

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

MEVLANA'DA DİNÎ TECRÜBE

Yüksek Lisans Tezi

Aysel TAN

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

MEVLANA'DA DİNÎ TECRÜBE

Yüksek Lisans Tezi

Aysel TAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

MEVLANA'DA DİNÎ TECRÜBE

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Recep KILIÇ

Tez Jürisi Üyeleri

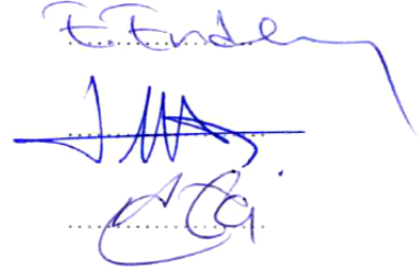
Adı ve Soyadı

İmzası

Doç. Dr. Engin ERDEM

Yrd. Doç. Dr. Zibri YANUZ

Yrd. Doç. Dr. M. ATA AZ



Tez Sınavı Tarihi: 15.05.2017

(Tez Beyan Belgesi)

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Ayse TAN

İmzası



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ.....	1
I.BÖLÜM	4
TEMEL KAVRAMLAR	4
A) DİN VE TECRÜBE	4
A.1. Din Kavramı	4
A.2. Tecrübe Kavramı	7
B) DİNÎ TECRÜBE	11
B.1. Dinî Tecrübe Tanımında Kullanılan Kriterler.....	13
B.1.1.1. ‘Tanrı tecrübe edilebilir’ görüşüne göre dinî tecrübeyi tanımlayanlar	13
B. 2. Dinî Tecrübe Tanımlarının Değerlendirilmesi	29
B.3. Dinî Tecrübelerin Özellikleri.....	31
B.4. Meydana Geliş Bakımından Dinî Tecrübe Çeşitleri.....	35
B.5. Dinî Tecrübe Yaşayanın Tutumuna Göre Dinî Tecrübe Çeşitleri	37
B.6. Dinî Tecrübeye Yol Açan Faktörler	39
C) TANRI’NIN VARLIĞINA DELİL OLARAK DİNÎ TECRÜBE.....	52
C.1. Dinî Tecrübe Delilinde Sezgi Kavramı	55
C. 2. Dinî Tecrübe Deliline Getirilen Eleştiriler	57
II. BÖLÜM.....	60
MEVLANA’DA DİN, TECRÜBE VE DİNÎ TECRÜBE.....	60
A) MEVLANA: HAYATI VE DİN ANLAYIŞI	60
A.1. Şems Öncesi Dönem.....	60
A.2. Şems Dönemi.....	66
A.3. Şems Sonrası Dönem.....	70
A.4. Mevlana’nın Din Algısını Belirleyen Tasavvuf Düşünürleri	75
B) MEVLANA’DA TECRÜBE VE DİNÎ TECRÜBE	76
B.1. Mevlana’da Tanrı Merkezli Dinî Tecrübeler	80
B.2. İnsan Merkezli Dinî Tecrübeler	84
B.3. Din Merkezli Dinî Tecrübeler.....	92

C) MEVLANA’NIN DİNÎ TECRÜBELERİNİN ÖZELLİKLERİ	99
C.1. Doğrudan doğruyadır.	99
C.2. Tahlili mümkün değildir	99
C.3. Tanrı ile birlik ve buluşma vardır (Vahdet-i Vücut).....	100
C.4. Tam olarak anlatılamaz.....	100
C.5. Kişiye özel	101
C.6. Edilgendir (Allah Vergisidir).....	101
C.7. Duygu merkezlidir	102
C.8. Paradoksal ifade içermektedir.....	102
C.9. Bütünlükten yoksun ve irrasyoneldir	104
C.10. Otoriterdir	106
C.11. Mutluluk ve dinginlik vericidir.....	106
C.12. Bilgi vericidir	107
C.13. Zaman ve mekân dışıdır.....	108
C.14. Nesnellik/Bilinçlilik ve gerçeklikten uzaktır	109
C.15. Yanılabilir karakterlidir, mutlak değildir.....	110
D) MEYDANA GELİŞİ BAKIMINDAN MEVLANA’DA DİNÎ TECRÜBE TÜRLERİ.....	111
D.1. Dua - ibadet şeklinde olan tecrübeler	111
D.2. Rüya/Hayal yoluyla Meydana Gelen Tecrübeler	111
D.3. Bilgi Yönü Olan Tecrübeler	114
D.4. Bilgi yönü olmayan tecrübeler: Kerametler	118
D.5. Birlik-Hiçlik Tecrübeleri: Aşk, Âşık ve Maşuk’un Birliği.....	121
D.6. Peygamberlerin kıssalarında geçen olaylara benzer tecrübeler	122
D.7. Mevlana’da uyuşturucu ve içki tecrübeleriyle erotik, histerik, şuur dışı tecrübeler	123
D.8. Doruk tecrübeler	129
D.9. Savaş/kaos ortamında meydana gelen tecrübeler	130
D.10. Dışa ve İçe Dönük Tecrübeler	132
E) MEVLANA’NIN DİNÎ TECRÜBESİNE YOL AÇAN FAKTÖRLER ...	135
E.1. Mevlana’nın Dinî Tecrübesinin Psikolojik Temeli.....	135
E.2. Mevlana’nın Dinî Tecrübesinin Sosyolojik Temeli (Kültürel Bağlam)	145

E.3. Mevlana'nın Dinî Tecrübesinde Dinî İnanç Boyutu.....	152
F) MEVLANA'NIN AŞK TECRÜBESİNE GÖRE DİNLER	153
F.1. Yahudilik ve Hristiyanlık	154
F.2. İslam Dini	156
III.BÖLÜM	165
MEVLANA'DA DİNÎ TECRÜBE DELİLİ	165
A) MEVLANA'NIN TANRI'NIN VARLIĞINA GETİRDİĞİ DELİLLER	165
A.1. Aşk/Nur Delili	166
A.2. Tabiat Delili (Yüzeysel Gözlem Yapmak=Temaşa)	166
A.3. İnsanın Özü (Ruhu) Delil (İçe yapılan yüzeysel gözlem/iç temaşa) .	168
A.4. Veli Delili:(Velinin şahsında Tanrı'nın varlığına şahit olmak).....	169
A.5. Dinî Delil (Mucize ve Kerametler).....	170
B) MEVLANA'NIN DİNÎ TECRÜBESİNE GÖRE SEZGİ KAVRAMI	173
B.1. Mevlana'da Duygusal Sezgicilik	174
B.2. Mevlana'da Akılcı Sezgicilik	177
C) MEVLANA'NIN DİNÎ TECRÜBESİNE GETİRİLEN ELEŞTİRİLER .	178
SONUÇ	186
KAYNAKÇA.....	192

KISALTMALAR

age.	:	Adı geçen eser
agm.	:	Adı geçen makale
agk.	:	Adı geçen konferans
bk.	:	bakınız
ed.	:	editör
cev.	:	çeviri
vol.	:	volume
vd.	:	ve devamı
Y.	:	yayınları
P.	:	press
Ank. Ü. İ. F. D.	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A. Ü. İ. F. D.	:	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
C. Ü. İ. F. D.	:	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ç. O. M. Ü.	:	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
D. E. Ü. İ. F. D.	:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
E. Ü. İ. F. D.	:	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
G. Ü. G. E. F. D.	:	Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi
H. Ü. İ. F. D.	:	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İ. Ü. F. D.	:	İnönü Üniversitesi Fakültesi Dergisi
M. Ü. İ. F. V. Y.	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
O. M. Ü. İ. F. D.	:	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
T. T. K.Y.	:	Türk Tarih Kurumu Yayınları
M. M. K.	:	Millî Mevlana Kongresi

ÖNSÖZ

Tanrı'nın varlığıyla ilgili rasyonel delillerin Hume ve Kant gibi filozoflarca eleştirilmesi teistik düşüncede yeni arayışlara neden olmuştur. Bu yeni arayışlar, din ve tecrübe kavramlarına getirilen yeni tanımlarla şekillenen dinî tecrübeye ortaya çıkmıştır. Böylece kısmen rasyonel eleştirilerden uzak gibi görünen dinî tecrübe Tanrı kanıtlamalarında çok sık başvurulan bir yol olmuştur.

Dinî bir delil olarak kabul edilmesi çok yeni olsa bile dinî tecrübenin tarihten gelen çok köklü bir geçmişi vardır. Bu uzun geçmiş, her toplumda bulunan mistik geleneklere dayanmaktadır. Mistisizm, her türlü dinî gelenek içinde farklı şekillere girerek ortaya çıkmaktadır. Mistisizmin bu özelliği zamanla onun 'dinî tecrübe' gibi yorumlanmasına ve teistik dinlere aykırı olan fikir ve inançların dine girmesine yol açmıştır. İslamî gelenekte dinî tecrübeler ele alındığında dinin mistik yorumunu yapan mutasavvıflar akla gelmektedir. Tasavvuftaki zevk, aşk, marifet, vecd, fena, beka, hal, sezgi... vb. kavramlarla ifade edilen bazı derunî tecrübeler, teist dinlere aykırı yorumlar olarak durmaktadır. Fakat geçmişe bakıldığında birçok mutasavvıf bu kavramları kullanarak Allah'ı bildiklerini, O'nunla birleştiklerini, O'ndan vahiy aldıklarını, yazdıkları eserlerin vahiy ürünü olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan biri olan Mevlana, tasavvufun edebi ve mistik felsefe yönüne en fazla katkı yapan şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Mevlana, kendinden önceki tasavvufî düşünceyi, İslam kavramlarını, Hint hikâyelerini, birçok şiiri kendi aşk tecrübesine göre yeniden kaleme almış ve "aşk" kavramına göre yorumlamıştır. Bunu şiirlerinde, hikâyelerinde ve vaazlarında teorik olarak savunduğu gibi, pratik olarak hayatında kerametler, olağanüstü tecrübeler göstererek doğrulamaya çalışmıştır.

Bu çalışma, dinî tecrübe olgusunu günümüz din felsefesi problemlerinden biri olarak ele alıp açıkladıktan sonra Mevlana'nın düşünce sistemi açısından yerinin ne olduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece din felsefesindeki dinî (mistik) tecrübe anlayışıyla İslam kültürü içerisinde gelişen bu tür tecrübelerin değerlendirilmesi söz konusu olacaktır.

Bu bakımdan tezin birinci bölümünde dinî tecrübenin kavramsal analizini yapmaya çalıştık. Bu çerçevede dinî tecrübenin günümüz din felsefesindeki yerini

belirleyip tecrübenin türlerini, nasıl sınıflandırıldığını ortaya koyduk. Bunu takip eden ikinci bölümde dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına delil olup olmadığı sorununu ele aldık.

Üçüncü bölümde ise, Mevlana'nın düşünce sisteminde dinî tecrübenin imkânlarını tespit etmek amacıyla onun din, tecrübe ve dinî tecrübe kavramlarından neyi anladığını açıkladık. Aşk etrafında şekillenen ve buna bağlı diğer tecrübe türlerini, çeşitlerini, özelliklerini örnekleriyle birlikte Mevlana'nın düşüncesine göre ortaya koyduk. Mevlana'nın dinî tecrübe delilini nasıl değerlendirdiğini, açıklayarak aşk tecrübesinin Tanrı'nın varlığına delil olma meselesini ele aldık.

Tezimin her aşamasında, değerli katkılarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a ve her daim yardımcı olan aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Aysel TAN

Elazığ, 2017

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Amacı

Bu çalışmanın konusu, bir din felsefesi sorunu olarak Mevlana'da dinî tecrübenin doğasını tespit etmek, eserlerinde anlatılan tecrübeleri çeşitli yönlerden incelemek, hangi türleri olduğunu belirlemek ve toplumu nasıl değiştirdiğini /şekillendirdiğini açıklamaktır.

Bu çalışmanın amacı ise, İslam geleneğinin yetiştirdiği bir düşünür olan Mevlana'nın, din felsefesinin temel sorunlarından olan dinî tecrübeye bakışını, dinî tecrübenin dinî inanç içinde kapladığı yeri ve teistik bir din olan İslam'da bu tür tecrübelerin yerinin ne olduğunu tespit etmektir.

2. Tezin Önemi

Tezin önemi iki ana olguya dayanmaktadır. Bunlardan ilki, din felsefesinde insan ile kutsalın doğrudan ilişkisi olarak kabul edilen dinî tecrübenin, bazen teistik dinlerin vahyi, bazen de mistik tecrübelerin ürünü olarak görülmesidir. Oysa teistik dinlerle, mistik düşünce arasında bir farklılık vardır ve bunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu nedenle bu çalışmada dinî tecrübe ele alınırken yeni bir sınıflandırma yapılmıştır: *Teistik dinlerde dinî tecrübe, mistik tecrübe ve teistik dinlerin kavramlarıyla tanımlanan mistik tecrübeler.*

Bu tezi önemli kılan ikinci husus ise teistik kavramları kullanarak mistik tecrübeyi anlatan Mevlana'nın aşk tecrübesini birçok açıdan ele alarak değerlendirmektir. Psikolojik, sosyolojik, din açısından aşk tecrübesini ele aldığımız bu çalışmada, Mevlana'nın tecrübesiyle din felsefesinin bir sorunu olan dinî tecrübe ile ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir.

3. Tezin Kapsam ve Sınırları

Dinî inancın tecrübe edilebilir bir olgu olarak dinî tecrübe şeklinde bir insanın hayatında ortaya çıkması, böyle bir tecrübenin diğer tecrübelerden farklılığını göstermektedir. Bu yüzden çalışmada, sıradan insanların günlük tecrübeleri ile 'vecd, fena, aşk... vb. kavramlarla ifade edilen dinî tecrübelerin farklılığına işaret edilmiştir. Dinî tecrübenin, felsefedeki tecrübe (deney) anlayışındaki yeri, oturduğu zemin ve bilgi

değerinin ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Mevlana'nın tecrübesi ile dinî tecrübe arasındaki ilişki açıklanmadan önce, din, tecrübe ve dinî tecrübe olgusu ele alınacaktır.

Mevlana'da dinî tecrübenin ifade ettiği anlamın netleşmesi için Mevlana'nın aşk tecrübesini felsefî bir metotla incelenmeye başlamadan önce onun din ve tecrübeye nasıl baktığı, dinî tecrübedeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece asıl konunun anlaşılması için hem bir alt zemin oluşturulmaya çalışılmış hem de aşk tecrübesi dışında olan keramet türü olgusal tecrübelerine de değinilmiştir.

Bu çalışmada Mevlana'nın dinî tecrübesi felsefî bakış tarzıyla incelenmeye çalışılmıştır. Çalışma boyunca, İslam geleneğine bağlı bir 'İslam âlimi/düşünürü' olarak kabul etmenin Mevlana'yı doğru anlamada bir engel olduğu görülmüştür. O, İslam'dan bağımsız yeni bir gelenek oluşturmuştur. Mevlana, şiirlerinde ve yazdığı diğer metinlerden yola çıkarak olabildiğince objektif, akılcı, kapsamlı ve tutarlı çözümlemelere tabi tutulmuştur. Mevlana'da dinî tecrübe incelenirken konuyla ilgili beyitler ve nesir türü eserlerinden bölümler alınmak suretiyle konu işlenmiştir. Çalışmamızın genel çerçevesini Mevlana'nın beyitleri oluşturmaktadır.

Çalışmanın en önemli zorluklarından biri, edebi bir dil kullanan, bu nedenle mecaz, teşbih, benzetme, paradoks ifadelerin çok olduğu duygu ağırlıklı şiirler yazan Mevlana'nın rasyonel ve objektif bir biçimde incelenerek, dinî tecrübe hakkında sistemli bilgi ortaya koymanın güçlüğüdür. Aynı kavramlara farklı beyitlerde farklı anlamlar yüklemesi en önemli sorunlardan biridir. Bu çift anlamlılık (tevriye/polysemy) ve keyfi/çocuksu bir anlatımdan mantıksal çıkarımlarda bulunmak güçleşmektedir.

4. Tezin Kaynakları ve Kullanımı

Tezde açılan başlıkların anlaşılır ve kapsayıcı bilgiler ifade edebilmesi için ilk önce dinî tecrübe kavramıyla ilgili ve sonra da Mevlana hakkında internette, kütüphanede kitap, dergi, makale, e-kitap, e-dergi taraması yapılarak toplanan veriler değerlendirilmiştir.

Dinî tecrübe hakkında yazılmış Türkçe ve İngilizce makaleler, kitaplar incelenmiş ve bu tecrübelerin din felsefesindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özellikle Schleiermacher, W. James, C. Sadık Yaran gibi düşünürlerin yazdığı eserler dikkate alınmıştır.

Mevlana'nın eserleri incelenirken, özellikle konunun uzmanı Abdülbaki Gölpınarlı'nın eserleri ve çevirileri dikkate alınmıştır. Ayrıca A. Karaismailoğlu, V. İzbudak, R. Nicholson'ın da çalışmalarından faydalanılmıştır. Gerekli yerlerde, Mevlana'nın hayatından anekdotlar ve menkıbevi anlatımlara yer veren, temel kaynak olarak başvurulan şems'in Makalat kitabı, S. Veled'in İbtidaname ve Maarif eserleri dikkate alınmıştır. Yine Mevlana konusunda uzman B. Fruzanfer'in Mevlana ile ilgili temel kaynak olarak saydığı kitaplardan olan Ahmet Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserine çalışmamızda geniş yer verilmiş ve Mevlana'nın kendi eserlerinden sonra en önemli kaynaklardan biri olarak kullanmakta sakınca görülmemiştir.

Mevlana'nın dinî tecrübesi duygu temelli ve sübjektif bir tecrübe olması nedeniyle, içlenen konularda kesin sonuçlardan ziyade onun duygu yüklü zihinsel yapısı ortaya konularak, bu zihnin ürünü olan aşk tecrübesinin yarattığı sonuçlara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Böylece aşk tecrübesinin daha anlaşılır olması amaçlanmıştır.

I.BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR

A) DİN VE TECRÜBE

A.1. Din Kavramı

Dinî tecrübe tamlamasını oluşturan kavramlar yani ‘dinî’ ve ‘tecrübe’ kavramlarını tanımlamak dinî tecrübeyi doğru anlama açısından önemlidir. Çünkü bu iki kavram farklı bağlam ve anlamda kullanılabilir. Bu farklılık dinî tecrübe kavramının zaman zaman yanıltıcı olabilecek şekilde algılanmasına yol açmış hem içeriği hem de kapsamı itibarıyla birtakım belirsizliklere neden olmuştur.¹ Dinin tam olarak anlaşılabilmesi için onun görünen (zahiri) ve görünmeyen (derunî) yönlerinin birlikte ele alınması gerekir.² Dinin iç yüzüne nüfuz etmek, din adına yaşandığı iddia edilen tecrübeleri ele almak, değerlendirmek ve bunların gerçekten dine dâhil mi yoksa din dışı mı olduğuna karar vermek gerekir. Bu nedenle dinin ritüel, mitolojik, doktrinel (akli olarak izah etme), ahlaki, kurumsal, sosyal, dinî tecrübe boyutunu iyi bilmek gerekir.³ Bunun için önce din kavramını sonra da tecrübe kavramını tanımlayarak dinî tecrübenin din felsefesinde ne anlama geldiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

‘Din’ kavramı ele alınırken bütün dinleri içine alacak kapsamlı bir din tanımı yapmak pek çok açıdan zor görünmektedir. Din genellikle ‘dinî gelenek’ içinde yorumlanagelmıştır. Özellikle teistik dinlerde insanı ve evreni aşan, zati sıfatlara sahip bir varlık olan Tanrı’yı merkeze alan tanımlar yapılmıştır.⁴ Bu anlayışa göre Tanrı’ya iman akli ve mantıkî delillerle desteklenir ve bununla ilgili kozmolojik, teleolojik, ontolojik kanıtlar kullanılarak dinle ve Tanrı’nın varlığıyla ilgili tanımlar yapılır.

Bir diğer din tanımı ise, on sekizinci yüzyılda akla ve mantığa dayalı teistik kanıtların Hume ve Kant’ın eleştirileri ile gözden düşmesi sonucu yapılan yeni tanımlardır. Bu tanımlara göre, din aklın alanından çıkarılarak Schleiermacher’ın da etkisiyle dine *duygu merkezli* açıklamalar getirilmiş, dinin kurumsal, toplumsal, sosyal

¹ Ferhat Akdemir, “Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston’ın Algı Tecrübesi”, O. M. Ü. İ. F. D., sayı: 22, 2006, s. 168.

² Ninian Smart, “Din ve İnsan Tecrübesi”, (Çev. Ali İhsan Yitik), D. E. Ü. İ. F. D., 6. Sayı, İzmir, 1992, s. 423.

³ Smart, agm., s. 427-431.

⁴ Mehmet S. Reçber, “Felsefe ve Din”, *Din Felsefesi*, (Ed. Recep Kılıç), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Y., 1. Baskı, Ankara, 2013, s. 6.

özelliklerinden daha çok ‘bireysel’ özellikleri vurgulanmaya başlanmıştır.⁵ Bu dönemde din tanımları güçlü ahlakî ve yoğun dinsel duygulara vurgu yapılarak daha çok içsel kanıtlara yönelmiştir. Schleiermacher, 1799’da yayımlanan *Din Üzerine Konuşmalar (Über die Religion)* adlı eserinde dini insanlara daha anlaşılır ve cazip kılmak için, geleneksel olarak kullanılan kuru ve rasyonel argümanlardan ziyade daha zengin ve tatminkâr yollar önerir.⁶ O, dinin teorik bir konu olarak ele alınıp yorumlama, dine aklı deliller getirme ve açıklama yolunu terk ederek tamamen duygusal bir din anlayışını savunmuş ve tanımlarda *Tanrı’nın duyumsanması* ve *tecrübe edilmesini* ön plana geçirmiştir. Böylece din; kavram, ilke, inanç ve uygulamalardan önce gelmekte ve bunları aşmaktadır. Dinin bunlara indirgenemez olduğu ifade edilerek aslında din sadece *duyguya* indirgenmiş olmaktadır.⁷ Bu duygucu din anlayışına göre duyumsama vasıtasız olur ve Tanrı duygusal bir sezgiyle kavranır. Duygular bireyi Tanrı’ya bağlamakta ve bütünleştirmektedir.⁸ W. James ‘Duygu, dinin en derin kaynağıdır’ der ve dinin mahiyeti konusunda Schleiermacher ile aynı fikri paylaşır.⁹ Ayrıca Schleiermacher’in görüşleri Rudolf Otto’yu etkilemiş ve Otto Tanrı’nın varlığının kanıtı olarak dinî tecrübeye başvurmuştur.¹⁰

Dine duygu merkezli yaklaşımda, Tanrı varlığını ve tecrübesini ‘doğrudan’ tanımaya dayalı ya da ‘verilmiş’ bir tecrübe olduğunu gösterme amacı vardır. Bu tecrübe, gerçeklikle doğrudan yüz yüze gelinen bir tecrübe olarak tasvir edilmektedir.¹¹ Fakat Schleiermacher’in yaklaşımının sakıncalı tarafları da vardır:

O, dinin sübjektif boyutuna dikkat çekip, dinsel metnin anlaşılmasının önünü açacak şekilde her türlü dinî otoriteyi (kilise, akıl, gelenek) tartışmaya açmasıyla olumlu bir etki yaratsa bile, dini; düşünce ve eylemlerden soyutlayıp sadece tecrübeye indirgemesi nedeniyle, kolektif bir bilinç oluşturmayı ve buna bağlı olarak tarihte sürekli bir yer tutmayı hedefleyen din için risk taşımaktadır.¹²

⁵ Fatih Özgökmen, *İbn Arabî’de Dinî Tecrübe*, Ankara Üniversitesi, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002, s. 5-8.

⁶ Friedrich Schleiermacher, “Dine Dair”, (Alev Alatl, *Batya Yön Veren Metinler*, Kapadokya MYO. Y., 3. cilt içinde,) http://www.dusuncetarihi.com/pdf/batiya_yon_veren_metinler_cilt3.pdf.

⁷ Abdülâtil Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Y., I. Baskı, İstanbul, 2006a, s. 44.

⁸ Cenân Kuvancı, “Friedrich Schleiermacher’e Göre Din”, *Felsefe Dünyası*, 2013/1, sayı: 57, s. 114.

⁹ Tüzer, age, s. 45.

¹⁰ Hakan Hemşinli, “Dinî Tecrübenin Nesnelliği Üzerine”, *A. Ü. İ. F. D.*, 33. sayı, 2010, s. 135.

¹¹ Tüzer, age, s. 247.

¹² Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübe’nin Teolojik Yorumu”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, Yıl: 5, Sayı: 13, 2004, s. 101.

Ayrıca buna ilave olarak, dinin bireysel yönünü abartılı bir biçimde öne çıkararak onu temelmış gibi göstermeye çalışan bireycilik (individüalizm), dinin yalnızca toplumsal ve objektifleşen yönünü esas alan toplulukçuluk (kolektivizm) din konusunda tek yanlı aşırı tutumları göstermektedir. Bu aşırı tutumlar sübjektif din ve objektif din ayırımına neden olmuştur.¹³ Sübjektif din anlayışı dinin ‘fertten topluma doğru’ hareket ettiğini söyler. Sübjektif tecrübeleri içinde barındıran bu tecrübe Tanrı’nın kendisini doğrudan görmenin mümkün olduğunu iddia eder.¹⁴ Ayrıca bu din anlayışında bireysel kurtuluş öne çıkmaktadır. Din, ruhun bütünüyle ibadet ilkesine bağlanarak kendini kurtarmaya çaba sarf ettiği canlı bir fiil olarak ifadesini bulur.¹⁵ Dinin sübjektif yönü üzerinde daha çok duran W. James bu düşüncesine paralel olarak dinin üç temel özelliği olduğunu söyler: Din ona göre kişisel bir yön taşır. İçsel bir dindarlık dinin en sade ifadesidir. İkincisi dinî duygudur. Bu duygu, bir dine bağlanan bireyin zihinsel yapılarını şekillendiren bir temeldir. Ve bu iki özelliğe bağlı olarak bireylerin kişilikleri, dini algılayış şekillerindeki farklılık, dinî görüşler ve dindarlık tiplerindeki çeşitliliği de beraberinde getirir.¹⁶ Dinin akıl alanından uzaklaştırılıp duygu alanına taşınması ile farklı farklı yorumlara ve din anlayışlarına kapı aralanarak dinle ilgili ‘standart’ bir tanım yapılamamıştır.

Objektif din ise tabii, beşeri ve kültürel şartlarda yaşanan tecrübî bir fenomendir ve din ile toplum arasında karşılıklı bir takım etki ve tepkiler söz konusudur. Bu nedenle tek bir çeşit dine rastlanmaz; devirlere, bölgelere, kültür ve toplumlara göre çok büyük bir çeşitlilik gösterir.¹⁷ Bu çeşitliliği bir organizmaya benzetebiliriz. Bir nevi organizmayı andıran dinin, çeşitli doktrinleri, efsaneleri, ahlaki öğretileri, ritüelleri ve sosyal kurumları olan ve çeşitli dinî tecrübelerle canlılık bulan bir yapısı vardır.¹⁸

Dini tek yönlü ele alıp değerlendirenler ‘duygu’ kavramının beslediği argümandan hareket etmektedir. Bunlar, ahlak, birey, his merkezinde sürdürülmeye devam etmiştir. Bergson’a göre din, ahlakın yardımcısı olmuştur. Çünkü din, cezalar,

¹³ Ünver Günay, “Birey-Toplum Dikotomisinin Dinî Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları”, *E. Ü. İ. F. D.*, Sayı: 11, Kayseri, 2001, s. 10.

¹⁴ Muhammed İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Birleşik Y. , İstanbul, Tarihsiz, s. 17.

¹⁵ Pierre Colin, “Gabriel Marcel’de Dinî Tecrübe ve Anlaşılabilirlik”, (Çev. Murtaza Korlaelçi), *Ank. Ü.İ. F. D.*, 52: 1, 2011, s. 319.

¹⁶ Ali Ayten, “William James ve Din Psikolojisinde Tecrübe Merkezli Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 3, 2006, s. 462.

¹⁷ Günay, agm., s. 6-7.

¹⁸ Smart, 1992, s. 438.

mükâfatlar, korkularla insanlara umut verir. Ona göre din, insan adaletinin Tanrı adaletiyle genişletilmesi veya düzeltilmesi anlamına gelmektedir.¹⁹

Din, metafizik bilgilere insanların inanmalarını talep eden bir hayat tarzı öngörür ve bu nedenle din bir yönüyle ahlaki öğretiyi de içinde barındırır. Bu ahlaki öğretinin kalıcılığı ise ibadetlerle sağlanır.²⁰ Fakat din sadece ahlaktan oluşmaz. Whitehead'a göre insan doğasının özellikleri dine şekil verir ve *ritüel, duygu, inanç ve aklileşme* süreçlerinden geçerek dinin bu dört görünüşü ortaya çıkar.²¹

İnsanın varlığı din açısından özel bir önem taşır. İnsanın bütün eylemleri ve tecrübeleri de 'din' ile anlamlandırıldığı zaman bunlar 'dinî tecrübe' olarak ifade edilebilirler.²² O zaman dinden ne anlaşılıyorsa veya din deyince ne ifade ediliyorsa ona bağlı tecrübeler de o şekilde tanımlanacak demektir.

Sonuç olarak, belli bir dinin öngördüğü din tanımının tüm dinleri kapsayacak bir nitelik taşımadığı görülmektedir. Öyleyse herhangi bir dini öne çıkarmayan, tüm insanlığın din tecrübesini kapsayacak bir tanım bulmak gerekmektedir. Bu kapsayıcı tanıma göre din, bir grup tarafından paylaşılan ve grubun bireylerine kendilerini adayabilecekleri bir hedef ve onlara ortak bir davranış biçimi sunan düşünce sistemidir.²³ Hedef ve davranış odaklı yapılan bu tanım aslında dinin somutluğuna ve tecrübe yönüne yapılan bir vurgudur. Böylece dinin genel tanımlarından yola çıkarak anlamlandırılması kolaylaşacağı düşünüldükçe en nihayetinde din yine duygusal tecrübeyle tanımlanmış olmaktadır. Din; bilgi, irade ve duygusal bağımlılık içermekte, dinden bu öğelerin birini öne çıkartıp, diğerlerini görmezden gelmek dinin eksik değerlendirilmesine yol açmaktadır.²⁴

A.2. Tecrübe Kavramı

Epistemolojide iki temel bilgi çeşidi vardır. Birincisi doğuşuna göre beş duyu verisine dayanan tecrübeci 'empirist'²⁵ bilgiler. İkincisi bunun karşısında olan rasyonalist bilgiler.²⁶ Birinciye yani empirist bilgiyi açıklarken genellikle tecrübe

¹⁹ Henry Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Karasan), 2. Baskı, MEB Y. , Ankara, 1962, s. 121.

²⁰ Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev. Nurşen Özsoy), Yeryüzü Y. , Ankara, 2005, s. 132.

²¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Babil Y. , 2006, s. 511.

²² Emir Kuşçu, "Dinî Tecrübenin Otonomluğu Sorunu", *İ. Ü. F. D.*, Güz 2010/1 (2), s. 121.

²³ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, İz Y. , İstanbul, 2006, s. 84.

²⁴ Recep Kılıç, "Din Öğretimini Temellendirme Problemi", *Ank. Ü. İ. F. D.*, Cilt: 40, sayı: 1, 1999, s. 217.

²⁵ Tecrübe ile bağlantılı olarak *empirique* ise Yunanca, *ilim* ve *maharet* anlamlarına gelir. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati I. Cilt*, Cumhuriyet Y. , İstanbul, 1954, s. 686.

²⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Y. , 5. Baskı, 1990, s. 80.

(experience) kelimesi kullanılır. Experience (tecrübe) kelimesi ilk olarak *dış, dıştan, dışında* anlamına gelir. İkincil olarak ise, *eylem, deneme, teşebbüs* gibi anlamları vardır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, uzun tecrübelerle elde edilmiş, uzun gözlemler sonucu bulunmuş bilgiye tecrübe denir.²⁷ Böylece kelimenin ilk kullanımı *deney* veya *test etme eylemi* için kullanılmaktayken, sonradan anlamı biraz değişerek bilginin kaynağı olabilecek *olgu ve olayların fiilen gözlenmesini* ifade edecek şekilde kullanılmıştır.²⁸ Bilginin kaynağının tecrübe olduğunu savunan empirizm insan zihninden bağımsız bir gerçeklik bulunduğunu, bu gerçekliğin *idea, tin* ya da kavram cinsinden varlıklardan değil duyu deneyi yoluyla bilinen ve ‘şu’ diye gösterilen bireysel varlıklardan oluştuğunu savunarak tamamen deneyin kaynağının *dışsal* olduğunu savunmuştur.²⁹

Bilginin kaynağını sadece dışarıda arayan empiristlere (tecrübeciler) bazı eleştiriler getirilmiştir. Hume, dış dünyadan elde ettiğimiz tasarımların kaynağını sadece deneye bağlamamış, bilincin içindekileri; *izlenimler* (impressions) ve *düşünceler* (tasavvurlar-idealar) olarak ikiye ayırmıştır. Bilgi, duyumlar yardımıyla algılanır, zihin ise izlenimleri yani duyumlarla elde edilen malzemeyi toplayıp, birbiriyle ilişkilerini düzenleyerek sınıflandırır. Bütün düşünce ve idelerin en soyutları bu şekilde izlenimlerle oluşur.³⁰ Görürken, işitirken, severken, nefret ederken, izlenimlerimiz oluşur. Düşünceler ise, duyu ve duyguların etkisiyle oluşan izlenimlerin ve duyumların canlılığını kaybetmiş bulunan kopyaları, silik kalıntıları, hatırlama ve hayal gücü tasavvurlarıdır. O zaman bizde izlenimi sadece duyumlar oluşturmaz, duygular da izlenimler oluşturur. Bütün düşünce ve idelerimizin en soyutları bile izlenimlere dayanır. Bilginin yegâne kaynağı olarak duyguları gören düşünce sahiplerine göre, iyilik, sevgi, bilgelik, gibi duygusal temelli izlenimler insanın zihninde Tanrı idesini oluşturmaya yol açmıştır.³¹ Böylece tecrübecilik Hume’un felsefesinde biraz değişerek *çağırışıcılık* şeklini almıştır. Deneyden doğan çağırışimler, ilkeleri kavramayı sağlayan temel öncüller olmaktadır.³²

²⁷ Çankı, 1954, s. 774.

²⁸ Cevizci, 2006, s. 510.

²⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Y. , İstanbul, 2005, s. 601.

³⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Y. , İstanbul, 2000, s. 307.

³¹ Gökberk, 2000, s. 307.

³² Serkan Sayar, *Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kur'an'da Dinî Tecrübe*, Çanakkale O.M.Ü. S.B.E, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale, 2007, s. 10.

Hume'dan etkilenen Kant ise akıllı, duyu kanallarından gelen, saf olmayan bilginin üzerine çıkarmaya çalışır. Ona göre saf akıl, bize duyularımızdan gelmeyen, hiçbir duyusal ilgisi olmayan bilgiyi ifade eder, bütün bilgi duyulardan türetilmemektedir. Duyu bilgisi aklımızı tatmin etmekten çok uyarır. Zihin deneyin karmaşık yapısını, düşünce birliğine dönüştüren organdır. Duyulardan gelen bilgiler zaman ve mekân içerisinde toplanırsa bu artık uyarıdan çok, nesnenin varlığından haberli olmak anlamına gelir. Buna *algılama* denir. Böylece duyu bilgiye dönüşmüş olur.³³

Kant'tan sonra Charles Sanders Pierce, William James ve John Dewey gibi düşünürler tecrübeyi, karşılaşılan durumları açıklamak için bir vasıta olarak tanımlamışlardır. Tecrübe duyu organlarının verileri kaydından daha karmaşıktır ve daha zengin içeriklidir. Böylece tecrübe, deneyimin başından geçtiği kişinin ilgileri ve amaçlarıyla ilişkili bir insan faaliyeti ve çevre ile insan arasındaki birçok tutanağın yorumu olarak görülmüştür. Sadece duyu verileriyle veya zihnin bir işleminden daha geniş bir anlama kavuşan tecrübe kavramının böylece hem sosyal yapısı hem de, bireysel akla özel içerik eklenerek, anlamı genişletilmiş olur. Bu görüşe göre tecrübenin anlam çerçevesini gösteren boyut ve biçimleri vardır. Böylece tecrübe; dinî, politik, estetik, ahlaki ve sosyal mananın çerçeveleri ile yorumlanabilir.³⁴ Tecrübe bireysel yaşamı oluşturan bilinç olaylarının toplamına işaret etmiş olur.³⁵ Böylece bir tecrübenin bilişselliği, duyu tecrübesine indirgemeksizin, onu da kapsayacak bir şekilde başka türlü bilemeyeceğimiz bir şeyi kendisiyle öğrendiğimiz bir tecrübe olarak tanımlanabilir.³⁶ Çünkü tecrübe, varoluşumuzun bütünlüğünde iz bırakabilen hissedişler veya yaşantılardır. Bu olgular ani bir şekilde de belirebilirler, teori ile pratiğin sürekli tekrarlanmasıyla da ortaya çıkabilirler. Bu açıdan bakıldığında tecrübenin insanın yaşadığı her şeyi içeren kapsamlı bir kavram olduğu söylenebilir.³⁷ Tecrübenin konusunu sadece duyular değil, aynı zamanda hayaller, düşler, uyanıklık, kanılar, inançlar, duygular, duygulanımlar, düşünceler, kuşkular vs. de oluşturmaktadır. Kısaca

³³ Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, (Çev. Ender Gürol), İz Y. , 2002, s. 259-262.

³⁴ Sayar, 2007, s. 10.

³⁵ Cevizci, 2006, s. 510.

³⁶ Mehmet Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Y. , Ankara, 2004, s. 99.

³⁷ Ahmet Albayrak, "Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri (Giresun Yöresi Örneği)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, 2009, sayı: 1, s. 155.

bu anlam bakımından tecrübenin, kişinin tüm zihinsel durumlarına işaret ettiği görülmektedir.³⁸

Tecrübenin içinde bireyin yaşamına yeni bir anlam, yeni bir farkında oluş, yeni bir algılama, yeni bir ilişki meydana getiren; süje ve gerçeklik arasındaki karşılıklı bir ilişki ve akış söz konusudur. Dolayısıyla tecrübe, ne tam anlamıyla *sübjektif*, ne de tam anlamıyla *objektif* bir şeydir. Onun sadece bir yönünün kabul edilmesi, ancak yanlış bir antitez olabilir, zira tecrübe, süje ve gerçeklik arasında yaşanan ilişkiden hâsıl olan bir sonuçtur.³⁹ Fakat genellikle tecrübeleri, sübjektif olan yani bireysel yönü bulunan, zihinsel (içsel) bir süreç olarak ele almak gerektiği düşünülmektedir. Özellikle de *din söz konusu olduğunda bu eğilim daha da artar*.⁴⁰ Bu da tamamen bireyin şuur veya bilinç sahibi olmasıyla alakalı bir durumdur. Şuur ya da bilinç olayları tecrübenin tanımını genişletmektedir. Eğer tecrübeyi *şuur* veya *bilinç* olayı olarak ele alırsak o zaman tecrübe kavramının içine bilincimizde meydana gelen her türlü deneyimi sokmuş oluruz.⁴¹ Böylece kişinin duygularını tecrübeye dâhil ederiz.⁴² Buna aynı zamanda saf tecrübe (veya vasıtasız algı) de denilmektedir ve bazılarına göre ‘verilmiş’ tecrübeyi ifade eder, yani dinî tecrübelerle sahip olma yeteneği tamamen Tanrı vergisi (vehbi) bir durumdur.⁴³

Tecrübenin kapsamı bu şekilde genişletilerek her çeşit zihinsel etkinliği kapsayan bir şeye dönüştürülmüştür. Sübjektif (öznel) bir hali ifade eden bu bilinçsel (zihinsel) olgu veya olayları ifade eden genişletilmiş tecrübe kavramının iki yorumu yapılabilir. Bunlara içsel ve dışsal tecrübe diyebiliriz. İçsel tecrübeler tecrübeye konu olan nesnenin zihne bağımlı ve zihin dışında gerçekliği olmadığını ifade eder. Sonuç olarak, tecrübeye yüklenen anlam nesneye değil, tecrübe eden özneye ait olmaktadır. Dolayısıyla, *tecrübe sübjektif bir hale gelecektir*. Böyle içsel bir tecrübe, sadece kişisel varlığımızı anlamlandırma ve şekillendirme yönünde bir tavır olarak ele alınmış olur.⁴⁴

İç olaylar, biyolojik ihtiyaçlar, içgüdüsel endişeler, dünya görüşü, kişisel yargılar tecrübeyi etkileyen faktörlerdir. Duyusal ve duygusal olayların her ikisi de akıl

³⁸ Tüzer, 2006a, s. 20; Johnson Paul E., “Dinî Tecrübe”, (Çev. Recep Yaparel), D. E. Ü. İ. F. D., 3. Sayı, İzmir, 1986, s. 195.

³⁹ Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Y., I. Baskı, 2006, s. 138.

⁴⁰ Albayrak, 2009, s. 156.

⁴¹ Cevizci, 2006, s. 510.

⁴² Mehmet Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Y., İstanbul, 2000, s. 147.

⁴³ Tüzer, 2006a, s. 19 ve A. C. Khudson, *The Validity of Religious Experience*, New York and Nashville: Abington-Cokesbury P., 1937, s. 146.

⁴⁴ Düzgün, 2004, s. 100; Sayar, 2007, s. 7.

süzgecinden geçirilir, işlenir. Bu şekilde işlenmemiş hiçbir tecrübe yoktur. Fakat duygusal tecrübelerin objektifliği ve doğrulanması duyu tecrübesine göre daha zordur. Sonuç olarak tecrübe kelimesi zamanla daha geniş deneyimleri içine alacak şekilde açıklanmıştır. Buna ruhsal ve duygusal olaylar dâhil edilmiştir.

B) DİNÎ TECRÜBE

Bazı düşünürlerce yapılan din ve tecrübe tanımlarında gördüğümüz gibi din, rasyonel alanın dışına itilerek, duygu ağırlıklı ve bireysel özelliği ön planda tutularak ele alınmış, duyu tecrübesine ilave edilen duygu, his, sezgi ve ilhamın eklenmesiyle, tecrübenin kapsamı genişletilmiştir. Bu tanımlarda değişkenlik gösteren bu özelliklere paralel olarak dinî tecrübe tanımlarında farklı tanımlamalar yapılmıştır. Özellikle duygu merkezli açıklamalar dinî tecrübelerin hepsini mistik tecrübe sınıfına sokmuştur. Vahiy tecrübesi gibi teistik dinlere ait olan bir tecrübe mistik tecrübe sınıfına dâhil edilmiştir. Buna göre dinî tecrübeye akla ilişkin bir şey yoktur, tecrübe çelişkilerle doludur; çünkü hem akli değersizleştirip hem de tecrübeyi anlatmak, başkalarına nakletmek için kavramlara yani akla başvurmak doğru bir davranış değildir.⁴⁵ Dinî tecrübe kavramını açıklarken kritik edilmesi gereken en önemli soru akla aykırı ve duyguya dayanan her tecrübe ‘dinî’ tecrübe içinde değerlendirilmeyi hak eder mi sorusudur. Veya dinî tecrübe içine dâhil ettiğimiz vahiy ve mistik tecrübenin bir farkı var mıdır? Eğer varsa bunun farkını ortaya koymak gerekmektedir. Yani dinî tecrübelerin diğer tecrübelerden bir farkı, ayırt edici bir özelliği olması gerekir. Bunun için dinî tecrübelerin nasıl tanımlandığı ve ele alındığı üzerinde durmakta fayda vardır.⁴⁶

Dinî tecrübe, daha önceden bir Tanrı tasavvuru ön gördüğü için Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden delil⁴⁷ diye tanımlanmıştır. Ancak bazı inançlarda Tanrı tasavvuru olmadığı dikkate alındığında ve bu inançlarda da dinî tecrübeden söz edildiğinde dinî tecrübeye, en azından Tanrı merkezli bir tanım getirmek zorlaşmaktadır. Örneğin, belli bir Tanrı tasavvuruna sahip olmayan Hinduizm, Taoizm, Budizm... vb. dinlerde ‘kozmetik bilinç, evrensel ruh’ olarak anlatılan kutsal anlayışı dinî tecrübeye kategorik bir tanım getirmeyi zorlaştırmaktadır.

⁴⁵ Tüzer, 2006a, s. 317.

⁴⁶ Hemşinli, 2010, s. 124.

⁴⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Y., 3. Baskı, Ankara, 1988, s. 85.

Dinî tecrübe kavramına dair belirsizliğin önemli bir nedeni de ‘dinî’ olarak ifade edilen kavramın içine birçok dinin dâhil edilmesidir.⁴⁸ Tecrübelerin nitelikleri dinsel geleneklerin inanç sistemlerine göre farklılık içereceğinden ve her dindar (veya mistik) kendi dinsel geleneğinin gözüyle renklenen ve şekillenen bir gerçekliği tecrübe edeceğinden, farklı dinsel geleneklere ait tecrübeleri aynı kategoride ele alıp değerlendirmek, sınıflandırmak yanlış olacaktır.⁴⁹ Hristiyanlar dinî tecrübeyi ele alıp tanımlarken kendi dinî ön kabulleriyle hareket etmekte, Müslümanlar da kendi temel dinî argümanlarını kullanmaktadırlar. Bir Hristiyan teslisi kabul edebilir ve Tanrı’nın insan şeklinde görünmesi mümkündür fakat aynı şeyi bir Müslüman için söylemek doğru olmayacaktır.

Tanımlamalarda en büyük sorunlardan biri de dinî tecrübelerin genel kabul edilebilecek evrensel özelliklerinin olmamasıdır.⁵⁰ Genellikle dinî tecrübeler örnek verilirken birbirine zıt ve tutarsız açıklamalar yapılabilmektedir. Ancak Stace’in yaptığı gibi, eğer dinî tecrübeyi mistik tecrübe ile denk görürsek, mistik tecrübelerin evrensel özelliklerini birkaç maddede sıralamamız mümkün olur. Bunlar; duygu (en yüksek değer duygusu, sevinç, mutluluk, neşe... vb.), iç/dışa dönüklük, birlik deneyimi, nesnellik (neotiklik), paradoksallık, mekandışılık, anlatılmazlık gibi özelliklerdir.⁵¹

Dinî tecrübenin aslında diğer tecrübelerden sadece bir yorum farkı olduğunu söyleyenlere göre ise; bir insanın dinî tecrübesi, aslında o insanın ‘dinî’ diye adlandırdığı bir tecrübe geçirmiş olmasından başka bir şeye delil teşkil etmez.⁵² Yapılan yorumlara göre dinî tecrübe biçimlerinden bahsedenler dinî tecrübeyi bu yorum ve anlatılanlardan yola çıkarak tanımlama ve sınıflandırma yoluna gitmişlerdir. Bazıları dinî tecrübe kavramına her türlü ‘dinî’ olduğu iddia edilen ve tasvir edilen tecrübeleri dâhil ederken, bazıları seçici davranarak sadece peygamberlerin ‘vahiy’ tecrübelerini ve azizlerin/velilerin *keramet*lerini dâhil etmiştir. Dinî tecrübe tanımlamalarında vahiy, peygamber kıssaları, Tanrı’yla birlik (vahdet-i vücud), herhangi bir insanda Tanrı’yı görme tecrübesi, peygamberle, melek, cin ile iletişime geçmek, rüyalar, tabiatta Tanrı’yı görme, din dışı mistik tecrübeler, kerametler, sıradan insanların ibadet ve günlük işlerindeki tecrübeleri dinî tecrübe kavramını tanımlamak için verilen örneklerdir. Her

⁴⁸ Reçber, 2004, s. 92.

⁴⁹ Tüzer, 2006a, s. 136.

⁵⁰ Tüzer, age, s. 134.

⁵¹ Walter T. Stace, *Misticizm ve Felsefe*, (Çev. Abdüllatif Tüzer), İnsan Y., 2004, s. 53, 61, 63, 66, 111.

⁵² Aydın, 1988, s. 85.

ne kadar dinî tecrübe tanımlarında her şey iç içe geçmiş ve birbirinin yerine kullanılmış olsa da biz bu çalışmada dinî tecrübeyi tanımlarken, dinî tecrübe tanımını oluşturan ana etmenlere göre konuyu birkaç başlık altında sınıflandırdık.

B.1. Dinî Tecrübe Tanımında Kullanılan Kriterler

B.1.1. Tanrı Merkezli Dinî Tecrübe Tanımları:

B.1.1.1. ‘Tanrı tecrübe edilebilir’ görüşüne göre dinî tecrübeyi tanımlayanlar

Rudolf Otto’ya göre herhangi bir insan kendi hayatında, herhangi bir zamanda üstün bir güç ile karşılaşabilir ve bu gizemli, huşu verici, güçlü ve oldukça güzel olan tecrübelerin karşısında büyülenir. Otto buna ‘Kutsal ile karşılaşma’ adını vererek bunu sır olarak yorumlar.⁵³ Fakat tanımda görüldüğü gibi ne tür insanların, nasıl, ne biçimde bu sırı vakıf olacağını çok da belirtmemektedir. Potansiyel olarak bütün insanlar bu duruma hazırlıklıdır.

Peter L. Berger’e göre bireysel dinî tecrübe, nihai hakikat olarak algılanan varlıkla insanın *doğrudan* ve *aracısız* bir şekilde iletişimidir. İnsan bu bireysel dinî tecrübe sayesinde, hayata kendi bakış açısına göre bir anlam verebilmektedir.⁵⁴

Tanrı merkezli dinî tecrübe tanımı yapanlardan biri de Hökelekli ’dir. Ona göre dinî tecrübe, dinî yaşayışın Nihai Hakikat’le olan ilişkisi olması dolayısıyla kutsal ve ilâhî kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurmaktır. Ya da dünyayı ve hayatı duygusal ve sezgisel bir kavrama tarzı denilebilir.⁵⁵

Bir diğer tanıma göre, dinî tecrübe kutsal olanın idrakidir. Dolayısıyla kutsalın izdüşümleri olarak kabul edilen her şey dinî tecrübenin oluşum kaynağı olarak kabul edilebilir.⁵⁶ Bazıları ise, kutsalın veya nihai olanın tecrübesidir, şeklinde tanımlama yaparlar. Tecrübe, Tanrı veya nihai olana işaret eder.⁵⁷

Dinî tecrübeyi (Tanrı tecrübesi) *öznenin, Tanrı’nın varlığının dolaysız farkında olması* şeklinde tanımlayan Alston, W. James’in kitabından bununla ilgili örnekler verir. Alston, Tanrı’ya ilişkin doğrudan bir tecrübeyi de onun varlığına dair bir bilginin

⁵³ Rudolf Otto, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, (İngilizceye Çev. John W. Harvey), London, 1936, s. 12-25.

⁵⁴ Mehmet Süheyl Ünal, “Peter L. Berger’e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı”, *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt: 8, sayı: 2, 2008, s. 157.

⁵⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Y., 1998, s. 123, 131.

⁵⁶ Johan Unger, *On Religious Experience (A Psychological Study)*, (Çev. David C. Minugh), Uppsala, 1976, s. 113.

⁵⁷ Sayar, 2007, s. 27.

kaynağı olarak görme eğilimindedir. Bu anlamda dinî tecrübenin özünü önemli ölçüde Tanrı'ya ilişkin doğrudan bir tecrübe oluşturmaktadır.⁵⁸ Tanrı'nın huzurunda olduğunu hisseden biri vecd halindeyken yaşadığı tecrübeyi tıpkı Sina Dağı'nda Musa'nın Tanrı ile yaptığı iletişime benzetmiştir. Görünmez olduğunu söylemekle beraber Tanrı'nın orada hazır olduğunu iddia etmekte, duyu organlarıyla hissetmemesine rağmen şuurunun onu algıladığını söylemektedir.⁵⁹

Swinburne'de Alston'a paralel fikirler ileri sürmektedir. Tanrı ile ilgili tecrübeler onun görünen bir tecrübe gibi algılanması şeklinde olmalıdır. Tanrı, her şeye gücü yeten, iyi ve mükemmel bir yaratıcı olduğu kabul edildiğinde, Tanrı'nın kendisini tanıyan ve bilen insanlarla iletişime geçmeye çalışacağını ifade etmektedir. Bu Tanrı için imkânsız değildir.⁶⁰

Duyu kavramını beş duyu ile sınırlamamak şartıyla nasıl ki duyu tecrübesiyle dış dünyaya ait varlıkların bir takım niteliklerini doğrudan algılıyorsak, dinî tecrübeyle de Tanrı'yı doğrudan algılayacağımız iddia edilmektedir. Bu tecrübeye yorum katmadan vasıtasız algılanan bir şey vardır. Bunu duyu tecrübesinde dış dünya olarak adlandıırırsak, dinî tecrübeye Tanrı adını veririz. Duyu verileri dış dünyanın varlığını bilmede bilgi veriyorsa, dinî tecrübe de Tanrı'nın varlığı bilgisini bize verir.⁶¹

B.1.1.2. Dinî tecrübeyi Tanrı ile buluşma/birleşme olarak tanımlayanlar

Schleiermacher, bireysel dinî, 'Tanrı'yla buluşma ve birleşme' olarak ifade etmiştir. W. James de Schleiermacher'in etkisiyle dinî tecrübeyi Tanrı'ya birlik olma arzusu olarak açıklar.⁶² Buna göre;

Dinî tecrübe, birlikteliği içeren bir döngüden ibarettir. Dinî tecrübeye, insan, dünya ve Tanrı birbirine irca edilmeksizin ya da birbirine kaynaştırılmaksızın beraberce nüfuz ederler. Böylece insan, Tanrı'nın varlığını bir çeşit idrak tarzında kavrar. Bu durumda ne tümevarımcı ne de tümdengelimci bir akıl yürütme söz konusudur.⁶³

⁵⁸ Reçber, 2004, s. 89.

⁵⁹ Alston'un bu örneğinde dikkate değer nokta sıradan bir insanın tecrübesini bir peygamberin tecrübesine benzetmiş olmasıdır. Diğer dinî tecrübe yaşadığını söyleyen mistikler, Hristiyan azizleri ve İslam tasavvufçuları da sonra göreceğimiz gibi tecrübelerini mutlaka dinle ilişkilendirerek peygamberlerin vahiy tecrübesine veya kutsal kitapta geçen olaylara benzeterek veya benzer tecrübeler yaşadıklarını söyleyerek tecrübelerini meşrulaştırmaya çalışmış ve bu yolla kendilerine kutsallık atfetmişlerdir. William P. Alston, "Tanrı'nın Algılanması Olarak Dinî Tecrübe", (Peterson vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler* içinde, Çev. Rahim Acar vd., Küre Y., İstanbul, 2013, s.81.

⁶⁰ Hemşinli, 2010, s. 122.

⁶¹ Tüzer, 2006a, s. 21-22.

⁶² Ayten, 2006a, s.462.

⁶³ Ahmet Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", *Milel ve Nihal*, 2 (2), (2005), s. 68.

Tanrı'yla birleşme iddialarında panteist düşünce akla gelmektedir. Panteist düşünce biçimi, felsefe ve teolojide Tanrı'nın her şey olduğu, her şeyin de Tanrı olduğu kuramıdır. Evren Tanrı'dan ayrı bir varlık değildir. Tanrı evrendir, evren Tanrı'dır. Panteizmin klasik savunucusu Spinoza'dır.⁶⁴ Stace'e göre Panteizm, Tanrı ile dünya arasında özdeşlik ilişkisi kuran bir kuramıdır. Bu kuram panteist paradoks olarak ifade edilmektedir. Panteist paradoks, dünyanın hem Tanrı'yla özdeş olduğu hem de ondan ayrı olduğu önermesine denir. Karşıtların özdeşliği düşüncesi, çok eski folklor, söylence ve ilkel mitlerde dile getirilmiştir. Bu düşünce biçimi *soyut akılcı düşünce biçimine ve mantığa ters* olduğu için *akıldan değil duygulardan* doğmaktadır.⁶⁵

B.1.1.3. Dinî tecrübenin Tanrı vergisi (vehbi) olduğunu söyleyenlerin tanımları

Gazali, mistik bilginin en mühim ayırıcı özelliğini açıklarken bu tür bilginin kuldan Tanrı'ya doğru olmayıp aksine, kulun ruhsal hazırlığından sonra Tanrı'nın kendisini ona tanıtmaya biçiminde gerçekleştiğini söylemektedir.⁶⁶

Schleiermacher'e göre dinî tecrübenin her ne kadar özünde duygu olsa da, sonsuzun tecrübesi özneyi etkiler ve onun içsel dünyasında değişim meydana getirir. Tecrübe, dine özgü bir bilinç türü ve anıyı ihtiva eder. Bu yönüyle dinî tecrübe anlatılamazdır ve kısa sürelidir. Ve bu tecrübeyi doğuran, bireyin kendisi değil, Tanrı'dır.⁶⁷ Bu şekilde tecrübeye pasif duruma geçen insan, öteki bilgi edinme güçlerini devre dışı bırakır ve bu şekilde elde edilen bilgi de rasyonel yolla tahlil edilemez.⁶⁸

B.1.1.4. Tanrı'nın bir zât olarak mutlak varlığını kabul eden ve bu çerçevede dinî tecrübe tanımı yapanlar

Dinî tecrübeye Tanrı'nın bir zât olarak kavrandığını ifade eden kişilerden biri de Martin Buber'dir.⁶⁹ Bu anlayışta Tanrı aşkındır ve o tamamen başkasıdır, insandan ayrılmış, tamamen somut düşünce ve histen uzak yabancı bir varlık olarak algılanır⁷⁰ ve ona göre tecrübe edilir. Herhangi bir birleşme, birlik söz konusu olamaz. Burada ibadetlerle gerçekleşen bir dinî tecrübe söz konusudur.

⁶⁴ Cevizci, 2005, s. 801-804.

⁶⁵ Stace, 2004, s. 211, 214, 217.

⁶⁶ Gazali, *Mizanü'l-Amel*, Beyrut, 1979, s. 31. (Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Y. İstanbul, 2000, s. 103'ten naklen.)

⁶⁷ Tüzer, 2006a, s. 44.

⁶⁸ Gazali, *Risaletü'l-Ledünniyye*, (Mecmuati Resâili'l-İmami'l-Gazzâlî içinde), cilt: III, Beyrut, 1986, s. 87.

⁶⁹ Cevizci, 2006, s. 512, 516.

⁷⁰ Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Y. , 2. Baskı, Ankara, 2005, s. 100; Stace, 2004, s. 253.

B.1.2. İnsan Merkezli Dinî Tecrübe Tanımları

B.1.2.1. Sıradan insanların yaşadığı dinî tecrübeler

Batı literatüründe dinî tecrübe terimi her ne kadar mistiklerin manevi tecrübelerini içine alsada genellikle araştırdığı ve problem olarak ele aldığı tecrübeler sıradan insanların dinî tecrübeleridir.⁷¹

İnsanlar bazı ibadetler, dinî ritüeller ve merasimler aracılığıyla görünmeyen âlemle ilişki kurmayı ona katılmayı arzularlar. Kişisel din anlayışı ve şuuru, dinlerin anlattığı âlemi idrak etmek için çabalar, cenneti ümit eder ve din adına yaptığı bütün tecrübeleri bu amaca yönelik inşa eder. Bir Budist Nirvana'yı arzu eder ve ister, bir Müslüman Allah'ı, bir Hristiyan İsa'yı arzular. Bu duygusal yöneliş onun günlük dinî tecrübelerine şekil vermektedir.⁷²

Joachim Wach'a göre dinî tecrübe doğal bir tecrübedir. O, dinî tecrübe ile bireyin ya da toplumun diğer tecrübelerini birbirinden ayırmaz, sadece çeşitli insan ilgilerinin ve eylemlerinin karşılıklı ilişkisini esas almaktadır.⁷³ Ona göre hayatın özel bir biçimini dinî hayatımız oluşturur. Bu dinî hayat, hayatın özel bir biçimidir ve felsefi, bilimsel açılardan ele alarak hayatı anlamaya çalışır.⁷⁴ Dinî hayatın yapısı, kendine özgü bir özelliğe sahiptir ve o, felsefi olarak ya da pozitivist bakış açısına göre kavranamaz. Dinî hayatın kendine özgü bir dili vardır, dinî hayatın ifadesi, dinseliliğin anlaşılmasında bir araçtır. Bilimsel anlama, nesnellik adına duygusuz olmayı gerektirmez; araştırmacılar, dinî tecrübenin otonomisine saygı duydukları ölçüde, onların gizemini kavrayabileceklerdir. Dinî metinleri anlamak için dinî duyarlılığa sahip olmak gerekir.⁷⁵ Wach'a göre dinî tecrübemiz bizim düşünce, davranış ve arkadaşlık tarzımızı belirlemektedir.⁷⁶ Başkaları bizim dinî tecrübemizi, davranışlarımıza ve ahlaki ilişki biçimimize bakarak gözlemleyebilir ve değer biçebilir.

Alston da dinî tecrübeleri, sıradan insanların günlük ibadetlerinin sonucu meydana gelen tecrübeler şeklinde anlayanlardan biridir. Alston, dinsel tecrübelerin

⁷¹ Cafer Sadık Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meînet*, Rağbet Y., İstanbul, 2009, s. 20.

⁷² Smart, 1992, s. 431.

⁷³ Joachim Wach, *Types of Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago P., 1972, s. 31.

⁷⁴ Joachim Wach, *Dinler Tarihi*, (Çev. Fuat Aydın), İstanbul, Ataç Y., 2004, s. 64-75.

⁷⁵ Wach, 2004, s.79-80.

⁷⁶ Albayrak, 2005, s. 75.

Tanrı'ya olan inancın asli temeli (essential basis) olduğunu ileri sürer.⁷⁷ Fakat o hem sıradan insanların tecrübelerini hem de kendini dine adayanların tecrübelerini ele alırken bu tecrübeleri aynı düzlemde değerlendirir. Bu da onun dinî tecrübeye örnek verirken birbirinden farklı örnekleri birbirinin yerine kullandığı anlamına gelir.⁷⁸

Dinî tecrübenin tanımını sıradan insanların dinî tecrübeleri etrafında şekillendirenden biri olan Yaren'e göre dinî tecrübe 'Müslümanlar arasında sıklıkla yaşanan olaylardır.'⁷⁹ Pek çok insan, hayatının belli dönemlerinde ve farklı anlarda Tanrı'yı ve onun insanlara yol göstermesi gibi hisleri yaşayabilir. Din ile ilgili duygular, hisler, düşünceler, kanaat ve inançlar dinî tecrübeyi etkileyen faktörlerdir. Bu olaylar başımızdan geçen sıra dışı diyebileceğimiz ve 'dinî' olarak yorumlayabileceğimiz olaylar olduğu gibi içsel hallerimiz, deneyimlerimizin etkisiyle bizde oluşan tecrübeler de olabilir. Bunlar dinî veya manevi tecrübeler olarak adlandırılmaktadır.⁸⁰ Yaren'in bu tür tecrübeleri açıklarken verdiği örneklerle, aslında *sıradan insanın tecrübesini aşacak derecede geniş bir sınıflandırma oluşturduğunu*, bu yönüyle dinî tecrübeyi tıpkı W. James gibi ele aldığını söyleyebiliriz. Verdiği örnekler şunlardır: Mucize, irhas, keramet, meunet, istidrac, ihanet, şa'beze, keşf, ilham... vb. kavramları İslam literatüründe dinî tecrübeye karşılık gelecek kavramlar olarak tanımlar ve dinî tecrübe örnekleri olarak değerlendirir.⁸¹ Fakat sıradan insanların dinî tecrübesinde genellikle farklı kavramlar kullanılır. Dua, ibadet, huşu, haşyet, tevbe... vb. gibi. Bu örneklerle göre dinî tecrübe sıradan insanların tecrübesini tasvir etmektedir.⁸²

Peki, biz dinî tecrübeleri, sıradan insanların dinî yaşantıları ve başından geçen olaylara yaptıkları dinî yorumlarla ele alıp açıklayabilir miyiz? Hayır, açıklayamayız çünkü dinî tecrübenin sıradan insanların tecrübesi gibi algılanıp '*dinî hayat*' ve '*dinî yaşantı*' şeklinde ifade edilmesi dinî tecrübenin tam anlaşılmasına engel bir durumdur. Çünkü düşünürler dinî tecrübenin kapsamına sıradan insanların dinî tecrübesine ilave olarak vahiy tecrübesini, kutsal kitapta anlatılan mucizeleri, din dışı olan fakat dinî

⁷⁷ Akdemir, 2006, s. 170.

⁷⁸ Alston'un dinî tecrübeyi anlatırken bazen mistik Azize Teresa'nın tecrübelerinden örnekler verir. 'Tanrı'nın kendini nefse güneşten daha parlak bir bilgiyle takdim ettiğini veya Foligno'lu Angela'nın 'Bazen Tanrı istemeden nefse gelir; ona ateş, aşk ve bazen tatlılık zerk eder ve nefis bunun Tanrı'dan geldiğine inanarak zevk alır...' Bu örnekler için şöyle bir açıklama yapıyor: Benim iddiam, Tanrı'ya dair çok sayıda tecrübe örneğinin algısal tecrübe olduğu ve bu türden tecrübelerin Hristiyanlıkta ve diğer dinlerde belirgin bir rol oynadığıdır.' Alston, 2013 (Peterson vd.), s. 85, 86.

⁷⁹ Yaran, 2009, s. 11.

⁸⁰ Yaran, age, s. 17.

⁸¹ Yaran, age, s. 20.

⁸² Rıza Bakış, "Dinî Tecrübe Bağlamında Hallâc'ın Ene'l Hakk İfadesinin Tahlili", C.Ü. İ. F. D., cilt: XV, Sayı: 2, 2011, s. 67.

kavramlarla ifade edildiği için dinî tecrübe kabul edilen farklı kültürlere ait mistik tecrübeleri de dâhil etmektedirler. Tüm bu örnekler dikkate alındığında dinî tecrübe özel bir hayattan daha özel bir anlamını içererek bazen içsel yoğun bir psikolojik hali ve aşkın varlığın delil, alamet, işaret ve tezahürlerini sezgisel olarak algılama, vasıtasız kavrama, kutsal ve ilahi olan ile içten ve duygusal bir biçimde ilişki kurma şeklinde olur. Bazen de dışsal tecrübelerin yorumuyla gerçek duyu tecrübesine benzetilerek tamamen bilimsel bir deneye dâhil edilip deney gibi ifade edilir.⁸³ Tüm dinî tecrübeleri tek bir sınıflandırmaya dâhil edip ‘vahiy’ tecrübesine eş tutanlar olduğu gibi, mistik tecrübe gibi ele alanlar da vardır. Ayrıca dinî tecrübelerinden yola çıkarak bazıları yeni bir din, inanç, akaid, evren, toplum, Tanrı tanımı yapmakta, var olan din üzerine yeni bir dinî inanç tesis etmektedir. Bu nedenle bütün tecrübeleri sadece sıradan insanların dinî tecrübesi gibi değerlendirmek yanlıştır. Dinî tecrübenin daha özel bir tecrübeyi ifade etmesi ve buna göre tanımlanması daha doğru görünmektedir.

B.1.2.2. İnsan psikolojisini merkeze alan dinî tecrübe tanımları

Hakikate mantıksal ve teolojik argümanlarla ulaşamayacağını savunan W. James gibi psikologlar dinin hakikatlerini tecrübenin verileriyle açıklayabileceğini söylemiş ve dine deneysel/pozitivist bakışı getirmişlerdir.⁸⁴ Dini, bir deney/tecrübe konusu olarak ele alan bu bilim adamları, dinin pratik yönünü ele alıp, bireyin yaşadığı dinî tecrübeleri incelemişlerdir. Ve böylece din, bireyin sahip olduğu, *bireyi bağlayan ve bireylerle açıklanan* bir olgu haline gelmiştir. Mutlak’ın, yani Tanrı’nın insanın içinde, ona içkin olduğu iddia edildiği zaman, Tanrı o zaman sadece insan düşüncesinde veya iradesinin eserinde ortaya çıkmaktadır. Burada korku veya saygı hissi yoktur çünkü kendisini aşan varlık ve kendisinden ayrı bir Tanrı düşünülmemektedir. İnsan kendisini aşmaya yönelmez. Sonuçta Tanrı’nın ‘insan olarak görüldüğü’, insan merkezli bir Tanrı anlayışı ortaya çıkar.⁸⁵

James’e göre, dinî tecrübe insan bilincinin içinde olduğu düşünüldüğünde gerçek bir tecrübe olur ve böyle bir tecrübe ise akla uygundur.⁸⁶ Bu psikolojik açıklama

⁸³ Aydın, 1988, s. 84-85.

⁸⁴ Ayten, 2006a, s. 462.

⁸⁵ Stace, 2004, s. 253; Bayraktar, 2005, s. 100.

⁸⁶ Ayten, agm., s. 462.

ışığında dinî tecrübe; (a) “*insan zihninin ürünü*” ve (b) *bilinçaltının ürünü* olmak üzere iki ana alt başlığa ayrılabilir:

a) *Dinî tecrübenin insanın zihninde olduğunu ve zihinden bağımsız tecrübelerin olmadığını düşünen görüşler*

James H. Leuba (1867-1946) dindar insanın, tanrısını kendi bulduğunu iddia etmektedir. Bu tamamen tecrübe yoluyla olmaktadır. Dinlerdeki tanrılar tecrübeden yola çıkarak ortaya konulmakta ve böylece insan tecrübeleriyle toplumsal düzenliliği sağlayacak bir güç oluşturmaktadır. İnsan tecrübesinin birikimiyle bulunan bu gücü yani buluşu insanlar Tanrı olarak adlandırmaktadırlar.⁸⁷ Dolayısıyla bir tecrübeyi dinî tecrübe yapan şey, onu yaşayan kişinin yorumundan ibarettir. Dinî tecrübe, bir yorumdur. Leuba, gözün gördüğünden, ellerin dokunduğundan daha gerçek olan bir gerçeklik ya da varlık duyumunun, sadece dinsel ya da mistik hayatta gerçekleştiğini düşünmenin bir hata olduğunu söyler. Birçok dinsel olmayan esrimesel translarda, kimi zihinsel rahatsızlıklarda ve sıradan bilinç durumlarında, böyle bir gerçeklik ya da varlık duyumu vaki olmaktadır. Aslında, tamamen psiko-fizyolojik süreçlerin ürünü olan bir varlık duyumu ya da düşüncesi, gerçek varlığın yol açabileceği çeşitli reaksiyonları meydana çıkarmaktadır. Böylece tecrübe, gerçek bir varlık tecrübesi halini almaktadır. Varlık yanılsamasının başlangıç noktası, ya kişiyle çok yakın ilgisi olan bir şeyin algısı ya da kendisinin düşüncesidir. Bir duygu, duyum ya da düşüncenin aniden kişinin zihninde ortaya çıkması ve bir kişi ya da daha tanımsız bir neden düşüncesini telkin etmesidir. Böylece bir yanılsama olan varlık duyumu meydana gelmektedir.⁸⁸ Bu bağlamda mistik zikri değerlendiren Leuba, sessiz ve tefekkürî zikrin amacının zihni her tür düşünceden boşaltarak *fizyonomisini ve insanlığını unutmasına* neden olduğunu böylece bütün şey ve düşünceye ilişkin nitelikleri yok ederek sade bir yapıya yaklaştığını ifade eder.⁸⁹

Dinî tecrübeyi beynin fizyolojik bir işlevi olarak tanımlayanlardan biri de Spickard’dır. Ona göre biz dünyayı doğrudan tecrübe edemeyiz. Aksine, beyinlerimiz algılarımızı bir gerçeklik modeline göre biçimlendirir; böylece biz de bu modeli ‘tecrübe ederiz.’ Bizim capcanlı tecrübelerimiz fizyolojik anlamda ‘gerçek’ de olsalar bizim kendilerini izah etmek amacıyla tecrübelerimize yapıştırdığımız etiketlerle

⁸⁷ Johnson, 1986, s. 201.

⁸⁸ James H. Leuba, *Psychology of Religious Mysticism*, Great Britain: Routledge, s. 282-290.

⁸⁹ Leuba, age. , s. 300.

sınırlıdır. İşte bu fizyolojik beyin tepkisi tecrübenin yaşandığı toplumsal/kültürel bağlama göre fenafillah ya da Nirvana gibi dinî niteliği olduğu varsayılarak etiketlenebilir. Bu yaklaşıma göre insanlar dinî tecrübeyi yaşamayı öğrenebildikleri gibi bir takım beyin hallerini kendileri üretmeyi de öğrenebilirler.⁹⁰ Mesela bazı mistik düşüncelere göre meditasyon ve eğitimle insan yüksek irade ile bağlantı kurduğu zaman bütün'e ilişkin büyük plan içinde oynayacağı rol hakkında vahiyler alarak Yüksek Benliği'nin bilgisini elde edebilirler. Vahiyler, kişilere yüce amaçları hakkında bilgi verir.⁹¹ Yine bu bağlamda evliyaların tıpkı peygamberler gibi vahiy alacağını söyleyen İbn Arabi şöyle der:

“O (evliya) öyle bir kaynaktan alır ki, peygambere vahiy getiren melek de aynı kaynaktan alır.”⁹²

Dinî tecrübe fikrine yönelik en ciddi eleştirilerden biri, V. Anttonen tarafından yöneltilir. Anttonen'e göre dinî tecrübe gerçekliğe ait bir referans değildir. Kutsal ya da dinî tecrübe her zaman düşünce ve davranışın kognitif yapıları içinde ve anlamın metaforik iletişimi içinde kültürel olarak üretilir. Kutsal gerçeklik, sembolik olarak inşa edilen *zihinsel temsillerdir*.⁹³

Jung, Tanrı'nın arketipsel bir imaj olduğunu iddia eder.⁹⁴ O, hiçbir zaman dışarda bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını tasdik etmez. O'nu sadece bir imaj olarak kabul eder. Jung için Tanrı, temel olarak psikolojik bir olgudur ve dışıl yönü daha fazladır.⁹⁵ Tanrı imajı, bireyler tarafından uydurulmamıştır “Tanrı bir mit değil, insanın içindeki Tanrısallığın ortaya çıkmasıdır.”⁹⁶ İnsanlarda doğuştan bulunur ve dinî inançlar kolektif bilinçaltına ait olan Tanrı arketipinin bir miktar da olsa bilince çıkarılması teşebbüsüdür.⁹⁷

Sonuç olarak dinî tecrübeyi insan zihninin bir ürünü olarak açıklayanlar dinî tecrübenin zihinden ve beyinin fizyolojik işlevlerinden bağımsız gerçek varlığa sahip

⁹⁰ Margaret M. Poloma , “Dinî Tecrübenin Sosyolojik Bağlamı”, (Çev. Mehmet Süheyl Ünal), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 9, sayı: 1, Samsun, 2009, s. 365-366.

⁹¹ Sanaya Roman, *Ruhsal Büyüme*, (Çev. Jale Gizer Gürsoy), II. Baskı, İstanbul, 2002, s. 70-71.

⁹² Muhyiddin-i Arabi, *Fusus ül-Hikem*, (Çev. Nuri Gençosman), MEB Y., İstanbul, 1992, s. 45.

⁹³ Kuşçu, 2010, s. 125.

⁹⁴ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), Metis Y., 2. Baskı, 2005, s. 50.

⁹⁵ Jung, age, s. 21-22.

⁹⁶ Carl Gustav Jung, *Anılar Düşler Düşünceler*, (Çev. İris Kantemir), Can Y., İstanbul, 2001, s. 342.

⁹⁷ Işık, 2006, s. 160.

olup olmadıkları noktasında odaklanırlar.⁹⁸ Ve birbirine benzeyen dinî tecrübelerden hareketle dinî tecrübelerin nesnesinin gerçek varlığı olmadığı noktasında birleşirler.

b) Dinî tecrübenin bilinçaltında meydana geldiğini düşünenler

W. James'e göre, dinî tecrübeyi ve genel tecrübeyi anlamak için, bilinç psikolojisi ve gerçeklik ile bilinç arasındaki ilişki üzerinde duran felsefi düşüncenin bakış açısıyla konuya yaklaşmak gerekir.⁹⁹ Dinî tecrübeye bilinç ve bilinçaltı birlikte çalışır ve bilinç duyularla sınırlı bir dünyayı kavrarken, bilinçdışı alan bunların da ötesine nüfuz edebilir. Üst düzey dinî tecrübelerde bilinçdışı bölüm bilince hücum ederek bilinci yarıp geçmektedir. W. James'e göre bu şekilde bilinçdışı yaşantı bilinçle bütünleşmektedir.¹⁰⁰ Mistisizmde, mistik fikirler gerçek zihin hallerinin değişmiş veya bozulmuş halleri olarak ortaya çıkar. Bu mistik haller bazen uzun meditasyonlar, açlık, susuzluk gibi 'dinî' yönelimlerle olabildiği gibi, vehimden, zihinsel rahatsızlıklardan da kaynaklanan mistisizm (diabolical mysticism) vardır. Bu tür 'dinî içerikli' mistik haller 'şeytani' olarak nitelendirilir. Şeytani mistisizmde de 'dinî' mistisizmde olduğu gibi anlatılamazlık, yeni anlamlara bürünmüş dinî metinler, kelimeler, bazı duyulan sesler tarafından yönlendirmeler, görevler vardır. Bu tür tecrübeler dış güçler tarafından kontrol edilmektedir. Şeytani ve dinî tecrübeler arasındaki fark, birinin kötümser olması, perişanlık ve düşmanlığı körüklemesi iken diğesinde ise iyimserlik, sevgi ve barış olmasıdır.

Fakat şu nokta kesindir ki, psikolojik mekanizmaları bakımından, dinî mistisizm ve aşağı seviyeden olan şeytani mistisizmler aynı zihinsel seviyeden, o bilinçdışı (subliminal) veya normal-ötesi (transmarginal) bölgesinden doğarlar.¹⁰¹

James burada çok önemli bir noktaya değinmektedir. 'Dinî' ve 'Şeytani' yorumlanan tecrübelerin aynı zihinsel seviyeden doğduğunu söylemektedir. Aslında birini diğerdinden farklı yapan tek nokta tecrübeye getirilen 'yorum'dur. Biri tecrübesini dinî terimlerle yorumlar, diğeri din dışı yorumlar getirir.

B.1.2.3. Dinî tecrübeyi dinî şuura sahip olmak şeklinde açıklayanlar

Dinî tecrübeyi dinî şuur sahibi olmaya bağlayan düşünürler de vardır. Dinî şuurla açıklama yapanlar, dinî tecrübeyi yaşayan dindarın arzusu, derin bir duygusallık

⁹⁸ Reçber, 2004, s. 91.

⁹⁹ Ayten, 2006a, s. 462.

¹⁰⁰ Cevizci, 2006, s. 511.

¹⁰¹ William James, "His Olarak Dinî Tecrübenin Dinin Kökenini Oluşturması", (Ed. Peterson vd.), Küre Y. , İstanbul, 2013, s. 78.

içerisinde Tanrı'da var olma olarak yorumlarlar. Bunun için güçlü bir dinî şuur gereklidir.¹⁰²

Dinî şuurunu tanımlarken de şuur bazen 'bilinç' bazen de 'duygu' anlamında kullanılmıştır. Zaman zaman da dinî şuur, dinî duyarlılık anlamında da ele alınmıştır.¹⁰³ İkbâl, Kur'an'ın amacının, insanın ruhunda Tanrı ve evrenle olan çok yönlü ilişkilerinin yüksek şuurunu uyandırmak olduğunu söyler.¹⁰⁴

Dış dünyaya dair ilgimiz kendiliğinden doğan bir ilgi değildir; ancak insanın iradesini ve *şuurunu* harekete geçirmesiyle gerçekleşir. Bunun için de dış dünya, zorunlu olarak bizi bir Varlığa götürmeyebilir. Bu ancak gözlemleyen bu yöndeki iradesiyle mümkün olabilir.¹⁰⁵

İnsanî sınırlılıklar içerisinde idrak edilen ve hissedilen kudrete ulaşmak için güçlü bir dinî şuur gerekmektedir. Böylece dinî şuur olunca insanlar hakiki dinî tecrübeye ulaşabilmektedirler.¹⁰⁶ Ulaşılan bu dinî tecrübedeki dinî şuur çok yoğun olsa bile bilincin doğal isteğiyle çelişmez. Şuurun tabii düzeni ile çatışmaz ve ondan ayrılmaz.¹⁰⁷

Dinî tecrübeyi dinî şuurla açıklayan düşünürlerden biri de Nurettin Topçu'dur. O, ne düşüncenin ışığını ne de hareketimizin tesir gücünü kendimizden çıkardığımızı söyledikten sonra, şuurun derinliklerinde saklanan enerji, bize kendi bilgimizden daha yakın olan hakikat, kuvvet, iktidar; tüm bunlar bizim kendimizin değildir. Şuurumuzun derinlerinde, üzerinde kendi hayalimizi aksettirdiğimiz, kendimizden başka bir 'ben' bulunmaktadır. Ben kendimi onda görmekteyim onun anlaşılmaz sırrı, bende tıpkı ışığı kıran bir ayna sırrını düşündürmektedir.¹⁰⁸

B.1.2.4. Dinî tecrübeyi *estetik/sanatsal bir yetenek* olarak açıklayanlar

Dinî tecrübe kanalı herkese açık değildir. Normal olan herkes, önünde duran ağacı görürken, aynı şekilde Tanrı'yı görememektedir. Acaba bu durum nasıl açıklanabilir? C. D. Broad bu durumu dinî tecrübeyle müzik tecrübesini karşılaştırarak

¹⁰² Sayar, 2007, s. 27.

¹⁰³ Kuşçu, 2010, s. 117.

¹⁰⁴ İkbâl, Tarihsiz, s. 25.

¹⁰⁵ Düzgün, 2004, s. 105.

¹⁰⁶ Dinî şuur meselesi tıpkı Wach'in 'dinî metinleri anlamak için *dinî duyarlılığa* sahip olmak gerekir' düşüncesini çağrıştırmaktadır. Böylece dinî şuura *dinî duyarlılık* diyebiliriz. Kuşçu, age, s. 117.

¹⁰⁷ Albayrak, 2005, s. 69.

¹⁰⁸ Mustafa Kök, "Nurettin Topçu'da Mistik İmanın Estetik ve Felsefi Temelleri", *A. Ü. İ. T. D.*, Sayı: 13, 1997, s. 459.

açıklar. Dinî tecrübe yaşama kapasitesine sahip olma, belli açılardan müzik kulağına sahip olmaya benzer. Nasıl müzik kulağı olmayan kişiler müzik konusunda büyük bestekârların otoritesine başvuruyor ve onlara güveniyorsa, dinî tecrübe kapasitesi olmayanlar da aynı şekilde büyük mistiklere başvurmalı ve onlara güvenilmeli diye düşünen düşünürler vardır.¹⁰⁹ G. Marcel müzikle dinî tecrübe arasında bağ kuran bir düşünürdür. Müzik, bize hiçbir özel hakikat, yani nesnelleştirilebilir muhtevaya indirgenebilir bir hakikat vadetmemesine rağmen, hakikatin bizzat taşıyıcısı olabilmektedir ve böylece müzik bizi hakikatin aşkını düşünmeye mecbur eden tecrübe tipidir. Müzikle kendini anlamaya veren kişiye müzik, sırlı bir güvence sunar.¹¹⁰ Buna benzer bir örneği de Gazali vermektedir. O müzikle birlikte şiir yeteneğine de vurgu yaparak aklı eleştirmekte ve aklın anlamadığı, aklı aşan yeteneği (peygamberlik ve evliyanın zevki) şiir zevkine benzetmektedir:

Şiir zevkine bak. Bir algı türü olan şiir bir kısım insana özgü iken bazıları nasıl bundan mahrum kalıyor? Hatta bazıları ahenkli ses ile ahenksiz ses arasındaki farkı bile ayırt edemezler. Bazılarında kulak zevkinin ne derece yüksek olduğuna bak ki, bu sayede onlar musiki çalgılarını, şarkıları ve çeşitli makamları icat etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı hüzünlendiren, bir kısmı coşturan, bir kısmı uyutan bir kısmı ağlatan, bir kısmı çıldırtan, bir kısmı öldüren ve bir kısmı da bayıltan nağmelerdir. Bu makamlar ancak zevk sahibi olanlar üzerinde güçlü etki bırakır. Bu zevkten yoksun olan, diğerleriyle birlikte aynı sesi dinlese de alma gücü zayıf olduğundan vecde gelip bayılanlara hayret eder.¹¹¹

İlmi imanın üstüne koyan Gazali'ye göre 'zevk' ise ilmin üstündedir. N. Topçu, bütün sanat dallarıyla dinî (mistik) tecrübe arasında ilişki olduğuna değinip, estetik tecrübeden dinî tecrübeye bir geçiş olduğunu söylemiştir.¹¹² Ona göre estetik iman, sanatçının imanıdır ve sadece sanatçılara mahsustur. Mistik iman ise, dindar olan herkesi içine alan imandır.¹¹³ Topçu, sanatla din arasında olduğu kadar ahlak arasında da ilişki kurar. Gerçek sanat, ruhumuzu sonsuzluğa teslim ettiği için, Allah'a götüren yolda ahlaki yaşayışa da zemin hazırlar ve bu nedenle sanatçının yetersiz olduğu dönemlerde ahlakta da gerilemeler meydana gelir. Bu bağlamda müziğin sanat içinde çok önemli bir yeri bulunur. Çünkü müzik temizleyicidir, ruhu kirlerden temizler. Müzik insanın içine

¹⁰⁹ Tüzer, 2006a, s. 198, 199.

¹¹⁰ Colin, 2011, s. 314-315

¹¹¹ Gazzalî, *Mışkatü'l-Envar (Varlık, Bilgi, Hakikat)*, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Y., İstanbul, 2016, s. 63-64

¹¹² Kök, 1997, s. 440-441.

¹¹³ Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Y., İstanbul, 1995, s. 57.

‘sonsuz varlığın sezgisini’ doldurmaktadır. Müzik bizi varlıkla birleştirir; çokluktan ve çokluğun eziyetinden kurtararak ruha hürriyet alanı açar.¹¹⁴

C. F. Davis de dinî tecrübe çeşitlerinden bahsederken, tecrübenin kaynağının ‘din’ olabileceği gibi, estetik bir faktör, sanat veya yaratıcı bir çalışma da olabileceğini söylemektedir. Bazı sanatçılarda, müzisyen ve yazarlarda dinî bir yön vardır ve onlarda metaforik anlatıma sıkça rastlanır.¹¹⁵ Ayrıca James de mistik tecrübelerde müziğin etkili bir faktör olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶ Fakat psikolojinin birbirinden farklı dinlere mensup insanların dinî tecrübelerini izah etmesi, müzik dinlemenin estetik tecrübesini açıklayan sesin fiziksel olarak araştırılmasından daha zordur.¹¹⁷

B.1.2.5. Duygulardan yola çıkarak dinî tecrübeyi tanımlayanlar

Dinî tecrübeyi insan duygularından yola çıkarak ele alanlar, Tanrı’nın alamet, işaret, tezahür ve delillerini sezgisel algılama, vasıtasız, doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilahi kudret ile sezgisel ve duygusal ilişki kurma¹¹⁸ şeklinde tarif etmektedirler.

Dinî tecrübenin odağında, *tecrübe*, *doğrudanlık* ve *duyusal olmayan (non sensory)* bir sunum yer almaktadır.¹¹⁹ Bu üç nokta dinî tecrübenin açıklanmasında çok önemlidir. Bu üç kavrama getirilen açıklamalar dinî tecrübenin içeriğini, kapsamını ve ele alınış biçimini de etkileyecektir. Tecrübe kavramının kapsamı genişletilerek duyu tecrübeleri yanında duygusal tecrübeleri de içine aldığı için dinî tecrübeler duygusal tecrübelerle dâhil edilerek, *dinî tecrübelerin kökeninin duygusal tecrübeler olduğu* ifade edilmiş ve dinin özüne ulaşmaya çalışılmıştır. Çünkü tecrübe kavramını açıklarken söylediğimiz gibi, insan tecrübesi (experience) sadece duyular yoluyla elde edilen tecrübeleri değil; aynı zamanda duygular (korku, sevgi, nefret, sonsuzluk arzusu) aracılığıyla elde edilen tecrübeleri de kapsar. Fakat bugüne kadar hiçbir filozof, bilgi kuramında duygulara yer vermemiştir. Duyguların en fazla etkin olduğu alan aşkın alandır. Duygularımızı da tecrübeye kaynak olarak kabul edersek o zaman

¹¹⁴ Kök, age, s. 55.

¹¹⁵ Caroline Franks Davis, “Religious Experience”, *Philosophy of Religion*, (Ed. Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths), Blackwell P., 2003, s. 163.

¹¹⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience*, The Pennsylvania State University, A Penn State Electronic Classics Series P., 2002, USA, s. 369.

¹¹⁷ M.A. Jeeves, *Din Psikolojisi*, (Çev. Ahmet Albayrak), Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt: 10, sayı: 2, 2010, s. 286.

¹¹⁸ Uysal Veysel, “Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri”, *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 1995, s. 71.

¹¹⁹ Reçber, 2004, s. 89.

duygularımızın bize bir şeyler anlattığı birçok soyut varlıkları da tecrübeye konu olarak kabul edebiliriz. Ve aslında bu *duygular yoluyla soyutlaştırma* demektir.¹²⁰

Bir insanın duygu, düşünce, tutum vs. içine alacak şekilde geniş tutulan tecrübelerini, diğer benzeri seküler tecrübelerden ayıran ve kendine has bir özelliği olduğu üzerine yapılan vurgu onun ‘dinî’ veya ‘dinî olarak ifade edilen bir bağlamda’¹²¹ meydana gelmiş olmasıdır.¹²²

Pike, dinî tecrübe açıklamalarında ilginç fenomenolojik çözümler yapmıştır. Ona göre insanın beş duyusuna karşılık gelen beş ‘manevi’ duyu organı vardır ve bu duyu organlarıyla Tanrı’yı görür, sıcaklığını ve dokunuşunu hisseder, ilahi tat ve kokuları alır. Dinî tecrübeye her ne kadar duyusal bir algı olmasa da, manevi duyular Tanrı’yı hissetmede etkilidir.¹²³

Duygusal dinî tecrübeyi rasyonel zemine oturtmanın yollarını arayan filozoflar çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Bir yandan dinî tecrübeyi her tür kavram ve inançtan soyutlayarak dolaysız duygu tecrübesi olarak tanımlayıp, sonra da bu duygu tecrübesinden yola çıkarak nesnel anlamda bir Tanrı’nın varlığının algılandığını söylemek bir ikilem yaratacaktır. Bu ikilemden kurtulmak için onlar, hiçbir duygunun sezgisiz olamayacağını; dolaysız yaşanan dinî duygu tecrübesinin noetik (bilgi verici) bir niteliğe sahip olduğunu söyler. Belirsiz irrasyonel duygu, her zaman kendisini ifade etmek için düşünceye başvurur ve dolayısıyla duygu ile düşünce arasında organik bir bağ vardır.¹²⁴

B.1.3. Dinlere Göre Dinî Tecrübe Tanımları

Dinî tecrübenin kesin bir tanımını yapmanın önündeki zorluklardan birisi de, hangi tecrübelerin dinî tecrübe, hangilerinin mistik tecrübe olduğunun belirlenmesidir. Çünkü dinî olduğu söylenen tecrübelerin bir kısmı mistik, büyük bir kısmı da mistik değildir; mistik olduğu söylenen tecrübelerin de büyük bir kısmı dinî, bir kısmı da din

¹²⁰ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Y., İstanbul, 1992, s. 120-122. Burada Açıkgenç, ‘duygu’larla soyutlama yapılabileceğini söylemesine rağmen, Piaget farklı düşünür. Piaget ‘akıl’ en büyük özelliğinin soyutlama yeteneği olduğunu ifade etmektedir. Duyguların soyutlama yeteneği yoktur, sadece ‘hissetme’ söz konusudur. Duygusal yolla sezerler yani. Duygusal sezgi var. Fakat İbni Sina akıldan yoksun bir sezgi anlayışını kabul etmez. Ona göre sezgi ‘tecrübi (deneyisel)’ bir bilgidir ve akla dayanması gerekir. Şaban Haklı, “İbn Sina Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak ‘Sezgi’”, *H. Ü. İ. F. D.*, 2007/1, Cilt: 6, Sayı: 11, s. 40, 41.

¹²¹ Stace, yorumun dinî olmasına rağmen gerçekte dinî olmayabileceğini ifade etmektedir. Stace, 2004, s. 31-33.

¹²² Hemşinli, 2010, s. 124.

¹²³ Nelson Pike, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University P., Ithaca and London, 1992, s. 28.

¹²⁴ Tüzer, 2006a, s. 246.

dışıdır. Öyleyse, dinî tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişkinin tam olarak ortaya konması gerekmektedir. Bu ayırımı dinî olanların etrafı bir tanımının yapılması gerekir. Söz gelimi, ruhlarla görüşme, gaybı bilme, mucize ve kerametler, vahiy, şamanik uygulamalar, aşırı duygusal boşalım, esrimeler, medyumlar, gelecekte haber veren falcılar, astrologlar dinî tecrübe sınıfına dâhil edilebilir mi?¹²⁵

İkinci önemli sorunlardan biri de dinlerin farklılaşmasına göre değişen psikolojik tecrübelerdir. Hristiyan biri İsa Mesih'te Tanrı'yı tecrübe edebilir fakat bir Müslüman'a bu tecrübe doğru gelmeyebilir. Bu psikolojik durum, dinlere göre izah edilemez. Yani bu, dinlerle alakalı bir durum değildir. Tamamen kişinin psikolojik yapısıyla alakalıdır. Psikolojinin dinî tecrübeyi izah etmesi zordur.¹²⁶ Şimdi bu ön bilgilerden hareketle dinlere göre dinî tecrübe tanımlarına geçebiliriz:

B.1.3.1. Teistik dinlere (Yahudilik-Hristiyanlık ve İslam) göre dinî tecrübe:

Birbirinden farklı dinî kültürlerde, çok farklı Tanrı tasavvurları ve buna bağlı olarak da farklı dinî tecrübeler ortaya çıkmaktadır. Alston, dinî tecrübenin konusunu oluşturan Tanrı'nın, teistik dinlerdeki Tanrı anlayışı olduğunu, diğer din dışı mistik tecrübelerin Tanrı tecrübesinin, 'dinî tecrübe'ye dâhil edilemeyeceğini ifade eder. Fakat yine de bütün dinlerin ve inançların 'ortak bir öze' ve 'ortak bir Tanrı inancına' sahip olduğunu söyler.¹²⁷ Bu tür tecrübeleri, mistik tecrübelerden ayırmak için, çalışmamızda ayrı bir sınıfa dâhil ettik. Bazı seçilmiş insanların Tanrı'dan özel yollarla aldıkları vahiy bilgisine ve mucize göstermelerine *teistik dinî tecrübe* denir. Bu seçilmiş insanlar yani peygamberler dışında hiç kimseye özel bir statü ve bilgi verilmediği kutsal kitapta ifade edilmektedir. Peygamberlerin dışında kalan, sıradan insanın dinî tecrübesi ise Tanrı'ya ibadet etmek ve onun emrini yerine getirmektir. Fakat Kur'an'ın bazı ayetlerini mutasavvıflar farklı yorumlayarak sıradan insanların da özel bir statüsü olabileceği yönünde yorum yapmışlardır. Kehf Suresi 65.ayette, "...Biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik." İfadesini kendi mistik düşüncelerine göre yorumlayarak Tanrı'dan bilgi aldıklarını (ledün ilim) iddia etmişlerdir. Fakat Kur'an'ın diline bakıldığında (Hızır olduğu söylenen) bu kişinin sıradan bir insan olmadığı tıpkı peygamberler gibi bir statüsü olduğunu söylemek

¹²⁵ Tüzer, age, s. 39.

¹²⁶ Jeeves, 2010, s. 286.

¹²⁷ William P. Alston, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", *Faith and Philosophy*, (5), 1988, s. 446.

mümkündür. İslam âlimleri bu kişiyi peygamber olarak kabul etmişlerdir.¹²⁸ Bu nedenle bu ayetten yola çıkarak herkesin ledün ilmi aldığını söylemek yanlış olacaktır.

Teistik dinî tecrübe tanımlama biçimi, insan ile Tanrı'nın birliğine veya özdeşliğine kesin olarak geçit vermez. İkilik, dinî tecrübenin olmazsa olmaz koşuludur. Tanrı ile insan ayrıdır.¹²⁹ Bu sebeple Tanrı ile insan birlikteliğini savunan teistik dine mensup mistiklerin tecrübeleri, dinin öngörmediği bir birlikteliği savundukları için, bize göre, 'dinî' olarak kabul edilmemelidir.

B.1.3.2. Mistik tecrübe:

Mistik kelimesinin sözlük anlamı 'gizemli' demektir.¹³⁰ Buna göre mistik tecrübe, gizemli olanın tecrübesidir. Cevizci gizemli tecrübeyi (mystical experience) şöyle tanımlar: İnsanın, Platon'un idealar dünyası benzeri daha yüksek bir gerçeklik alanıyla veya Tanrı'yla, uzun bir hazırlık ve çile çekme döneminin ardından, çok kısa bir süre için, *doğrudan ve aracısız* bir temas içinde olma ya da *birleşme* yaşantısı. Ben'in var olan her şeyle özdeşleşmesi durumu. Gizemli, mistik tecrübe mutlak bir gerçeklik veya Tanrı'ya, temaşaya dayanan doğrudan ve aracısız bir temas ya da birleşme olabileceği gibi, Tanrı'nın, mistik tecrübeyi yaşayan insanın varlığına bir bütün olarak nüfuz etmesi duygusundan da oluşabilir.¹³¹ Mistisizm Russell'e göre, 'aslında evren hakkında inanılan şeye dair hemen hemen belirli bir duygu yoğunluğu ve derinliğinden başka bir şey değildir.'¹³² Fakat teistik dinî tecrübelerde Tanrı'yla birleşme mümkün değildir.

Teistik dinler haricindeki din, inanç veya her hangi bir düşünceyi içine alan öğretileri mistik tecrübe içine dâhil edebiliriz. Birlik, evrensel bilinç, kozmos, hiçlik, boşluk, zıtların birliği, Nirvana... vb. gibi kavramlarla yani, *teistik dinlerin kavramlarını kullanmadan* tanımlayan kişilerin tecrübelerini bu sınıflamanın içine dâhil edebiliriz.

Mistik tecrübe olarak ifade edilen tecrübelerin ilkelerde olduğunu söyleyen Levy-Bruhl gibi düşünürler mistik tecrübeyi ilkelerin düşünme biçimi şeklinde görür.¹³³

¹²⁸ İbrahim Sarmış, Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam, Ekin Y., 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 87 vd.

¹²⁹ Tüzer, 2006a, s. 95-6.

¹³⁰ <http://www.tdk.gov.tr> "mistik" kelimesi, erişim: 06.08.2016.

¹³¹ Cevizci, 2005, s. 381.

¹³² Stace, 2004, s. 13.

¹³³ Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ank. Ü.İ.F.Y., Ankara, 1965, s. 36.

Levy-Bruhl'dan ilham aldığını söyleyen Piaget ise ilkelerin düşünme biçimiyle çocukların düşünme biçimi arasında birçok ortak yönlerin olduğunu söylemektedir.¹³⁴

B.1.3.3. Teistik dinlerin kavramlarıyla tanımlanan mistik tecrübeler:

Teistik mistikler (Yahudilikte Kabalizm, Hristiyanlıkta Gnostism, İslam'da Tasavvuf¹³⁵), teistik bir dinin kültürü içinde yaşadıkları ve eğitim aldıkları için başından geçen tecrübeleri teistik dinin kavramlarıyla tanımlayan, yorumlayan ve bu tecrübeleri mensubu olduğu dinin bir emri veya öğretisiymiş gibi insanlara yayan kişilerdir. Genelde dinî tecrübe kavramıyla anlatılmak istenen de bu 'tasavvufî (kabalist, gnostik) hal'dir. Yani sufilerin zevk ve vecd... vb. kelimelerle anlattıkları şiddetli dinî hayatı ifade eder.¹³⁶ Bu tür tecrübeleri yaşayanlar tıpkı peygamberler gibi, Tanrı'nın seçtiği bazı özel insanların da vahiy alabileceğini iddia eder ve mensubu oldukları dine farklı yorumlar ve açıklamalar getirerek bir anlamda yeni bir din anlayışı sunarak bunu yazılı olarak eserlerinde ifade ederler. Bu yeni din anlayışında teistik dinin kavramlarına yeni anlamlar eklenir, eski anlamlar değiştirilir. Örneğin vahiy kavramı teistik dinlerdeki gibi sadece peygamberlerin Tanrı'dan bilgi alma yolu değildir artık; Muhyiddin İbn Arabi, velilerin de Tanrı'dan vahiy alabileceğini şu şekilde iddia eder:¹³⁷

Ruhanî mazhar, Hz. Muhammed mazharına ait meşru hükümlerin hitabını kendisine (veliye) duyurur. Hitabı bitirip velinin kalbinden ayrıldığında, müşahede sahibi hitabın içerdiği ve Muhammed ümmetinde ortaya çıkan meşru hükümleri öğrenir. Böylelikle veli, o mertebede kendisi için gerçekleşmiş huzur sayesinde Muhammedî mazharını aldığı gibi Muhammedî mazharın bu ümmete tebliğ etmekle memur olduğu hükümleri alır. Ardından veli kendisine döndürülür. Artık, ruhun (Cebrail) Muhammed mazharına aktarıldığı (hitabı) anlamış, doğruluğunu ilme'l-yakin, hatta ayne'l-yakin olarak öğrenmiştir. Böylece, bu peygamberin hükmünü alır ve Rabbinden gelen bir bilgi üzere onunla amel eder.

Mevlana da, Muhyiddin İbn Arabi'ye benzer şekilde, yazdığı şiir kitabı Mesnevi'nin bir vahiy ürünü olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:¹³⁸

Bu, ne yıldız bilgisidir, ne remil, ne de rüya...

Allah, doğrusunu daha iyi bilir ya, Allah vahyidir!

¹³⁴ Jean Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme*, (Çev. Sabri Esat Siyavuşgil), Devlet Y., İstanbul, 1938, s. 9.

¹³⁵ Felsefede mistisizm, aklın kavrayamayacağı gerçekleri mistik sezgi ile bilmek anlamına gelir. Hindu, Yahudi, Hristiyan ve İslam Mistisizimleri vardır. Tasavvufun diğer adı İslam mistisizmidir. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Y., İstanbul, 1982, s. 17-18.

¹³⁶ Aydın, 1988, s. 85.

¹³⁷ İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Y., I. cilt, İstanbul, 2006, s. 434.

¹³⁸ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi*, 4. cilt, 1852-1853.beyit, s. 503-504.

Sofiler, bunu halktan gizlemek için gönül vahyi demişlerdir.

B. 2. Dinî Tecrübe Tanımlarının Değerlendirilmesi

Görüldüğü gibi dinî tecrübelerin tanımı yapılırken, bazen teistik dinlerin ifade ettiği vahiy, bazen mistik tecrübelerin ‘evrensel bilinci’, bazen de tecrübelerine dinî yorumlar getiren mistik tasavvufun vecd, fena... vb. ifadeleri örnek olarak verilmiştir. Bu noktada Otto’nun fikirlerine değinmek yerinde olacaktır. Çünkü o, vahiy gibi teistik dinî tecrübelerle, mistik tecrübeleri birbirinden ayırmış ve dinin hem rasyonel olmayan (duygusal) bir tarafının olduğunu, bu nedenle de insanın tamamen rasyonel düşünceye saplanıp kalmasını engellediğini, fakat diğer taraftan da rasyonel (etik) bir yönünün olduğunu bu rasyonel yön sayesinde de dinin mistisizme ve fanatizme feda edilmesine, o yöne kaymasına engel olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹ Otto dini ele alırken rasyonel unsurların göz ardı edilmesini kabul etmez. Rasyonel ve rasyonel olmayan boyutların bileşimi a priori dinî bilincin parçasını oluştururlar.¹⁴⁰ Böylece Otto, dinî tecrübenin sadece sübjektif yönüne dikkat edip, objektif yönünü önemsemeyen ve yalnızca yanıltıcı sübjektif boyutu üzerinde aşırı biçimde ısrar eden tek yanlı psikolojik açıklamaları ve dinî tecrübeleri onaylamamıştır.¹⁴¹

Teistik dinlerin bazı emirlerinin insanların duygularına seslenmesi, cehennemle korkutması, cennet vaadiyle ümitlendirmesi... vb. ayetler din yorumcuları tarafından dinin sadece ‘duyguyla’ açıklanabileceği yorumuna götürmüştür. Bu duygu ağırlıklı din yorumu, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, dinin rasyonel tarafını değerlendirme dışı bırakır. Alparslan Açıkgenç, Kur’an’ın insanlara üç aşamada seslendiğini birinci ve üçüncü aşamaların öznel, ikinci aşamanın ise nesnel olduğunu söyler. Birinci aşamada insanın duygularına, ikinci aşamada duyulara ve üçüncü aşamada ise bilinçli ve duyarlı insana hitap eder.¹⁴² O zaman teistik dinlerin hitabını sadece duygusal yoruma tabi tutmak, kutsal kitaplardaki mucizeleri içselleştirip yaşadığını iddia ederek, teistik dinleri rasyonellikten uzak ele almak, dini, bütünlüğünden koparmak anlamına gelir. Bu koparma sonucu duygusal yorumlarla, teistik din, mistik düşünceye kayar ve tamamen akıl dışı din anlayışı ortaya çıkar; dinî tecrübeden ziyade, mistik bir yoruma dönüşür.

¹³⁹ Wach, 1972, s. 220-221.

¹⁴⁰ Otto, a priori dine inanmaktadır. Ona göre, herkesin içinde böyle bir his vardır, fakat insanlar içlerindeki bu maneviyata farklı derecelerde sahiptir ve farklı şekillerde ortaya çıkarırlar. Sibnath Sarma, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta P., Delhi, 1996, s. 84.

¹⁴¹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ünver Günay), İstanbul, M.Ü.İ.F.V.Y., 1995, s. 37.

¹⁴² Açıkgenç, 1992, s.131, 132, 137.

Sonuç olarak peygamberin vahiy tecrübesiyle, bir velinin tecrübesi aynı olur; Buda'nın tecrübesiyle, Musa peygamberin tecrübesi aynı kabul edilir.

Dinî tecrübe, duyu tecrübeleri gibi kesin, ölçülebilir, deneysel yöntemlerle doğruluğu test edilebilir, gözlem yapılabilir nitelikler taşımaması nedeniyle tanımlarda farklılıklar olmuş, zaman zaman dinî tecrübenin olmadığını söyleyenler de olmuştur. Öte yandan dini olarak ifade edilen tecrübelerin kapsamı psikologlar tarafından çok geniş tutulması nedeniyle tecrübeler anlatılırken veya tanımlanırken birbirinden uzak tecrübeler sadece bir sınıflamaya dâhil edilerek ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bu sınıflama içinde tüm tecrübeleri içine alacak ortak özellikleri tespit etme uğraşı sonucu, dinî tecrübelerin tamamının bir hastalık olarak değerlendirilmesine, uyuşturucunun yol açtığı halüsinasyonlara, hayallere benzetilmesine veya bir delilik haline, ilkel mistik düşüncelere benzetilmesine neden olmuştur.¹⁴³

Dinî tecrübe tanımlamalarında, tecrübeyle neyin kastedildiği, bunun gerçekten 'dinî' bir anlamının olup olmadığı ve dindeki yerinin ne olduğu meselesi açıkça ortaya konulmalıdır. O zaman gerçek dinî tecrübeler, dinî olarak yorumlanan mistik tecrübeler ve psikolojik hastalık sonucu meydana gelen tecrübeler arasında ayırım yapılabilir.

Tecrübeleri sadece sezgisel ve duygusal algı ve hislerle temellendirip psikolojik ve zihinsel bir süreç şeklinde açıklayarak, din alanından akıl ve mantığın çıkarılmasıyla din tamamen 'bireysel bir yorum, düşünce, tecrübe' haline gelmiş ve *bireylere göre değişen din* anlayışına kapı aralanmış olur. Bu durum, birbirinden farklı, tutarsız din tanımlarına neden olur. Bu çeşit bir farklılık sıradan insanların dua, his... vb. bireysel tecrübeler için kabul edilebilir bir durum olsa bile Otto'nun da dediği gibi kurumsal, teistik dinler için tehlikelidir. Bu nedenle kurumsal din (teistik din) dinî tecrübeleri kontrol altında tutmalıdır.¹⁴⁴

¹⁴³ Cafer Sadık Yaran, "Eleştirel Deneyimcilik", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, 2007, s. 35. Daha ayrıntılı bilgi için: Yaran, 2009; s. 40; Betül Akdemir, *Dinî Tecrübeye Güvenilirlik Ölçütleri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007 ve Betül Akdemir, "Dinî Tecrübenin Güvenilirlik Ölçütleri", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, M.Ü.İ.F.V.Y., No: 226, 1. Baskı, İstanbul, 2009 Bu eserlerde *eleştirel tecrübe* anlayışına geniş yer verilmiştir.

¹⁴⁴ Berger de tıpkı Otto gibi dinî tecrübelerin aklın süzgecinden geçirilmesi ve kurumsal dinin ölçütleri tarafından kontrol altına alınması gerektiğini söylemiştir Ünal, 2008, s. 155.

B.3. Dinî Tecrübelerin Özellikleri

1) *Doğrudan Doğrudur*: Dinî tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir.¹⁴⁵ Fakat dinî tecrübenin bu özelliğine itiraz edenler vardır. Her türlü tecrübenin vasıtasız ve yorumdan bağımsız saf bir tecrübe olmadığını söylerler. Her tecrübeye yorum katılması nedeniyle de birlik ve nihai gerçeklik hakkında dolaysız bilgi veremez.¹⁴⁶

2) *Tahlili Mümkün Değildir*: Dinî tecrübeler tahlili mümkün olamayan bir bütündür. Onun tahlil edilemeyişi bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliği nedeniyledir. Ayrıca tecrübenin mahiyetinden de kaynaklanmaktadır.¹⁴⁷

3) *Buluşma Vardır*: Dinî/mistik deneyimlerin ve bütün buna benzer deneyimlerin kendisinden çıktığı temel, asıl ve çekirdek özelliğindeki bilinç, birlik bilinci, birlik tecrübesidir.¹⁴⁸ Dinî tecrübelerde bir buluşma (vusul) söz konusudur. Bu hale, bazıları *ittihad*, bazıları *kurb*, bazıları da *hulul* demektedir.

4) *Anlatılamazdır*: Dinî tecrübe başka bir kimseye aktarılamaz, ifade edilemez. Gözü görmeyene kırmızıyı nasıl tarif edemezseniz diyor İbn'ül Arabi, vecdi de onu yaşamayana anlatamazsınız.¹⁴⁹ W. James de mistik bilinç halleri, akıldan çok duygu hallerine benzediği için bu tecrübenin içeriğinin sözcüklerle dile getirilemez olduğunu söyler.¹⁵⁰ Echart ve Buddha mistik bilinci anlatılamaz bulurlar. Budizm'de mistik bilince Nirvana denir ve bunun her zaman anlatılamaz olduğu belirtilir. Bunun nedeni genelde duyguların yoğun olmasıdır.¹⁵¹ Anlatılamazlığın iki nedeni olduğunu söyleyen Albayrak'a göre, tecrübelerin planlanarak meydana gelmemesi ve dinî tecrübenin konusunun ilahi kudret olması nedeniyle anlatılamaz. *Dinî tecrübenin içeriğini Tanrı belirler*, o nedenle tecrübeyi tarif etmek de zordur.¹⁵² Fakat hiçbir tecrübenin mutlak olarak anlatılamaz olduğunu söylemek doğru değildir,¹⁵³ her zaman kelimeler –eksik veya tam duyguları yansıtamasa bile- tecrübeleri bir şekilde ifade ederler. Dinî tecrübeleri anlatmaya çalışanlar sözcüklerin yetersizliği nedeniyle kendilerini,

¹⁴⁵ Hökelekli, 1998, s. 320.

¹⁴⁶ Tüzer, 2006a, s. 23.

¹⁴⁷ Aydın, 1988, s. 92.

¹⁴⁸ Stace, 2004, s. 111.

¹⁴⁹ A.E. Afifi, *Muhyiddin İbnu'l Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Dağ), Ank.Ü.İ.F.Y., 1974, s. 103.

¹⁵⁰ James, 2002, s. 366-367.

¹⁵¹ Stace, age., s. 286; Stace, Monizmin saçmalıkla bitmeyen savunulabilir bir yorumu yoktur, demektedir. Stace, age, s. 242.

¹⁵² Albayrak, 2005, s. 73.

¹⁵³ Tüzer, age., s. 29.

‘yaşamayan bilmez’, diyerek herkesin anlayamayacağını iddia etmişlerdir.¹⁵⁴ Swinburne bazı tecrübelerin anlatılabilir olduğunu ifade eder. Mesela bir kimse, sıradan ve dinsel olmayan bir nesneyi doğrudan algılamak Tanrı’ya veya doğa-üstü bir şeye ilişkin bir tecrübe sahibi olabilir. Örneğin, yıldızlarla donatılmış gökyüzüne bakarken onu Tanrı’nın bir eseri olarak görüp duygularını ifade edebilir. Ya da bir peygamber rüyasında kendisine bir şeyler söyleyen bir melek görebilir.¹⁵⁵

Dinî tecrübeye bilme, his (duygu) ve eylem bir bütündür. Olgu/değer ayırımı kalmaz. Sonuçta, tecrübe ifade edilirken dile yansır. Elbette dinî tecrübe geçirenlerin ifadeleri, geçirdikleri tecrübenin yorumunu dile getirmektedir. Dinî tecrübe şeklinde ifade edilen mistik tecrübeler aslında tecrübenin kendisiyle ilgili değil *onun yorumlarıyla ilgilidir*. Sonuç olarak, *tecrübeye dil, aslında bir yorumu ifade eder*. Tecrübeyle ilgili söylenen her şey bir yorumdan ibarettir.¹⁵⁶ Tecrübe anında tecrübeyi tahlil etmek, anlatmak ve betimlemek mümkün olmadığı için, tecrübe yok olunca ondan kalan hatıralarla o tecrübeyi betimleme işine girilir. Kavramlar ancak tecrübe anımsanınca ortaya çıkar.¹⁵⁷ Fakat Stace mistikleri eleştirir ve her ne kadar tecrübelerini anlatamadıklarını iddia etseler de çok geniş bir mistik literatürün bunu yalanladığını söyler.¹⁵⁸

5) *Kişiyi Özeldir*: Dinî tecrübe kişiyi özeldir. Bazı filozoflara göre dinî tecrübeyi illüzyondan (yanılma) ayırabilecek hiçbir delil bulunmamaktadır.¹⁵⁹ Bu nedenle bilinçli olan bireylerin yaşadıkları tüm tecrübeler bireye özgü, öznel nitelik taşır. Düşler, inançlar, düşünceler, duygular, algılar kısaca bireyin bilincinde olan her şey tecrübe olarak adlandırılacaktır.¹⁶⁰

6) *Edilgendir*: Dinî tecrübe edilgendir.¹⁶¹ Yani tecrübeyi yaşayan insanın sıradan tecrübe sahasının dışında kalan bir güç tarafından kavranması, kuşatılması olarak görülür. Bu iki yolla olur, ya uzun bir çaba ve mükâşefe sonunda ya da ansızın,

¹⁵⁴ Hemşinli, 2010, s. 126. Stace bir mistiği şöyle açıklar: “Mistik çoğunlukla, zayıf bir mantıkçi, zayıf bir filozof ve zayıf bir çözümlemecidir. O dildeki sıkıntının kaynağını anlamaz. Yalnızca söylediği şeyde yolunda gitmeyen bir şeylerin olduğunu belirsizce hisseder ve bundan dolayı allak bullak olur.” Stace, 2004, s. 310.

¹⁵⁵ Reçber, 2004, s. 93.

¹⁵⁶ Cevizci, 2006, s. 511.

¹⁵⁷ Stace, age, s. 310.

¹⁵⁸ Stace, age, s. 111.

¹⁵⁹ Aydın, 1988, s. 92.

¹⁶⁰ Tüzer, 2006a, s. 27.

¹⁶¹ James, 2002, s. 367-368.

beklenmedik bir vakitte gerçekleşir.¹⁶² Tecrübe anında mistik kendisini sanki yüce bir güç tarafından yakalanmış, sarmalanmış gibi hisseder. Bireysel irade yok olur ve birey alıcı konumda kalarak pasifleşir.¹⁶³

7) *Duygu Merkezlidir*: Dinî tecrübe yaşayan insanlarda duygular ağır basar. Duygular bütün benliği sarar, kişiliği ve aklı kuşatır. Genelde, hiçlik, mutluluk, hüzn, zevk, hayret, şükür... vb. duygular yoğun olarak yaşanır.¹⁶⁴ Ve birey duygularının etkisini dinî tecrübe anında hissettiği gibi zamanla bütün yaşamına da yayar ve aynı tecrübeleri yaşayabilmek için duyguları canlı tutmaya çalışır.

8) *Paradoksaldır*: Dinî tecrübenin merkezinde bir paradoks vardır.¹⁶⁵ Fakat Stace'e göre, Otto ve Suzuki gibi düşünürlerin mistisizmin kendisine özgü bir mantığı olduğunu düşünme yanılgısına düştüklerini söyler.¹⁶⁶ Mistik tecrübelerde herhangi bir mantık aramak yanlıştır ve bu tür tecrübelerin yapısı ve dili mantığa aykırıdır. Stace, paradoksları retoriksel paradoks, yanlış betimleme, çift yer ve çift anlam/belirsizlik olmak üzere dört şekilde olduğunu söyler ve bunları tek tek açıklar.¹⁶⁷

9) *Bütünlüklü İrrasyoneldir*: D. T. Suzuki'ye göre dinî tecrübeler irrasyonel özellik taşır.¹⁶⁸ Dinî tecrübe, tahlil edilmesi mümkün olmayan bir bütünlük arz eder. Akıl, bu bütünü parçalayarak bildiği, anladığı halde sezgide bir bütünlük vardır. O bütünlük sezgisel olarak sürekli korunur. Akıl ve duygular her ne kadar sezgide pek önemli olmasalar bile dinî tecrübe ile normal beşeri tecrübe arasındaki bağ tamamen kopmamaktadır. W. James'in bu bağın koptuğunu iddia etmesi İkbâl tarafından eleştirilmiştir.¹⁶⁹

10) *Otoriterdir*: Suzuki'ye göre dinî tecrübeler otoriter nitelik gösterirler.¹⁷⁰ Bu durum tecrübe esnasında kişinin, kendini normalin üstünde güçlü görmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle durumlarda cehennem ateşi önemsiz ve her yer ona

¹⁶² Hemşinli, 2010, s. 125.

¹⁶³ James, age, s. 366-367.

¹⁶⁴ Hemşinli, age, s. 127.

¹⁶⁵ Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Y., İstanbul, 1995, s. 232-33.

¹⁶⁶ Stace, 2004, s. 273.

¹⁶⁷ Stace, age, s. 258, 261, 263, 264, 269.

¹⁶⁸ Ayrıca Suzuki oksimoron (oxymora) yani zıt anlamlılığın ve fiziksel/bedensel kontrolün (contortions) olduğunu da söyler. Diğer özellikleri ise şöyle sıralar; paradoksallık (paradoxes), çelişkili (contradictions), saçmalık (absurdities), tuhaflılık (oddities), çift anlamlılık (ambiguities). D.T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, Routledge Classics, 2002 s. 15, 49.

¹⁶⁹ Mehmet S. Aydın, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Ulûhiyet Kavramı", *İslam Felsefe Yazıları*, (Ed. M. Armağan), Ufuk Y., İstanbul, 2000, s. 170.

¹⁷⁰ Suzuki, 2002, s. 144.

cennet gibi gelir. Ego sınırlarını aştığını, sonsuz barış, mutluluk ve aşka ulaştığını düşünür.¹⁷¹

11) *Mutluluk-Dinginlik vericidir*: C. Franks Davis'e göre dinî tecrübeler mutluluk ve dinginlik getirir.¹⁷² Stace'e göre de mistik tecrübelerden biri olarak ongunluk, sevinç, erinç, mutluluk duygusu oluşturduğunu söyler.¹⁷³

12) *Bilgi vericidir*: Dinî tecrübeler her ne kadar duygusal nitelikler gösterse ve 'anlatılmaz' olsa da kendisinde ortaya çıktıkları kimseye hakikati bildirme özelliğine sahiptir.¹⁷⁴ Öznenin dışında bir gerçekliğe referansı içeren bilişsel (noetik) bir özelliği vardır.¹⁷⁵ Aslında bu durumu bir paradoks gibi görmek yerinde olacaktır. Dinî tecrübe yaşayan biri anlatılamaz dediği bir tecrübeyi betimliyorsa gerçekte neyi betimlemektedir? Aslında söylediklerinin psikolojik olarak açıklanabilir yanımlar olduğunu söyleyenler vardır. Veya duyguların kavramsal düşünce yapılarından daha belirsiz olması nedeniyle sözcüklerin duygulara yeterli ölçüde oturmadığı için anlatılamaz denilmektedir.¹⁷⁶

Dinî tecrübenin bilgi verebilmesi için doğruluğu sadece tecrübenin kendisinde aramaksızın bir takım testler ve rasyonel açıklamalara dayanan kriterlerle değerlendirilip, tecrübenin diğer doğru bilgilerimizle uyumlu olup olmadığına bakılarak karar verilmesi gerekir. Bu şekilde tecrübenin bilişselliğinden söz edilebilir.¹⁷⁷

13) *Geçicidir*: Dinî tecrübe kısa zaman dilimlerinde meydana gelir. Bu süre dakika/saniyeler gibi zaman aralığını ifade eder. En fazla iki saat sürer.¹⁷⁸ Fakat Stace altı ay süren tecrübelerin olduğunu söylemektedir.¹⁷⁹

14) *Mekân/Zaman Dışıdır*: Mistik tecrübelerin en önemli özelliklerinden biri de mekân ve zaman dışı olmalarıdır. Bu özellik, birlik tecrübelerinde daha çok ortaya çıkar.¹⁸⁰ Bazı tecrübeler hiçbir duyumsal nitelikte olmayıp, doğrudan sahip olunan tecrübelerdir. Swinburne buna örnek olarak bazı mistiklerin Tanrı'yı hiçlik veya

¹⁷¹ Davis, 2003, s. 178.

¹⁷² Hemşinli, 2010, s. 127.

¹⁷³ Stace, 2004, s. 111.

¹⁷⁴ James, 2002, s. 366.

¹⁷⁵ James, age, s. 366-367.

¹⁷⁶ Stace, age, s. 285-286.

¹⁷⁷ Tüzer, 2006a, s. 26, 28.

¹⁷⁸ James, age, s. 366-367.

¹⁷⁹ Stace, age, s. 51 "Ramakrishna'nın yaşam öyküsünü yazan Nikhilanan bize, bir keresinde 'Sri Ramakrishna'nın altı ay Brahman ile saltık özdeşlik durumunda kaldığını' anlatır."

¹⁸⁰ Stace, age, s. 111.

karanlık (renksizlik) olarak tecrübe etmelerini örnek gösterir.¹⁸¹ Fakat algılanan bir şeyin tecrübe olabilmesi için zamansal ve mekânsal bir ilişki içerisinde olması ve bu ilişkinin gösterilebilir olması gerektiğini söyleyerek dinî tecrübenin bu özelliğine karşı çıkanlar olmuştur.¹⁸²

15) *Nesnellik-Bilinçlilik ve Gerçeklik iddiası taşıır*: Mistik tecrübeler nesnel veya gerçek olarak yorumlanabilir.¹⁸³ Fakat bu yorum eleştiriye açıktır. Eğer elimizde tecrübe dışı ve kendi öznel tecrübemizi destekleyecek makul gerekçelerimiz yoksa nesnel bir varlık iddiasına geçilemez.¹⁸⁴

16) *Yanılabılır-Mutlak değildir*: Tecrübe ancak kavramlarla mümkün olduğuna yani zihnin düzenleyiciliğinden bağımsız saf bir tecrübe olmadığına göre, tecrübeye her zaman bir hata ya da yanılma durumu olması muhtemeldir. Çünkü algılayanın yanlış varsayımları ve inançları, tecrübeye kavramlar birincil öneme sahip olduğundan, algıda da yanlışlara götürebilme ihtimali vardır.¹⁸⁵

Bu özelliklere ilave olarak, T. D. Suzuki; sezgisel kavrayış, onaylayıcılık, öte duygusu, gayri zatilik ve coşkunluğu, Underhill; aktiflik-pratiklik, aşkınlık-manevilik, Bir'in sevgi nesnesi olmasını, Huges; bireyselliğin olumlanması ve ilahi sevgiyi, Hollenback ise; bilinç modunun duyu ötesi başkalaşımı, kaynağın zihinsel konsantrasyon ya da tefekkür olduğunu dinî tecrübe özelliklerine eklemişlerdir.¹⁸⁶

B.4. Meydana Geliş Bakımından Dinî Tecrübe Çeşitleri

Ölümle yüz yüze gelme gibi dinî anlam ve önemi olan dramatik tecrübeler, estetik tecrübeler, esrime, âşık olma, ilham alma, kaygı ve ümitsizlikten kurtularak yeniden doğduğunu hissetme, paranormal vb. tecrübelerle dinî tecrübe arasındaki çizgi zaman zaman ortadan kalkmakta ve bunlar arasında ayırım yapabilmek oldukça güçleşmektedir.¹⁸⁷ Fakat genellikle dinî veya mistik tecrübe anlatılırken aşağıdaki örnekler kullanılmaktadır:

¹⁸¹ Reçber, 2004, s. 93.

¹⁸² Tüzer, 2006a, s. 28.

¹⁸³ Stace, 2004, s. 111.

¹⁸⁴ Tüzer, age, s. 27.

¹⁸⁵ Tüzer, age, s. 25.

¹⁸⁶ Tüzer, age, s. 113.

¹⁸⁷ Tüzer, age, s. 105.

1) *Sıradan insanların dinî tecrübesi*. Dua, ibadet veya duaya cevap tecrübesi veya Allah'ın yardımını görmek, zalimlerin cezalandırılması, Allah'ın yönlendirmesi gibi örnekler verilebilir.¹⁸⁸

2) *Rüya (Hayal) yoluyla meydana gelen tecrübeler*. Rüyalar, başkalarından doğrudan doğruya gelen haberler olarak görünüp yorumlanabilir. *Hayal, nesnel gerçeklik sanılabilir*.¹⁸⁹

3) *Bilgi ve ahlaki yönü olan, sezgi, ilham, önsezi, keşf, hayal, yoğun his... vb. sonucu oluşan tecrübeler*.¹⁹⁰ Dinî tecrübenin sufilerin zevk ve vecd halinde yaşadıkları tecrübelerle ifade etmenin mümkün olduğu da söylenmektedir.¹⁹¹ Bu tür tecrübeler yoluyla insanlar Tanrı'dan bilgi alır. Marifet elde eder.

4) Bilgi yönü olmayan, keramet, suda yürüme, yemek bulma gibi, olgusal/gözlenebilir nitelikteki ontolojik tecrübeler.¹⁹²

5) *Birlik, hiçlik, Tanrı'yla birleşme şeklinde olan ve genellikle 'anlatılamaz' şeklinde ifade edilen tecrübeler*.¹⁹³ Stace bu tür tecrübelerle 'çekirdek tecrübe' diyor. Stace'e göre birlik tecrübesi bütün mistik/dinî tecrübelerde görüldüğü için evrensel özelliktedir.¹⁹⁴

6) *Peygamberlerin tecrübelerine benzer tecrübeler ve bu tecrübelerin bir benzerini yaşadıklarını iddia edenler*. Vahiy, mucize ve kutsal kitapta geçen kıssalardaki olayların bir benzerinin tecrübe edilmesi şeklinde olan tecrübelerdir.¹⁹⁵

7) *Uyuşturucu maddelerle, içkiyle veya haplarla elde edilmiş veya erotik-histerik şuur dışı trans hallerini konu edinen, kutsal değeri tartışma konusu olan dinî veya mistik görünümlü insanî veya şeytanî tecrübeler*.¹⁹⁶ W. James'e göre mistik tecrübelerin birey üzerinde olumlu etkisi olmakla birlikte, birey üzerinde sıkıntı, kötümserlik etkisi

¹⁸⁸ Yaran, 2009, s. 77, 92, 136.

¹⁸⁹ R. D. Laing, *Ruh Hastalığını Anlamak (Aşkın Yaşantı)*, Kaknüs Y., 2. Baskı, İstanbul, 2001, s. 219-20.

¹⁹⁰ Yaran, 2009, s. 66; Fatma Aslantürk, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye Göre Dinî Tecrübe*, Erciyes Ü., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2010, s. 9.

¹⁹¹ Aydın, 1988, s. 81.

¹⁹² Yaran, age, s. 67.

¹⁹³ Albayrak, 2005, s. 65.

¹⁹⁴ Stace, 2004, s. 33, 66, 82, 111, 134, 158, 232-33; Çekirdek tecrübe= Birlik tecrübesi.

¹⁹⁵ Örneğin Mevlana, torunu Ulu Arif Çelebi'nin tıpkı Hz. İsa gibi beşikte konuştuğunu iddia etmektedir. Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri II. cilt*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Hürriyet Y., 1973, İstanbul, s. 229.

¹⁹⁶ Albayrak, age, s. 65.

yapan, bazı psikoz halleriyle benzerlik gösterebilen ‘şeytanî’ veya ‘alt düzey mistik tecrübe’ de vardır.¹⁹⁷

8) Ayrıca *doruk tecrübeler* de vardır.¹⁹⁸ Maslow, doruk tecrübelerin ‘dinsel olaylar başlığı’ altında ele alınabileceğini söyler. Çünkü günümüze kadar doruk deneyimler genellikle dinsel deneyimler ve yaşantılar olarak ele alınmıştır.¹⁹⁹ Yine de doruk tecrübeler dinî tecrübelerle bir şekilde ilişkilidir; ama onlarla özdeş değildir. Mesela güzel bir günbatımı veya kumsalı döven dalgalar tarafından etkilenmek, Tanrı’yla ya da tabiatla ilişkilendirilebilen tecrübeler meydana getirilebilir. Guenon bu tarz tecrübelerin Hristiyanlıkta *temaşacı tecrübe* olarak ifade edildiğini söyler.²⁰⁰

9) Bazı *bedensel ve zihinsel rahatsızlıklar, açlık, savaş gibi olağanüstü durumlar* nedeniyle geçirilen zihni bunalımlar da bir nevi mistik tecrübe sınıfına sokulabilir. Bu tip mistik tecrübeler şizofren, manik depresif özellikleri gösteren halüsinasyonların eşlik ettiği tecrübelerdir.²⁰¹

B.5. Dinî Tecrübe Yaşayanın Tutumuna Göre Dinî Tecrübe Çeşitleri

Mistikler ve onların deneyimleri birçok şekilde sınıflandırılabilir. Onların deneyimleri sırasındaki tutumlarına göre, “dışa dönük” ve “içe dönük” olmak üzere iki çeşit dinî tecrübe olduğu söylenebilir:

1) *Dışa Dönük Mistisizm (Dinî Tecrübe)*: Yüksek derecede duygusal olan ve genellikle felsefî olmayan türüdür. Bu tecrübeye genellikle ‘kendiliğinden’ meydana gelen tecrübeler söz konusudur. Rudolf Otto bunu dışsal yol (dış gözlem mistisizmi) diye adlandırmaktadır. Dışa dönük mistik, fiziksel duyularını kullanarak Bir’in ya da

¹⁹⁷ Ayten, 2006a, s. 463 Abdülatif Tüzer, “Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm” (Psychedelic Experiences and Mysticism), *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 3, 2006b, s. 525-538.

¹⁹⁸ Poloma, 2009, s. 364.

¹⁹⁹ Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, (Çev. H. Koray Sönmez), Kuraldışı Y., 1996, s. 41.

²⁰⁰ Christophe Andruzac, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim (Rene Guenon)*, İnsan Y., I. Baskı, İstanbul, 2005, s. 23-24.

²⁰¹ **Şizofrenin belirtileri**: Yaşantısının merkezi, benlik (ego)ten kendilik (self)’e hareket eder. Deli (şizofren) bu duruma şaşırır. Benliğini kendiliğiyle, içeriye dışarıyla, doğal doğaüstüyle karıştırır. O varoluş tablosundan bir sürgün gibidir, yabancıdır, düştüğü boşluktan haber verir. Onun boşluğunda sıradan insanın rüyasında bile göremeyeceği varlıklar cirit atmaktadır. Onlar, cinleri ve ruhları çağırmaya alışkındırlar; onları bilirler, isimler verirler. O kendiliğinin anlamını, duygularını, dünyadaki yerini kaybetmiştir. *Bize öldüğünü söyler*. Laing, 2001, s. 220; Şizofren (delilik), kısa bir zaman içinde çok renkli sanrılar, varsanımlar, acayip davranışlarla, taşkınlıklarla gelişebileceği gibi, çok sinsi, yavaş olarak da gelişebilir. Belirtilerin konusu bakımından da başlangıçta kesin bir şey söylenemez. Ruhsal bozukluk çeşitli obsesyonlar, metafizik, dinsel uğraşlar, korkular ve zorlantılarla (kompulsiyon) belirli bir obsesif-kompulsif nevroz gibi ya da genel yorgunluk, halsizlik, çeşitli somatik şikâyetlerle başlayabilir. Bazen de bir çökkünlük ya da ileri derecede taşkınlık (mani) gibi ortaya çıkabilir. Şizofreni çok değişik belirtiler gösteren bir bozukluk olduğundan tipik bir genel görünüm tanımlanamaz. Hastaların çoğunda belirgin vurdumduymazlık, ilgisizlik, donukluk ve çekingen görünüm vardır. Çok süregelen hastalar bakımsız, dağınık görünebilirler. Yıkılmama nedeniyle hasta kokabilir. Şizofrenisi olan hastada kendiliğinden konuşma belirgin olarak azalmış olabilir, konuşmada düzensizlik, dağınıklık, hızlanma, yavaşlama, fakirleşme, abuk sabukluk, kalıplaşmış yinlemeler (stereotipi), konuşma yankılanması (ekolali) , *çocuksuluk*, çok konuşma, hiç konuşmama (mutizm) gibi değişik düşünce bozukluğu belirtileri olabilir. Sorulara yandan ve uygunsuz yanıtlar verebilir. Zekâda *soyutlama yetisinde zayıflamanın* ve belirgin yıkımın (deterioration) görüldüğü kimi süregelen hastalarda *zekâda eksilme, gerilik* izlenimi edinilebilir. M. Orhan Öztürk vd., *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları I.*, Nobel Y., 11. Baskı, Ankara, 2011, s. 245-248.

Birlik'in, onlar aracılığıyla ışık verebilmesi için mistik bir biçimde dönüşüme uğramış olan deniz, gökyüzü, evler, ağaçlar... vb. gibi dış dünyaya ait özdeksel nesneler çokluğunu algılar.²⁰² Her şey somut olarak kavranır ve hiçbir şeyin gerçekte ölü olmadığı (cancılık) keşfedilir.²⁰³ Nesnellik veya gerçeklik duygusu hâkimdir. Sevinç, mutluluk hissi yoğun yaşanır.²⁰⁴ Kavranan şeyin yüce kutsal veya tanrısal olduğu ve yaşanan deneyimin bir 'Tanrı' deneyimi olarak yorumlanmasına neden olan bir nitelik vardır. Paradoksal özellikte bir deneyim olduğu için deneyimi yaşayan tarafından 'anlatılamaz' olarak ifade edilir.²⁰⁵ Bu tecrübe türünde tecrübeye konu olan varlık doğrudan Tanrı olmayacak, belki doğrudan tecrübeye konu olan şeylerden (evrenden) Tanrı'nın varlığına çıkarımsal bir yolla gidilecektir.²⁰⁶ Dış âlem tecrübesi, bir başka ifadeyle afak, somut ve gözlemlenebilir olması yönüyle insan için *kolaylıkla anlaşılabilir bir tecrübedir* (temaşacı tecrübe).²⁰⁷ Dinî tecrübenin kaynağı Tanrı ve onun tezahürleri olarak yaratılan her şey olur. Bu bakımdan dinî tecrübe yapısı itibarıyla dinamik bir nitelik taşır.²⁰⁸

2) *İçe Dönük Mistisizm (Dinî Tecrübe)*: Dingin, durgun ve felsefi mistikler genellikle içe dönük tecrübeler yaşarlar. Bu tür tecrübeler kendiliğinden değil, belli uğraşlar sonucu elde edilmiş yani kazanılmıştır. Duyularını dış dünyaya kapayarak, bütün duyum, imge ve düşünce çokluğunu bilincinden kaldırmak yoluyla kendi benliğinin derinliklerine dalmaya çalışır. Karanlık ve sessizlikte Bir'le birleştiğini ileri sürer. Mistik bilincin sürekli olduğu, normal ya da genel bilinçle aynı anda yan yana

²⁰² Stace, 2004, s. 60.

²⁰³ **Animizm(Cancılık)**: Bütün eşyada bizzat ruhun varlığı olduğunu iddia ederler. Doğadaki bütün mevcudatta insaninkine benzer ruhların varlığına, onların insan iradesine benzer ruhlar tarafından idare edildiğine inanan *ilkel kavimlerin zihin yapısıdır*. Çankı, 1954, s. 155. Animizm ya da Cancılık (Latince: Anima, ruh, hayvan hayatının ilkesinden, Fransızca: Animisme), doğada insan ruhuna az çok benzer ruhlar bulunduğunu kabul eden din, felsefede her nesnenin bir ruhi varlık veya ruh tarafından yönetildiğini kabul eden sistemdir. Animizm özellikle Afrika ülkelerinde (Kenya, Kongo, Benin, Botswana, Madagaskar, Gine Bissau, vs.) yaygın olarak benimsenmektedir. Ayrıca *O Du* halkının da tarihsel dinidir. Kaynak: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Animizm> erişim: 05.04.2016.

²⁰⁴ **Entelektüel mistik (içedönük mistik)**, bu tür aşırı duygusal olan ve görsel-işitsel öğeler içeren tecrübelerle hiç önem vermezler. Tüzer, 2006a, s. 107; Stace, age, s. 84-124. Ayrıca Stace, içedönük mistiklerin özelliklerini anlatır. İçe dönük mistiklerde deneysel ego'nun yok olarak *gizli salt egonun* ortaya çıktığını söylemektedir. Bu ayrılmamış birlik içedönük mistik deneyimin özüdür. Stace, age, s. 86, 111.

²⁰⁵ Stace, age, s. 79.

²⁰⁶ Reçber, 2004, s. 116.

²⁰⁷ Temaşa özellikle Hristiyan mistisizminde çokça zikredilen bir terimdir. "Eflatun ve Aristo'da insan nefsinin üstün gücü eylem (action) değil, temaşa (contemplation) dır. İnsan ne kadar dünyaya ait eylemlerden ayrılır; ne kadar temaşa gücünü kullanırsa bilgisi o kadar tamdır. Köleler işle uğraştıkları için onlarda yalnız *eylem nefsi* gelişmiştir. Bunun için asıl *ilim ve felsefe* ile uğraşmak hür sitelilere vergidir." Eski Yunan'da genelde temaşacı akıl hâkimdi. Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ank. Ü.İ.F.Y. , Ankara, 1972, s. 111-113. "Gerçekte, iki türlü temaşa vardır. Birincisi kâmil iman'ın; ikincisi ise, istigraki aşk'ın sonucudur. Çünkü istigraki aşk'da kişi, öyle bir dereceye ulaşır ki, bütün varlığı Maşuk'unun düşüncesiyle dolar ve başka hiçbir şeyi göremez olur. Muhammed b. Vasi der ki: "İçerisinde Allah'ın tecelli etmediği hiçbir şey görmedim." Yani kâmil imanla böyle görmektedir. Şibli de şöyle der: "Allah'tan başka hiçbir şey görmedim." yani istigraki aşk ve ateşli temaşa halinde. Reynold A. Nicholson, *İslam Sufileri*, (Çev. Komisyon), Kültür Bakanlığı Y., Ankara, 1978, s. 47-48.

²⁰⁸ Albayrak, 2005, s. 68.

gittiği, onunla kaynaştığı ve bütünleştiği seyrek durumlar vardır. Hristiyan geleneğinde bu durum teknik olarak ‘Tanrılaşma’ olarak bilinir. Bunu ‘*tinsel evlilik*’, ‘*birleşik yaşam*’ gibi adlandırırılar. Örneğin, Azize Teresa, Ruysbroeck vb. buna ulaşmıştır. Buddha da Nirvana’ya ulaşmıştır. Nirvana, sürekli bir mistik bilincin son durumudur.²⁰⁹

İçe dönük mistikte duanın anlamı, iyilik dilemek için değildir. Dua mistik bir coşkunluk ile *Tanrı’nın dolaysız deneyimini elde etmek* için bir istek olarak ortaya çıkar. Bu içsel tecrübe, duyular aracılığıyla bilgi elde etmez. Duyuma ait bilgi olmadığı için içsel tecrübeler anlatılamaz. ‘Anlama yetisinin ötesine’ ulaşır ve bilgi elde edilir. Bu bilgi zihnin soyut bilincinin ürettiği bilgiye benzemez.²¹⁰ İçe dönük mistiklerde tecrübenin ‘*bilgi verici*’ niteliği olduğu için yazını geniş ve bununla ilgili anlatılan olaylar pek çoktur. Eğitim almış mistikler daha çok içe dönük mistik eğilimler gösterdiklerinden tecrübelerini yazıya geçirme ve dolayısıyla mistik literatürün oluşmasına yol açmışlardır.²¹¹

Stace göre dışadönük mistisizm, daha az gelişmiş bir mistisizm olup muhtemelen içedönük mistisizme bir hazırlıktır. Forman’a göre, tam tersine, içedönük mistisizm hazırlıktır ve dışa dönük mistisizm daha yüksek bir mistisizm türüdür. Hood’a göre ise dışadönük mistisizm muhtemelen içedönük mistik tecrübeyi takip edecektir ama bu onun daha yüksek bir tecrübe olduğu anlamına gelmez.²¹² Birinci anlayış Tanrı’yı, bütün varlıkların, insan varlığının ve ruhunun kaynağı veya temeli olarak ele alırken, ikinci anlayış bunu, şahıslatırılmış bir Tanrı anlayışının aşırı bir örneği olarak görür ve *Tanrı ile ruhu birbiriyle özdeşleştirip, geriye kalan bütün varlıkları da yanılğı (hayal) kategorisine indirger*.²¹³ Bu da insanın gerçek dünya algısına vurulmuş en büyük darbedir. Böylece insanın gerçeklik algısı bozulur ve ‘hayal’, ‘rüya’, ‘illüzyon’ olarak nitelendirdiği bir dünyada yaşamaya başlar.

B.6. Dinî Tecrübeye Yol Açan Faktörler

Dinî davranışların nasıl doğduğu, dinî inanç ve tavırların nasıl şekillendiği psikoloji çalışmalarıyla ortaya çıkar. Psikologlar dinin kökleri ve sonuçları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Dinin tezahürleri (ibadet, dua gibi), antropologların karşılaştırmalı

²⁰⁹ Stace, 2004, s. 59-60.

²¹⁰ Stace, age, s. 86-89.

²¹¹ Stace, age, s. 62.

²¹² Albayrak, 2009, s. 159.

²¹³ Reçber, 2004, s. 124.

din ve dinlerin kaynakları üzerinde çalışmaları, teologların mistisizm ve dinî tecrübe üzerine yazdıkları psikolojinin ilgi alanına girer.²¹⁴ Psikoloji, dinin insan üzerinde çeşitli yönlerden yaptığı etkileri ve bu etkilerin çeşitli biçimlerini inceleyerek dinî tecrübe ile ilgili bilgi edinmeye çalışır.²¹⁵ Dinî tecrübeyi tanımlamak ya da tasvir etmek için psikolojinin başvurduğu yaklaşım, dinî tecrübeye tanık olanların ifadelerini insanın psişik realitesi ile ilişkilendirmek ve psikolojik bir gerçeklik olarak insanın psişik realitesine uygun tarzda açıklamak yönündedir. Dini olarak adlandırılan, ‘dinî’ olarak yorumlanan tecrübelerin ortaya çıkmasında, daha önce yaşanmış bilinçli yaşantıların etkisi olduğu gibi şuuraltındaki bazı istek ve arzuların da bir dönüşüme uğrayarak etkili olduğu söylenebilir. Dinî tecrübe anında ortaya çıkan şuurdu sezgi ve duygu, dinî idrak tecrübesi haline gelebilir.²¹⁶ Dinî tecrübeyi hazırlayan ve meydana gelişini tayin eden üç faktör vardır:

1) Psikolojik durum 2) Kültürel bağlam 3) Dinî İnanç.²¹⁷

B.6.1. Dinî Tecrübenin Psikolojik Temeli (Psikolojik Durum)

Dinî tecrübelerin psikolojik tahlillerinde amaç, dinî tecrübelerin gerçek dışı, mantık dışı, mucizevi, tabiatüstü, hayret uyandırıcı... vb. özelliklerini anlamak değildir. Psikolojiye göre dinî tecrübeler, dindar biri için neyi temsil ettiği, dinî tecrübeyi teşkil eden şeyin ne olduğu ve kişilerin bu tecrübelerle nasıl baktığı, nasıl algıladığı, hayatlarını nasıl etkilediği hangi problemleri getirdiğini açıklamak ve incelemek önemlidir.²¹⁸

Akıl ve Duygular:

İnsanın duygusal tarafının akıldan daha önce geliştiğini söyleyen psikologlar, duyguların önce gelişmesinin en büyük nedenin ‘hayatta kalma içgüdü’ olduğunu ifade ederler. Özellikle korku duygusu insanı harekete geçiren en önemli güdülerden biridir. Her duygunun insanı bir çeşit harekete yönlendirdiğini hayvan ve çocukları izlerken gözlemlenebilmektedir. Sadece *uygar ve eğitilmiş yetişkin* insanlarda duygular

²¹⁴ Jeeves, 2010, s. 276.

²¹⁵ Uysal, 1995, s. 69.

²¹⁶ Uysal, age, s. 87.

²¹⁷ Uysal, age, s. 73.

²¹⁸ Uysal, age, s. 74.

akıl süzgecinden geçirildiği için daha kontrollüdür ve böylece duyguların ani bir tepki vermesinin ya da doğrudan harekete geçmesinin önüne geçilir.²¹⁹

Öfke, korku, mutluluk, aşk, sevgi, şaşkınlık, tiksime, üzüntü... vb. duygular insanların duygusal zihnini ifade etmektedir. Goleman, insanların iki zihin yapısına sahip olduğunu, birisinin *düşündüğünü*, diğerinin ise *hissettiğini* söyler. Akılcı zihin, çoğunlukla farkında olduğumuz bir kavrama tarzıdır; bilincimize daha yakındır, düşüncelidir ve tartıp yansıtılabilir. Akılcı zihnin beyindeki kontrol merkezi frontal lobtur.²²⁰ Bunun yanı sıra fevri ve güçlü, çoğu zaman da mantıksız olan bir kavrama sistemi daha vardır; bu da duygusal zihindir.²²¹ Burası beyinde limbik bölgenin kontrolündedir.²²² Duygusal zihnin; akılcı zihinden daha hızlı, daha az isabetli, çok kısa ve saniyelerle ifade edilen bir sürede gelip geçici, irade dışı, çağrışımsal bir mantık işleyiş özellikleri vardır.²²³ Duygusal zihni kontrol eden limbik sistem insana üç şeyi emreder: ye-iç, üre ve öfkelen. Akılcı zihni kontrol eden frontal lob bu emirleri kontrol ederek şöyle der: her yerde yenilmez, her yerde ürenmez, her yerde öfkelenilmez. Frontal lob beynimizin ahlaki frenlemesini ve limbik sistemin ani hareketini akıl ve mantık süzgecinden geçirerek kontrol eder.²²⁴

Duygusal Zihnin Mantığı:

Duygusal zihnin mantığı çağrışımsaldır; bir gerçekliği simgeleyen ya da onun bir anısını çağrıştıran öğeleri, gerçekliğin aynısı olarak kabul eder. Bu nedenle teşbih, mecaz ve tasvir (romanlar, sinema, şiir, şarkı, tiyatro, opera gibi sanatlar) doğrudan duygusal zihne hitap ederler. Örneğin dinî sembol ve ritüeller mantıksal açıdan pek anlamlı olmasa bile kalbin ana diline yerleşmiştir. Peygamberler de duygunun dilinden konuşarak inananların kalplerini meseller, kıssalar, öykülerle fethetmişlerdir.

Peki, duyguların insan hayatındaki yeri nedir? Goleman, akılcı ve duygusal olmak üzere iki beynimiz, iki zihnimiz ve iki farklı türden zekâmızın olduğunu ifade

²¹⁹ Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, (Çev. Banu Seçkin Yüksel), Varlık Y., 25. Baskı, İstanbul, 2004, s. 20, 25.

²²⁰ Oytun Erbaş, *Aşkın Nörobiyolojisi Konferansı*, Samsun, 19.02.2015; <https://www.youtube.com/watch?v=P-ZVbuFX2Bk>, Erişim: 16.11.2015, 12.02 dk.

²²¹ Goleman, age, s. 23.

²²² Erbaş, agk., 11.38 dk.

²²³ Goleman, age, s. 362-364.

Mevlana'nın akla yönelttiği bir diğer kritik de aklın aşka nispeten daha yavaş hareket etmesidir. Çünkü akıl, sebep sonuç ilişkileriyle uğraşırken aşk hedefine çoktan varır. O, bu hususu şöyle dile getirir:

“Akıl tedbirlere koyuldu, düşüncelere daldı mı aşk, ta yedinci göğe kadar gider, akıl, hac etmek için deve aramaya koyuldu mu aşk, safa dağına çıkar. *Divan-ı Kebir*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ed. Emre Yalçın), Türkiye İş Bankası Kültür Y., 2007, IV. cilt, 2937-2938. gazel, s. 349.

²²⁴ Erbaş, agk., 12.10 dk.

ederek hayatı nasıl yaşadığımızın, her ikisi tarafından belirlendiğini söylemektedir. Akıl, duygusal zekâ olmadan tam çalışmaz. Bu nedenle duygunun yerine akli koymaya veya aklın yerine duyguyu koymaya çalışmak yerine ikisi arasında bir denge oluşturmak gerekir. Duygular mantıklı olmak için gereklidir. Duygu ile düşünce arasında, duygusal yetenek ve akılcı zihin el ele verip düşüncenin kendisini devreye sokarak kararlarımızı her an yönlendirir. Böylece düşünen beyin, duyguları da kontrol eder. Fakat *insana duygusal beyin hâkim olursa, duygular düşünmeyi engeller*. Duygusal bakımdan altüst olduğumuzda, doğru düşünemez hale geliriz ve öğrenme yetimiz felce uğrar.²²⁵

Duygusal zihin ve dinî tecrübe:

Dinî tecrübeye ise sezgi ve duygu önem taşır. Çünkü dinî tecrübe mahiyeti itibarıyla sezgisel bir algılama ve duygusal bir ilişkiden ibarettir. Önce insan dış dünyayı inceleyerek Tanrı'nın varlık delillerini sezer ve kavrar. Bundan sonra onunla duygusal bir ilişki kurarak dış dünyanın kendisine hissettirdikleriyle iç duygular birleşip 'duygusal sezgi' ortaya çıkar. Bu duygusal sezgiyle insan Tanrı'ya yönelir.²²⁶

Dinî tecrübeye üç unsur tecrübe sahipleri için önemlidir. Duygusal boyut, tecrübenin algılanma biçimleri ve tecrübelerin dile getirilme tarzı. Bunlar birbirini etkiler. Örneğin duygusallık, tecrübenin dile getirilme tarzını etkiler ve duygusal ifadeler tecrübeyi ifade ederken çok kullanılır. *Dinî tecrübeye, duygusal/sezgici yapı akli ve mantığı dışladığı (mantığın yapısını bozduğu) için* tecrübe esnasında çelişkiler, paradokslar... vb. özellikler gösterir. Çünkü Piaget'nin ifade ettiği gibi mantık, dili etkiler; dil, mantığı değil.²²⁷ Duyguların etkisiyle bozulan zihin yapısı ve düşünme biçimi nedeniyle mantık iflas ederek dinî tecrübelerde çelişkili sonuçlara ulaşılır.²²⁸ Tecrübelerin algılanma biçimleri ise duygular ve dili etkiler. Dille ifade ediliş tarzı *yani şiir, edebi ve içli söyleyiş* de duyguların canlanmasına ve bu yolla algıların biçimlenmesine yol açar. Duygusallık bir kavrama, tanıma ve bir bilgi tarzıdır. İç idraklerle elde edilen tecrübenin 'dinî' tecrübeye dönüşmesi, gizli duygusal anlamın

²²⁵ Goleman, 2004, s. 44-46.

²²⁶ Uysal, 1995, s. 82-83.

²²⁷ Piaget'e göre 2-7 yaş arasındaki çocuklar da mantık düşünceden çok *sezgisel* bir düşünceye sahiptir. Robert L. Solso vd., *Psikoloji*, (Çev. Ayşe Ayçiçeği-Dinn), Kitabevi Y., 2. Baskı, İstanbul, 2009, s. 462.

²²⁸ Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme* kitabında ilkelerin mantığı ile çocuk mantığının özelliklerinin bazı noktalarda birbirine fazla yakın, diğer noktalarda ise birbirinden farklı bulunduğunu söylemektedir. Piaget, 1938, s. 9.

dinî dille yeniden ifade edilmesine yol açar. Bu dinî dil, sembolik bir gerçek olarak kelimelere dökülür.²²⁹

Duygu temelli dinî tecrübeye insan dış dünyayı ‘temaşa’ tarzı bir gözlemle inceler ve doğanın estetik güzelliği onun duygularını etkileyip ‘dinî’ bir tarzda yorumlanmasıyla dinî tecrübeler oluşur. Temaşacı bir tecrübe türü²³⁰ aslında doğayı sadece ‘kuru bir gözlem’den ibarettir. Derinlemesine bir araştırma ve düşünme söz konusu değildir. Bu nedenle doğayla iç içeyken duygular canlanır fakat doğadan ayrılınca duygular yok olur ve dinî tecrübe de sona erer. Bilgi ve akıl temelli bir tecrübe söz konusu değildir.

Dinî tecrübeler insanın *gerçeklik algısında* değişimler yapabilmektedir. Tecrübelerde kavramlar sembolik anlamlara dönüşerek duygusal bir mana ve değer kazanır.²³¹ Bu da tecrübe sahibi bireyi akılcı düşünce yapısından uzaklaştırır. Bilgi bu şekilde duygusal yorumlanıp ‘sembolik’ bir hale bürününce artık bilgiyi işlemede ve onu değerlendirmede sorunlar ortaya çıkmaya başlar. Çünkü dinî tecrübe sahibi duygularının etkisiyle birbirine zıt, çelişkili, bağlamdan uzak, akıl dışı fikirleri peş peşe sıralamakta bir mahzur görmemeye başlar. Ve bu anlattıkları her ne kadar akıl ve mantık dışı görünse de bunların ‘gerçekliğin sembolleri’ olduğunu savunur. Bu sembolik düşünme biçimi her şeyi sembolleştirme eğilimindedir. Gerçek hayat zaten bir ‘rüya’dır, iyi-kötü, güzel-çirkin, yalan-gerçek, siyah-beyaz birdir.²³²

Dinî tecrübelerde, korku, aşk, mutluluk arzusu... vb. duyguların etkisi ve coşkusuyla kişinin benliğini ‘birlik’ fikri kuşatır. Tanrı ile doğrudan buluştuğunu ve onunla birlik olduğunu hatta zaman zaman kendisi ile Tanrı arasındaki ayrımın silindiğini düşünme eğilimi gösterir. Bu tür eğilimler sonucu artan duygusal coşkunlukla kendisini kuşatan hislerin, içinde doğurduğu çağrışımları çeşitli şekillerde (marifet, ilham, sezgi, vecd... vb.) adlandırıp bunları doğrudan doğruya Tanrı’dan alınan

²²⁹ Uysal, 1995, s. 83, 87.

²³⁰ İlk Varlık’ın, yaşamını ve ışığını , “habitus contemplatif”i (temaşa alışkanlığın yetisini) elde etmek için yeterince arınmış olana iletilmesiyle- manevi ışığın bir uzantısı oluşu nedeniyle, metafizik temaşa (temaşa tarzında bilgileniş) artık soyutlamadan kaynaklanmaz, fakat bir tür *ortak doğaya* sahip olmaktan ileri gelir. Andruzac, 2005, s. 24.

²³¹ Uysal, age, s. 85.

²³² Stace, 2004, s. 216, 288, 293, 294, 295 (Stace, sembol yerine simge kelimesini kullanır.).

bilgi olarak yorumlayabilir.²³³ Veya bizzat kendisinin Tanrı olduğunu düşünebilir. Hallac-ı Mansur ‘Ene’l Hak’ ifadesi²³⁴ buna örnek olarak gösterilebilir.

Bütün insanları içine alan çekirdek duygular (öfke, üzüntü, korku, zevk)²³⁵ olduğu için, bu duyguların yol açtığı tecrübeler dünyanın her yerinde aynı özellikleri gösterir. Bu da *dinî/mistik tecrübelerin evrensel olduğu* ve bu nedenle *hakikati ifade ettiği* yorumlarına neden olur. Örneğin Stace, bu tür tecrübelerin tüm dünyada benzer özellikler taşımasından yola çıkarak ‘dinî’ olarak yorumlanan mistik düşüncelerin ‘hakikati’ ifade ettiğini söylemiştir.²³⁶ Aslında evrensel olan insan beynidir ve işleyiş mekanizması (duyguları hissetme ve duygulara benzer tepki verme) aynıdır. Duyguların etkisinde olan hâkim düşünce biçiminde her insan benzer tecrübeler yaşar. Bu nedenle böyle tecrübelerin evrensel olduğu, her toplumda yaşandığı, bu nedenle de ‘doğru’ kabul edilmesi gerektiği gibi bir sonuca ulaşmak yanıltıcı olacaktır.

Duygusal zihin, akılcı zihne göre çok hızlı çalıştığı için yaşadığı tecrübeler de çok hızlı olur. Duygusal zihnin etkisiyle dinî tecrübe yaşayanlar tecrübelerinin çok kısa, saniyelerle ifade edilen sürelerde gerçekleştiğini söylemektedirler. İnsanın iki tür duygusal tepkisi vardır. Akılcı zihnin kaydetmesi ve karşılık vermesi duygusal zihinden bir ya da iki dakika daha uzun sürdüğünden, duygusal bir durumda ‘ilk dürtü’ kafadan değil kalpten gelir.²³⁷ İkinci tür duygusal tepki akıldan gelir. Hızlı tepkiden daha yavaş olan aklın kontrolündeki bu ikinci yol düşünceden kaynaklanır ve biz de düşüncelerin genellikle farkında oluruz. Bu tür bir duygusal tepkide daha uzun süreli bir değerlendirme vardır. Aklın kontrolündeki duygular bizi doğru din anlayışına ve doğru dinî tecrübelerle ulaştırır. Çalışmamızda biz bu durumu ‘*akılcı sezgicilik*’ olarak adlandıracğız. Aklın kontrolündeki duyguda/sezgide derin düşünme biçimi, muhakeme

²³³ Stace, 2004, s. 322.

²³⁴ Hallac-ı Mansur bu durumu şöyle anlatır:

Sakf-ı sahna ol mürekkeb tokınur
Cümle yazılar Ene’l-Hak okunur
Toldı ol halvet Ene’l-Hak’dur tamam

Gördiler bu sırrı cümle hâs u ‘âm Niyazi Mısri, *Mansur-Nâme*, MEB Y., İstanbul, 1997, s. 120.

Yine Mansur *Tavasın* eserinde şöyle ifade etmiştir:

“Sanki ben, sanki ben... Ben sanki O’yum. Yahut O sanki Ben’dir. Benden çekinme eğer sen Ben’sen!
Ey zanlara esir olan, beni sen sanma! Ben, ben değilim. Ben, ben olmadım; ben olmayacağım.”

Hallac-ı Mansur, *Hallac-ı Mansur ve Eseri (Kitâb’üt-Tavâsin)*, (Çev. Yaşar Nuri Öztürk), İstanbul, Fatih Y., 1976, s. 80.

²³⁵ **Çekirdek Duygular (birincil duygu): Öfke** (alt kolları: hiddet, hakaret, içlerleme, gazap, tükenme, kızma, sinirlenme, hınç, kin, rahatsızlık, alınganlık, düşmanlık ve en uç noktada da patolojik nefret ve şiddet), **üzüntü** (alt kolları: acı, keder, neşesizlik, kasvet, melankoli, kendine acıma, yalnızlık, can sıkıntısı, umutsuzluk ve patolojik olduğunda şiddetli depresyon), **korku** (alt kolları: kaygı, kuruntu, sinirlilik, tasa, hayret, şüphe, uyanıklık, vicdan azabı, huzursuzluk, çekinme, ürkme, dehşet ve patolojik olduğunda ise fobi ve panik), **zevk** (alt kolları: mutluluk, coşku, rahatlatma, tatmin, haz, sevinç, eğlenme, gurur, tensel zevk, heyecan, vecd hali, hoşnutluk, kendinden geçme, aşırı zindelik, karpis ve en uç noktada mani) , Goleman, 2004, s. 359-360.

²³⁶ Stace, age, s. 143, 144.

²³⁷ Goleman, age, s. 364.

ve araştırma sonucu evrendeki mükemmel ve matematiksel düzeni kavrayan insan, ulaştığı mükemmelliğe hayran kalarak, Tanrı'nın varlığını hissedip bir nevi dinî tecrübe yaşamış olmaktadır. Bu *akılcı sezgici* tecrübeye Nobel ödülü almış bilim adamı Alexander Tsiaras'ın anlattıklarını örnek verebiliriz.²³⁸ Akılcı sezgici aşama *zihnin en üst düzey soyutlama becerisini* göstermektedir. Piaget'e göre soyut işlemler döneminde insanlar *tümdengelim yoluyla soyut düşünme becerisi* kazanırlar.²³⁹ Bu beceriyi kazanmaları tümdengelimsel yöntemlerin sıkça kullanılması, araştırma ve inceleme sonucu olmaktadır. Bu şekilde insanın, soyut düşünme yeteneği gelişmektedir. Tsiaras'ın yaşadığı tecrübeye ise, insanı anne karnında incelemesi ve gelişiminin muhteşemliğini görmesi sonucu, bu mükemmellikten yola çıkarak '*Tanrısal bir şey bu, matematik bunu açıklayamaz*' noktasına gelmektedir. Bu noktada birey artık akılcı sezgiyle Tanrı'nın varlığına ulaşmaktadır.

Tekrar duygusal sezginin özelliklerine dönecek olursak, en yoğun duygularımız irade dışı tepkilerdir; ne zaman patlayacaklarına karar veremeyiz. Aşk, öfke, korku... vb. duygular çevremizi sararak 'bizim seçimimiz' olmaktan çok, 'bize olan' bir şey gibi görünürler. O nedenle sahip olduğumuz duyguları seçemeyiz.²⁴⁰ Duyguların yoğun olduğu dinî tecrübelerin nerede, ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğini bireyler kestiremezler. Tecrübe anında, insan irade dışı, pasif ve edilgen durumdadır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi duygusal zihnin mantığı çağrışımsal olduğu için, *bir gerçekliği simgeleyen veya bir anıyı çağrıştıran öğeleri* gerçekliğin aynısı olarak kabul eder. Yani *gerçek dışı, sembollere dayalı bir dünya algısı* mevcuttur. Bu nedenle teşbih, mecaz ve tasvir doğrudan duygusal zihne hitap eder. Dinî tecrübeye de aynı durum söz konusudur. Dinî tecrübeyi anlatanlar teşbih, mecaz ve tasvirleri çokça kullanırlar. O nedenle edebiyat, şiir, söz sanatları dinî tecrübeyi hem anlatmak hem de duyguları canlı tutmak amacıyla kullanılır. Yine duygusal zihin yapısının bir benzeri dinî tecrübe geçirdiğini söyleyenlerde de görülmektedir. Akıl dışı olan bu tecrübelerde her şey simgelerle ifade edilir, zaman anlayışı yok olur, neden-sonuç ilişkisi kaybolur,

²³⁸ Alexander Tsiaras: *Döllenmeden Doğuma*, TED Konferansı, 2010.
https://www.ted.com/talks/alexander_tsiaras_conception_to_birth_visualized?language=tr

²³⁹ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Y., 10. Basım, İstanbul, 2000, s. 352-53.

²⁴⁰ Goleman, age, s. 365.

her şeyin ‘mümkün’ olduğu bir dünya algısı kişiye hâkim olur. Bu düşünce biçimi *çocuksu düşünceye* benzer.²⁴¹

Dinî tecrübeye çocuksu tarz ve düşünce biçimi hâkim olduğunda, din aşırı *sübjektif (öznel) bir bakış açısıyla yorumlanır*; ibadetler, dinî kurallar, dinî emirler kendi öznel bakış açısına ve tecrübesine göre şekillenir. Benmerkezci bakış açısı, onun hiçbir şeyi nesnel kimliğiyle tanımasına izin vermez. Dinin emirleri önemli değildir önemli olan o emirleri onun nasıl algıladığıdır. Dinî tecrübeye yaşanan *her şey semboliktir*. Bir dinî sembol ona neyi hatırlatıyorsa gerçek ve doğru olan odur. Duygusal zihin, ayırım yapmadan sadece benzer ve çarpıcı özellikleri olan şeyleri birbirine bağlar. Oysaki akılcı zihin, nedenlerle sonuçlar arasında mantıksal bağlantılar kurar.²⁴² Çocuksu duygusal tarzda inançlar kendi kendini doğrular. Duygusal dinî tecrübe sahipleri *inançlarını mutlak doğru olarak alır* ve bunlara ters düşen hiçbir delili hesaba katmaz. Bu konuda kesin ve sert bir tutumları vardır.²⁴³ Dinî tecrübeye de ön inançlar, dinî tecrübeyi doğrular. Dinî tecrübenin dayandığı inançlar kesin doğru olarak kabul edilir. Dinî duygular kendi kendilerini doğrular; tamamen kendilerine ait bir dizi algı ve ‘kanıtları’ vardır.²⁴⁴

Dinî tecrübe geçiren ve bunu ifade eden bazı kişilerin yorumlarına bakıldığında tıpkı çocukta olduğu gibi *mantıklı akıl yürütemediklerini*, düşüncelerinin *çelişkilerle* dolu olduğu görülür.²⁴⁵ Ayrıca *cansız cisimleri canlı olarak algıladıkları*, her şeyi canlı düşündükleri, yani *animizm* dinî tecrübeye çok yaygın olduğu görülür.²⁴⁶ *Artifikalizm* hâkimdir, evrendeki *nedensellik ilkesini tek bir nedene bağlı olarak açıklarlar* veya nedensizliği savunurlar.²⁴⁷ Her şeyi yapan, yaratan Tanrı’dır, bunun dışında doğa olaylarıyla ilgili yorum yapmazlar. Dinî tecrübe geçirenlerin bazıları *dinin kurallarını*

²⁴¹ Çocuksu düşünme biçimi: Piaget işlem terimini mantıksal düşünme anlamında kullanmaktadır. İşlem öncesi (mantıksal işlem yapmadan önce) dönem çocukta sezgisel ve sembolik olarak ikiye ayrılır. Çocuksu düşünme biçiminde akıl ve mantık duyguların etkisi altındadır. Bu dönemde mantıksal düşünme gelişmemiştir; çocuğun eylemleri düşünceye dayalıdır ama yetişkinlerde görülen anlamda bir mantıktan söz edilemez. Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Y., Ankara, 2009, s. 92

²⁴² Goleman, 2004, s. 65-67, 366.

²⁴³ Goleman, age, s. 365, 366.

²⁴⁴ Goleman, age, s. 367.

²⁴⁵ Stace, 2004, s. 159, 166, 169, 175, 184, 216, 271 vd. sayfalarda Stace dinî tecrübelerde çelişkinin olduğunu ve mistisizmin kendine özgü bir mantığından söz etmenin yanlış olduğu iddia eder.

²⁴⁶ *Mistik düşüncede animizm (cancılık)*: Stace, animistik düşüncenin daha çok dışa dönük mistiklerde olduğunu söyler: “Dışa dönük mistik hep hiçbir şeyin ölü olmadığını söyler. ‘Ölü’ olumlu bir durum mudur yoksa olumsuz mu? Kuşkusuz bu ‘canlı olmama’yı anlatır. Ancak ‘canlı olma’ aynı zamanda ‘ölü olmama’yı ifade eder.” Stace, 2004, s. 306. İbn Arabi de âleme canlılık atfetmektedir: “Âlem, bütünüyle akıllı, canlı ve düşüncedir. Bu durum, insanların içinde yaşadığı âdetin aşılması yoluyla keşif yönünden sabittir. Bizim için bu bilginin bu yolla meydana geldiğini kastediyorum. Şu var ki, onlar (akılcılar) şunu ifade ederler: Âlem cansızdır (cema=cansız), düşünemez. Onlar gördükleriyle sınırlı kalmıştır. Bize göre gerçek bundan farklıdır.” İbn Arabi, 2006, s. 347.

²⁴⁷ Stace, age, s. 21-28.

uygulamaz veya değiştirirler. Kendi tecrübelerine uygun yeni kurallar, ibadet şekilleri, inanç biçimleri geliştirirler. *Geleneksel dine ve dinî ritüellere karşı koyarlar.*

Dinî tecrübe/mistik düşünme biçiminde Tanrı, genellikle *ben-merkezci* ve *antropomorfik* özellikler taşır. Tek yönlü Tanrı algısı geliştirirler. Tanrı, sadece seven, koruyan, ödüllendiren bir Tanrı'dır. Çocukların zihinsel yapılarına benzer şekilde Tanrı'yı kalplerinde bulacaklarını düşünürler, *Tanrı ile kendilerini ayıramazlar*, bazen kendilerini de Tanrı olarak nitelendirebilirler.²⁴⁸

Psikologlar her duygunun özel bir biyokimyası olduğunu söyleyerek, o duygu yükseldiğinde bedeni peşinden sürükleyen değişikliklerin meydana geldiğini ifade ederler.²⁴⁹ Duygusal dinî tecrübelerde de, tecrübe nesnesiyle duygusal özdeşlik kuran kişilerde, dinî duygular bedeni etkileyerek değişikliklere yol açabilmektedir. Dinî tecrübe geçirenlerin de zaman zaman bedenlerinde değişiklikler gözlenmektedir. O nedenle dinî tecrübelerin genellikle düşünceyle, akıl veya beyinle değil de 'kalp' ile ilişkilendirilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Dinî tecrübe sahipleri yaşadıklarının 'bir kalp işi' olduğunu bunu herkesin anlayamayacağını ifade ederler.

Sonuç olarak dine duygusal yaklaşım ve duygu merkezli bakış dinî tecrübelerin duygularla şekillenmesine neden olmuştur. Bu şekilde mantığın ve aklın kontrolünden uzak bir şekilde biçimlenen dinî tecrübeler dinin farklı yorumlanmasına yol açmıştır.

Bu bağlamda mistik tecrübe ve düşünme biçimi ile ilgili şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Nasıl oluyor da soyut düşünme kapasitesine sahip bir birey, mistik düşünce yapısına kayıp zihinsel anlamda gerilik gösterebiliyor? Bu sorunun cevabı olmak üzere ileri sürülen görüşleri maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1) İlk olarak din yorumunda rasyonel tarafın göz ardı edilerek, sadece metafizik tarafına odaklanması sonucu insanlar mistik düşünceye kayabiliyorlar. Dünya mistikleri ve özelde İslam tasavvufçuları buna örnek verilebilir. Böylece kural koyan, aklın ve mantığın ilkelerini yok saymayan teistik dinin vahiy tecrübesi ile mistik dinî tecrübeler arasındaki fark bu noktada ortaya çıkar. Teistik dinlerde vahiy türü dinî tecrübeler akli yok saymayan, mantığı köreltmeyen, kurallara dayalı bir din ön

²⁴⁸ Stace, age, s. 114.

²⁴⁹ Beyin fizyolojisi konularında uzman Sinan Canan, düşüncelerin bedenimizin belirli bölgelerini etkilediğini söylemektedir. <https://www.youtube.com/watch?v=b3l4YA7T6zM> erişim: 23.11.2016; 50.45 dk.

görürken; mistik tecrübeler tamamen duygulara dayalı olarak gelişir, kuralsız, mantıksız ve akıl dışıdır, dolayısıyla gerçek dışı bir dünya yaratırlar.

2) İnsanların başına gelen felaketler, hastalıklar, savaşlar, acılar insanların zihinsel gerilemelerine neden olup onları mistik yapabiliyor. Savaş zamanı Fransa’da bu tür delilik ve mistik tecrübe vakalarına rastlanmıştır.²⁵⁰

3) Yapay uyarıcılarla, uyuşturucu, alkol veya bağımlılık yapan maddelerle de insanlar geçici mistik tecrübeler yaşamaktadırlar.

4) Zihinsel rahatsızlıklar, şizofren, manik depresif... vb. bozukluklar da insanların gerçeklik algısını bozarak mistik yapabilmektedir.

5) Çocuklar, özellikle de 4-7 yaş grubu olanlar, mistik düşünme eğilimi gösterirler. Hayal ağırlıklı, akli ve mantık yürütmenin az olduğu bir zihinsel yapıları vardır.

6) İlkel kabile mensupları da Levy Bruhl’un ifade ettiği gibi mistik düşünme biçimine sahiptirler.

7) Yaşlılığın getirdiği mental zayıflık da insanı daha duygusal hale getirerek mistik yapabilir.

8) Eğitim yetersizliği, dar ve kısıtlı bir çevrede yaşamak da insanları mistik düşünceye eğimli hale getirmektedir. Ayrıca Piaget’nin söylediği gibi eğer toplum üst düzey düşünen birini (yani soyut işlemlere geçmiş bir bireyi) onaylamıyorsa birey zihinsel anlamda gerileyerek mistik olabilir.

9) Aklın kontrolüne girmemiş duygular, aşk, sevgi, kıskançlık, öfke... vb. duygular da insanları mistik yapabilir.

10) Sadece deneye dayalı bilimsel çalışmalar, insanın aşırı derecede somut düşünme biçimine (tümevarım düşünme biçimine) odaklanmasına neden olur ve somut işlemler döneminde takılı kalır. Böylece üst düzey soyutlama becerileri (tumdengelim düşünme biçimi) gelişmez çünkü soyut düşünme biçimi zihnın ‘nesneden ayrı’ düşünmesi demektir.

²⁵⁰ Neda Armaner, *Psikopatoloji’de Dinî Belirtiler*, Demirbaş Y., Ankara, 1973, s. 101.

B.6. 2. Dinî Tecrübenin Sosyolojik Temeli (Kültürel Bağlam)

Belirli bir kültür içinde gelişen dinî tecrübenin anlamını ortaya koymak ve tarihini incelemek gereklidir. Dinî tecrübelerin evrensel boyutu vardır. Dinî inanç ve tecrübelerin kültürel kökeni olduğu gibi kültürün de kökeni dinî tecrübelerde bulunmaktadır. Kültür içinde yer alan sosyal, ahlaki hatta teknolojik gelişmelerin kökeninde dinî etkiler bulunmaktadır.²⁵¹

Sosyolojiye göre dinî tecrübe iki şekilde ele alınmaktadır, birincisi toplumla dinî tecrübeyi yaşayanlar arasındaki ilişki, yani toplumun dinî tecrübeyi nasıl algıladığı ve yorumladığı, ikincisi ise dinî tecrübe yaşayanların özel yorumları ve bu tecrübeyi yaşayanların toplumları nasıl etkilediği ve dönüştürdüğü üzerinedir.²⁵² Dinî tecrübe ile belli bir toplumun içinde gerçekleşen toplumsal bağlam birbirinden ayrılamaz. Önceki bölümde değindiğimiz gibi psikoloji, dinî tecrübenin birey üzerindeki etkilerini araştırırken, sosyoloji ise bu tecrübelerin yer aldığı toplumsal yapıyı, kültürü, gelenekleri inceler.

Durkheim'e göre dinî tecrübe her şeyden önce kolektif bir tecrübedir; o yalnızca 'kolektif güçlerin tikelleşmiş şekli'dir. O yüzden din, tamamen bireyin vicdanıymış gibi görünse bile, hayat kaynağını, kendisinden beslendiği toplumda bulur.²⁵³ Yaşayan her din, mensupları arasında toplumsal ilişkiler yaratmak ve bu ilişkileri sürekli kılacak yolları açık tutmak zorundadır. Ancak bu şekilde din, bireyin sübjektif tecrübesinin dışına taşarak nesnelleşir ve bireyleri birbirine bağlayarak toplumsallaşmalarına ve toplumun şekillenmesine katkıda bulunur ve bunu da sistemli ahlaki değerler vasıtasıyla yapar.²⁵⁴

Eliade ise, dinî inanç ve tecrübelerin kökeninin kültürel olduğunu söylemenin kültürel indirgemecilik olduğunu iddia eder. Yine kültürün kökeninin de dinî tecrübeye bulunduğunu iddia etmek de teolojik indirgemeciliktir. Dolayısıyla bu ikisinden birini illa seçmek gerekmez. Önemli olan dinde, kişisel özellikleri dikkate alan ve aynı zamanda kültürel boyutu göz ardı etmeyen bir yaklaşımdır. Yani dinî tecrübe ne

²⁵¹ Kuşçu, 2010, s.122.

²⁵² Poloma, 2009, s. 349.

²⁵³ Poloma, age, s. 352.

²⁵⁴ Niyazi Akyüz vd., "Dinî Tecrübenin İfade Şekilleri" *Din Sosyolojisi*, (Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu), Grafiker Y., I. Baskı, Ankara, 2012, s. 54.

determinizmle ne de sosyal bağlamı ihmal eden spiritüalizmle açıklanabilir.²⁵⁵ Eliade'ye göre dinî bilginin farklı kültürlerde nasıl tecrübe edildiğini anlatan dinî bilginin yorumunun yapılması gerekir. Mesele sadece kataloglamak değildir, amaç bir dinî tecrübenin anlamını yakalamaktır.²⁵⁶

Dinî tecrübenin toplumsal anlamına değinen Berger'e göre, dinî tecrübe insanlar arasında herkeste ve eşit derecede değildir. Bu nedenle toplumsal kurumlar mutlaka gereklidir. *Dinî tecrübe gündelik hayatın gerçekliğinden uzaktır ve gerçekliği çoğu zaman inkâr eder* fakat bütün teistik dinler ve kurumlar gündelik hayatın gerçekliği dâhilindeki yapılardır. Bir din ve onun etrafında şekillenen bütün yapılar gündelik, gerçek hayatta vardır. O dinî tecrübeleri, hem o tecrübeyi hiç yaşamamış olanlar, hem de yaşayıp unutmaya tehlikesi içerisinde bulunanlara aktarır. Her din kolektif hafıza oluşturur ve din, dinî tecrübeyi sadece aktarmakla kalmaz, aynı zamanda onu ehlileştirir. *Dinî tecrübe gerçekte tehlikelidir. Onun tehlikeleri, kurumsallaştırma vasıtasıyla azaltılır ve rutinleştirilir.* Berger'e göre insanlar bazı dinî tecrübeler yaşamışlardır. Bu tecrübeler toplumsal yapılara meydan okuyabilir ve onları değiştirebilir. Burada önemli husus; peygamberler gibi oldukça yoğun dinî tecrübeler yaşayanlar, dinî gerçekliği ifade etmede diğer insanlara göre daha yeteneklidirler ve dinî kurumların biçimlenmesinde öncü olurlar, ana karakteri şekillendirirler.²⁵⁷ Ve 'din dışı' dinî tecrübelerin dine zarar vermesine bu şekilde engel olurlar.

Dinî tecrübe sosyolojisinde temelde beş yaklaşım vardır. Bunlar şöyledir: Jamesçi, etiketleme, yapısalcılık, öğrenme ve paylaşılan zaman. Yapısalcılıkta tecrübelerle fikirlerin birbirlerini etkileme tarzlarını keşfetmeye çalışırlar, etiketleme ve Jamesçi yaklaşımda bireye odaklanıp, tecrübenin toplumsal kökenleri dikkate alınmaz. Öğrenme yaklaşımında, dinî tecrübenin nasıl öğrenildiğine yoğunlaşır. Bu yaklaşıma göre insanlar dinî tecrübeler yaşamayı öğrenebilirler. Paylaşılan zaman yaklaşımında, insanlar ortak tecrübelerle birbirlerine bağlanırlar. Fakat burada önemli olan tecrübeye yüklenen anlamdır. Eğer tecrübe ibadet gibi bir şeyi kastediyorsa doğrudur, fakat tecrübeler yeni bir ibadet şekli, yeni bir din ortaya koyamaz. Belki ibadet şekillerinde

²⁵⁵ Kuşçu, 2010, s. 119, 132.

²⁵⁶ Eliade, 1959, s. 88 (aktaran: James L. Cox, *Din Fenomenolojisine Giriş*, (Çev. Fuat Aydın), İz Y., İstanbul, 2004, s. 72.)

²⁵⁷ P. L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Doubleday, 1979, s. 58.

ufak değişiklikler, kültürel etkiler olabilir fakat çok büyük değişikliklere gitmemesi gerekir. Bunun dışında dinî tecrübeler için ibadetin çok önemli bir yeri vardır.²⁵⁸

Sonuç olarak dinî tecrübenin hem kurumsal hem de insanlar arası etkilere sahip bir alanı bulunmaktadır. Dinî tecrübenin bu toplumsal etkilerini keşfetmek gerekir. Bu tür tecrübeler toplumları etkilediğı gibi toplumların da dinî tecrübeyi etkilediğı, meydana getirdiğı rahatlıkla söylenebilir. Bu ikisi karşılıklı olarak birbirini etkilemektedir. Buna ilave olarak dinî tecrübe, toplumları, kültürleri hatta mevcut *din anlayışını değiştirme işini* üstlenebilir.

B. 6. 3. Dinî Tecrübede Dinî İnanç Boyutu:

Bir tecrübeyi ‘dinî’ kılan şey nedir? Tecrübe sahibinin önceden zihninde var olan dinî kavramlar ve inançlardır.²⁵⁹ İnançlar dinî tecrübenin şekillenmesinde etkilidir.

Dinî tecrübenin meydana geliş düzeyleri çok farklı, geniş bir yelpaze çizer. Dinî tecrübenin bu geniş yelpazesinde en basit ve hiçbir dinî anlamı olmayan tarz, ara sıra bir insanın düşüncesini açan bir şeyin derin duygusu olarak görülebilir. İnsan, hayatın her hangi bir anında dinlediğı bir şiir, müzik veya bir sözle yahut gördüğü bir tablo, işaret veya davranışla bazen daha önce hiç sahip olmadığı yeni anlamlar kazanabilir. Yeni anlamlar kazanması ise kendi kavramsal yapısına ve inanç sistemine göre oluşur.²⁶⁰ Tecrübe eden kişi dinî bir inancı varsa, tecrübelerini de ‘dinî’ literatüre göre ifade edecektir.

Sonuçta dinî tecrübe duygu ve duyuların devreye girmesiyle meydana gelen sezgiyle doğrudan ilişkili ve yaşayan kişinin dinî inancına göre çeşitlilik gösterir. Bu çeşitlilik dinde de farklı farklı yorumların yapılmasına, birbirinden farklı Tanrı, ibadet, ritüel... vb. şekillerinin ortaya çıkmasına neden olur.

²⁵⁸ Poloma, 2009, s. 364-367.

²⁵⁹ Arslantürk F., 2010, s. 11.

²⁶⁰ Tüzer, 2006a, s. 76-77.

C) TANRI’NIN VARLIĞINA DELİL OLARAK DİNÎ TECRÜBE

Guenon, dinî tecrübenin Tanrı’nın varlığına delil olup olamayacağını tartışırken şöyle der: Birden bire yeni bir dinin ortaya çıktığını varsayalım. Bu dinin müntesiplerinin yaşamış oldukları öne sürülen deneyimin gerçekliğine, müntesiplerinde bir şeytan tasallutu, hipnoz ve kendi kendine telkin durumlarının ya da bir hilenin söz konusu olup olmadığını saptamak için sosyolojinin, psikolojinin felsefenin... vb. birçok ilmin verilerini kullandıktan sonra inanabiliriz. Dolayısıyla hakikati arayan bir felsefî bakış¹ için dinî tecrübe doğrudan doğruya hakikatin kaynağı olamaz. Bu tecrübeler sadece görünüşte değerlendirilebilir olup bilimsel kriterlere tabi olduktan sonra karar verilmelidir.² Kozmolojik ve teleolojik deliller gibi Tanrı’nın varlığını ispatlamaya yönelik deliller, dışımızdaki dünyadan hareket ederek, Tanrı’nın varlığı fikrine ulaşmaya çalışmaktadırlar. Oysa dinî tecrübe delili inanan bir varlık olarak insandan yola çıkmaktadır. Başka bir deyişle o, belli bir inanç derecesinden daha üst seviyedeki bir inanç derecesine gitmektedir. Bu yüzden bu delile ‘Tanrı’dan (bireyin Tanrı inancından) yine Tanrı’ya (bireyin Tanrı’ya tecrübe etmesi) giden delil’ denilmiştir. İnsan, dinî tecrübeye sahip olabilmek için en başta inançlı biri olmalıdır.³ Yani Tanrı’nın varlığını önsel olarak kabul etmiştir. Ancak bu tecrübeler iman eden biri için, imanını taklit derecesinden çıkarıp tahkik derecesine ulaştırmasına yardımcı olabilir. İnsan ne kadar çok dinî tecrübe yaşarsa imanı da o kadar kuvvetlenir denilebilir.⁴

Dinî tecrübenin Tanrı’nın varlığına kanıt olarak gösterilmesi meselesinde bazı görüşler ileri sürülmüştür. İnsanın ‘Tanrı ile buluşması’ olarak tanımlanan ve bundan dolayı birçok anlam kargaşasını da beraberinde getiren dinî tecrübe kanıtı, kendine özgü terim ve kavramlarıyla irrasyoneldir ve bu yönüyle Tanrı kanıtlamasında daha güvenli bir yol olduğu iddia edilmiştir. Bu yöntemde analitik ve akıl yürütmeye

¹ “W. James’e göre *hissetme* kişiye mahsus ve dilsizdir ve kendisinin izahını yapmaktan acizdir. Sonuçların sır ve muamma olmasına izin verir, onları akli olarak meşru kılmaktan geri durur ve bazen de onların çelişkili ve saçma olmasını ister. Felsefe tam aksi tavır takınır. Onun amacı, hangi alana dokunursa dokunsun, onu sırrın ve çelişkinin elinden kurtarmaktır. Muğlak ve inatçı kişisel kanaatten uzaklaşıp objektif olarak bütün düşünen insanlar için geçerli olan hakikate erişmek, aklın hep en yüce ideali olagelmıştır. Dini, sağlıksız olan özel halden kurtarıp, ona kamuya açık bir mevki ve onun hükümlerine evrensel varolma hakkı vermek aklın görevi olmuştur.” James, agm. (Peterson vd.), 2013, s. 80.

² Andruzac, 2005, s. 10.

³ Aydın, 1988, s. 85.

⁴ Hemşinli, 2010, s. 127-128.

kazanılan, bilgi merkezli bir yol yerine vasıtasız bir kavrayış ve sezgiyle Tanrı'nın kavranıp bilinmesi önemsenmektedir. Mistik tecrübe, duygusal sezgici tecrübeyi ön plana alan bir yöntemdir. Bu yöntemde dinî hayatın analizinin zihne mi yoksa duyguya mı bırakılacağı tartışması ortaya çıkar. Dinî tecrübe onu yaşayan kimse tarafından Tanrı tecrübesi olarak algılanan bir deneyimi anlatmaktadır. Bazı kimseler hayatlarının değişik anlarında Tanrı'yı içinde hissettiğini ve onun kendisine rehberlik ettiğini söylerler. Bu olayların ortak noktası kişilerin başından geçenleri Tanrı'nın ya da doğaüstü başka bir şeyin kendilerine gelmesi biçiminde yorumlayıp ona göre algılamalarıdır. Bu algılama duyular aracılığıyla değil, Tanrı'nın varlığının farkına varmak şeklinde olur. Dinî tecrübe yaşadığını söyleyenlerin tasvirlerinin ortak paydası Tanrı'nın vasıtasız ve doğrudan bir kavrayış olduğu üzerinde birleşmektedir. Bu tür tecrübelerin Tanrı'nın varlığına delil gösterilmesinde genellikle ölçü *duygusal samimiyet* ve *sübjektifliktir*. Sübjektif özelliği nedeniyle psişik bir nitelik taşıyan tecrübeler rasyonel alanın dışında kalır. Psikolojik yaklaşım, dinî tecrübenin ontolojik gerçekliğini aramaz fakat felsefe bu gerçekliği bulmaya çalışır.⁵ Dolayısıyla, dinî tecrübe kanıtı, dini, rasyonel bir durum değil de bir duygu olarak kabul edenler tarafından daha çok savunulmuştur.

Dini, bir 'duygu' olarak ele alan John Hick'e göre Tanrı bizzat tecrübe edilen bir gerçeklik olarak kavranır.⁶ Yine dinî tecrübeyi insanın ahlakî yaşamıyla ilişkilendiren Alston'a göre, tecelliye (tezahür) dayanan inançlar dediği inançlarda bir kimse, Tanrı'nın kendisine yardım ettiğine, yol gösterdiğine, kendisine bir çağrıda bulunduğu ya da Tanrı'nın kendisini hayatta tuttuğuna inanır. Ayrıca Tanrı'nın kudret, iyilik, sevgi gibi niteliklere sahip olduğuna inanır ve bu Tanrı inancı için yeterli ve haklı bir delildir.⁷ Alston'a göre Tanrı'yı tecrübe etme, prensip olarak herkese açıktır bu yeti potansiyel olarak herkeste mevcuttur. Eğer, Tanrı'yı tecrübe etmede bir sorun varsa, bu sorun Tanrı'dan değil, insandan, günahlarla ve gayri ahlakî yaşamlarla kirlenmiş insan ruhundan kaynaklanmaktadır.⁸

Bilgi kavramı Platon'un felsefesinde olduğu gibi ele alınırsa yani, bilginin 'insanın içinde bir ilerleme' olarak tanımlandığında dinî tecrübeye kapı

⁵ Necip Taylan, 2000, s. 96-99.

⁶ Taylan, age, s.100.

⁷ William P. Alston, *Perceiving God (The Epistemology of Religious Experience)*, Cornell University P., USA, 1993, s. 1.

⁸ Akdemir F., 2006, s. 173.

aralanmaktadır.⁹ Dinî tecrübelerin Tanrı'nın varlığına kanıt olarak gösterilmesinin en önemli nedenlerinden biri bu tür tecrübelerin bir bilgi (marifet) içerdiği iddiasıdır. Ayrıca bir bilgi türü olarak nitelendirilen vahiy en üst düzeyde ve en özel anlamda bir dinî tecrübe türüdür.¹⁰ Vahiy ile bilgi ve öğrenme arasında yakın bir ilişki vardır. Bu noktada vahyedilmek suretiyle kutsal kitaplarda elde edilen bilginin başka vasıtalarla elde edilip edilmeyeceği meselesi önemlidir.¹¹ Tıpkı peygamberlerin vahiy tecrübesi gibi, sezgi, keşf, ilham... vb. tecrübeleri yaşayan kişiler de Tanrı'dan bilgi aldıklarını söylemektedirler. Bu nedenle Gazali mistik bilginin en mühim ayırıcı özelliğinin, bu yolla gelen bilginin kuldan Tanrı'ya doğru olmayıp aksine, kulun ruhsal hazırlığından sonra *Tanrı'nın kendisini ona tanıtmayı* biçiminde gerçekleşmesi olduğunu söyler.¹² Bu tür bir tecrübe geçiren kişi aslında *pasif* durumdadır, öteki bilgi edinme güçleri devre dışı kaldığı için bu yolla elde edilen bilgi rasyonel yolla tahlil edilemez.¹³

Swinburne de tıpkı Gazali gibi, bir kimsenin Tanrı'yı tecrübe etmesi veya Tanrı'nın bir kimsenin tecrübesinde hazır bulunmasının ancak Tanrı'nın gerçekten böyle bir tecrübede '*hazır bulunmasıyla*' mümkün olacağını söylemektedir.¹⁴ Swinburne, dinî tecrübelerin Tanrı'nın varlığına delil olup olmama meselesinde iki ilke ileri sürmektedir: Safdillik ve Tanıklık ilkesi. Safdillik ilkesine göre, aksi bir delil ortaya çıkana kadar, bir takım şeylerin bize görüldüğü gibi olduğuna inanmamız gerektiği temel rasyonellik ilkesidir. Tanıklık ilkesine göre ise bir konudaki inançlarımız başkalarının raporlarının doğruluğuna güvenmemize bağlıdır. Özel nedenlerin yokluğu halinde başkalarının tecrübeleri, muhtemelen onların rapor ettikleri gibidir.¹⁵ Bu iki ilkeye göre dinî tecrübeleri yaşayarak veya dinî tecrübeyi yaşamış insanların tecrübeleri Tanrı'nın varlığına delildir. Alston'a göre ise '*Tanrı kendisini tecrübeye sunar*'¹⁶ Tanrı çözmek zorunda olduğumuz bir denklemde yer alan bir nicelik olmayıp, inanan kişiye kendini genellikle ritüeller ya da tapınma

⁹ Filiz, 1995, s. 22.

¹⁰ Yaran, 2009, s. 27.

¹¹ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ank. Ü.İ.F.Y., Ankara, 2002, s. 38.

¹² Gazali, 1979, s. 31.

¹³ Gazali, 1986, s. 87.

¹⁴ Reçber, 2004, s. 94.

¹⁵ Yaran, age, s. 33, 36.

¹⁶ Reçber, age, s. 102.

esnasında gösteren bir realitedir. Tanrı'nın varlığından mutmain olma, ancak ve ancak tecrübî olarak mümkündür.¹⁷

Plantinga duygulardan yola çıkarak dinî tecrübeyi açıklayanlardandır. Ona göre, yanlış ve kötü bir şey yaptığımız takdirde kendimizi Tanrı'nın huzurunda suçlu hissediyor ve yaptığımız şeyi Tanrı'nın tasvip etmediği inancını içimizde oluşturabiliyorsak, günahlarımızdan pişmanlık duyduğumuz ve tövbe ettiğimiz takdirde yaptığımız şeyden dolayı Tanrı'nın bizi affedeceği inancını oluşturarak kendimizi affedilmiş hissedebiliyorsak; bütün bunlar, Tanrı inancının yeterli rasyonel temelleri ve haklı epistemik gerekçeleridir.¹⁸

C.1. Dinî Tecrübe Delilinde Sezgi Kavramı

Aristo, insanda bilginin kaynağını belli bir sıralamaya göre açıklamaktadır. Ona göre, ilk önce insan, duyusunu kullanır, duyu bilgisi arttıkça bu, tümevarıma dönüşür, hayalin katkısı olması durumunda da söz konusu tümevarım tecrübeye dönüşür. Böylece ilk tümeller dolayısıyla ilk bilgiler, yeni düşünme ilkeleri oluşur. İspatlanamadığı için bilgi kabul edilmeyen ve diğer bütün bilgileri kendilerinden çıkardığımız ilkelere güvenimizi sağlayan şey de sezgiden başkası değildir. Dolayısıyla, bütün bilgilerimizin ve öğrenmelerin temelinde sezgi bulunmaktadır.¹⁹

Sezgi, dinin özünü/anlamını anlama anlamına gelir.²⁰ Bergson sezgiyi şöyle tanımlar: 'Sezgi, akıl ve zekânın' üstün bir şeklidir.²¹ Ona göre sezgi, 'Tanrı'nın özünden pay alma'dır.²² Böylece tecrübeler sezgi yoluyla açıklanmakta ve dinî tecrübe 'vasıtasız kavrayış' olmaktadır.²³ Buna kavrayan ve sezen 'kalp' denilir. Burada kalbin bağımsız bir bilgi kaynağı olarak görülüp görülemeyeceği ve bu yolla elde edilen bilginin epistemolojik değeri olup olmadığı tartışılır.²⁴ Akılla, bilim ve gözlemle elde edilen bilgiler parçacı 'soyut' bilgilerdir. Sezgi bu parçanın kendi dışındaki varlıkla irtibatını sağlar ve bilgiyi soyut/parçacı bilgi olmaktan kurtarır. Ve

¹⁷ Cevizci, 2006, s. 514.

¹⁸ Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, (Ed. Alvin Plantinga&Nicholas Wolterstroff), Notre Dame: University of Notre Dame P. , 1983, s. 73-82.

¹⁹ Haklı, 2007, s. 51.

²⁰ Cox, 2004, s. 65.

²¹ İkbâl, Tarihsiz, s. 19.

²² Bergson, 1962, s. 339.

²³ Tüzer, 2006a, s. 249.

²⁴ Tüzer, age, s. 244.

bu bütüne dair oluşan bilgimiz teolojik bir bilgi olur.²⁵ Örneğin, İbni Sina'ya göre sezgi gücü²⁶ çok yüksek olan peygamber, akli ve vahyi bilgiyi filozofa nazaran daha kısa zamanda ve toplu olarak alır ve o basit bilginin sahibi olur. Filozof ise, onun aksine tefekkürle artan sezgi yetisiyle parça parça halinde meydana gelen ayrıntılı bilginin sahibi olur.²⁷

Flew'e göre dinî tecrübe bir kanıt değildir, yalnızca sezgisel bir deneyime, sezgisel bir kavrayışa dayanan bir iddiadır. Dinsel bir duygunun varlığı tek başına Tanrı'nın varlığını ileri sürmek için geçerli bir kanıt oluşturamaz. Bu ancak, akıl yürütmeye değil de doğrudan bir kavrayışa dayalı olarak dinsel bir duygunun var olduğunu kabul etmek demektir. Fakat dinsel duygu ile dinsel inanç arasında fark vardır. Bu duygu ve inanç birçok durumda bir arada bulunur ve birbirinin yerine kullanılır. Sezgi, bilgiye götüren yollardan biri olarak kabul edildiği için bir iddianın sezgiye dayanması onun değerinden bir şey kaybettirmez.²⁸ Ayrıca bu, doğrudan Tanrı'nın sezgisi değil de sıfatlarının ve özellikle fiillerinin tecrübeye konu olan sezgisi açıdan değerlendirilirse düzenlilik ve gayelikten Tanrı'ya giden teleolojik delil yani evrenin düzeninden *sezgi yoluyla yapılan çıkarımlar*, bilgiler olur.²⁹ Böylece 'Tanrı'nın varlığını hissediyorum, fakat bunu kanıtlayamam' şeklinde bir durum oluşur. Buna benzer sezgisel yolla ulaşılmış dinî kanaatler çok yaygındır. Ve bunlar dinî tecrübe tezinin doğruluğu için ilk bakışta güçlü bir kanıt oluşturur.³⁰

Sezgiyle dinî tecrübeyi açıklamanın iki avantajı vardır. Birincisi, gerçeklik doğrudan algılandığı için mutlak bilgi kaynağı olarak kabul edilir. İkincisi, bu sezgisel algının doğruluğu kendisi dışında bir şeye göre belirlenmez. Yani bu sezgi, 'kendisini doğrulayan' bir tecrübe olur.³¹ Bu da onu mantıksal olarak çelişkili ve totolojik bir kavram yapar. Totolojik önermelerde olduğu gibi bu önermenin yanlışlanamaması nedeniyle aslında doğrulanabileceği bir şey de yoktur. Bu nedenle

²⁵ Düzgün, 2004, s.105.

²⁶ İbni Sina sezgi bilgisini rasyonel epistemolojik alana dâhil eder ve *akla dayalı bir sezgi* anlayışını geliştirir. Bu sezgi anlayışını, peygamberliği rasyonel temele oturtmak ve irrasyonel olmadığını açıklamak için de kullanır. Kudsi akla sahip peygamberler üstün zekâlarının etkisiyle *güçlü sezgiye* sahip olurlar. Bu sezgi, onlar herhangi bir eğitim-öğretim sürecinden geçemese bile vardır. Ve vahiy bilgisini bu güçlü sezgileri sayesinde elde ederler. Haklı, 2007, s. 49.

²⁷ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Y., Ankara, 2001, s. 156.

²⁸ Flew, 2005, s. 133.

²⁹ Reçber, 2004, s. 116.

³⁰ Flew, age, s. 134.

³¹ Tüzer, 2006a, s. 249.

bilimsel içerikten yoksun olduğu söylenebilir.³² Ayrıca Stace'in belirttiği gibi, sezginin dil, sembolik ifadeler, ölümsüzlük, ahlak ve din ile olan ilişkilerinde büyük problemler ortaya çıkar.³³

Tüm bu görüşlerden yola çıkarak sezgiyi ikiye ayırmamız gerekir: Birincisi Bergson'un savunduğu Russell'in de eleştirdiği içgüdü ile bir tutulan ve kaynağını duygulardan alan sezgidir. Bu sezginin sonu, Bergson'a göre mistik düşünce ile son bulur. İkincisi İbn'i Sina'nın açıkladığı rasyonel (akılcı) sezgidir.³⁴ Tanrı varlığına duygusal sezgici yaklaşım; mistik tutum, dinî tecrübe, tasavvufî hal, dinî şuur, dinî hayat... vb. gibi kavramlarla ifade edilmeye çalışılan ve bir anlamda insanın Tanrı ile buluşması demek olan irrasyonel yöntemdir. Akılcı sezgide ise Tanrı bilgisi sistematik araştırma ve rasyonel yorumla bilgi niteliğini kazanmaktadır. Sadece duyguları kullanarak Tanrı'nın ezeli, evrensel, iyi... vb. olduğu sonucuna varamayız. Akılcı sezgici yaklaşımda evrenin, insanın, canlıların derinlemesine tahlili sonucu evrendeki düzenin tecrübe edilerek Tanrı'nın varlığına ulaşılmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi Alexander Tsias'ın tecrübesini ve ifadelerini akılcı sezgiciliğe örnek olarak verebiliriz. Rençber, bu tür akılcı sezgici tecrübelerle teleolojik delilden Tanrı'ya giden sezgi demektedir.³⁵ Sonuçta sezgi, yani insanın duygusal yapısı aklın verileriyle işlenmiş olmakta ve insan, *kontrollü ve yapılandırılmış bir duygu*yla Tanrı'ya yönelmektedir.

C. 2. Dinî Tecrübe Deliline Getirilen Eleştiriler

Felsefî açıdan kritik edilen dinî tecrübe delilinde, tecrübeyi yaşadığını söyleyenlerin yorumlarıyla, tecrübenin ortaya koyduğu sonucun aynı gerçekliği ifade edip etmediğine bakılır. Böylece dinî tecrübenin doğruluğu veya Tanrı'nın varlığına delil olup olmama yönünden değeri ortaya çıkarılmaya çalışılır.³⁶

Martin, dinî tecrübe yaşayanın tecrübesini kabul etmekle birlikte bunun bir bilgi değeri taşıyamayacağını çünkü onun tecrübesinin doğruluğunun ispatlanamayacağını iddia eder. Yani tecrübe, sadece o kişiyi bağlar. Bununla

³² Tüzer, 2006a, s. 263.

³³ Stace, 2004, s. 277-343; Özlem, sezginin ahlaki problemleri hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Doğan Özlem, *'Etik' Ahlak Felsefesi*, Say Y., İstanbul, 2010, s. 132-33.

³⁴ Filiz, 1995, s. 159.

³⁵ Rençber, 2004, s.116.

³⁶ Aydın, 1988, s. 93.

insanları dinî bir öğretiye, bir ahlak ve din anlayışına sevk etmek yanlış olacaktır. Bir tecrübenin ontolojik referansını, epistemolojik referansından ayrı olarak belirlemenin tecrübeden ayrı bir yolu bulunmalıdır.³⁷

McIntyre dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına delil olduğu iddialarını eleştirir. Ona göre bir kişi, belli bir olayın Tanrı'nın işareti olduğunu öne sürüyorsa, o kişi olayla, ilahi irade arasında nedensel bir ilişki varsaymaktadır. Nedensel ilişki ancak gözlemlenebilir şeyler arasında mümkündür. Tanrı ise gözlemlenebilir değildir.³⁸ Tecrübeye konu olmayan bir şey insan bilgisine de konu olamaz. Tecrübe alanımız dışında kalan bir şey hakkında kesin bir karar verebilmemiz mümkün değildir. Tanrı da insan tecrübesine konu olamaz ve tecrübe alanına giremez. Bu nedenle O'nun varlığını tecrübe yoluyla ispat etmeye çalışmak anlamsızdır.³⁹

Dinî tecrübenin doğruluğunu gösterecek evrensel ölçütler ve testler yoktur. Çünkü bu tecrübeler hem zaman ve mekân dışıdır, hem de doğrulanamamaktadır.⁴⁰ Fakat dinî tecrübelerin kişinin iç dünyasında büyük bir değişiklik yaptığını ve bireyi faziletli bir hale dönüştürdüğü söylenerek dinî tecrübelerin doğruluğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. James buna İncil'deki bir sözden⁴¹ ilham alarak 'meyve ölçütü' demiştir. Yaşanan dinî tecrübelerden elde edilen kutsallık hissi ahlakî iyiliğin, gücün, ahengin ve mutluluğun miktarını artırır.⁴² Örneğin Azize Teresa'nın yaşadığı dinî tecrübeler onun hayatında iyi yönde değişiklik yapmıştır.⁴³ Bu nedenle dinî tecrübeyi bilişsel içerikten yoksun olduğu gerekçesiyle bir kalemde kenara atmak, gerçeği teslim etmekten uzak bir tavidir. Sonuç merkezli dinî tecrübe değerlendirmeleri, sonucu ve pratik faydayı ön planda tuttuğu için *pragmatik deneme* olarak adlandırılır.⁴⁴ Delilin doğruluğu bu şekilde savunulur. Fakat "din bir hakikattir, bundan dolayı işe yarıyor, o halde doğrudur" gibi bir muhakeme yürütmek ve bu şekilde sırf bireyler üzerinde olumlu etkisi var diye dinî tecrübeleri savunmak,

³⁷ Martin, C.B. , Religious Belief, Ithaca: Cornell University P., 1959, s. 86-87.

³⁸ Tüzer, 2006a, s. 204.

³⁹ Açıkgöç, 1992, s. 117.

⁴⁰ Tüzer, age, s. 244.

⁴¹ "Onları meyvelerinden tanıyacaksınız. İnsanlar dikenlerden üzüm yahut deve dikenlerinden incir toplarlar mı? Böylece her iyi ağaç iyi meyve verir; fakat çürük ağaç kötü meyve verir. İyi ağaç kötü meyve veremez; çürük ağaç da iyi meyve veremez. İyi meyve vermeyen her ağaç kesilir ve ateşe atılır. Öyle ise, onları meyvelerinden tanıyacaksınız." *Yeni Ahit, Matta, 7/15-20, Kitabı Mukaddes*, Kule Y., İstanbul, 1996.

⁴² Celal Türer, "William James'ten Muhammed İkbal'e", *Felsefe Dünyası*, sayı: 29, 1999, s. 56.

⁴³ Peterson vd. , "İsa'nın Azize Teresa'sı", 2013, s. 68: Ayrıca dinî tecrübenin olumlu sonuçları için Yaran önemli bilgiler verir. Yaran, 2009, s. 116.

⁴⁴ Aydın, 1988, s. 93.

ahlakla uyuşmaz. Çünkü bazı batıl ve temelsiz inançlar ve tecrübeler de işe yarayabilir.⁴⁵

Dinî tecrübe, dinden dine kültürden kültüre değişiklik arz etmektedir. Tecrübelerinden yola çıkan mistikler, Brahman, Allah, Yahova, Tao, Nirvana ve birçok diğer şey hakkında iddiada bulunurlar. Böyle iddialar çelişir.⁴⁶ Dolayısıyla, ana dayanak ve amaç olarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmak doğru değildir. Bu konuda bir hükme varılamaz.⁴⁷ Bu görüşe itiraz edenler vardır. Örneğin Stace, dinî tecrübe ile bu tecrübelerin yorumunun aynı olmadığını söyler. Tecrübe aynıdır fakat yorum farklıdır.⁴⁸

Sonuç olarak, dinî tecrübelerin doğru olması ve Tanrı hakkında delil sayılabilmesi için: (1) Kutsal kitabın ahlak ve ulûhiyet anlayışına, (2) Peygamberlerin tutumlarına, (3) Rasyonel/bilimsel ve (4) evrensel ahlakî ilkelere uyumlu bir yapıda olması gerekir. Çünkü insanı ahlakî gevşekliğe, ahlak dışı iş ve davranışları yapmaya sürükleyen hiçbir tecrübe 'dinî' olamaz. Bu kriterlere uymayan tecrübeler dinî tecrübe delili olarak kabul edilmemelidir.⁴⁹

Kısaca, dinî tecrübelerde sadece duygunun öne çıkarılmaması ve aklın etkisinin yok sayılmaması gerekir. Eğer bu yapılırsa dinin rasyonel tarafı görmezden gelinir. Rasyonel düşünceden kopuk her tecrübe, insana uymayacaktır. Bu nedenle yukarıdaki maddelerden en önemlisi, dinî tecrübeler kritik edilirken öncelikli ve değerli ölçüt *rasyonellik* olmalıdır.

⁴⁵ Aydın, 1988, s. 95.

⁴⁶ Cevizci, 2006, s. 515.

⁴⁷ Aydın, age, s. 93-94.

⁴⁸ Cevizci, age, s. 515; Stace, 2004, s. 115 'Deneyim değil yorum farklıdır.' Stace, age, s. 119, 125; Düzgün, 2004, s. 109; Yorumlarken dinî tecrübe sembolleştirilir. Aydın, age, s. 94; R.C. Zaehner ise, sadece yorumların değil tecrübenin de farklı olduğunu söyler. Yaran, 2009, s. 42.

⁴⁹ Aydın, age, s. 93.

II. BÖLÜM

MEVLANA'DA DİN, TECRÜBE VE DİNİ TECRÜBE

A) MEVLANA: HAYATI VE DİN ANLAYIŞI

Mevlana'nın düşüncesi tahlil edildiğinde, onun din anlayışında üç mektebin etkisi olduğu görülmektedir.

a) Babası Bahaeddin Veled⁵⁰ etkisiyle şekillenen Necmeddin-i Kübra'nın (ö.1221) zühdcü nitelikteki tasavvuf sistemi.⁵¹ Necmeddin Kübra'nın öğretisi tecrübi bir **nur mistisizmidir**. Daha sonra bu nur mistisizmi, Şihabeddin Yahya Sühreverdî'nin (Maktûl, ö.1191) İsraki metafiziğiyle birleşerek, metafizik bir '*imgeler dünyası*' (hayal/rüya âlem) ontolojisi ileri süren yeni bir nur metafiziği oluştururlar.⁵²

b) Kaynağını Horasan Melametiyesi'nden alan ve Şems'in etkisiyle gelişip şekillenen ilahi aşk ve cezbeyle dayalı, zühde boş veren Kalenderane⁵³ tasavvuf.⁵⁴

c) Muhyiddin el-Arabi'nin (İbn Arabi) aşk ve nur mistisizmini metafizik sistem haline getirdiği Vahdet-i Vücut mektebi.⁵⁵ Yine bunu babası Bahaeddin Veled'in etkisiyle geliştirmiştir.

A.1. Şems⁵⁶ Öncesi Dönem

Mevlana, 20 Eylül 1207 yılında Belh'te doğdu. Belh o dönem Maverâünnehr, İran ve Hint medeniyetleri arasında bir köprü vazifesi görmekteydi. İpek yolunun

⁵⁰ Bahaeddin Veled, Necmeddin Kübra'nın öğrencisidir. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Arslan), İletişim Y., 7. Baskı, II. Cilt, İstanbul, 2013, s. 89.

⁵¹ Necmeddin Kübra, Mısır'da Necip Sühreverdî'nin öğrencisi olmuştur. Franklin Lewis, *Mevlânâ (Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı)*, (Çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan), Kabalcı Y., 1. Baskı, İstanbul, 2010, s. 61.

⁵² Corbin, age, s. 86-87; Cevizci, 12. yy.' da İran'da başlayan İsraki felsefenin esas öncüsünün Gazali olduğunu söyler. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Y., 2009, s. 295.

⁵³ **Kal**; söz, lakırtı, laf anlamına gelir. **Kalen**, söylemek, söyleyerek. Kalender, *söz sahibi* demektir. İslam toplumunun *şifahî (sözlü) kültüre* dönüşünü temsil etmesi açısından bu tarikat önem taşır.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5831a6c020f3d7.33497521

⁵⁴ Kalenderîlik, bütün kollarıyla çok çeşitli sufi akımları etkilemiştir. Anadolu'da *Mevlevîlik*, *Bektaşîlik* ve hatta *Halvetîlik*, Kalenderî eğilimlerin belli ölçüde ortaya çıktığı tasavvufi ve mezhebi teşekküllerdir. Ahmet Yaşar Ocak, *Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, T.T.K.Y., 2. Baskı, Ankara, 1999, s. 195.

⁵⁵ "İbn Arabî'nin teosofisi ile Sühreverdî Maktûl'un İsrakî teosofisi arasında çok açık bağlar vardır. Onda nur metafiziğinin (nurculuk) izlerini görmekteyiz." Corbin, age, s. 79-80.

⁵⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Melikdâd Tebrîzî (ö.1247): Mevlânâ'nın sohbet şeyhi. 1186 yılı civarında Tebriz'de doğdu. Adı Muhammed'dir. Daha çok Şemseddin, Şemsü'l-hak ve'd-dîn, Şems, Şems-i Tebrîzî lakaplarıyla anılır. Babası Ali b. Melikdâd, ticaret maksadıyla Horasan'ın Bezer vilâyetinden Tebriz'e gelip yerleşen bir kumaş tüccarıdır. Devletşah, Şems'in silsilesini Sücâsî vasıtasıyla *Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî* ve Ahmed el-Gazzâlî'ye; Kemâleddin Hüseyin Hârizmî, Baba Kemâl-i Cendî vasıtasıyla *Necmeddin-i Kübrâ*'ya ulaştırır. Semih Ceyhan, "Şems-i Tebrizi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38.cilt, 2010, s. 511.

üzerinde bulunması nedeniyle aynı zamanda değişik dinlerin, inançların, felsefe ve tarikatların buluşma, çatışma ve uzlaşma merkeziydi. Burada İslam dininin egemenliğinden önce pek çok milletten ve dinden insan yaşıyordu. Buralarda Zerdüştlüğün⁵⁷, Budistliğin, Mecusiliğin, Şamanizmin ve Hristiyanlığın etkili olduğu görülüyordu.⁵⁸ Bu bölgede Sünniler, Şiiler, Mutezile, Cebriye ve Sufiler bir arada bulunuyordu. O bölgede medreselere Şiilik, Cebriye ve Mutezile hâkimdi.⁵⁹ Tüm bu grupların, babası Baha Veled'in ve dolayısıyla Mevlana'nın entelektüel gelişimi üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

Bahaeddin Veled, o dönem Belh'te etkili olan Necmeddin Kübra'nın tarikatı olan Kübreviliğe bağlıdır. Necmeddin Kübra'nın temel öğretisi Nur mistisizmidir. O, Mısır'da Ebu Necip Sühreverdi'nin öğretilerinden etkilenmiş ve Şihabeddin Yahya Sühreverdi'nin (Maktül)⁶⁰ kurduğu İshraki metafiziği ile görüşlerini birleştirip bir nur metafiziği oluşturmuştur. Ona göre aranan Tanrı (nur), arayan ise 'O'ndan gelen bir nur'dur. Yani arayan 'nurun kendisinden', 'nur insanı'ndan başka biri değildir.⁶¹ Ebu Necib Sühreverdi'yle dost olan Bahaeddin Veled'in⁶² *Maarif Kitabında*⁶³ nur ve aşk mistisizminin izlerine rastlamak mümkündür. O, kitabında Allah'ın 'bedenlerimize zapt olunmuş nuru' olduğuna inanmakta ve bundan dolayı ruhlarımızı Tanrı'yla birleşmek için maddi dünyadan kaçıyor gibi resmetmektedir. Allah aşkı insanın kirlerini yakıp yok eder ve sonunda onu aydınlatarak 'peygamberlerin nuru' kadar aklaştırır.

Namaz Allah'a ulaştırıyor, zekât Allah'a ulaştırıyor ve oruç Allah'a ulaştırıyor.
Bunlar Allah'a ulaşmanın araçlarıdır ve her ulaşma tıpkı bir maşukun yanı

⁵⁷ Olabildiğince ayrıntılı bir ahlaki *monoteizmin* savunuculuğunu yapan Zerdüş, pek çok kaynağa göre, Yahudi inançlardan, eski Mısır tanrılarının, hatta Vedalardan etkilenmişti. Cevizci, 2009, s. 24, 25.

⁵⁸ Hüseyin Güllüce, "Mevlana'nın yaşadığı VII/XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış" www.ekev akademi.org (erişim: 06.04.2016).

⁵⁹ Erkan Türkmen, *The Essence of Rumi's Masnevi Including His Life and Works*, Publications of the Ministry of Culture, 2002, Ankara, s. 5.

⁶⁰ "Şihabeddin Yahya Sühreverdi (Maktül), Hallac'ın teolojisinden oldukça etkilenmiştir." Mehmet Aydın, "Muhyiddin-i Arabî ve Hz. Mevlana Yaklaşımı", *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi*, 1987, s. 300.

⁶¹ Corbin, age, s. 86-88 ve Lewis, 2010, s. 61.

⁶² Eflaki, 1973, 1. cilt, (46. hikâye), s. 134-135; Bahaeddin Veled, Sühreverdilerle akraba olduklarını iddia eder. Eflaki, age, 1. cilt, s. 45-46.

⁶³ Maarif adlı eser, Bahaeddin Veled'in nasihat ve vaazlarıyla sohbet meclislerinde kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Bu kitabın her bölümünde bir veya birkaç ayetin işâri tefsiri yapılmıştır. Eserde kelam meseleleri tasavvufa göre çözülmeye çalışılmıştır. Yine bu kitapta yetmişe yakın hadis zikredilmiş ve yorumu yapılmıştır. Mevlana, babasının eserindeki konuları Mesnevi'de geniş şekilde işlemiştir. Bu açıdan kitap Mesnevi'nin kaynaklar arasında sayılabilir. Rıza Kurtuluş, "Maârif", TDV İslam Ansiklopedisi, 27.cilt, 2003, s.271-272. Kitabın bazı bölümleri İngilizce olarak basılmıştır: Bahaeddin Veled, *The Drowned Book (Ecstatic And Earthy Reflections Of Bahauddin, The Father Of Rumi)*, (İngilizce'ye çev. Coleman Barks and John Moyne), Harper Collins e-books, USA, 2008.

başında oturmanın ve başını onun omuzuna dayamanın neşe vermesi gibi neşe verir.⁶⁴

Bu öğretilerinden etkilenen Mevlana ve Şems, Tanrı'yla birleşmek için peygamberin izinden gitmeyi hedef olarak görürler. Bahaeddin Veled, İşrakiler gibi Allah'ın sürekli olarak varoluşun her parçasını yeniden yarattığı *atomcu kelamı* kabul eder. Kendi vücudunun atomlarını çağırır, hepsi Tanrı'nın buyruğuna boyun eğer ve Tanrı aşkı içinde erirler.⁶⁵ Bu nedenle ona göre insanlar 'mekânsızlıktan gelip mekânsızlığa gitmektedir.⁶⁶ Ayrıca Bahaeddin Veled birçok keramet göstermektedir.⁶⁷ Şems, Mevlana'nın ledünni bilgiye ulaşması için babasının kitabını ve başka kitapları okumasını yasaklamıştır.⁶⁸ Böylece Şems, Mevlana'nın babasından aldığı mistik öğretilerine başka bir biçim vermek istemiştir.

Mevlana'nın din anlayışını etkileyen ikinci kişi babasının ölümüyle kendisine sufi eğitimi veren Seyyid Burhaneddin idi. Seyyid Burhaneddin kendisini deli olarak nitelendirmekte ve imamlığa layık olmadığını söylemektedir. O, on iki sene dağlarda deli gibi dolaşmış ve Bahaeddin Veled'e mürit olduktan sonra tecelli nurlarının çokluğu nedeniyle mustarip olmuştur. Tanrı'yı görmek istemiş ve bu isteğine kavuşmuştur. Şihabettin Ömer Sühreverdi onu ziyaret etmiştir.⁶⁹ Tıbbi ve dinî ilimleri gaybtan bilmektedir. İbadetlerini yerine pek getirmemektedir, oruç tutmadığı ve düzenli namaz kılmadığı söylenmektedir. Elini ayağını mangalın ateşine koyarak kerametler göstermektedir. Ruhu yıkamanın elbiseleri yıkamaktan daha iyi olduğunu söyleyerek on iki yıl elbiselerini yıkamamıştır.⁷⁰

Seyyid Burhaneddin'in öğretileri, Mevlana'nın ve müritlerinin aldığı notlar biçiminde Maarif kitabında toplanmıştır. Ona göre nebilerle veliler günahkârlar için acı çekerler, işte bu yüzden onlar çok büyüktürler.⁷¹ Seyyid'e göre, ledün ilmi 'Hakk'ı bilme ve Hakk'ı bulma ilmi' peygamberlerin, velilerin ilmidir ve o, bu ilmi Mevlana'ya öğretmiştir.⁷² Kitabında âşık, aşk ve maşuk'un bir ve aynı şey olduğunu

⁶⁴ Lewis, 2010, s.125.

⁶⁵ Lewis, age, s. 123-125, 128.

⁶⁶ B. Veled, 2008, s.18; Eflaki, 1973, 1. cilt, (10. hikâye), s. 115.

⁶⁷ Eflaki, 1973, 1. cilt, (33-35. hikâye), s. 129.

⁶⁸ Şefik Can, *Mevlana ve Eflatun*, Kurtuba Y. , 2. baskı, İstanbul, 2011, s. 95.

⁶⁹ Eflaki, age, 1. cilt, (24. hikâye), s. 153.

⁷⁰ Eflaki, age, 1. cilt, (23. hikâye), s. 152.

⁷¹ Esin Çelebi Bayru vd., *Yüzyıllar Boyu Mevlana ve Mevlevilik*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Y. , 1. Baskı, İstanbul, 2008, s. 53.

⁷² Eflaki, age, 1. cilt, (1. hikâye), s. 144 ve Can, age, s. 56.

söyler. Bunları birbirinden ayırmak ona göre imkânsızdır. “Eğer suda yıldız görürsen ne dersin? Yıldız suya vurmuş dersin, değil mi? Eğer Âşık başka, aşk başka ve maşuk başka olsaydı herkes kendisini sever miydi?”⁷³ Zahiri bilgi geçicidir, kitaplarla bir yere erişilemez. Ona göre ‘Gönlüm, Rabbimin ilhamıyla söyledi bana’ sözü bir medresedir.”⁷⁴ Kur’an’ı Kerim okunduğunda gerçek manasının şu olduğu görülecektir: “Ey benden ayrılmış olan kimse, bana dön!”⁷⁵ İnsan ruhani yolda ilerleyince kemalata erişir, Allah’la birleşir ve melekleri bile geçer. Mevlana tıpkı Seyyid Burhaneddin gibi izleyicilerini **nur** olmaya çağırır. Mesnevi’de ondan aldığı hikâye ve şiirlerle öğretisini devam ettirir.⁷⁶

Seyyid Burhaneddin, eğitimini tamamlaması için Mevlana’yı Halep ve Şam’a yollar. Mevlana, Halep’te Kemaleddin bin el-Adim (ö.1262)’in edebiyat, tarih derslerine katılmış, klasik Kur’an tefsirlerinin çoğunu okumuştur. Şam’da riyazetle ve din ilimleriyle eğitime devam etmiştir. Şam’dayken İbn Arabi, Kübrevî Sadeddin Hamevî, Osman er-Rumi, Evhededdin Kirmani ve Sadreddin Konevi gibi kişilerle görüşmüştür. Şems ile ilk burada karşılaştığı söylenmektedir.⁷⁷ İbn Arabi’nin Mevlana üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Özellikle vahdet-i vücud kavramı olmak üzere pek çok ortak kanıları vardır.⁷⁸ İkisi de fikirler ve suretlerin **hayal âleminde** (misal âlemi) var olduğu inancını paylaşmaktadır.⁷⁹ İbn Arabi mistik aşkı savunmuş bununla ilgili erotik şiirler yazmıştır. Mevlana’nın benzer şekilde mistik aşkı benimsediği ve erotik şiirler yazdığı görülür.⁸⁰ İkisi de **aşk dinini** savunmakta ve şiirlerinde anlatmaktadır. İbn Arabi şöyle der:

Tevrat levhası, ya Kur'an ayeti.
Ya ister olsun rahip hücresi,
Hepsi kalpten gelen ilhamımdır,
Din-i aşk benim tek itikadımdır.⁸¹

⁷³ Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maarif*, (Çev. Ali Rıza Karabulut), Yayınevi yok, İstanbul, 1995, s. 69.

⁷⁴ Lewis, 2010, s. 144.

⁷⁵ Tirmizi, 1995, s. 45.

⁷⁶ Seyyid Burhaneddin eserinde, Senai’nin şiirlerine yer verdiği gibi Hakan-i Şirvani, Attar, Nizami, Buharalı Sadeddin Kâfi, Esirüddin-i Ahsiketi, Cüneyd, Hallac ve Hasan Basri’den de bahsetmiştir. Lewis, age, s. 142-143.

⁷⁷ Lewis, age, s. 150-154.

⁷⁸ Ekrem Demirli’ye göre İbn Arabi’nin F. Mekkiyye eserinin ana fikri *vahdet-i vücud* öğretisidir. Vahdet-i vücudu bilim ve düşünce ürünlerinin odağına yerleştirir. İbn Arabi, 2006, s. 9.

⁷⁹ “Âlem ister mevcut ister yok olsun, O’nunla beraber başka bir şey yoktur.” İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Selahaddin Alpay), Şakir Hoca Y., İstanbul, 1977, s. 119.

⁸⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3. Cilt*, (Çev. Ali Berkay), Kabalcı Y., 1. Baskı, İstanbul, 2003, s. 159.

⁸¹ Nicholson, 1978, s. 89-90.

İbn Arabi aşkı, ruhun en yüce makamı olarak kabul eder, ona göre aşk beşeri iradenin ilahi cezbe ile bütünüyle emilip özümşenmesidir, ilk beşeri örneği İbrahim olan aşk, delilik durumudur.⁸² İbn Arabi'ye göre **ilahi aşk**⁸³ Allah'ın zatına bir ilave değil, zatının aynıdır. Mevlana'nın mistik düşüncesinde de aşk daima öndedir. Çünkü aşk kâinatın ruhudur, insan ilahi aşk sayesinde varlığının kaynağına yönelir. Kâinattaki her şey kendisi ile sırların tezahür ettiği ilahi aşka bağlıdır.⁸⁴

İbn Arabi'nin mistik düşüncesiyle Sühreverdi'nin (Şihabeddin Yahya-Maktûl) İşraki (Nurculuk-Aşkçılık-Işıkcılık) felsefesi arasında çok açık bağlar vardır.⁸⁵ O ifade edilemez dediği Saf Nur'u Saf Varlık'a özdeş kılar.⁸⁶ Aynı şekilde Mesnevi'deki pek çok konuyu İbn Arabi'nin eseri *Fususul Hikem*'deki görüşlerle irtibatlı ve birbirini açıklayan örnekler olarak görmek mümkündür. Örneğin, karanlık oda ve fil hikâyesi İbn Arabi'nin **ilah-ı mutekad** görüşünü açıklamaktadır.⁸⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Mesnevi*'nin aslında *Fütuhat el-Mekkiyye*'nin Farsça versiyonu olduğunu iddia etmektedir.⁸⁸ Fakat Chittick, İbn Arabi'nin Mevlana üzerinde hiçbir fark edilir etkisinin olmadığını söyler.⁸⁹ Ona göre İbn Arabi ve Mevlana tasavvufun iki farklı damarına aittir. Bunlardan her biri kendi tarzında geleneğin doruk noktasını belirtir.⁹⁰

İbn Arabi'nin üvey oğlu Sadreddin Konevi (1210-1274), Konya'da Mevlana ile aynı sohbet meclislerinde bulunmuştur. O, eserlerinde ağırlıklı olarak mistik felsefeye uygun olan bilgi ve tevil yolunu kullanmıştır. Mevlana ise eserlerinde aynı mistik felsefenin edebiyatını yaparak aşk ve cezbe yolunu tercih etmiştir. Yine

⁸² Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev. Fahreddin Arslan), Ribat Y., İstanbul, 1982, s. 42. Mevlana'nın peygamberlik anlayışında da aynısını görmek mümkündür. John Lenard, *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*, State University of New York P., Albany, 1994, s. 11-13.

⁸³ İbn Arabi kendi tasavvufi aşk nazariyesini, Hallac gibi hulul ile izah etmeyi reddeder. O, hululcuların dediklerine katılırsa da, yorumda onlardan ayrılır. İbn Arabi'de Hallac'la benzerlik gösteren birçok mısralar varsa da o bunları kendi vahdet-i vücüt sistemine göre izah eder. Mehmet Aydın, "Hz. Mevlana'da ve Muhyiddin-i Arabi'de Aşk Kavramı", *III. M.M.K.*, Selçuk Ü. Y., Konya, 1988, s. 160.

⁸⁴ Aydın, agm, (*III. MMK*), s. 158.

⁸⁵ Mevlana'nın üzerinde önce Gazali (ö.1111)'nin, sonra Sühreverdi (Maktûl-ö.1191) ve nihayet özellikle İbn Arabi'nin (ö.1240) bariz etkileri vardır. Nihat Keklik, "Mevlana'da Metafor Yoluyla Felsefe", *I.M.M.K.*, Selçuk Ü. Y., Konya, 1985, s. 52; Mevlana'nın Sühreverdilikle ilişkisini Mektubat eserinde görmek mümkündür: "XII. Mektupta Şems'in sevdiği ve övdüğü Şihabettin Sühreverdi-i Maktûl'un bir beyti vardır." *Mektuplar*, s. XIII.

⁸⁶ Corbin, 2013, s. 79-80.

⁸⁷ Ekrem Demirli, "Mesnevi'yi Fusûsul-Hikem'e Göre Yorumlamak 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlana'nın Mesnevi'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2005, s. 357. **İlah-ı Mutekad**: İnanılan Tanrı'nın sayısının, inanç sahiplerinin sayısıyla artması ve taptığı ilahının suretini yarattığında bu ilaha (suret) ilah-ı mutekad denir. Demirli, agm., s. 348.

⁸⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, "Sufi Geleneği ve Rumi", *Mevlana Araştırmaları-2*, (Çev. H. İbrahim Gök), Akçağ Y., I. Baskı, 2008, s. 217.

⁸⁹ William Chittick, *Rumi ve Vahdet'ul-Vücut Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç), İnsan Y., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 265.

⁹⁰ William Chittick, *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş*, (Çev. Turan Koç), İz Y., 2. Baskı, İstanbul, 2003, s. 144.

Sadreddin Konevi, hakikati kavramak için ‘mükaşefe’ ve ‘müşahede’ye ihtiyaç olduğunu söyleyip *akılcı felsefeye* karşı çıkarak filozofların rasyonalizmiyle hakikatin bulunamayacağını iddia eder. Benzer iddialar Mevlana’da da vardır. Mevlana, İbn Arabî’nin ve Sadreddin Konevi’nin karmaşık düşüncelerine benzer düşünceleri daha basit ve şairane bir vecd ile canlandırıp halk arasında yayılmasını sağlamıştır.⁹¹

Mevlana üzerinde Feridüddin Attar (1142-1220) ve Senai (1071/72-1131?) geleneğinin bir yansıması olan didaktik-tasavvufî şiir geleneği çok etkilidir.⁹² Mevlana, “Attar’ın sözlerini ve Senai’nin sırlarını itikatla okuyan bizim sözlerimizi anlar ve onlardan faydalanır”⁹³ demektedir. Mevlana bütün eserlerinde bu iki şairin şiirlerine yer vermiştir. Senai’nin *Işkname* (Aşkname) adlı eserindeki fikirlerin Mevlana’ya kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu eserde Senai, kulun Allah karşısında sahip olduğu en önemli sermayenin *Allah aşkı* olduğu üzerinde durur. Mevlana bu düşünceyi daha da geliştirmiştir. Vahdet-i vücud anlayışının gereği olarak zıtlıkları bir görme eğilimi, yani “küfür ve din aynıdır” anlayışı, ikisinde de görülür: “Zülfünse küfür, misli yüzü örtmededir. Dininse, küfürlerle ne parlak görünür!”⁹⁴ Senai hikâyelerinde ve şiirlerinde müstehcen ifadeler kullanmaktan kaçınmaz ve Mevlana da hikâyelerinde aynı yolu izler.⁹⁵ Mevlana, Senai’nin *İlahiname* kitabını Kur’an’dan daha üstün ve değerli görmekte ve *İlahiname* üzerine edilen yeminin Kur’an’a edilen yeminden daha sağlam olduğunu söylemektedir. Çünkü Kur’an yoğurt ise Senai’nin şiirleri Kur’an’ın yağı ve kaymağıdır.⁹⁶ *İlahiname*’yi arkasına koyarak uyuyan kişiyi şiddetle azarlayan Mevlana, bu kitabı kutsal kitap gibi görmektedir.⁹⁷ Senai’yi Müslüman olmamakla suçlayan ve Kur’an ayetlerini şiirlerinin arasına sokarak onlardan kafiye düzen kişi, şeklindeki suçlamalara

⁹¹ Mehmet Demirci, *Mevlana ve Mevlevî Kültürü*, H Y., I. Baskı, İstanbul, 2008, s. 78-79.

⁹² Bahaeddin Veled’i Bağdat’ta Ömer Sühreverdî karşılamıştır. Eflaki, 1973, 1. cilt , (46. Hikâye), s. 134-135. Yine aile, Nişabur’da Feridüddin Attar’la karşılaşmıştır. Bir başka rivayet Şam’da İbn Arabî’nin Celaeddin’i tasavvufa soktuğunu söylemektedir. Bu hikâyeler tarihi olarak şüpheli olmakla birlikte *derin bir sembolik hakikati içlerinde barındırmaktan geri kalmazlar*. Onlar sufilerin, üç büyük üstatları arasında gördükleri *manevi soy ağacı bağına* işaret etme değerine sahiptirler. Corbin, 2013, s. 93-94 ve Lewis, 2010, s. 344-346. Nicholson, Mevlana’nın şiir söyleyişinin Sadi ve Hafız gibi şairlere göre sağlam olmadığını, ikinci sınıf kafiye kullandığını söyler. Reynold A. Nicholson, “The Matnawî of Jalalu’d-din Rumi’ye önsöz I”, (Çev. Ekrem Yıldız), *Mevlana Araştırmaları* 2, Akçağ Y., I. Baskı, Ankara, 2008, s. 255.

⁹³ Eflaki, age, 1. cilt, (430. bölüm), s. 423.

⁹⁴ Ahmet Metin Şahin, *Mevlana’nın Rubailer*, Irmak Y., I. Basım, İstanbul, 2008, 549. rubai , s. 87. Bundan sonraki göndermelerde sadece *Rubailer* olarak anılacaktır.

⁹⁵ Osman Nuri Küçük, “Mevlânâ’nın Üslup, Tasavvufî Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâ’î”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 14, Ankara, 2005, s. 469.

⁹⁶ Eflaki, age, 1. cilt , (132. hikâye), s. 257.

⁹⁷ Eflaki, age, 1. cilt, (387. hikâye), s. 406.

Mevlana şiddetle kızarak Senai'yi Müslümanlıktan üstün görmekte ve '*Müslümanlık onun büyüklüğünü görseydi, külahı başından düşerdi*' demektedir.⁹⁸ Mevlana bir mecliste Senai'nin ruhunun geldiğini ona özürler dilediğini iddia etmektedir.⁹⁹

Mevlana'yı yazdığı şiirlerle etkileyen Feriduddin Attar, yıllarca halk hikâyesi toplayıp onları şiirleştiren¹⁰⁰ Şii bir şairdir. Onun fikirlerinde Zerdüşçü Mazdeizm'in ve Sühreverdi'nin İşrakilik'inin izleri görülmektedir.¹⁰¹ Onun aşkla ilgili fikirleri *aşk dinini* savunduğu yönündedir.¹⁰² Bu yönü Mevlana'nın düşünceleriyle paralellik arz etmektedir. Fakat Mevlana yine de Senai ve Attar'ı kendi düşüncesinden farklı görmektedir: "İlahi hâkim Hoca Senai ve Feriduddin Attar dinin ulularından oldukları halde çok defa ayrılıktan söz ettiler. Biz ise hep vuslattan bahsettik."¹⁰³ Bu iki şairden başka etkilendiği bir diğer şair ise Mütenebbi (ö.965) lakaplı klasik Arap şiirinin önde gelen şairlerinden biridir. Onun Mütenebbi'nin *Divan*'ını çok okuduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz.¹⁰⁴ Mütenebbi gençliğinde peygamberlik davasına kalkışmış, Kur'an surelerine nazireler yazmıştır.¹⁰⁵ Şems, Mevlana'nın ledünni bilgiye sahip olması için Mütenebbi'nin *Divan*'ını okumayı yasaklamıştır.¹⁰⁶

A.2. Şems Dönemi

Şems gelmeden önce aldığı eğitimin etkisiyle Mevlana, klasik din anlayışını yani, dini taklitten tahkike götüremediğini düşündüğü medrese hocalarını eleştirip Hz. Peygamber yolunun 'Şeriat yolu' değil, '*aşk yolu*' olduğunu düşünmekteydi. "Bizim peygamberimizin yolu aşk yoludur,"¹⁰⁷ demektedir. Şems bu düşüncesine yeni bir fikir eklemekten ziyade var olanı geliştirmiş, Şems onun, '*Temaşa Şahidi*' olmuştur.¹⁰⁸

Şems, çocukken Tanrı'yı ve melekleri gördüğünü, dünyanın gaybılarını müşahade ettiğini iddia etmektedir. Babası ise onun *İsa* gibi beşikte konuştuğunu ve

⁹⁸ Eflaki, 1973, 1. cilt, (131. hikâye), s. 256.

⁹⁹ Eflaki, age, 1. cilt, (133. hikâye), s. 257.

¹⁰⁰ Attar, halk hikâyelerini toplayıp (Corbin, 2013, s. 72) onları ilahi aşk tecrübesine göre yorumlayarak toplumda şifahi (sözlü) geleneği tekrar canlandırmıştır ve aşk dinini, İslam'ın kavramlarını kullanarak insanlara yaymıştır.

¹⁰¹ Corbin, age, s. 73, 75.

¹⁰² Selahaddin Halilov, *Felsefe Optiğinden Aşkın Renkleri*, Binyıl Y., Ankara, 2015, s. 58.

¹⁰³ Küçük, 2005, s. 5.

¹⁰⁴ Eflaki, age, 2. cilt, (14. hikâye), s. 82.

¹⁰⁵ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Divan*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı), İnkılap ve Aka Y., İstanbul, 1974, s. 698 (Açıklamalar Bölümü).

¹⁰⁶ Eflaki, age, 2. cilt, (14-15. hikâye), s. 82-83.

¹⁰⁷ *Rubailer*, 49. rubai, s. 15.

¹⁰⁸ Corbin, age, s. 95.

mucize gösterdiğini söylemiştir.¹⁰⁹ İlâhi güzelliğin kendisinde olduğunu iddia eden¹¹⁰ Şems, Kalenderi/Melami meşrepli bir dervıştır. Şeyh Rûkneddin Secasi'nin takipçisidir, Secasi ise Ebu Necip Sühreverdi'nin nesebine bağlıdır.¹¹¹ Şems, İşraki Şihabeddin Sühreverdi'ye dair suçlamalarda Sühreverdi'yi savunmuştur. Şeyh Muhammed'den çok şey öğrenmiştir ama onu, peygamberi inkâr ediyor diye eleştirmiştir.¹¹² Şarap içtiğine¹¹³ dair rivayetler¹¹⁴ vardır. Uyuşturucu içtiğine dair rivayetleri reddetmesine rağmen o dönemde Kalenderi dervişlerin uyuşturucu kullandığına dair genel bir kanaat vardır.¹¹⁵ Şems çeşitli kerametler gösterdiği rivayet edilmektedir. Örneğin kış ortasında birine bir deste gül getirdiği söylenmektedir.¹¹⁶

Şems, ilmin insanı kendisine itaat ettirmesi gerektiğine inanmaktadır. Eğer böyle yapmıyorsa o ilim zahmet ve yorgunluktan başka bir şey olmaz. Senai'nin şiirinden alıntı yapan Şems şöyle der: “Seni senden almayan ilimden cehalet yüz kere daha iyidir”¹¹⁷ Bu nedenle Mevlana'nın kitap okumasını ve başkalarıyla konuşmasını yasaklamıştır. Böylece ledünni ilim onun yüreğinde kaynayacaktır.¹¹⁸ Müslümanda hiç Müslümanlık yolunu bulamayabilirsin, ama bir zındıktan Müslümanlık yolunu bulursun, demektedir.¹¹⁹ Onun düşüncelerini öğrenenler kendisini kâfirlikle itham etmektedir.¹²⁰ Bir ilim meclisinde konuşanlara hitaben şöyle demiştir: “İçinizde, ‘Kalbim bana Rabbimden bu haberi veriyor’ diyecek kimse yok mu, ne zamana kadar başkalarının asasıyla ayakta yürüyeceksiniz?”¹²¹ Cehennemliklerin çoğu kesin fikirli kişilerden, filozoflardan, bilginlerden meydana gelmektedir, onların keskin zekâları kendilerine perde olmuştur. Hakk’a hakikate, keskin zekâ ile akıl ve ilimle değil, sevgi ve hayranlıkla ulaşılır.¹²² Hakka giden yol iç âlemini geliştirme yoludur,

¹⁰⁹ Eflaki, 1973, 2. cilt, (82. hikâye), s. 123.

¹¹⁰ Mehmet Aydın, “Hz. Mevlâna'nın Yaşadığı Devrin Sosyal Yapısı”, II. M.M.K., Selçuk Ü. Y., Konya, 1986, s. 283.

¹¹¹ Lewis, 2010, s. 321-322.

¹¹² Lewis'e göre, Şems'in Şeyh Muhammed dediği kişi İbn Arabî'dir. Lewis, age, s. 193-194.

¹¹³ Lewis, age, s. 197-198. Şems'in homoseksüel olduğuna dair rivayetlere de rastlamak mümkündür. Mevlana, Sultan Veled'in livata yapmak ve haşhaş kullanmak için daha küçük olduğunu söyler, başka bir rivayette ise oğlunu ve karısını homoseksüel Şems'e sunar. Bkz. Eflaki, age, 2. cilt, s. 89 ve karısını sunması (11. hikâye), s. 81.

¹¹⁴ Şems'in homoseksüel olduğuna dair rivayetlere de rastlamak mümkündür. Bu rivayetlerden birinde Mevlana, Sultan Veled'in livata yapmak ve haşhaş kullanmak için daha küçük olduğunu söyler, başka bir rivayette ise oğlunu ve karısını Şems'e sunar. Bkz. Eflaki, age, 2. cilt, s. 89 ve karısını sunması (11. hikâye), s. 81.

¹¹⁵ Ocak, 1999, s. 173-174.

Mevlana, Şems'e oğluna uyuşturucu içirmemesini rica etmektedir. Eflakî, age, I. cilt, (32. hikâye), s. 89.

¹¹⁶ Eflaki, age, 2. cilt, (17. hikâye), s. 84.

¹¹⁷ Eflaki, age, 2. cilt, (53. bölüm), s. 101.

¹¹⁸ Eflaki, age, 2. cilt, (13. bölüm), s. 82.

¹¹⁹ Şems-i Tebrizi, *Makalat (Konuşmalar)*, (Çev. M. Nuri Gençosman), Hürriyet Y., İstanbul, 1974, 1. cilt, s. 301.

¹²⁰ Şems, age, s. 101.

¹²¹ Eflaki, age, 2. cilt, (52. hikâye), s. 99.

¹²² Can, 2011, s. 71.

bu yoldan nebilerle veliler yürümüşlerdir.¹²³ Allah'ın ilmi derindir, o derinlik ise insandır. Derinlik insanın içindedir.¹²⁴ Bunun haricinde insan vücudu bir mezbele ve gübre yığınıdır, demektir.¹²⁵

Şems'in bu fikirlerinden yola çıkarak onun mistik bir felsefeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Şems Mevlana'yı da *keşfe dayalı tasavvufa* yönlendirmiştir. Fakat Mevlana bu düşüncüyü ilk Şems'ten öğrenmemiştir. Babası Bahaeddin Veled ve Seyyid Burhaneddin Mevlana'yı keşfe dayalı tasavvufçu eğitimden geçirmişlerdi. Bu durum Mevlana'nın Şems'ten neden çok etkilendiğini açıklayabilir. O bu durumu şöyle açıklar: “Ey benim orucumun, namazımın düşmanı, ey benim uzun ömrüm, sürüp giden kutluluğum. Av oldum, nasıl uçayım? Sana mat oldum artık nasıl oynayayım?”¹²⁶ Şems'ten önce zahit iken, Şems'ten sonra mistik bir Mevlana ortaya çıkmış ve büyük bir değişim yaşamıştır.¹²⁷

Şems'e göre Mevlana Tanrı'nın zatını ifade etmektedir. “Her şey helak olacaktır, ancak onun zatıdır kalan”¹²⁸ ayetindeki kalandan maksadın dostların yüzü olduğunu o dostun da Mevlana olduğunu söylemektedir.¹²⁹ Ayrıca Mevlana'yı peygamber yerine koymakta ve şöyle söylemektedir: “Kim peygamberleri görmek isterse Mevlana'ya baksın.”¹³⁰ Şems, Mevlana ve kendisinin peygamberin izinden gittiğini düşünmektedir. Peygamberi, tasavvufi yolda izlemek onu gerçek anlamda izlemekle olur. “Hz. Muhammed'e uymak ona derler ki, o miraca gidince sen de arkasından yürüyesin.”¹³¹ Yani Şems Hz. Peygamber'in dünyevi ve şer'i kuralları koyan bir yorumunu kabul etmek yerine, kendi görüşü ve mizacına uygun olan, mistiklerin ve ariflerin peygamber yorumunu kabul etmektedir.

Mevlana'nın ilmini öven Şems, “Biz birçok yazma eserden daha üstün geldik ama Mevlana bizden daha üstün”¹³² demekte ve onda ledün ilminden sözler

¹²³ Şems, 1974, s. 122.

¹²⁴ Lewis, 2010, s. 249.

¹²⁵ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Fihî Ma Fih*, (Çev. Ahmet Avni Konuk), Haz. Selçuk Eraydın, İz Y., İstanbul, 2013, s. 181 (Bundan sonra sadece eserin ismi yazılacak: *Fihî Ma Fih*).

¹²⁶ Lewis, age, s. 217.

¹²⁷ Lewis, age, s. 214-218.

¹²⁸ *Kur'an-ı Kerim*, Kasas Suresi, 28/88.

¹²⁹ Eflaki, 1973, 1. cilt, (242. bölüm), s. 325.

¹³⁰ Eflaki, age, 1. cilt, (209. bölüm), s. 308-309.

¹³¹ Lewis, age, s. 201, 203.

¹³² Şems, age, s. 341.

olduğunu söylemektedir.¹³³ Şems'e göre avamın diliyle konuşmak Allah tarafından kendisine yazılmadığı için ve kendisinin dilinden sadece Mevlana anladığı için sıradan insanları aydınlatmak Mevlana'ya düşmektedir. Şems'e göre kendi varlığı güneşe benzer, varlığının güneşine gözler erişemez. Güneşin ışınları sadece aya erişebilir. Ay ise Mevlana'dır.¹³⁴ Mevlana bir şiirinde şöyle der: "Şems-i Tebriz! Senin güneşin yüzünden ay gibiyiz."¹³⁵

Mevlana Şems'i adeta Tanrı olarak görmektedir: "Bu sözleri açıkça ilan ediyorum, benim Şems'im ve ilahım... Sen ebedi hayatsın ey Şems'im ve ilahım." Ayrıca o merhamet hazinesi ve mekânsızlıktan gelen kişidir.¹³⁶ Lewis de Mevlana'nın, Şems'i ilah olarak gördüğünü söyler.¹³⁷ O Rabbanî bir saptıricıdır: "Allah'ım bu kim? Allah'ım o, rabbanî bir saptıricıdır."¹³⁸ "Ululuğu yüzünden Cebrail bile onun kapısında kanadı açamaz."¹³⁹ Şems, 'sırların sırrı' ve 'aydınlanmanın nuru' dur.¹⁴⁰ "Tanrı'nın evvelde ve ahirdeki gizli nuru" dur.¹⁴¹ Ve kendisini onunla birlikte nur olarak nitelendirmektedir: "Cansız, bedensiz, ikimiz de bir nuruz."¹⁴² O aynı zamanda hem aşk, hem de maşuktur. "Ey aşk! Ey maşuk! Mâniaları aş ve inadı bırak da gel."¹⁴³ Sonuç olarak Mevlana'ya göre Şems kendisinin aşk mumunu yakmıştır:

Şems'in nuru, aşk mumlarını yakıtı da binlerce ilahi sır malum oldu, anlaşıldı. Onun bir hükmüyle dünya, aşkla ve aşık ile hükmedenle, hükmedilenle dolup taşı...¹⁴⁴

Şems öldürülünce Mevlana kendisini Şems gibi görmeye başladı ve onun tıpkısı olduğunu söyledi.¹⁴⁵ Ayrıca, geleneksel dini, taklit olarak nitelendirip onun zahire bağlı kaldığını, peygamberin yolunun şariat yolu değil, aşk yolu olduğunu söyledi ve aşk dinini yaymak için mücadele etti.

¹³³ Şems, 1974, s. 291.

¹³⁴ Şems, age, s. 81.

¹³⁵ Divan-ı Kebir (İş Ban.), 5. cilt, 3822. beyit, s. 411.

¹³⁶ A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş-Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi*, (Çev. Bekir Demirkol vd.), Kitabiyat Y., I. Baskı, Ankara, 2000, s. 57.

¹³⁷ Lewis, 2010, s. 214.

¹³⁸ Sadettin Kocatürk, "Mevlânâ'nın Divanı'nda Aşkın Çilesini Çekmek", *II. Milletler Arası M.K.*, 3-5 Mayıs 1990, s. 61-83.

¹³⁹ *Divan*, 7905. gazel, s. 595.

¹⁴⁰ Arasteh, age, s. 41.

¹⁴¹ Eflaki, age, 2. cilt, (24. Bölüm), s. 86-87.

¹⁴² Can, 2011, s. 69.

¹⁴³ Eflaki, age, 2. cilt, (112. Bölüm), s. 138.

¹⁴⁴ Lewis, age, s. 224.

¹⁴⁵ Lewis, age, s. 232.

A.3. Şems Sonrası Dönem

Mevlana, Şems'in ölümünden sonra eserleriyle aşk mistisizmini yaymak için mücadele etmiştir. Önce *Divan-ı Şems'i Tebrizi'yi*, sonrasında ise Hüsameddin Çelebi'nin tavsiyesiyle *Mesnevi-i Manevî* adlı şiir kitaplarını yazdı. Diğer eserlerine göre daha önemli olduğu için Mesnevi'den başlayarak Mevlana'nın din algısının nasıl olduğuna bir bakmak gerekir.

İran edebiyatına özgü nazım şekillerinden birisi olan mesnevinin sözlük anlamı "ikişer, ikişerli" demektir. *Mesnevi*, ilk bakışta fabl tekniği ile yazılmış bir şiir kitabı gibi görünürse de o sadece edebi bir eser olarak kaleme alınmış değildir. Amaç insanlara aşk mistisizmini (dinini) öğretmektir. İçeriği itibarıyla Mesnevi, her şeyden önce bir din kitabıdır. Onun gayesi *yeni bir din* ve yeni bir bakış açısı getirmektir.¹⁴⁶ Mevlana yazdığı bu şiir kitabını kutsal kitap olarak nitelendirmekte vahiy ürünü olduğunu söylemektedir.

O Allah'a kavuşma ve onun hakkında kesin bilgiye ulaşma sırlarını açan, dinin aslının aslının aslıdır... Melekler, ona sadece temiz olanların dokunmasını sağlarlar. Âlemlerin Rabbinden indirilmiştir.¹⁴⁷

Bu ne yıldız bilgisidir, ne remil, ne de rüya.. Allah, doğrusunu daha iyi bilir ya, Allah vahyidir! Sofiler, bunu halktan gizlemek için gönül vahyi demişlerdir. Sen istersen onu gönül vahyi farzet... Gönül zaten onun nazargahıdır.¹⁴⁸

Eflaki Mevlana'ya dayandırdığı sözlerinde, onun bir dönem vahiy alamadığı için Mesnevi'ye ara verdiğini sonra tekrar vahyin geldiğini söylemektedir.¹⁴⁹

Mesnevi'yi birçok yerde Kur'an ayetlerine nazire yapıp, Allah'ın Kur'an için söylediği ifadeleri Mesnevi'ye uyarlayarak şiirleştirip övmektedir: "Yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsa, deryalar da mürekkep olsa, yine de Mesnevi son

¹⁴⁶ Bayru, 2008, s. 56-80.

¹⁴⁷ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi*, (Çev. Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Y., 7. Baskı, Ankara, 2009, 1. cilt-Dibace (önsöz), s. 37; Vakıa Suresi'ne nazire yapmaktadır. Vakıa Suresi'nde bu ayet şöyle geçmektedir: "*O elbette değerli bir Kur'an'dır. Korunmuş bir kitaptır. Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir. Âlemlerin Rabb'inden indirilmiştir.*" Allah'ın Kur'an için tanımladığı ayetleri kendi yazdığı Mesnevi'yi tanımlamak için kullanmaktadır. Yine başka bir rivayette Mesnevi'yi Kur'an olarak nitelendirmektedir. Çünkü Mesnevi'de, "Peygamberlerin ve velilerin söz kalıpları içinde ilahi sırların nurlarından başka bir şey yoktur." Eflaki, 1973, 1. cilt, (205. rivayet), s. 305-306. Caferi'nin hesaplarına göre Mesnevi'de 2200 tane ayete atıf, alıntı veya açıklama vardır. Hadi Hariri'ye göre ise Mesnevi'nin 6000 kadar mısraının Kur'an'ı alıntıldığını, açıkladığını veya Kur'an'a atıfta bulunduğunu hesaplamıştır. Lewis, 2010, s. 17.

¹⁴⁸ *Mesnevi*, 4. cilt, 1851-1853. beyit, s. 503-504.

¹⁴⁹ *Mesnevi*, 2.cilt, önsöz (dibace), s. 167; Eflaki, age, 2. cilt, (3. bölüm), s. 170. Eserde vahiy kelimesi kullanılmaktadır. Buradaki vahyin ilham manasında kullanıldığı iddia edilebilir. Ancak, sufilerin ilhama yüklediği anlamlar dikkate alındığında, onun vahiyden ayırt edilmesi son derece güç hale gelmektedir. Örneğin: "İlham, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesin delil kabul edilebilir. Başta sûfiler olmak üzere İbn Sînâ, Abdülkâdir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, Zebîdî ve Haydar el-Âmulî gibi âlimler bu görüştedir." Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İlham" *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt: 22; s. 99.

bulmaz.”¹⁵⁰ Böylece kitabına Kur’an’ın vasıflarını vererek yazdığı şiir kitabını Kur’an-ı Kerim’e eş gibi anlatmakta; Kur’an’ın edebi üslubunu da taklit etmektedir. Kur’an’a yapılan bu benzerlik ve taklitçilik hiçbir şarihin dikkatinden kaçmamıştır. Bu nedenle olsa gerek, Mesnevi’ye “*Farsça yazılmış Kur’an*” demişlerdir.¹⁵¹ Bu taklitçiliği nedeniyle bazı din âlimleri onu şiddetle eleştirmiştir. Mevlana onlara kin tutmuş ve onlardan nefret etmiş, bunu Mesnevi’de dile getirmiştir.¹⁵²

Mevlana, Kur’an’ı, peygamberi veya diğer olayları ele alırken her şeyde mutlaka “*doğüstü, mucizevi, normal dışı*” bir yön aramakta ve hepsini bu bakış açısına göre değerlendirmektedir. Yani din de dâhil olmak üzere hiçbir şey görüldüğü gibi değildir, sırlıdır, mucizevidir, olağanüstüdür, sıra dışıdır, gizemlidir (mistik), her şeyin altında bir ‘mânâ’ vardır. Gözüne Kur’an okunan bir körü Kur’an iyileştirebilir, Hz. Peygamber aslında insan görünümlü nuranî bir varlıktır.¹⁵³ Mevlana, Kur’an’ın ‘ruhanî’ mesajına odaklanmış ve Kur’an’ı tefsir etmekten ziyade Şeyh Rızaeddin Remzi er-Rıfai’nin dediği gibi ‘keşfetmekte, lahuti mana ve esrarları izhar’ etmektedir.¹⁵⁴ Mesnevi’sinin amacı “dinleyicinin yüreğine ulaşmaya ve onu bir Tanrı, peygamber ve kâmil insan aşığına dönüştürmeye yardımcı olma”dır.¹⁵⁵ “Mesnevimiz vahdet dükkânıdır. Orada birden başka ne görürsen puttur”¹⁵⁶ demek ve vahdet-i vücudun savunusunu yapmaktadır.

Mevlana, Mesnevi’nin çoğunu diğer kaynaklardan ödünç almış, eserinde anlatılan küçük bir kısmını da kendi yazmıştır. Fakat o hikâyeleri değiştirmiştir¹⁵⁷ ve

¹⁵⁰ Mesnevi, 6. cilt, 2248. beyit, s. 792; Lokman Suresi (31/27)’ne nazire yapmaktadır: “Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”; Gölpinarlı, 15. Mektupta bir ayete nazire yapan Mevlana’nın ayette yaptığı değişikliği yazıcıların hatası olarak yorumlamak ve şöyle bir dipnot düşmektedir: 2. surenin 110. ve 73. surenin 20. ayetlerinde geçen “Vema tukaddimu li enfusikum min hayrin teciduhu indallah” (Kendiniz için her ne iyilik işlemiş olursanız, Allah katında bulursunuz) yanlış olarak “Vema tafalu min hayrin” (iyilikten ne yaparsanız (Allah katında bulursunuz)) yazılmış. Şüphe yok ki, bu yanlış, Mevlana’ya değil, mektubu yazdırdığı kişiye yahut istisna edenlere aittir.” Mektubat, 15. Mektup (52.dipnot), s. 28; Fakat Mevlana’nın diğer eserlerinde nazire yaptığı ve değiştirdiği ayetlere bakarak, yapılan bu değişikliğin “yazıcıların hatası olmadığını”, ayete bilerek nazire yaptığını rahatlıkla söylemek mümkündür.

¹⁵¹ Lewis, 2010, s. 441; Ertuğrul Seyhan, *Tasavvuf Edebiyatında Mevlana ve Mevlevi*, Sır Y. , Bursa, 2006, s. 29. “Mesnevi’nin esası, Kur’an’ın özüdür. Beyitleri ayet içinde ayettir.” (Yenişehirli Avni) Seyhan, 2006, s. 30; Husayn İlahi Ghomshei, “The Symphony of Rumi” (Ed. Leonard Lewisohn, *The Philosophy of Ecstasy Rumi and Sufi Tradition*, World Wiston, 2014 kitabının içinde) s. 5-6.

¹⁵² Sarmış, s. 407.

¹⁵³ Celaleddin M. Bâkır Çelebi, “Hz. Mevlana’ya Göre Mesnevi, Kur’an-ı Kerim ve Ayetlerden Mülhem Birkaç Misal”, *I. M.M.K.*, 1985, s. 335, 342.

¹⁵⁴ Şenel Demirel, “Şeyh Rızaeddin Remzi Er-Rıfai’nin Tasavvuf Dergisi’ndeki Mesnevi Şerhi”, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 14, Ankara, 2005, s. 598.

¹⁵⁵ Lewis, age, s. 444.

¹⁵⁶ Mesnevi, 6. cilt, 1528. beyit, s. 769.

¹⁵⁷ “Mesnevi’de yer alan Leyla ve Mecnun motiflerinin Nizami’nin ve Fuzuli’nin mesnevilerindeki Leyla ve Mecnun motifleriyle aynı olmadığı görülmüştür. Mesnevi’de yer alan Leyla ve Mecnun, bilinen hikâyenin kahramanları olmakla beraber

hikâyeleri kendi aşk felsefesine uygun olarak kurgulamış, bazı kısımlarını ön plana çıkarmıştır. Hikâyelerin sadece dış hattını almış ve sonra kendi tarzında bunu şiirleştirmiştir. Kelile ve Dimne, İran'ın bazı klişe kişilik özellikleri hakkında etnik şakalar, menkıbevi ve tarihsel olaylar, Kur'an, hadis, peygamberlerin hayat hikâyeleri, sufilerin menkıbevi işleri, Senai-Attar gibi şairlerin beyitlerini yorumlamış, özellikle Attar'ın eserlerinden yaklaşık otuz beş hikâye almıştır.¹⁵⁸ Yine, örneğin Kelile'de geçen üç balık hikâyesinde hikâyenin sadece kabuğu verilmiştir fakat Mevlana hikâyenin ruhani özünü vereceğini söyler.¹⁵⁹ Aynı şeyi Kur'an için yapan Mevlana şöyle demektedir: “Biz Kur'an'ın özünü, ruhunu, içini ve cevherini aldık, postunu köpeklerin önüne attık.”¹⁶⁰ Kur'an'a her zaman aşk dinî çerçevesinde anlam veren Mevlana Kur'an'ın insanları vahdet-i vücuda götürdüğünü söylemektedir:

Ey canı biz ve ben kaydından kurtulan! Ey erkekte kadında söze ve vasfa sığmaz ruh! Erkek, kadın kaydı kalkıp bir olunca o bir, sensin. Birler de aradan kalkınca kalan yalnız sensin. Kendi kendinle huzur tavlasını oynamak için bu “ben” ve “biz”i vücuda getirdin.¹⁶¹

Hak nuru yiyen Kur'an olmaktadır.¹⁶² “Tanrı Kur'an'ına kaçır, sığınırsan peygamberlerin ruhlarına karışırırsın”¹⁶³ demektedir. Kur'an'ın görünen, bilinen değil görünmeyen dış yüzünün ötesine bakmak gerekmektedir. Şeytan sadece dışı görür, tıpkı Âdem'i sadece insan olarak görüp secde etmediği gibi.¹⁶⁴ Şems'te Kur'an'ın yedi türlü manası olduğunu ve yedi türlü manasını veya yüz bin türlü manasını bilmenin bir hak vergisi olduğunu söylemektedir.¹⁶⁵ Zahirî manayı âlimler, batını manayı veliler, batını mana içinde gizli olan manayı ise peygamberler bilirler.¹⁶⁶

burada daha çok tasavvuftaki güzelliği ve gerçek aşkı anlatmada kullanılan sembol kişilerdir.” İ. Çetin Derdiyok, “Mesnevi-i Manevi'de Leyla ve Mecnun”, *IX. Milli Mevlânâ Kongresi*, S.Ü.S.A.M.Y. , 1997, s. 76, 83.

¹⁵⁸ Lewis, 2010, s. 347-348.

¹⁵⁹ Lewis, age, s. 347.

¹⁶⁰ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Y. , 2. Baskı, 1985, s. 141.

¹⁶¹ *Mesnevi*, 2. cilt, 1785-1786. beyit, s. 94.

¹⁶² *Mesnevi*, 5. cilt, 2478. beyit, s. 653.

¹⁶³ *Mesnevi*, 1. cilt, 1538. beyit, s. 186.

¹⁶⁴ *Mesnevi*, 3. cilt, 4245. beyit, s. 422.

¹⁶⁵ Şems, 1974, s. 171. Tasavvufun ilk dönemlerinde yapılan tefsirlerde başlangıçta bazı ayetlerin iç manaları aranırken, gittikçe her ayetten nice manalar çıkarma yoluna gidilmiş ve Kur'an'ın manasının nihayetsiz olduğu hükmü hakim hale gelmiştir ve böylece Kur'an'da her şeyin mevcut olduğuna hükmedilmiştir. Sehl b. Abdullah Tüsteri: “Kur'an, Allah'ın kelimidir, Kelam Allah'ın sıfatıdır. Nasıl Allah'ın sonu yoksa kelamın da sonu yoktur.” demektedir. Mesnevi'ye bakıldığında Mevlana söylemek istediklerini ayet, hadis ve halk deyimlerine bağlayarak, bazen bunlar şerh ederek eserini kuvvetlendirmiştir. O Kur'an'ı işari olarak tefsir etmiştir. Rıfat Okudan, “Mesnevi'yi Okumak”, *Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi*, Sayı: 14, 2005, s. 635.

¹⁶⁶ Şems, age, s. 189.

İlk on sekiz beyit Kur'an'da "Ben insana ruhumdan üfledim"¹⁶⁷ ayetinin açıklamasıdır. Ney, insanı ve içindeki Tanrı'nın nefesini temsil eder, onun nefesi tekrar ona ulaşmak ister.¹⁶⁸ Mevlana insanın önünde bir vahiy (nur) olduğunu söyler. Bu vahiyle, ruhun dinlenirken zamanın kutbuna karşı kitabı önüne açıp nakli ilimlerle meşgul olmamak gerektiğini ifade ederek "Kendini aptal yerine koy, ona uy da yürü... Ancak bu aptallıkla kurtulabilirsin!"¹⁶⁹ demektedir.

Sonuç olarak Mevlana'nın Mesnevi kitabını nasıl gördüğü ve onu insanlara nasıl anlattığına bakacak olursak; kendisini aşk mistisizminin (dininin) kurucusu bir peygamber/veli, Mesnevi'yi Kur'an'a eş kutsal kitap gibi algıladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kur'an'a gelen eleştirilere benzer eleştirilerin Mesnevi'ye de geldiğini ikisinin de ilahi kaynaklı olduğunu, bununla mücadele edeceğini söylemektedir.¹⁷⁰ Mevlana İslam dinini aşk mistisizminin (dinin) bir parçası ve devamı olarak görmektedir.

Fihi Ma Fih, Arapça sözcük karşılığı "ne varsa içindedir" manasına gelen, anlam karşılığı ise "ne varsa onun içinde var" veya "ne varsa onda var"a gelen bir eserdir. Bu kitap ismini büyük ihtimalle Hallac-ı Mansur'un *Tavasın* kitabında geçen bir ifadeden almıştır: "*Ne şununladır o, ne de bundan. Anlayacağın fihi mâfih. O bizzat fihtir fih. Yoktur onun içinde fih. Çöl içinde çöl, ayet içinde ayettir o.*"¹⁷¹ Mevlana, *Fihi Ma Fih* kitabında yine Mesnevi'deki görüşlerinin benzerini savunmaktadır. Kur'an'ı ikiyüzlü bir dîbâ (süslü ipekli kumaş) olarak vasıflandırmakta ve bazı kişilerin bir yüzünden bazılarının da diğer yüzünden nasıplendiklerini her ikisinin de doğru olduğunu ifade etmektedir.¹⁷² Yine bu kitapta Kur'an'ın anlamının suretten bağımsız olduğu ve sayısız olduğunu vurgulamış, "Rabbimizin kelimeleri tükenmeden o denizler tükenir"¹⁷³ ayetine dayanarak, Kur'an'a sınırsız anlamlar verilebileceği söylenmiştir. Ayetler açıklanmış, hadisler

¹⁶⁷ Hicr Suresi, 15/28-29.

¹⁶⁸ Erkan Türkmen, "Mevlana'nın Mesnevisine Boyutsal Bir Bakış" 2005 http://akademik.semazen.net/author_article_print.php?id=1005.

¹⁶⁹ *Mesnevi*, 4. cilt, 1418. beyit, s. 490.

¹⁷⁰ Sadettin Kocatürk, "Mevlana'nın Mesnevi'de İnsanlara Mesajı", *I. Milletler Arası M. K.*, 1987, s. 77.

¹⁷¹ Mansur, 1976, s. 105, 164.

¹⁷² *Fihi Ma Fih*, s. 150.

¹⁷³ Kehf, 18/109.

şerh edilmiş ve böylece tasavvufi dünya ve ahiret görüşleri amel, ahlak, ibadet konuları hikâyelere bağlanarak anlatılmıştır.¹⁷⁴

Başka bir eseri olan *Mecalis-i Seba (Yedi Meclis/Yediler Meclisi)* yedi vaazdan oluşan bir derlemedir. Büyük ihtimalle Şems gelmeden önceki vaazlarından oluşmaktadır.¹⁷⁵ Bu vaazlarda yine tasavvuf düşüncesini yansıtan alıntılar ve açıklamalar vardır. Ayet, hadis açıklamaları, tarih bilgisi, Senai ve Attar'ın şiirlerinden bölümler, hikâye ve masallar vardır.¹⁷⁶

Mektubat (Mektuplar), Mevlana'nın mektuplarının derlenmesinden oluşur. Mevlana'nın mektupları, geniş bir mürit topluluğu ve akrabanın Mevlana'yı yalnızca kendileriyle Tanrı arasında değil, aynı zamanda devlet adamları ve itibar sahibi kişiler arasında da arabuluculuk yapan bir şefaatçi olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.¹⁷⁷ Sultan Veled'in babasının dünya işlerini terk ettiğine dair rivayetlerini yalanlarcasına Mevlana dünya menfaati, makam, mevki elde etme; medrese, hankah, tekke ve vakıflara ait kurumlara kendi müritlerini yerleştirmek için çabalamış ve elbette uğraşlarının sonucunu almıştır.

Dîvân-ı Kebîr veya *Dîvân-ı Şems-i Tebrizî*, Mevlana'nın söylediği ilahi aşk şiirlerinden oluşan, nazım bir eserdir. Bu eser, Şems'e adanmış ve Şems'in ölümünden sonra yazılmış mistik gazeller derlemesidir. Aşka, görünüşte dünyevi ama aslında *ilahi aşka* yönelik yazılan, aşka adanmış bir eserdir.¹⁷⁸ “Aşk seç, aşk ek, aşk biç... Şu şatafatı sür gitsin; korkma. Ey gönlü Tanrı ayeti, mushafı ters oku istersen; korkma,”¹⁷⁹ diyerek yine aşk dinini savunmakta “Âşık Müslüman olamaz, aşk mezhebinde küfürle iman yoktur”¹⁸⁰ diyerek mevcut taklitçi dini (İslam'ı) eleştirmektedir. Divan'ın genelinin, Mesnevi veya Fihi Ma Fih'te olduğu gibi öğretici niteliğinden ziyade, duygu verici olduğu görülmektedir. İnsanı temelden

¹⁷⁴ Bayru, 2008, s. 111.

¹⁷⁵ Bayru, age, s. 113.

¹⁷⁶ Lewis, 2010, s. 353.

¹⁷⁷ Lewis, age, s. 354-355.

¹⁷⁸ Eliade, 2003, s. 165.

¹⁷⁹ *Divan*, 2433. gazel, s. 192.

¹⁸⁰ *Rubailer*, 821-822. rubai, s. 127.

kavrayıcı ve değiştiricidir.¹⁸¹ Yine bu eserinde de akıl ve bilim kötülenmekte ve duygu tecrübesinin önemi anlatılmaktadır.¹⁸²

Rubaiyat Arapça'da dörtlükler anlamına gelmektedir. *Rubaiyat* adlı eser, Mevlana'nın dörtlüklerinden oluşur. Rubai tarzının kısa, etkileyici ve esas itibariyle *şifahi* (sözlü kültüre ait) olan yapısı çoğu rubainin şairden şaire dolaştığı anlamına gelir. Rubai türü, tasavvuf meclisleri ve müziğiyle ilişkilidir.¹⁸³ Tasavvufi düşüncenin kaynakları ve bu kaynaklara kolay ulaşılması, Mevlana gibi mutasavvıflara rehberlik eden kültürel alt yapıyı oluşturmaktadır. Bu kültürel alt yapı *sözlü gelenekle beslenmiş* bir halk kültürüdür. Mevlana böyle şifahi bir kültürden beslendiğini övünerek eserlerinde anlatmaktadır.

A.4. Mevlana'nın Din Algısını Belirleyen Tasavvuf Düşünürleri

İspanyol oryantalist A. Blacios, İslam'ın diğer dinlerle, özellikle de Hristiyanlık'la yüzyüze geldikten sonra ruhanilik alanında gittikçe esneklediğini söylemektedir. Hristiyanlığın adetleri kısa bir süre sonra zühd ve rahiplikleri tasavvufa dönüşmüştür. Senai, Feridüddin Attar, Nizami, Rudeki, Minuçihri, Nasır-ı Husrev, Arap cahiliyye şairleri: İmru'ul-Kays, Kab b. Zuheyr; el-Mütenebbi, Ebu Temmam, Ebu'l-Ala el Maa'arri gibi Emevi ve Abbasi şairleri, Ebu Haşim Küfi, İbrahim ibn Ethem, Davud-i Tai, Şakik-i Belhi, Fudayl b. Iyad, Ma'ruf-i Kerhi, Bişr-i Hafi, Ahmed b. Hıdraveyh, Haris b. Esedu'l-Muhasibi, Ebu Turab-ı Nahşebi, Zün-Nun el-Mısri, Yahya b. Muaz, Ebu Yezid-i Bestami gibi mutasavvıflar, gerek şiirleriyle gerekse düşünceleriyle Mevlana'nın fikri ve edebi dünyasını etkilemişlerdir.¹⁸⁴ Mevlana'nın eserlerine konu olan Gazneli Şeyh Muhammed-i Serrezi,¹⁸⁵ Abbazi,¹⁸⁶ Şeyh Ahmed-i Hıdraveyh,¹⁸⁷ Hallac-ı Mansur (ö.857)¹⁸⁸ insanın nihai amacının Allah'la, aşk yoluyla gerçekleştirilen mistik birleşme olduğunu ilan etmişlerdir. Bu birleşme tecrübesini de 'Ene'l Hak' sözüyle ifade

¹⁸¹ Ahmet Kazım Ürün, "Mevlana'nın Edebî Kişiliğini Etkileyen Şahsiyetler ve Eserleri", *III. Uluslar Arası M. K.*, S.Ü.Y. , Konya, 2003, s. 171.

¹⁸² "Haydin, gelin; komşularla bir devlettir komşu oldu; artık bundan böyle Ebu Ali de, Ebu'l Alâ'da kalktı gitti; onlarla işimiz kalmadı." "Gönülde İsa gibi babasız bir güzel resmedersin; anlamakta Ebu Ali Sina bile buzda kalakalmış eşeğe döner." *Divan-ı Kebir*, 2007, III.-V. cilt, 3649, 5749. gazel, s. 436, 628.

¹⁸³ Lewis, 2010, s. 363, 365.

¹⁸⁴ Ürün, age, s. 170.

¹⁸⁵ *Mesnevi*, 5. cilt, 2680-85. beyit, s. 660.

¹⁸⁶ *Mesnevi*, 5. cilt, 3780-3784. beyit, s. 698.

¹⁸⁷ *Mesnevi*, 2. cilt, 375-379. beyit, s. 180.

¹⁸⁸ *Mesnevi*, 2. cilt, 1390. beyit, s. 210.

etmişlerdir.¹⁸⁹ Mevlana sık sık şiirlerinde Hallac'ı anmaktadır.¹⁹⁰ Zunnun Mısri (ö.859)¹⁹¹ Yeni Eflatunculuğun mistik rengini bol miktarda İslam'a aktarmıştır.¹⁹² Iraklı Niffari (ö.865); ibadet Allah vergisi demektir, insan isteyerek ibadet edemez, Allah dilerse ve isterse ibadet edebilir,¹⁹³ demektir. Mevlana'ya göre Beyazıd-i Bistami (ö.874), öğrencisi Ebu'l Hasan'a mezarında ders anlatmaktadır¹⁹⁴ ve vahdet-i vücudu savunmaktadır. Mevlana, öğrencisi Şeyh Selahaddin'in ruhuna Beyazıt'ın geldiğini söyler,¹⁹⁵ Hüseyin Tirmizi (el-Hâkim-ö.898), marifet ve velayet kavramları üzerinde durmuş ve veliliğin peygamberlikten üstün olduğunu söylemiştir. Peygamberlik sona erse bile veliliğin sona ermeyeceğini vurgulamıştır.¹⁹⁶ Cüneyd-i Bağdadi (ö.910)¹⁹⁷ adı geçen mutasavvıflardandır. Şibli (ö.945), kendisini kurbağaya benzeterek şatahatları ve şiirsel iç dökmelerini mazur göstermeye çalışmıştır.¹⁹⁸ Ebu'l-Hasan el-Harakani(ö.1033), vahdet-i vücud teorisini benimsemiş, kıblenin serçe parmağı olduğunu söylemiştir.¹⁹⁹ İbrahim Ethem (ö.777), zühdün üç aşamasını tanımlamıştır. Dünyadan vazgeçmek (terk-i dünya), dünyayı terk etmenin getirdiği mutluluktan vazgeçmek (terk-i ukba), dünyaya bir daha bakmamak (terk-i terk).²⁰⁰

B) MEVLANA'DA TECRÜBE VE DİNÎ TECRÜBE

Mevlana'nın tecrübe anlayışı duyu verilerinin gerçekliğini reddeden, aşk duygusuna önem veren *sübjektif bir tecrübe* anlayışıdır. O aşk duygusunu şöyle anlatmaktadır: "Aşk ocak gibi yakar, yandırır. Fakat bu yanışı görmeyen, o tadı almayan da ocak değildir zati."²⁰¹ Mistik düşüncesini aşk duygusu üzerine oturtan Mevlana'da tecrübe, mistik haller için gereklidir. Bu haller tecrübe dışında bilinemeyeceği için akıl yürüterek, mantık ilkelerini kullanarak veya duyu verileri ile çıkarsama yaparak ona ulaşamaz. Bâtını bilgiye ancak mistik tecrübeyle ulaşılır ve

¹⁸⁹ Eliade, 2003, s. 150.

¹⁹⁰ *Divan*, 939. ve 3870. gazel, s. 70, 72, 302.

¹⁹¹ *Mesnevi*, 2. cilt, 1378. beyit, s. 210.

¹⁹² Nicholson, 1978, s. 11.

¹⁹³ Eliade, age, s. 152.

¹⁹⁴ *Mesnevi*, 4. cilt, 1923-1933. beyit, s. 506 ve ayrıca Şems, 1974, s. 277 ve Sultan Veled, *Maarif*, (Çev. Meliha Tarıkahya), MEB Y. , Ankara, 1949, s. 258.

¹⁹⁵ Eflaki, 1973, 2. cilt, (26. bölüm), s. 154-155.

¹⁹⁶ Eliade, age, s. 149.

¹⁹⁷ *Mesnevi*, 3. cilt, 690. beyit, s. 309.

¹⁹⁸ Eliade, age, s. 152 "Başımızın kâsesini şu şaraba vakfettik; böylece Seri'ye, Şibli'ye, Zün'nun'a eşit olacağız biz." *Divan*, 4361. gazel, s. 339.

¹⁹⁹ *Mesnevi*, 6. cilt, 2044. beyit, s. 785.

²⁰⁰ Eliade, age, s. 144-145.

²⁰¹ *Mesnevi*, 2. cilt, 1369. beyit, s. 209.

bu manevi bilgi türünün derinliklerine ulaşmak zor olduğu ve sadece bazı özel insanlara verildiği (vehbi) için insanların çoğundan gizlenmelidir.

Duyu yani deney bilgisinin yolu Mevlana'ya göre eşeklerin yoludur çünkü hayvanlar duyu bilgisine takılıp kalırlar ve bu nedenle Allah'ı göremezler.²⁰² İnsanın dış dünyayı gözlemlediği beş maddi duyusuna karşın *beş tane de manevi duyu organı*²⁰³ olduğunu söyleyen Mevlana bu duyu organlarını kapatıp manevi duyu organlarını açarsa insanın gerçek görüşe ulaşacağını söyler. İnsan bedenini testiye, duyu organlarını ise bu testide açılmış deliklere benzetir. Testinin içindeki su ise *anlayıştır*. Delikler açık olursa su deliklerden akarak anlayış azalmakta, kapatılırsa anlayış artmaktadır.²⁰⁴ Çünkü beden duyusu zulmet gıdasıdır, can duyusuysa güneşten çerezlenir.²⁰⁵ O nedenle beden çerçevesinden kurtulmak gerekir, görme duyusu olan göz, '*rahimde bir et parçası*'ndan ibarettir ve bu et parçası görmeye sebep olamaz, "göz yanlış görür, duyu yolu yanlıştır"²⁰⁶ demektir. İnsanlar göz olmadan rüyada da görebilmektedir. Nur'un et parçasıyla bir alakası yoktur, topraktan yaratılan insanın toprakla alakası olmadığı gibi.²⁰⁷ Duyu organı olan gözün yerine ise 'gönül gözü'nü koyan Mevlana, gönül gözünün insanı gerçeğe ulaştıracağını söyler. Zaten gerçek görüş gönül gözüyle 'Dost'u görmektir: "İnsan dostu görmeyince kör olsun, daha iyi"²⁰⁸ der. Gönül, isterse duyulara hitap eden şeylere gitmektedir. Her beş duyu, boru gibi gönlün isteği ve buyruğu üzere akmakta, gönlün onlara işaret ettiği her tarafa gitmektedir. El, ayak, Musa'nın elindeki asa gibi gönlün emrinde hareket etmektedir. Gönül istediği için el parmaklarla hesap yapmakta ve kitap yazmaktadır. Dıştaki ve içteki beş duyu gönlün emrindedir.²⁰⁹

²⁰² *Mesnevi*, 2. cilt, 64-68. beyit, s. 170-171.

²⁰³ Mevlana eserinde açıklamadığı bu gizli iç kuvvet anlayışını Şihabettin Sühreverdi (Maktül)'den almıştır. Sühreverdi'ye göre nefsin idrak edici gizli ve açık kuvvetleri vardır. "Açık kuvvetleri havassı hamse denilen *dokunmak, tatmak, koklamak, içirmek, görmek* gibi idrak kuvvetleridir. Gizli kuvvetleri dahi *hiss-i müşterek* dedikleri *bâtınî* kuvvettir ki beş mecradan içine su akan bir havuz gibidir. Bâtınî gizli kuvvetlerden biri *hayal* kuvvetidir ki, hissi müşterek'in hazinesi gibidir. Bu gizli kuvvetlerin biri de *müfekkire* kuvvetidir ki, düşünmek kuvveti demektir. Terkip, tafsil ve istimbat hep bununla yapılır. Biri dahi *vehim* kuvvetidir ki aklın tasdik ettiği kaziyelerde akıl ile çelişir... Bâtınî kuvvetlerin biri dahi *hafıza* kuvvetidir. Geçen ve olup bitenleri muhafaza eder ve hatırlar. Bâtınî kuvvetlerin her birinin kendilerine mahsus bir yeri vardır." Şihabettin (Maktül) Sühreverdi, *Nur Heykelleri*, (Çev. Saffet Yetkin), MEB Y., İstanbul, 1988, s. 8-10; Benzer bir ayırım Gazali'de de vardır: İmam Gazali, *Kalplerin Keşfi*, Çev.: Abdullah Aydın, Bahar Y., İstanbul, 1998, s. 16-17; İmam-ı Gazali, *Tasavvufun Esasları*, (Çev. Ramazan Yıldız), Şamil Y., Tarihsiz, s. 70-71.

²⁰⁴ *Mesnevi*, 3. cilt, 2098-2103. beyit, s. 354.

²⁰⁵ *Mesnevi*, 2. cilt, 51. beyit, s. 170.

²⁰⁶ *Mesnevi*, 5. cilt, 1100-1103. beyit, s. 605.

²⁰⁷ *Mesnevi*, 4. cilt, 2400-2406. beyitler, s. 521.

²⁰⁸ *Mesnevi*, 1. cilt, 1406-1407. beyit, s. 82.

²⁰⁹ *Mesnevi*, 1. cilt, 3561-3575. beyit, s.150.

Gönül ile görme ve bilme yolunun *peygamberler* ve *mucizeler* yoluyla olduğunu söyler:

Gönül sarhoşluğu nerededir? Görmezsin. Onu nergise benzeyen mahmur gözlerde ara. Allah'ın zatından da uzak olduğun için onu peygamberlerle mucizelerden bilebilirsin.

Demekte ve buradan da *pir* ve onun kerametlerine geçiş yaparak aşk tecrübesini yaşayan biri olarak konuyu kendisine getirmektedir: “Gizli olan mucize ve kerametler, temiz pirlere gönüllere akseder” diyerek gönül bilgisine pir/veliler yoluyla ulaşacağımızı söyler. Mucize ve kerametlerin cansız şeylere tesiri eğretidir, gelip geçici tesirdir. Bundan daha önemli olan ise ‘vasitasız’ olarak gerçekleşen can’a olan tesirdir. Cansız olan nesnelere tesir yoluyla insanın gönlüne tesir eder ve gönlün hayat bulmasına yarayan araçlara dönüşür. Böylece insan mucize denizinde yaşamayı öğrenip karakuşundan su kuşuna dönüşmeyi başarabilir.²¹⁰

Görme duyusunu işitme duyusuyla birleştirerek açıklayan Mevlana, işitmenin görme duyusu gibi gönülle alakalı olduğunu, sadece işitmenin de değil bütün duyuların gönülle alakalı olduğunu söylemekte ve beş duyunun beş iç duyu karşılığı olduğunu söylemektedir:

Kulakların da can sesini, Allah haberlerini, peygamber buyruklarını duymada bir mesnedi var. Yüz binlerce göze ses duyma kabiliyeti verilmemiştir: Hiçbir gözün ses duymadan haberi yoktur. Böylece her duyuyu birer birer say... Her biri, öbürünün işini göremez! Beş tane dış, beş tane iç duyusu, hepsi on tane duygu ayakta saf kurmuştur.²¹¹

Bazı beyitlerinde akı (külli akıl) gönülle bir tutmakta ve akıl gözünü övmektedir. “Duyu gözünün mezhebi, İtızal’dır. Akıl gözüyse vuslata kavuşmuştur Sünni’dir... Gören göz, izi hoş akıl gözüdür.”²¹² Duyu bilgisini akılla (cüz’i akıl) ilişkilendirip açıklayan Mevlana’ya göre duyu bilgisi akla esir olmakla beraber akıl da ruhun esiridir.²¹³ Aklı kullanarak zahirden istidlalde bulunmak sadece ‘namahrem can’ın yapacağı iştir. O tamamen tesirlere bakar, fakat tesir edene bakmaz, ilacı düşünürler fakat ilacın ‘manasını’, hakikatini yani onu yapanı düşünmezler. Oysaki o ilacı yapan tıpkı sihir gibi gizlenmiştir. Sebeplerle tesirler iç ve kabuktur, fakat o

²¹⁰ *Mesnevî*, 6. cilt, 1297-1309. beyit, s. 762.

²¹¹ *Mesnevî*, 4. cilt, 2020-2022. beyit, s. 509.

²¹² *Mesnevî*, 2. cilt, 60-63. beyit, s. 170.

²¹³ *Mesnevî*, 3. cilt, 1823. beyit, s. 345.

sebebi ve tesirleri yaratan Allah'tır. İnsanlar sadece eserlere bakmamalı ondan o eseri yaratana ulaşmalıdır. Böylece doğru bilgiye ve hakikate ulaşmış olur.²¹⁴

Din ve tecrübe kavramlarında görüldüğü üzere Mevlana'nın *aşkı, nuru ve duyguları* merkeze alan bir din anlayışı vardır. O, rasyonel bir din tanımından ziyade duygusal tecrübeye dayalı din tanımı yapmaktadır. Dinî tecrübeye dayalı olmayan fıkıh, kelam, felsefe gibi ilimleri zahiri ilimler diyerek eleştirir. Fıkıh iyi-kötü, helal-haram, günah-sevap ayrımı yapmaktadır. Bu da insanın bütünü görmesini engeller. Mevlana'ya göre Tanrı'yı içsel olarak hissedebilmek için insan ile Tanrı arasındaki engelleri kaldırmak gerekir ve akılla yol almanın 'Tahta bacakla yok almaya'²¹⁵ benzediğini ifade ederek, 'akıl kabiliyetsizliğinden dolayı buraya yol bulamaz'²¹⁶ der. Aklın ürettiği kavramları kullanıp, dinî tecrübeleri ifade etmeye çalışmak ve başkalarına nakletmek mümkün değildir. Bu tür tecrübeler bir 'hal'dir, bunu sadece tecrübe sahipleri anlayabilmektedir.

Mevlana dinî tecrübeyi anlatırken belli bir dine veya geleneksel öğretiye bağlı kalmayı reddeder, onları eleştirir çünkü onlar birbirinin aynıdır; "Bence bütün şeriatlar, bütün dinler birdir. Bence yüz binlerce yılla bir saat aynı"²¹⁷ der ve kendi tecrübesini onlardan üstün görür: "Aşk dinî bütün dinlerden ayrıdır. Âşıkların dinî ve mezhebi ise Allah'tır,"²¹⁸ diyen Mevlana'ya göre, bir insanın kendisini Allah'a teslim etmesi için, oruç tutması, namaz kılması veya hac için Mekke'ye gitmesi gerekmez, insanın kendisi *dinî tecrübenin merkezi* olur.²¹⁹ Bireyin iç tecrübelerini öne çıkardığı gibi bireyin bu tecrübesine yol açacak, canlandıracak ve sürekli canlı kalacak ifadeleri şiirlerinde kullanmayı ihmal etmeyen Mevlana'ya göre, her türlü tecrübe sadece *bireysel tecrübeye odaklı* olarak açıklanmalıdır. O, ayetlerden, peygamberin mucizelerinden, kerametlerden, olağanüstü olaylardan, rüyalardan örnekler verdiği gibi iç tecrübeyi coşturacak tabiatta temaşacı tecrübeleri, din dışı tecrübe örneklerini de kullanmaktan çekinmez. Dinî tecrübesinin merkezine yerleştiği aşk tecrübesini insanların gönüllerinde uyandırabilmek için mistik yolları, din dışı ritüelleri ve ibadetleri tavsiye eder. Tüm bu anlatılanlar aşk tecrübesi

²¹⁴ *Mesnevî*, 6. cilt, 1310,1311, 1315, 1319. beyit, s. 762.

²¹⁵ *Mesnevî*, 1. cilt, 2128. beyit, s. 105.

²¹⁶ *Mesnevî*, 1. cilt, 3504. beyit, s. 148.

²¹⁷ *Mesnevî*, 1. cilt, 3503. beyit, s. 148.

²¹⁸ *Mesnevî*, 2.cilt, 1760. beyit, s. 221.

²¹⁹ Arasteh, 2000, s. 49.

çerçevesinde şekillenmektedir. Mevlana'nın sözünü ettiği dinî tecrübeler incelendiğinde bunların, merkezinde “Tanrı”, “insan” ve “din” olmasına bağlı olarak, üç sınıfta değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Şimdi bunları sırayla ele alalım.

B.1. Mevlana'da Tanrı Merkezli Dinî Tecrübeler

Bu tecrübelerin ortak özelliğini “Tanrı tecrübe edilebilir” görüşü oluşturur. İslam tarihinde bu konu *rüyetullah* meselesi etrafında tartışılmıştır. Rüyetullah konusunda iki görüş benimsenmiştir: Birincisi dünyada rüyetullahtır, bunlar Tanrı'nın dünyada görülebileceğini söyler. Müşebbihe ve bazı sufiyye grupların benimsediği bu anlayışın delili Tanrı'yı zikretme, sevme ve O'na fazlaca ibadet etme sonucunda yaşandığı söylenen ruhî tecrübelerden ibarettir. Ancak bu yöntem kontrolü mümkün olmadığı ve yanıltma ihtimali taşıdığı için bir delil olarak kabul edilmemiştir. İkinci anlayışa göre ise peygamberler dahil olmak üzere hiçbir insan Tanrı'yı dünyada göremez. Nitekim Hz. Musa, Tanrı'yı dünyada görmek istemiş, fakat ‘sen, beni asla göremezsin’²²⁰ cevabını almıştır.²²¹ Mevlana bu gruplardan birincisine dahil olmaktadır. Yani Tanrı'nın dünyada görülebileceğini iddia eder. Tanrı'nın tecrübe edilmesi meselesini Mevlana'da genellikle aşk tecrübesi çerçevesinde değerlendirmemiz doğru olacaktır. Aşk, yaşanması ve tecrübe edilmesi gereken bireysel bir tecrübe türüdür. Aşk iştirilerek, görülerek öğrenilen bir şey değildir, onu bizzat gönül gözüyle görmek gerekir: “Ey aşk sözünü sadece duymuş olan, bir de aşkı gör. Duyanın hali nerede, görenin hali nerede,”²²² “Aklımdan kalktım, gönüle doğru yola düştüm; fakat onun bulunmadığı hiçbir yer de görmedim”²²³ ve “Her nereye bakarsam, seni tek görmedeyim!”²²⁴ diyerek Tanrı'nın görülmesi meselesini *vahdet-i vücud* felsefesine göre açıklamaktadır.

Mevlana, insanın aşk ile görmesi yani gönül gözünün açılması için oğlu Sultan Veled'e, yavaş yavaş dünya işlerinden el etek çekerek kendisini ibadete vermesini söyler. Böylece “Tanrı'yı gör ve sevgili ile aşk oyunları oyna” demektedir. Sultan Veled, babasının dediklerini yaptıktan sonra Tanrıyı gördüğünü söyler.²²⁵ Veled, bunu kitabında şöyle ifade eder: “Senin varlık evinde parlayan bu hakikat

²²⁰ Araf Suresi, 7/143

²²¹ Temel Yeşilyurt, Rü'yetullah, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c. 35, s. 312.

²²² *Divan*, 635. gazel, s. 47.

²²³ *Divan*, 7089. gazel, s. 540.

²²⁴ *Rubailer*, 1507. rubai, s. 225.

²²⁵ Eflaki, 1973, 1. cilt, (115. bölüm) s. 245-246.

nurunu görürsen, mutlaka Tanrı'yı da görürsün.”²²⁶ Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'ye göre; “Arifler, Tanrı'yı bilen, Tanrı'yı çağıran değil, Tanrı'yı görendir.”²²⁷ Şems ise Musa peygamberin Tur dağında kendisine hitap edilen ‘dağa bak’ ifadesini insanın kendi nefsi olarak yorumlamakta ve insanın kendi nefesine baktığı zaman Tanrı'yı görebileceğini iddia etmektedir.²²⁸

Dinî tecrübede Tanrı ile buluşma ve birlik esastır. Mevlana gibi mutasavvıflar, “Allah her şeyi ihata etmiştir” (Nisa, 125.ayet) ayetine farklı yorumlar getirmişlerdir. Allah'ın her şeyi ihata etmesi zat itibarıyla değildir, sıfat itibarıyla. Bu ifade, Allah'ın emri ve iradesi, ilmi kudreti her şeyi ihata etmiş demektir.²²⁹ Buna karşın Mevlana gibiler, varlığı ve evrendeki her şeyi Allah'ın zatı ile açıklarlar. Bu yönüyle Allah'ı tabiatla eşitler ve tabiatla Allah'ı bir görürler. (Dış temaşa=Doğa=Allah) Benzer şekilde insanın varlığını da Allah ile bir görme eğilimindedirler. (İç temaşa=İnsan=Allah)

Mevlana, müritlerine Allah'ı gökte değil kendi içlerinde aramalarını, arayış içine girmelerini ve burada amacın Allah-benzeri olmak²³⁰ veya sadece hakikat olmak gerektiğini söyler.²³¹ O, “Geceleyin gönlümüz aşk ile gözlerimiz ise uyku ile karışmış olduğu halde bizim dostun güzel yüzü ile işimiz vardır, buluşmamız vardır.” demektedir.²³² Ona göre her şey bir başka şeyle dost oldu mu, iki olur. Fakat der Mevlana, sen onunla beraber oldun mu bir olursun; onsuz kaldın mı, iki-iki olursun; üç-üç olursun, dört-dört olursun.²³³ Böylece İslam'ın dayandığı tevhit esası, yani Allah-insan başkalığı vahdet-i vücud nazariyesinde eriyip gitmiş olmaktadır. Allah'tan başka gerçek varlık yoktur, insan Mutlak Varlık'ın bir feyzi, bir tecellisi veya bir halidir. Şahsiyet olarak kabul ettiği şey hakikatte yokluktur (fena).²³⁴ “İnsanlar gündüz güneşte yok olan yıldızlar gibi Allah'ın varlığında yok olup

²²⁶ Veled, 1949, s. 333-334.

²²⁷ Eflaki, age, 2. cilt, (94. rivayet), s. 316.

²²⁸ Şems, 1974, s. 135.

²²⁹ Muhammed Şahin, *Mesnevi'nin Tenkidi*, Güven Y., İstanbul, 1946, s. 193.

²³⁰ Farabi de insanın amacının Tanrı'ya benzemek olduğunu söyler. Filozofun yapması gereken şey de Tanrı hakkında bilgi edinmeli ve insanın gücü kadarıyla yaratıcıya benzemek (teşebbüh)tür. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 1994, s.161.

²³¹ Arasteh, 2000, s. 91.

²³² Rubailer, 219. rubai, s. 40.

²³³ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mecalis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Konya Turizm Derneği Y., Konya, 1965, s. 26.

²³⁴ Nicholson, 1978, s. 132.

kendilerinden geçmelidir,”²³⁵ Mevlana’ya göre gerçek yaşam tanrısal olanla bütünleşmiş yaşamdır. Şu halde benim yaşamım, uzun süredir kaynağından ayrı olduğuna göre gerçek değildir.²³⁶ İnsanlar Allah’ın varlığında yok olduktan sonra tekrar onun varlığıyla dirilerek onunla tam birlik olurlar:

Ölmedin de onunla dirilmedin mi ona ortak olmaya, ülke ve devlet kazanmaya
savaşan bir düşmansın! Fakat onunla dirildin mi, zaten dirilen odur... Bu, tam
birliktir; nerde şerik oluş?²³⁷

Böylece Tanrı’yla dirilen kişi; Tanrı’yla söyler, Tanrı’yla görür, Tanrı’yla
iştir. “Ben, onun nutku, onun dili ve dilinden söyleyen olurum ve benimle iştir,”
İlahi sözüne mazhar olur.²³⁸ Sonuç olarak Mevlana’ya göre ‘ene’l hak’ demek
tevazuya işaret eder. Çünkü bu sözle insan kendisini yok etmiş ve aslında şöyle
demek istemiştir: “Ben yokum, hep O’dur.”²³⁹ Böylece *ilahlaşma* tasavvuf ehlinin en
yüce hedefi olmuş olur.²⁴⁰

Dinî tecrübe, vehbîdir; Tanrı vergisidir. Bir olan Tanrı ile birleşmiş olarak
anlaşılan âşık (yani insan-ı kâmil) ya da mükemmel insan olmak Mevlana’ya göre,
insanın kendi içindeki sesi duymasıyla gerçekleşen bir durumdur. Bu sesi gerçekten
ciddiye almak, mükemmellik yolunda atılan ilk adımdır. Bu iç ses dışardan gelmez
ve öğrendiği herhangi bir bilgi ona bu sesi duyuramaz. Bu, insanın içindeki tanrısal
sestir, insan bu sese kulak vermelidir. Kitap okumak, düşünmek, zihni meşgul etmek
içteki bu sesin kısılmasına neden olur, iç ses cılızlaşır. O nedenle bu tür faaliyetlerle
iç sesi susturmamak gerekir. Birey iç sesle baş başa kalınca bütün evrenden gelen dış
sese de kulak vermeye başlar. İşte bu iki ses açık ve net duyulmaya başlayınca
Mevlana’ya göre aşk ortaya çıkar. Sonlu olan insan ile sonsuz imkânların birleşmesi
sonucu insan sınırsız bir güç elde eder. Bu güç sayesinde insan (veli) sebeplere güç
yetirebilir:

²³⁵ Mesnevî, 5. cilt, 672. beyit ve açıklama bölümü, s. 591.

²³⁶ Metin Yasa, *Rubailer Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Elis Y., Ankara, 2010, s. 59.

²³⁷ Mesnevî, 4. cilt, 2765-2766. beyit, s. 532.

²³⁸ Veled, 1949, s. 49.

²³⁹ *Fihî Ma Fih*, s. 43.

²⁴⁰ Nicholson, 1978, s. 127; Osman N. Küçük, fenanın âşıktaki yerini anlatırken şöyle der: “Fena halinin âşıktaki ayrılmazı, Mevlana’ya göre vahdet şuurudur. Zira fena halini yaşayan arifin gönlü, suret düzlemindeki sınırlı ve iğreti benliğinden ve onun hitab ettiği suretlerden kurtulup ilahi nur ile bütünleştiğinden, aynı zamanda tüm varlığın manası ile de bütünleşmiştir. Arif, bütünleştiği bu ilahi nurun kendi benliğinin aslını teşkil ettiğini anlar. Suret düzlemindeki ayıran ve tasnif eden benlik aşıldığı için, artık kendisini Hakk’tan tefrik edemez hale gelir. Mevlana, fenaya erişen kişideki bu şuurı şöyle ifade etmektedir: Ben külliye o şey oldum ki; herkes O’nun üzerine yemin etmektedir.” Osman Nuri Küçük, *Mevlana’ya Göre Manevî Gelişim (Benliğin Dönüşümü ve Miracı)*, İnsan Y., 5. Baskı, 2014, s. 752.

Velilerde Allah'dan öyle bir kudret vardır ki atılmış oku yoldan geri çevirirler. Allah velîsi, pişman olursa sebeplere eserlerin kapılarını kapar (fiilleri neticesiz bırakır). Fakat bunu, Allah eliyle yapar. Allah kudretiyle; söylenmiş bir sözü söylenmemiş hale getirir... Bütün kalplerdeki nokteleri ışıtır, gönüllerden o sözü yok eder.²⁴¹

Aşk, tıpkı marifet gibi sonradan kazanılan bir şey değil *ilahi bir vergidir*. Aşk, insanlardan öğrenilmez; o bir Allah vergisidir ve O'nun bir ihsanıdır.²⁴² Hallac, Hakk'ın kendisiyle konuştuğunu, ilmini kalbinden diline söylediğini iddia etmekte ve seçilmiş olduğunu söylemektedir.²⁴³ Bayezid, "Onu sevdiğimi sanıyordum, fakat düşününce gördüm ki, onun aşkı benimkinden öncedir"²⁴⁴ demektedir. Cüneyd aşkı, maşukun sıfatlarının aşığın sıfatlarıyla yer değiştirmesi olarak tarif eder. Başka deyişle aşk, ferdi nefsin fena bulmasını ifade eder. Bu ilahi bir lütuftur.²⁴⁵ Şems'e göre arayan Tanrı, aranan ise insandır.²⁴⁶ Mevlana bu durumu şöyle ifade eder, "Dışardan bakınca aşkın benden doğduğu görülmektedir, ancak sen de biliyorsun ki, gerçekte beni doğuran aşktır."²⁴⁷ Böylece aşk tecrübesinde aşk, maşuk'tan önce gelmektedir. Fakat bunun için insanın ön hazırlık yapması gerekmektedir. Birey önce gönlünde kelimenin harfleri ve şekli silininceye kadar zikre devam eder, bu zikir süreci kişinin iradesine ve seçimine bağlıdır; fakat Allah'ın rahmetinin erişmesi ona bağlı değildir. Allah onun gönlünü rahmet esintilerine açar. Böylece sufinin gönlünde Hakk'ın nuru parlar.²⁴⁸ "O, günlerin gelip geçmesiyle değil, Tanrı tarafından pir olmuştur."²⁴⁹ diyen Mevlana bir ayete nazire yaparak şöyle der: "Hakk, velileri alemlere rahmet olmak üzere yeryüzüne getirmiştir."²⁵⁰

Aşk davası isteyerek elde edilmediği için âşıklık davasında bulunan başkalarını eleştiren Mevlana bu tür iddiaları şöyle yanıtlar: "Gerçekte bunlarda iddia ettiklerinin hiç biri yoktur. Kendilerinde olan da dıştan gelmedir; içten bitme değildir."²⁵¹ Böyle olduğu için "Aşk davasına kalkışıyorsun; senin harcın mı aşk? A

²⁴¹ Mesnevi, 1. cilt, 1670-1673. beyit, s. 90.

²⁴² Nicholson, 1978, s. 5.

²⁴³ Mansur, 1976, s. 87.

²⁴⁴ Nicholson, age, s. 96.

²⁴⁵ Nicholson, age, s. 96.

²⁴⁶ Şems, 1974, s. 90.

²⁴⁷ Arasteh, 2000, s. 62.

²⁴⁸ Kalbin Allah'ı görmesini sağlayan yakın nuru, ona bizzat Allah tarafından verilen bir ışıktır ve Allah'ı görmenin başka bir yolu da yoktur. Nicholson, age, s. 43, 41.

²⁴⁹ Eflaki, 1973. 1. cilt, (32. rivayet), s. 182.

²⁵⁰ Mesnevî, 3. cilt, 1803. beyit, s. 345 ve Eflaki, age, 1. cilt, (137. rivayet), s. 259. Enbiya Suresine nazire yapmaktadır: "(Ey Muhammed) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (21/107).

²⁵¹ Eflaki, age, 1. cilt, (93. rivayet), s. 226.

orospu karılı köpek, Tanrı'dan utan hiç olmazsa"²⁵² diyerek âşıklık iddiasında bulunanları eleştirmekte ve kendi aşk davasını tek görmektedir. İnsan aşkı seçerse aynı zamanda seçilmiş olur: "Aşk seç, aşkı ki, sen de seçilmiş bir insan olarsın. Belki sana en sağlam fikri aşk verir."²⁵³

Mevlana, birlik tecrübesinde, Tanrı'nın bir zat olarak mutlak varlığını kabul etmez, Tanrı her şeyde içkindir. Teistik dinlere göre ontolojik anlamda Tanrı-insan ayırımı esastır ve Tanrı, bir zat olarak insandan ayrı olup tamamen yaratıcıdır. Martin Buber'in deyişiyle, "ilahî olanın şahıs niteliğini koruması ve Tanrı'nın bir kişi olarak kavranıp insandan ayrılmış bir Tanrı"²⁵⁴ olmasını Mevlana kabul etmemektedir. Ona göre böyle bir düşünce ikilik demektir ve bu da şıktır. O insanı bir birey olarak Tanrı'nın karşısına koymaz. Birey Tanrı'nın karşısında varlığını yok etmeli (fena) ve onunla birleşmelidir (beka). Bireylerin zatı Tanrı'nın zatında yok olduğu için her şey Tanrı haline gelir; tabiat, insan ve canlı/cansız nesneler. Eğer herhangi biri, iradesi olan özgür bir varlık olarak 'Tanrı var ama ben de varım' derse büyük şırke girmiş olur. İnsan Tanrı'nın karşısında kulluk iddia edemez, ona kul değildir, onun varlığı karşısında yok olur. Çünkü "Her şey odur." (Heme ost) Böylece gerçek tevhide ulaşılmış olur.²⁵⁵

B.2. İnsan Merkezli Dinî Tecrübeler

Mevlana aşk tecrübesinin merkezine zaman zaman insanı koymakta, özellikle gönülle ilgili tecrübelerini ön plana çıkarmaktadır. İnsanın bizzat kendisi Hakk'ın tecelli ettiği bir ayna gibidir, insan bu nedenle *halife* olarak nitelendirilmiştir. İnsanın dış sureti değersiz bir madde olan toprakla yaratılmış olsa bile özünde veya cevherinde Hakk'a ait bir yön bulunur. Çünkü Tanrı ona, '*ruhumdan üfledim*' demiştir. Tanrı'nın ruhundan bir parça taşıyan insan bu kaynağını keşfetmeli, hayatın kaynağına yani '*öne*' '*önceki hayata*' odaklanmalı böylece kendisinde bir farkındalık geliştirmeye çalışmalıdır. Seyr-i sülukla kendi benliğini *nurda* eritip 'bir'den zuhur eden kesretin tekrar 'bir'e döndüğü ve ilk ve asli vatanlarına gittikleri döngüsel işleyişe göre ilerleyen bir yolcu olmalıdır.²⁵⁶ "Önün de ezeli aşktır, sonun da o

²⁵² *Divan*, 5042. gazel, s. 388.

²⁵³ Eflaki, age, 1. cilt, (128. rivayet), s. 255.

²⁵⁴ Cevizci, 2006, s. 512, 516.

²⁵⁵ *Fihî Ma Fih*, s. 43.

²⁵⁶ Osman Nuri Küçük, "Mevlana'ya Göre Seyr ü Sülûk",

olacaktır.”²⁵⁷ “Ölsem, çürüsem bile ben yine o aşkım.”²⁵⁸ İnsan öne baktığında kaynağının Tanrı yani *nur* olduğunu görecektir. İnsan *nur*’dan yaratılmış, nuranî bir varlıktır. Bunu özellikle Nur-u Muhammedî²⁵⁹ anlayışıyla temellendiren Mevlana, bu *nur* ile diğer peygamberlerin ve velilerin²⁶⁰ onlardan aydınlandığını söyler.²⁶¹ Muhammed’in nuruyla aydınlanan veliler ilim ve hikmeti bu şekilde öğrenir. Bilginin merkezi gönülde doğan bir aydınlanmadır. Böylece gönüle bilgiler vasıtasız olarak doğrudan doğruya Hak’tan gelir.²⁶² Mevlana insanı üç sınıfa ayırmaktadır:

1) *Nur/Tanrı olan peygamber/veli*: İnsan görünümlü olan fakat hakikatte insan olmayan nuranî varlıklar. “Hak ile birlikte olmak isteyen kişi, velilerin huzurunda otursun.”²⁶³

Bir kısmı, mutlak varlık olan Allah’a dalmış, kendini kaybetmiş olanlardır...
Bunlar İsa gibi meleklerle katılmışlardır. Surette insandır bunlar, fakat hakikatte
Cebrail.²⁶⁴

Mevlana, Tanrı’yı insan katına indirir, insanları da Tanrı katına çıkarır. Nihayetinde Tanrı insanlaşır, insan ise Tanrılaşır.²⁶⁵ “O periden doğmuştur. İnsanların bahtı yaver olsun diye insan şeklinde görünmüştür.”²⁶⁶ Sultan Veled, babası Mevlana’nın Tanrılık iddia ettiğini ve insanların bu iddialara yeterince karşı koyamadığını söylemektedir.²⁶⁷

http://akademik.semazen.net/author_article_print.php?id=859 , 12.12.2016.

²⁵⁷ *Divan*, 4774. gazel, s. 368.

²⁵⁸ Bayru, 2008, s. 115.

²⁵⁹ İnsan, âlemin tacı ve son sebebidir (tekâmülün sonu). Yaratılış sırası bakımından sonuncu ise de, ilahi düşünce sürecinde ilktir. Çünkü onun aslı parçası doğrudan doğruya ulûhiyetten sudur eden ilk akıl veya külli akıldır. Bu, bütün eşyanın canlı ilkesi olan Kelam’a tekabül eder ve Hz. Muhammed olarak kendisini gösterir. Burada Hristiyan mistik teologların Hz. İsa hakkında kullandıkları ifadelerin aynı, İslam’ın kurucusu hakkında da kullanılır. Böylece Hz. Muhammed’e Allah’ın nuru denir; âlemin yaradılışından önce var olduğu söylenir; fiili ve mümkün her hayatın kaynağı olarak yüceltilir. O, insan-ı kâmilidir ve bütün ilahi sıfatlar onda tecelli eder. Sufiler şu sözü Hz. Muhammed’e atfederler: “Beni gören Allah’ı görmüş olur.” Nicholson, 1978, s. 70.

²⁶⁰ Mevlana, peygamberliğin devamı olarak gördüğü *veli* kavramını çok kullanır. Veli ile eş anlamlı olarak *şeyh*, *sufi* (yani *âşık*) kastetmektedir, zahit sufiyi eleştirir, *pir*, *abdal*, *arif*, *kutub* kavramlarını da kullanmaktadır.

²⁶¹ “Mustafa’nın sureti yok olduğu vakit her şeyden büyük olan Tanrı dünyayı kapladı.” Eflaki, 1973, 1. cilt, (192. rivayet), s. 299.

²⁶² Kerim Kara, “Mevlana’nın Mesnevi’sinde Kalp-Gönül”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, Yıl: 6, Sayı: 4, s. 521.

²⁶³ *Mesnevi*, 2. cilt, 2152. beyit, s. 233.

²⁶⁴ *Mesnevi*, 4. cilt, 1505-1506. beyit, s. 493.

²⁶⁵ İlhami Emin, “Mevlana’nın Mesnevi’sinde Kimi Bengi Fikirler”, *II. Milletler Arası M. K.*, 1990, s. 60.

²⁶⁶ *Divan*, 8324. gazel, s. 625.

²⁶⁷ Eflaki, age, 1. cilt , (439. rivayet), s. 429. Bu söylemin aşırı yorum olduğu iddia edilebilir. Ancak ifadeler Eflaki’ye aittir: “Bir gün Sultan Veled hazretleri (Tanrı onun sırrını kutsasın) zamanı överek: "Bu zaman ne de güzel bir zamandır; bütün insanlar mutekit ve samimidirler. Münkirler varsa da kuvvetleri yoktur," diyordu. Mevlana hazretleri: "Bahaeddin, bunu nasıl söylüyorsun?" dedi. Sultan Veled: "Şundan dolayı ki, bundan önceki zamanlarda: 'Ben Tanrı'yım,' dediği için Mansur'u idam ve kaç defa Bayezid'in katline kastettiler, ne kadar ulu şeyhi öldürdüler ve belki 'haksız yere peygamberleri öldürdüler' (K., II, 61) ayeti geçmiş asırlar hakkında vâkı olmuştur. Tanrı'ya hamdolsun zamanımızda Hudâvendigâr'ın her beytinde bir 'Ben Tanrı'yım, ve ben tesbih edilmeğe layığım' sözü vardır. Kimse de ağzını açıp itiraz edemiyor," dedi. Mevlana hazretleri gülerek: 'Onların makamı âşıklık makamı idi. Âşıklar belâlara müptela olurlar,' buyurdu.”

2) *Nurani varlıkları fark eden ve onlara hizmet etmekle görevli ve tabii olan mürit grubu (âşıklar)*: Bunlar nuranî varlık olmaya namzettir. Çabalayarak nuraniliğe ulaşabilmektedirler. Fakat velilerin yardım etmesi gerekir:

Cezaya çarptırılmamaları ve yavaş yavaş padişahın dergâhına ulaşmaları için bunların her birine vacip ve doğru olan şey, kendi hâkimlerine (veli) itaat etmek ve boyun eğmektir.²⁶⁸

3) *Son grup dünyaya bağlı kalarak, özündeki nuraniliğin yok olduğu insana benzeyen fakat hakikatte insan olmayan hayvanlaşmış varlıklardır: (Bu gruba taklit dinine tabi olan medrese hocaları, kelamcılar, fakihler yani İslam âlimleri/Müslümanlar girmektedir)* Bu hayvanlaşan insanların öldürülmeleri, kadınlarının ve çocuklarının esir edilmeleri, mallarının elinden alınması caizdir. Çünkü aklın aklından (velilerden) kaçarak hayvan mertebesine intikal etmişlerdir.²⁶⁹

Şimdi Mevlana'nın bu dinî tecrübe anlayışı çerçevesinde insan anlayışını şu şekilde değerlendirmeye tabi tutabiliriz:

Evrimsel bir gelişme izleyen insan; bitkiden hayvana, hayvandan da insana doğru evrimleşir.²⁷⁰ İnsanlar da kendi arasında evrimsel bir gelişme gösterir. Mevlana'nın insan sınıflamasına göre velilerden ayrı olan sıradan insanlar ikiye ayrılır. İlki gelişmeye açık, aşkı öğrenebilme ve yaşayabilme potansiyeli göstermektedir. Fakat bunlar tek başlarına akıl yürüterek ve mantıklarını kullanarak aşk ilmini öğrenemezler. Bu süreçte aşk tecrübesi vehbi olduğu için bunu sıradan bir insan anlamaz, gönülle gelen bilgileri almaya müsait yapıları olmadığı için bir velinin (pirin, şeyhin, abdalın, erenlerin) hizmetine girmek ve onlara secde edip kul köle olmak zorundadırlar. İnsan, dinî tecrübe yaşayanın, yani aşığın (aynı zamanda hem aşk ve maşuk) rehberliğinde dinî tecrübeleri yaşayabilir. O nedenle bir velinin emrine girmeli ve onun peşini bırakmamalıdır. Çünkü velinin eli 'Allah'ın eli'dir. Velinin sohbetini dinleyerek, dediklerini yaparak gönül ilmini elde etmeye çalışmalıdırlar. Veli (şeyh) yeryüzünde Tanrı'nın halifesidir ve Tanrı, veli (şeyh) suretinde tanrılık eder.²⁷¹ Velinin aynı zamanda peygambere kadar uzanan kesintisiz

²⁶⁸ Eflaki, 1973, 2. cilt, s. 82.

²⁶⁹ *Mesnevî*, 1. cilt, 3310-3319. beyit, s. 142.

²⁷⁰ *Mesnevî*, 4. cilt, 3645-3650. beyit, s. 560.

²⁷¹ *Veled*, 1949, s. XXIX-XXX.

bir irşat silsilesi içerisinde yer alması şarttır.²⁷² Veli müride ders vererek öğretmemeli, müridin neyi tecrübe etmesi gerekiyorsa onu tecrübe etmesi için zemin hazırlamalıdır. Çünkü ‘ruh, ruhtan bilgiyi alır, kitaptan ve dilden değil’.²⁷³ Veli onu sohbet yoluyla eğitir.²⁷⁴ Bir gün müritlerinden birini sohbetine çağıran Mevlana ona şöyle seslenir: “Bugüne kadar Tanrı’dan gıyaben bahsediyorlardı ve sen de dinliyordun. Bugünden sonra *doğrudan doğruya Tanrı’dan dinle*.”²⁷⁵ Onun sohbeti vasıtasıyla insanlar Tanrı’yı onun gördüğü gibi görmeye başlar.²⁷⁶ Bu nedenle sıradan insanlar sadece dua, namaz, oruç gibi ibadetler yaparak ‘Tanrı’nın sırrını’ elde edemez, yani dinî tecrübe yaşayamazlar. Hal, kelimesiz ve mefhumusuz olarak yaşanmış olan ‘sırrı hal’dir. O, bilinmez, keşf olunur.²⁷⁷ O yüzden velilerin önlerinde iki büküm eğilmedikçe o emaneti insanlara vermezler.²⁷⁸

Sıradan insanların ikinci grubundaki insanlar aşk dinini inkâr ettiği ve gönül ilmini kabul etmedikleri için öğrenme potansiyelleri yoktur. İbn Arabi insanlar arasında kemale ulaşamayanların hayvan-ı natık olduğunu ve insanlık derecesine layık olmadıklarını söylemektedir. O sadece şeklen insandır, gerçekte ise insan değildir.²⁷⁹ Onlar her zaman hayvan kalmaya mahkûmdurlar. Onlar tıpkı eşek gibi velilere ve insanlığa hizmet etmekle görevli aşağılık kişilerdir. Mevlana ise, “Hayvani ruhla cüz’i akıl, vehim ve hayal ayranına benzer... Yıllardır şu ten ayranı meydandadır da can yağı onda fani ve değersiz bir hale gelmiştir,”²⁸⁰ der. Ulu Arif Çelebi ise şöyle der: “Şeyhin zekâ ile dolan içindeki nurlardan habersizsin; çünkü eşeksin.”²⁸¹

Mevlana, insanın psişik yapısına göre de insanı tanımlar. Mevlana’nın yaşadığı geleneksel hayat, diğer insanlarla ve çevreyle ilişkisi, onun kişiliğini

²⁷² Kara, 2005, s. 22.

²⁷³ Arasteh, 2000, s. 92.

²⁷⁴ Küçük, 2005, s. 4-5.

²⁷⁵ Eflaki, 1973, 1. cilt, (62. rivayet), s. 206-207. “Sarhoş Musa’yım ben; şu yamalı hırkamın içinde Allah var.” *Divan*, 7954. gazel, s. 599.

²⁷⁶ Veled, 1949, s. 21.

²⁷⁷ Hilmi Ziya Ülken, “Tasavvuf Psikolojisi”, (*Türkiye’de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak- Feylesof Simalardan Seçme Metinler 1*, kitabının içinde, Der. Recep Alpağıl) İz Y., İstanbul, 2010, s. 428.

²⁷⁸ *Mesnevî*, 3. cilt, 3607. beyit, s. 401.

²⁷⁹ İsmail Yakıt, “Türk-İslam Düşünürü Mevlana’ya Göre ‘İdeal İnsan’ Tasavvuru”, *I. M.M.K.*, 1985, s. 219; Mevlana dünya ehlini hayvanlara benzeter ve şöyle der: Zahid odur ki, ahiri görür ve ehl-i dünya ise ahiri görür; velakin ehass ve arif (yani veliler) olanlar ne ahiri/ ve ne de ahiri görür. Onların nazarı evvele vaki olmuştur ve her şeyin mebdeini görürler. Nitekim buğday eken bir arif nihayet buğday çıkacağını bilir. Evvelden ahiri görür. Arpa ve pirinç vesaire de böyledir. Evveli görünce, artık ahire nazar etmez. Âhir, evvelinde ona ma’lum olmuştur ve onlar nadirdirler. Ve ahiri görenler mutavassıtlardır ve ahirda olanlar ise en’am yani hayvanattırlar. *Fihî Ma Fih*, s. 22; Kocatürk, 1990, s. 81.

²⁸⁰ *Mesnevî*, 4. cilt, 3031. beyit, s. 541.

²⁸¹ Eflaki, age, 2. cilt, (53. rivayet), s. 283.

etkilemiştir. Yaşanan hayatın bilinçaltı mücadeleleri, onun gelişmesi gereken dönemde çoğunlukla ona engel olmuş ve toplumsal önyargılar geliştirerek yanlış değerleri benimsemesine yol açmıştır. Özellikle içinde bulunduğu kaos ortamı Mevlana'yı bilinçaltının hâkimiyetine sokmuş ve din anlayışını değiştirmiştir.

Mevlana, özellikle varlık felsefesini *zihin üzerine* kurgulamaktadır. Dünya ve dünyada var olan her şey bir *hayal*dir. Hayal, hakikat karşılığıdır; gerçekte olmayan, muhayyile tarafından zihinde beliren, bir sebeple göze görünen şekillere denir.²⁸² “Allah, her hayali, bir iradesiyle var eder... Sıfattan ve addan ne doğar, hayal. Onun o hayali kavuşmaya delildir.”²⁸³ Yani hayatın gerçekliği yoktur, hayat zihnimizin bize bir oyunudur, her şey zihinde gerçekleşmektedir.²⁸⁴ Bu dünya tıpkı rüyaya benzer. Rüya nasıl zihnimizin ürettiği bir şeyse fakat biz rüyayı gerçek gibi algılıyor ve uyanınca her şeyin sadece rüyada olduğunu görüp şaşırıyorsak, dünya hayatı da tıpkı böyledir. Dünyanın, *zihnin oluşturduğu bir hayal* (misal âlem)²⁸⁵ olduğu ölünce anlaşılacaktır. Tanrı'nın varlığı ise insanın zihninin çok ötesindedir, zihin onu anlayamaz. Mevlana bazı beyitlerinde tecrübeleri, zihnin anlamaya gücü yetmeyeceğini söylemektedir: “Öyle bir güneştir ki, ona zihinde de, dışarda da benzer olamaz. Nerede tasavvurda onun sığacağı bir yer ki misli tasvir edilebilsin!”²⁸⁶

Mevlana dinî tecrübeler için müridin hatırını her türlü düşünceden kurtarmayı ve saf bir zihinle ilme, kulluğa yönelmeyi önermektedir. Dünya geçimi için endişelerden uzak olmalıdır.²⁸⁷ Sonra mürid zihnini sürekli okuma yazma gibi derslerle doldurmamalı, olur olmaz her duyuşsal veriye kapılmamalıdır. Çünkü bunlar zihnini karıştırmakta ve böylece insan binlerce yanlış hayal peşine düşmektedir.

²⁸² *Mesnevî*, 1. cilt, 3066. beyit, s. 135. “Aynı şekilde zaman da zihnin ürettiği bir şeydir. Zaman, insan zihninin oyunudur, ezel ebed sadece zihinde vardır o nedenle arif için sadece an önemlidir.” “Yine aynı şekilde zaman, hadiselerin zihinde kıyaslanmasından, mekân da mevcuttan doğar.” Abdülbaki Gölpinarlı, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, İnkılap Y., 3. Baskı, 1. cilt, İstanbul, 1972, s. 298, 192.

²⁸³ *Mesnevî*, 1. cilt, 3453. beyit, s. 147.

²⁸⁴ Buna benzer bir iddiayı şu videoda da görmekteyiz. Mooji (Anthony Paul Moo-Young): “Her şey zihinde gerçekleşmekte.” <https://www.youtube.com/watch?v=YDe8RyYXIEc&nohtml5=False>.

²⁸⁵ Misal Âlem (Berzah): Bu görüş Sühreverdi Maktûl tarafından ortaya atılmıştır. Her varlığın ve her şeyin üçlü varoluş tarzı vardır. Duyusal âlem düzeyinde, imgeler âlemi (âlem-i misal) düzeyinde ve nihayet saf akıllar düzeyinde(varoluş). Sühreverdi, imgeler âlemi ontolojisini sağlam bir şekilde ortaya koymuştur. Benzer düşünceleri Bahaeddin Veled'in hocası olan Necmeddin Kübra da savunur. Corbin, 2013, s. 87, 144-45.

²⁸⁶ *Mesnevî*, 1. cilt, 121-122. beyit, s. 42.

²⁸⁷ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mektubat*, (Çev. Abdülbaki Gölpinarlı), İnkılap ve Aka Y., İstanbul, 1963, 60. mektup, s. 92 (Bundan sonraki göndermelerde sadece eser ismi yazılacak: *Mektubat*).

Akıllı adam bu nedenle kötümser olmaktadır.²⁸⁸ Dinî tecrübeler için zihin boş olmalı ve duyu (beş duyu)larını dış dünyaya kapamalıdır.²⁸⁹

Sultan Veled'e göre herkes Tanrı'yı *havsılası* nispetinde anlayabilir. Tanrı'nın herkesteki tecellisi başka başkadır. İnsanlara tecellisi onlara verdiği kıymet değerinde olmaktadır.²⁹⁰ Böylece dinî tecrübelerde insan zihninin ürettiği iki hayal ortaya çıkar: Birincisi âlem-i misale işaret eden hayal olan âlem, ikincisi ise vehmin ürettiği, insan hayatını ve dünyayı gerçek zanneden hayal. Mevlana ikinci hayalin gerçeği yansıtmadığını ifade eder.

Bilinçaltı sonsuz imkânları içerir, bu nedenle bilinçaltı insanın gerçek benliğini bulmak için yegâne yol olmaktadır. İnsanın içinde bulunduğu kültürel çevre insanın aslını (kaynağını-önünü) görmesine engeldir. Gerçeği görmeyi engelleyen faktörleri insan fark etmeli ve bilincini boşaltarak bilinçaltını açığa çıkarmalı, tüm varlığının bilincine vararak, tam bir farkındalıkla hayatı yaşamalıdır. Böylece bilinç aşılmış olur.²⁹¹ Bütün eserlerinde bu bilinçaltını hedef alan Mevlana bu şekilde insanları aşkın bir bilince yönlendirmek istemekte²⁹² ve müritlerine bunu amaç olarak göstermektedir. Aşk yönü ağır basan ve evrensel özelliklere sahip insan, Tanrı'yla birlik olmanın bilincine vararak ruhani boyutun zirvesine ulaşır ve nurani bir varlığa dönüşür. O, bir şiirinde aşk insanının nurani olduğunu şöyle ifade eder:

Eğer sen, kendinde ön, art olduğunu sanıyorsan cisme bağlısın, candan mahrumsun. Alt, üst, ön, art; cismin vafıdır. Nuranî olan can ise bunlardan münezzeh ve cihetsizdir. Kısa görüşlüler gibi zanna düşmemek için gözünü, o pâk padişahın nuruyla aç!"²⁹³ "Periden doğmuş güzel, insanların bahtı yaver olsun diye insan şeklinde görünmüştür."²⁹⁴

Mevlana'nın varlık anlayışına göre insanların yaşadıkları real dünya, ontolojik manada objektif bir varoluşa sahip olmayıp, *insan düşüncesinin ürünü* olmaktadır. Böylece dinî tecrübeleri belirleyen bizzat **aşk şuuru** olmaktadır. Böylesi sübjektif bir aşk tecrübesinde yaşananlar, aşk dinî şuurunun içeriğine göre değişecektir. Bu sebeple Mevlana bütün insanlar için bağlayıcı temel prensipleri olan, kural koyucu

²⁸⁸ *Mektubat*, 61. mektup, s. 94.

²⁸⁹ *Mesnevi*, 3. cilt, 2100. beyit, s. 354.

²⁹⁰ Veled, 1949, s. XXVIII.

²⁹¹ Arasteh, 2000, s. 43.

²⁹² Aynı zamanda aşk tecrübesiyle *delilik, çocukluk, sarhoşluk, aptallık* arasında paralellikler kurarak (hepsi bilinçaltına ait olduğu için) bu düşünce yapısına sahip olan akılsız ve şuur yerinde olmayan insanları övmektedir.

²⁹³ *Mesnevi*, 1. cilt, 2008-2009. beyit, s. 101.

²⁹⁴ *Divan*, 8324. gazel, s. 625.

bir din yerine bireylerin duygularına bağı aşk neticesinde meydana gelen dinî tecrübeleri dinin yerine koymaktadır. Aynı şekilde objektif bir dinî doğruluk ve kuraldan bahsetmek son derece zorlaşır. Aşk şuuru, duygusal bir farkındalığı içerir ve bu farkındalıkla tecrübeler şekillenir. Zaten insan, insan olma şuuruna sevgi ve aşkla ulaşmaktadır. “Aşk olmayan kişinin insanlığını inkâr ederim,”²⁹⁵ demektir. Çünkü onlar ölüdürler.²⁹⁶ Âşık olmayan insanlar Mevlana’ya göre insan görünümlü hayvandır.²⁹⁷ “Kurt, ayı ve aslan, aşkın ne olduğunu bilir; aşka kör olan köpektir aşağıdır.”²⁹⁸ Yani Mevlana’ya göre aşk bir *şuuru*, bir *uyanıklığı* ifade etmektedir. Bu aynı zamanda bir *hayret* durumudur. Hayret eden insan tamamen uyanıktır. Fakat hayret etmeyen insan da düşünür, ancak bu düşünce sade bir şuur, pratik bir akıl düzeyindedir.²⁹⁹

Mevlana’ya göre bütün güzel zevkler, sanat, estetik, psikoloji, hayat, ibadet vb. hepsi aşk tecrübesinde ortaya çıkmaktadır. Ona göre aşk Tanrı’nın bir sıfatıdır.³⁰⁰ Bütün varlıklarda tecelli eder. İnsan, Tanrı ile bir olunca kâinata o gözle bakar ve her türlü güzelliği görür.³⁰¹ Bu güzelliğin ortaya çıkması ve insanın olgunlaşması için aşkı, raksı (sema), zikri ve müziği (ney ve rebab³⁰²) esas almaktadır.³⁰³ Çünkü ona göre aşk ile yokluk (fena) ve ihlas ortaya çıkar. Müzik; ruhun gıdasıdır ve şiirde buna benzer. Raks (sema) insanı vecde ve sefaya ulaştırır. Zikirden ise nur, hayat ve beka doğmaktadır.³⁰⁴ Bunun yanında estetik bir eser (insan yapımı bir resim veya doğayı seyretmek-temaşa) insanın gönül âlemine yolculuk yapmasına yardımcı olur.³⁰⁵

Aşk tecrübesinde önemli olan insanın kendisini bu aşka adayabilmesi, aşk ateşinde yanabilmesi ve onun sürekli ve kalıcı olmasını sağlayabilmesidir. Çünkü aşk özel bir yetenek gerektirmektedir.³⁰⁶ İnsanlar aşk yeteneğini ise danslar, müzik ve kendi kendini hipnoz ederek geliştirirler; çünkü aşk duygusu diğer duygular gibi

²⁹⁵ *Divan-ı Kebir’den Seçmeler*, I. cilt, s. 3 http://www.semazen.net/download_detail.php?id=6.

²⁹⁶ *Mesnevi*, 1. cilt, 2495. beyit, s. 116.

²⁹⁷ “Aşk ab-ı hayattır, onu inkâr da eşek.” *Rubailer*, 2093. rubai, s. 310.

²⁹⁸ *Mesnevi*, 5. cilt, 2008. beyit, s. 637.

²⁹⁹ Halilov, 2015, s. 91.

³⁰⁰ Aşk’ı tıpkı İslam’ın Tanrı’yı anlatışına göre tanımlar: “Şunu bil ki aşkın ne özü vardır, ne sonu; nereye bakarsan bak, oradan münezzehdir aşk.” *Divan-ı Kebir (İş B.)*, 2. cilt, 2523. gazel, s. 324. Aşk’ın Allah’ın sıfatlarından oluşu düşüncesini İbn Arabî’den almıştır: “Aşk, Allah’ın sıfatlarındandır, mahlûk sevgisinin Allah ile ilgisi yoktur.” İbn Arabî, 1977, s. 303.

³⁰¹ İsmail Yakıt, *Mevlana’da Aşk Felsefesi*, Ötüken Y., 2. basım, İstanbul, 2011, s. 24.

³⁰² Rebabın sesi cennet kapısının sesidir. Eflaki, 1973, 1. cilt, (458. rivayet), s. 441.

³⁰³ Seyhan, 2006, s. 17.

³⁰⁴ Seyhan, age, s. 26.

³⁰⁵ Halilov, age, s. 19.

³⁰⁶ Halilov, age, s. 82.

bağımlılık yapmakta ve aynı tecrübeleri tekrar yaşamak için çareler aranmaktadır. Mesela müzikle insan düşüncesinin bilinçdışı/altı kaynaklarına ulaşılabilir. İnsan bilinçliyen gerçeğe ve vahiy gibi bir sezgiye ulaşamadığı için zihin gücü ancak uyku, hastalık, bunaklık ile uyduğu zaman bu duruma ulaşmaktadır.³⁰⁷ İşte Mevlana'ya göre; müzik, ilahiler, raks (sema) insanları 'fena' olarak adlandırılan cezbe haline götüren en makul yol olur ve amaç zaten fena'ya ulaşmaktır.³⁰⁸

Sema,³⁰⁹ aslında *aşk'ın fena'ya, fena'dan da beka'ya dönüşmesi* için bütün yolları içinde barındırır ve semanın gerçek amacı '*dinlemek*'tir.³¹⁰ Mevlana'ya göre sema; namaz, oruç gibi farz bir ibadettir.³¹¹ "Peygamberin ardında namaz oldu sema!"³¹²

Nağmeler göğün hareketinden alınmadır.³¹³ Âşıklar kâinattaki bütün seslerin Allah'ı tesbih ettiğine inanırlar bu nedenle onun sesini her yerde işitirler, bu ses sema ayininde çalınan ney ve rebab olduğu gibi, müezzinin nağmesi, su taşıyan adamın bağırışı, rüzgârın uğultusu, bir koyunun meleyişi veya bir kuşun ötüşü olabilir. Bütün bu sesler onları vecde getirir.³¹⁴ "Güzel ses dinlemede kalp huzuru ve Allah'a kavuşma zevki vardır."³¹⁵ Müzik Tanrı'ya yaklaştırır,³¹⁶ sema insanı kendi varlığından geçirir; işte bu *nübüvvettir*. Bu nedenle semayı inkâr eden peygamberi inkâr etmiş olur.³¹⁷ Aşk ateşi güzel seslerle kuvvet bulur.³¹⁸ Müzik insan ruhuna gerçek vatanını ve son amacını hatırlatarak onu uyandırır.³¹⁹ Ayrıca cenazede müzik çalmak; dünya zindanında ve tabiat kuyusunda hapis kalıp beden sandığının esiri

³⁰⁷ Durant, 2002, s. 40. Ayrıca, sezgi ve uyuşturucu ilişkisi için bkz. Aslı N. Özkan vd., "Tarihsel Sürec içinde Müzikoterapi", *Sendrom Dergisi*, Osmangazi Ü. Tıp F. Deontoloji ABD, Haziran, 2002, <http://webnaturel.com/urunbilgi/id/1397/katid/102/ustkatid/4/tarihsel-surec-icinde-muzikoterapi.html>, erişim: 08.05.2016.

³⁰⁸ Nicholson, 1978, s. 41: Mevlana'nın Şems öncesi dönemde eşinin annesi (Kiray-i Buzurg) tarafından sema yapmaya teşvik edilmiştir. Eflaki, 1973, 2. cilt, 84. hikâye, s. 124. "Marifet sahiplerinin sema yapmaları mubah hatta müstehaptır. Allah'a kavuşmuş olanlara sema, hiçbir halde kötü bir tesir icra etmez. Çünkü onlar telvin ve tağyir (halden hale girme, değişme) sınırını aşmış, varidat değişmelerini geçmişlerdir... Avamın semama gelince bunun değeri yoktur, çünkü tab'ın (nefsani duyguların) gereği olan bir sema'dır. Onlar semada *tıpkı çocuk gibidirler*. Çocuk annesinin sesini duymaktan hoşlanır. Yine onların sema'daki halleri, *develerin durumuna benzer*. Bir şarkı söyleyince develer hızlanır." Ebu Abdurrahman Sülemini, *Tasavvufun Ana İlkeleri (Sülemini'nin Risaleleri)*, (Çev. Süleyman Ateş), Ank. Ü. Y., Ankara, 1981, s. 28.

³⁰⁹ Sema adı ile tanınan Mevlevi ayininin resmi adı *Mukabele-i Şerif*'tir. Ömer Tuğrul İnançer, "Sema Adabı", http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=965, Erişim: 18.10.2016.

³¹⁰ Nicholson, age, s. 54. Nicholson'un sema ibadetinin gerçek amacının '*dinlemek*' olduğunu söylemesi Mevlana'nın şifahi kültüre yaptığı vurguyla örtüşmektedir. O sadece müziği değil, velileri de dinlemek gerektiğini söyler.

³¹¹ Eflaki, age, 1. cilt, (96. hikâye), s. 230.

³¹² *Rubailer*, 1018. beyit, s. 155.

³¹³ *Mesnevi*, 4. cilt, 732-733. beyit, s. 468.

³¹⁴ Nicholson, age, s. 55.

³¹⁵ *Mesnevi*, 4. cilt, 733-742. beyit, s. 468 ve Demirci, age, s. 117.

³¹⁶ *Veled*, 1949, s. 21.

³¹⁷ *Veled*, age, s. 344.

³¹⁸ *Mesnevi*, 4. cilt, 741-742. beyit, s. 468.

³¹⁹ Eliade, 2003, s. 166.

olan insan ruhu, birden bire Tanrı'nın lütfu ile kurtulup kendi aslına ulaştığı ve sultana ait olan ruh, bir zindandan çıktığı için bu olaya bir hamd ve sevinç gösterisi olmaktadır.³²⁰

Mevlana aklın karşısına duyguyu koyarak, akla karşı duygunun savunuculuğunu yapmıştır. Çünkü ona göre duygu insanın teninin özüdür, duygunun özü ise insanın canıdır. Fakat duygudan, tenden ve candan öteye geçince de hepsinin Tanrı olduğu fark edilmektedir.³²¹ Aslında ona göre her şey Tanrı değil Aşk'tır, her şeyi aşk yaratmıştır: "Ey Aşk! Senin, benim sevgilim olduğun kesin ben yaratılmışım, sen mutlak yaratıcısın."³²²

B.3. Din Merkezli Dinî Tecrübeler

Mevlana, teistik dinlerin dinî tecrübeye yüklediği anlamı, özellikle vahiy tecrübesini ve sıradan insanların ibadet tecrübesini kabul etmemektedir. *Aşk, vahyi anlamada öncüdür; vahiyden önce gelmektedir.* Mesnevi'de vahiy tanımını şöyle yapar: "Vahiy nedir? Zâhiri duygudan gizli söz. Can kulağı ile can gözü, zahiri duyguya yabancıdır; o duygu, bu duygudan bambaşkadır."³²³ Vahiy, ona göre gönüle gelebilir. Sadece peygamberler vahiy almaz; Tanrı'nın velileri de vahiy almaktadır. O Mesnevi hakkında konuşurken şöyle der: "Bu, ne yıldız bilgisidir, ne remil, ne de rüya... Allah, doğrusunu daha iyi bilir ya, Allah vahyidir! Sofiler, bunu halktan gizlemek için *gönül vahyi* demişlerdir."³²⁴

Mevlana, vahyin Hz. Muhammed'le bittiği iddiasını kabul etmemektedir. Vahiy süreci peygamberlerden sonra halifelere, halifelerden tasavvufçulara geçmiştir.³²⁵ "Gayb âleminde vahiy gelmeye başlayınca kulak kesil."³²⁶ O, *aşk* tecrübesi ve *nur* kavramıyla bu süreci açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in yolunu anlatırken, "Bizim peygamberimizin yolu, aşk yoludur. Biz aşktan doğmuşuz, bizim anamız aşktır",³²⁷ diyerek Hz. Peygamber'i aşk tecrübesinin bir parçası yapar. Hz. Peygamber insanları Aşk'a davet etmektedir: "Ey aşk tüm bir varlıksın sen..."

³²⁰ Eflaki, age, 1. cilt, (147. rivayet), s. 265.

³²¹ Can, 2011, s. 139.

³²² *Rubailer*, 1510. rubai, s. 225.

³²³ *Mesnevi*, 1. cilt, 1462-1463. beyit, s. 84.

³²⁴ *Mesnevi*, 4. cilt, 1851. beyit, s. 503.

³²⁵ Lenard, 1994, s. 5.

³²⁶ *Divan-ı Kebir (İş B.)*, 2232. gazel, III. cilt, s. 267.

³²⁷ "Aşk benden doğmadı, aşk beni doğurdu. Ben aşkın çocuğuyum." *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, I. cilt, 78. gazel, s. 38.

Peygamber'in davetisin."³²⁸ Aşk, onun için Âdem peygamberden gelip bütün peygamberlerin anlattığı ve sonra da halifeler ve veliler yoluyla devam eden bir dinî tecrübe biçimidir. Bu ise *nöbet* şeklinde olmaktadır. O, peygamberleri sayarken, Hz. Peygamber'e gelince saymayı bitirmez. 'Nurlara doğan, nurları aydınlatan nurları yaratan', Âdem³²⁹ peygamberin 'feyiz aldığı' ve 'marifete eriştiği' aydın ziyayı meydana getiren 'nur'un sıralamasını şöyle yapar:

Âdem'den biter ve o, nura Şit'i halife yapar. Sonra Nuh ondan 'feyz' alır onun nöbeti bitince İbrahim'in canı o nurla nurlanır, İsmail o nur sayesinde bıçağın önüne baş koyar. Ondan sonra Davut'un canı nurdan hararetlenir, yumuşar, erir. Süleyman o nur'un vuslatından süt emer, Yakup nurun kaza-kaderine teslim olur. Musa onun elinden su içer, İsa o nurun merdivenini bulur göğe çıkar, Muhammed o nur sayesinde ayı ikiye böler. Ebubekir o nura mazhar olur, Ömer o (nur) maşuka âşık olur ve böylece hakkı bâtılı ayırır. Osman 'feyiz'li bir nura sahip olur da adı Zinnureyn olur. Mürteza (Ali) o nur yüzünden inci saçır. Cüneyd o nurun askerinden yardıma nail olur. Bayezid nurun ihsanına yol bulunca 'Kutb'ül Arifin' adını Allah'tan duyar. Kerhi (Maruf Kerhi) nurla aşk halifesi olur, Edhemoğlu nur tarafına koşturunca adil sultanların sultanı olur. Şakik, o nur yolu ile 'Her şeyi gören göze' erişir. Bunun gibi nice yüz bin gizli padişah vardır o 'nur âleminde' yüceliğe sahiptir ve makamları vardır.³³⁰

Teistik dinlerin emrettiği, sıradan insanların Allah'a kulluk için yaptıkları dinî tecrübeleri yani namaz, dua, hac, oruç... vb. ritüelleri 'şekilcilik' ve 'taklitçilik' olarak eleştiren Mevlana, bunları dinî tecrübe olarak kabul etmez. Mevlana'ya göre "akla meyleden"³³¹ sıradan insanlar velilere secde etmek, kul, köle olmak zorundadır. Teistik dinlerin ibadet kavramını ve içeriğini değiştirerek bunlara farklı anlamlar yüklemekte ve bu ibadetlerin yanına yeni ibadetler eklemektedir. Namaz, oruç, hac, dua kavramlarına aşk tecrübesine göre yeni anlamlar yüklediği gibi aşk tecrübesini sürekli kılabilmek için sema yapmayı, müzik (ney ve rebab) dinlemeyi, zikretmeyi, velilerin sohbetinde bulunmayı ibadet olarak saymaktadır. Hatta Arasteh'e göre "Namazların ve dinî ibadetlerin yerine sema onun dini"³³² olmuştur. Çünkü hocası Şems'e göre sema yapmak farzdır.³³³

³²⁸ *Divan-ı Kebir (İş B.), 254. gazel, II. cilt, s. 35.*

³²⁹ "Âdem'de Hakkın nuru var. Melekler o nedenle ona secde ederler." *Mesnevi*, 1. cilt, 1248. beyit, s. 77.

³³⁰ *Mesnevi*, 2. cilt, 910-934. beyit, s. 196-197.

³³¹ Sıradan insanların bazıları akla değil ahıra meyleder. Onlar eşektir. *Mesnevi*, 4. cilt, 1492-1516. beyit, s. 492-493.

³³² Arasteh, 2000, s. 47.

³³³ Şems, 1974, s. 39.

Mevlana'nın dinî tecrübesinde iki eğilim açıkça görülmektedir. Bunlar *nur* (İşrakilik) ve *aşk* (aşk dini) mistisizmidir. Nur ve aşk mistisizmini kuran Şihabeddin Sühreverdi Maktül'ün düşünceleri İbn Arabi'ye ve Mevlana'ya ulaşmıştır. Necip Sühreverdi (Necmeddin Kübra ve babası Bahaeddin Veled Yoluyla), Ömer Sühreverdi (Şems ve babası vasıtasıyla) ve Şihabeddin Sühreverdi (Attar ve İbn Arabi yoluyla)'nin mistik düşünceleri Mevlana'yı etkilemiştir. Nur ve aşk mistisizmi ise Yeni Eflatunculuk ve eski İran dinlerinin etkisiyle gelişmiştir. Şeyhü'l İşrak Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrak* adlı kitabında eski Pers bilgelerinin teosofilerini canlandırmış ve İran Nurcuları (İşrakileri-Platoncuları) akımını ortaya çıkarmıştır. Bu akım sonra İbn Arabi'nin Şii metafiziği ile bütünleştirilmiştir.³³⁴

Mevlana dinin rasyonel tarafından mistik alanına odaklanmış ve ailesinden gelen geleneği sürdürerek dinin metafizik yönlerini mistik yoruma tabi tutarak hayat felsefesi haline getirmiştir. Elbette o, İslam kültürü içinde yetişip büyüdüğü ve medresede dinî eğitim aldığı için İslam'ın kavramlarına yabancı değildir ve kendi nur ve aşk konulu mistik tecrübelerini bu kavramları kullanarak insanlara aktarır. O, kavramların anlamları üzerinde oynayarak onlara İslam'ın kavramlara yüklediği anlamın tamamen dışında yeni anlamlar yükler. Bu nedenle onun dinî tecrübesini, *teistik dinlerin kavramlarıyla tanımlanan mistik tecrübeler* sınıfına dâhil etmek mümkündür. Buna ek olarak kutsal kitapta geçen kıssaları, hadisleri, sahabe hikâyelerini yine kendi nur ve aşk tecrübesine göre değiştirip İslam dışında bir yorumla anlatmaktadır. İbadetlerin şekli değeri olmadığını söyleyen Mevlana'da asıl önemli olan insandaki anlamdır. Sadece şekli yerine getirmekle ibadet edilmiş sayılmaz, her şeyin temeli sözdür, söz ibadet ağacının meyvesidir; ibadet sözden doğar.

Her şeyin aslı hep sözdür ve kavildir. Senin sözden ve kavilden haberin yoktur. Onu hakir görürsün; söz, amel ağacının meyvesidir; zira söz amelden doğar. Hak Teâlâ âlemi kavil ile yarattı. "Kün fe-yekûn" kelim-i münifi buna şahiddir ve iman gönüldedir. Eğer kavil ile söylemezsen faide vermez.³³⁵

³³⁴ Corbin, 2013, s. 124; "Attar'ın eserlerinde Zerdüştu Mazdeizm'den ve Sühreverdi'nin nurculuğunun (İşrakilik) etkisi olan canlı imgeler ağı vardır." Corbin, age, s. 74.

³³⁵ *Fihî Ma Fih*, s. 71; Mevlana'nın bu açıklamaları Yuhanna'nın 1-5.ayetlerini hatırlatmaktadır: "Her şeyin başlangıcından önce Tanrısal Söz vardı. Tanrısal Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrı neyse Tanrısal Söz O'ydu. Başlangıçta Tanrı'yla birlikteydi. Tanrı her şeyi O'nun aracılığıyla oluşturdu ve olanlardan hiçbir O'nsuz olmadı. Her varlığa yaşam veren O'ydu ve yaşam insanların ışığı'ydı." *İncil*, Yuhanna (Öncesiz Söz 1-5), Kitabı Mukaddes Şirketi Y. , İstanbul, 1996, s. 181-182.

İslam dininin namaz kavramına yüklediği anlam, bir ibadet biçimidir ve şu anlamlarda kullanılır: ‘Allah’ı anmak”,³³⁶ “Allah rızasını kazanmak”,³³⁷ Allah’a kulluk etmek.³³⁸ Fakat Şems’e göre namaz ikiye ayrılır. Namazın zahiri ve batını olanı vardır ve batın namaz ‘kalp huzuru’dur.³³⁹ Mevlana da tıpkı Şems gibi namazı ikiye ayırmakta ve müzikten aldığı zevki *batını namaz* olarak nitelendirmektedir: Rebabın çaldığı bir meclise bir gün biri gelip “İkinci ezanı (namaz-ı diğer) okunuyor” dedi. Mevlana ona şöyle cevap vermiştir: “Hayır hayır o başka namaz, bu da başka; her ikisi de Hakk’a çağırıyor. Birisi *insanın zahirine hizmete*, ötekisi ise batınını Tanrı’nın *sevgi ve marifetine* çağırıyor” dedi.³⁴⁰ Başka bir yorumu göre namazın aslı ‘Şeyhi dinlemek ve ona yönelmek’tir. Şeyhinin sohbetinden kalkıp namaz kılanlara kızan Mevlana, asıl kıblenin şeyh olduğunu, şeyhin huzurunda bizlikten ve benlikten geçip fena bulmanın böylece *nur-u hakk* olmanın daha önemli olduğunu söylemektedir.³⁴¹

Namazla insan Allah’a bağlanarak ondan haber alabilir. Çünkü namazla insan Allah ile birleşmektedir.³⁴² Namazla insanın *nur* olmasını istemekte ve ‘*beni nur yap*’ diyerek dua etmektedir.³⁴³ “Onlar namazlarında devamlıdır”,³⁴⁴ ayetinde geçen namaz kavramına sadece zikir anlamı yüklemekte ve ‘Allah’ı anmak’ olduğunu söylemektedir.³⁴⁵

Secde Kur’an’da Allah’a yönelme “Her secde edişte yüzünüzü O’na doğrultun”³⁴⁶ şeklinde ve sadece O’na kulluk için³⁴⁷ yapılması gereken bir ibadet olarak anlatıldığı halde Mevlana secde kavramını değiştirerek, secde eden ile secde edilenin aynı kişiler olduğunu söylemektedir: “Yoklukta varlık gizlenmiştir; secde edenin hamurunda secde edilen vardır.”³⁴⁸

³³⁶ Taha Suresi, 20/14, 62/9.

³³⁷ En’am Suresi, 6/162.

³³⁸ Enbiya Suresi, 21/73; Hac Suresi, 22/77.

³³⁹ Şems, 1974, s. 269.

³⁴⁰ Eflaki, 1973, 1. cilt, (328. rivayet), s. 379. Bir başka rivayette âşıkların namazını (sema) kılamadığı için üzülmektedir. Eflaki, age, 1. cilt, (327. rivayet), s. 379.

³⁴¹ Fihî Ma Fih, s. 15.

³⁴² Eflaki, age, 1. cilt, (283. rivayet), s. 348-349.

³⁴³ Eflaki, age, 1. cilt, (199. Hikâye), s. 303; Benzer şekilde İbn Arabî’de Allah’ın insanlara nur vereceğini söyler: “İlmi öğrenip amel edenlerden ol ki Allah sana nur versin... O Allah’tan gelen bir ilimdir... Allah’tan gelen bir feyzdür.” İbn Arabî, *Muhiddin-i Arabî Hazretlerinin Müslümanlara Nasihatleri*, (Çev. Abdullah Toprak vd.), Önder Y. , Ankara, 1978, s. 30.

³⁴⁴ Me’aric Suresi, 70/23.

³⁴⁵ Fihî Ma Fih, s. XVI, 158, 159.

³⁴⁶ Araf Suresi, 7/29.

³⁴⁷ Hac Suresi, 22/77.

³⁴⁸ *Mesnevî*, 6. cilt, 3576. beyit, s. 835.

Kur'an'daki anlamına bakıldığında oruç, Allah'a kul olma bilincine varabilmek, müminlere yakışmayacak hal ve davranışlardan sakınmak ve kulluğun belli bir disipline bağlanması için emredilmiştir.³⁴⁹ Mevlana'nın eserlerine bakıldığında orucun tamamen farklı anlamları ve amaçları olduğu görülmektedir. Oruç, kalplerde gizli olan bilgilerin, gayb bilgisinin anahtarıdır. *Açlık 'yakın' vesilesidir.*³⁵⁰ Yine ona göre oruç insanı melekleştirir bir araç olmaktadır. “Bu karın (mide) dağarcığından ekmeği boşaltırsan ululuk incileri ile doldurursun. Önce can çocuğunu şeytan sütünden kes de sonra onu meleklere ortak yap.”³⁵¹ “Oruç insanı bütün zevklerin, güzelliklerin kaynağı olan yokluğa doğru götürür.”³⁵²

Mevlana kutsal kitap anlayışını değiştirmekte ve Kur'an yerine Mesnevi'yi koymaktadır. “Her kim Mesnevi'nin manasını dinler ve onunla amel etmezse ‘ışittik ve isyan ettik’³⁵³ ayetindekilerden olur, ‘İşittik ve itaat ettik’³⁵⁴ ayetindekilerden olmaz”³⁵⁵ diyerek, Allah'ın Kur'an için kullandığı ifadeleri kendi şiir kitabı için kullanarak Kur'an'a nazire yapmaktadır. Yine o Mesnevi'nin birinci cildinin önsözünde Mesnevi'yi kastederek, “Allah tarafından indirilen bir vahiydir”³⁵⁶ demektedir.

Mevlana Kur'an'da geçen Rab kelimesinin yerine Aşk'ı getirmekte ve ayetlere nazire yaparak onları şiirleştirmektedir: “Ey âşık, *aşk Tur dağının canı oldu*, Tur sarhoş oldu ve Musa yıkıldı gitti,” beyti Araf Suresi 143. ayetine gönderme yapmaktadır: “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni katiyen göremezsın. Fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. *Rabbi dağa tecelli edince* onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü.”³⁵⁷

Başka bir ayette Kur'an'da ve daha önceki kitaplarda belli olan insanın önce kilden/balçıktan yapılması, sonra da ona ilahi bir ruh üflenmesiyle ilgili bilgiyi³⁵⁸

³⁴⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, İslam'da Oruç, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, cilt: 33, s. 417; Bakara Suresi, 2/183-185-187.

³⁵⁰ Eflaki, 1973, 1. cilt, s. 481.

³⁵¹ *Mesnevi*, 1. cilt, 1639-1640. beyit, s. 89.

³⁵² *Fihri Ma Fih*, s. 116.

³⁵³ Bakara Suresi, 2/93; Nisa Suresi, 4/48 ayetlerine nazire yapmaktadır.

³⁵⁴ Bakara Suresi, 2/285; Nisa Suresi, 4/ 49; Maide Suresi, 5/10.

³⁵⁵ Eflaki, age, 1. cilt, (231. rivayet), s. 320.

³⁵⁶ *Mesnevi*, 1. cilt, Dibace (önsöz), s. 37: Vakıa Suresi (56/80)'ne nazire yapmıştır: “(Kur'an) Âlemlerin Rabbinden indirilmedir”.

³⁵⁷ Araf Suresi, 7/143; Ahmet Savran, “Mesnevi'de Kur'an Tesiri”, *I. Milli Mevlana Kongresi*, Selçuk Ü. , 1985, Konya, s. 96.

³⁵⁸ Hicr Suresi, 15/28, 29.

Mevlana, “Sonra Allah bu kile aşk nefesi üfledi” şeklinde ifade etmekte ve ayeti değiştirerek nazire yapmaktadır. Böylece ruh, aşk karakterine büründürülmektedir.³⁵⁹

İhlas Suresi, aşk dinine ve nur mistisizminin Tanrı-velilik iddialarına³⁶⁰ uymadığı için sureyi dinleyenleri ve anlamını kabul edenleri şiddetle eleştirmektedir:

Atını körce ne kadar koşturacaksın? Meslek ve kazanç için usta gereklidir. Kendini Çin ülkesinde rüsva etme; bir akıllı ara, kendini ondan ayırma. Dikkat et! Zamanın o Eflatun’u ne derse, hevesini bırak ve ona uygun davran. Çin’de herkes padişahları için ciddiyetle der ki: Doğmamıştır. Padişahımız hiçbir oğul da doğurmadı; hatta kendisine hiçbir kadın yaklaştırmadı.³⁶¹

Padişah’ın, yani Allah’ın, insan olamayacağı ve insani nitelikler atfedilemeyeceği iddialarını, yani İslam’ın soyut tevhid anlayışını reddetmekte olduğu³⁶² şeklinde yorumlanmaya müsait ifadelerdir.

Mevlana’nın Dinî Tecrübe Tanımlarının Değerlendirilmesi sadedinde şunları söylemek mümkün gözükmemektedir:

Dinî tecrübe tanımlarında kullandığımız kriterlerin başında *Tanrı* gelmekteydi. Mevlana Tanrı’nın tecrübe edilebileceğini, görülebileceğini söylemekte ve zaman zaman da onunla birleşme/bütünleşme yaşadığını söylemektedir. Bu aşkla/nurla olmakta ve aşkla/nurla açıklanmaktadır. Tanrı; aşk, âşık ve maşuk olduğu gibi insan da buna benzer şekilde hem aşk, hem de âşık ve maşuk olarak tanımlanmaktadır.³⁶³ Şihabettin Sühreverdi Maktül, daha önce İbn Sina’nın akıl, akil ve makul ifadelerini nur, saf nur ve arazî nur dönüştürmüştü.³⁶⁴ Mevlana da ondan etkilenerken hem nur kavramını hem aşk kavramını kullanır. Aslında o Allah, Rahman

³⁵⁹ Halilov, 2015, s. 51.

³⁶⁰“Veliler Hakk’ın çocuklarıdır.” *Mesnevi*, 3. cilt, 79. beyit, s. 291; İsa peygamberden yola çıkarak insanların Tanrı ile aynı renkte olduğunu söyler. *Mesnevi*, 1. cilt, 500. beyit, s. 54.

³⁶¹ *Mesnevi*, 6. cilt, 4140. beyit, s. 854. İhlas Suresi(112/1-3)’ne nazire yapmaktadır; Mevlana, Tanrı’yı ‘padişah’ kavramı ile niteler. İbrahim Emiroğlu, *Sufi ve Dil*, İnsan Y., 2002, s.19.

³⁶² Mutasavvıflar, kenzi mahfî sembolünün zikredildiği, hadis-i kutsiyi zikrettikleri kadar, bu ifadenin batınî manasını şerh eden şu nebevî ifadeyi aynı sıklıkla ifade etmişlerdir: “Ben mimsiz Ahmed, aynsız Arabım; beni gören Rabb’i görmüştür.” (Hz. Peygamber’in batını gerçekliğine işaret eden bu hadis, mimsiz Ahmed’le *ahad*, aynsız Arap’la *rab* ifade edilmiştir. O aynı zamanda Hz. Peygamber rehberliği olmadan kimsenin Allah’a ulaşamayacağını da ifade etmektedir.) Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Y., 2002, s. 192.

³⁶³ Yakıt, 2011, s. 37.

³⁶⁴ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşünce Tarihi*, AÖF Y., 5. Baskı, 2014, s. 48.

ve Rahim algısını yani İbn Arabi'deki Hak, Allah, İnsan üçlemesini yeni bir kılıfa sokarak tekrar etmektedir.³⁶⁵

Hakk yolunda rüzgârdan daha hızlı giden kişinin rüzgârı beklemesine lüzum yoktur! Aşk ile âşık candan birdirler. Aynı canı taşırlar. Sakın sen onları iki sanma, ayrı sanma!³⁶⁶

Bu birlik fikrini ise nur mistisizmiyle açıklar.

İkinci kriter olan ve insanı merkeze alan dinî tecrübe tanımlamalarında ise Mevlana, sıradan insanların ibadet tecrübelerinin yetersiz olduğunu söyleyerek üstüne yeni ibadetler eklemiş, müziği, sema yapmayı, zikri ibadet olarak nitelendirmiştir. *Dinî şuuru*, aşk yaşayan veya âşık olan kişinin edineceğini söyleyen Mevlana bu tecrübeleri nuranî kişilerin (veli) dışındakilerin anlayamayacağını ve yaşayamayacağını söylemektedir. Aşk tecrübesini sanatın bir parçası haline getiren Mevlana, o dönemin bütün sanat faaliyetlerini, aşkı insanlara açıklamak ve yaymak için kullanmış, sanatı bir ibadete dönüştürmüştür ve sanatı dinî tecrübe kılıfına sokmuştur. Özellikle sema (dans) onun için başlı başına bir dinî tecrübedir, çünkü sema Tanrı ile buluşmayı ifade etmektedir. O zaten duyguların hâkim olduğu aşk tecrübesini canlı tutma ve tekrar tekrar yaşama yolunun bu olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde insanları 'aşk bağımlısı' yapmaktadır.

Din merkezli dinî tecrübe tanımlamalarına göre ise Mevlana teistik dinlerin öğretilerinin geleneksel anlamını tamamen reddetmekte; onları taklitle suçlamakta ve yeni bir din anlayışı ortaya koymaktadır. O, teistik dinlerin kavramlarına tekrar yeni kavramlar yükleyip, diğer kültürlerden aldığı mistik öğelerini yani aşk ve nur kavramlarını ekleyerek yapmaktadır. Böylece ortaya İslam kılıfında, eski İran kültüründen beslenen (Zerdüşlük, Maniheizm) ve kökeni İşrakiliğe (ışıkçılık-aşkçılık) dayanan, Hıristiyanlığın, Şamanizmin, Yunan mistik felsefesinin ürünü Yeni Eflatunculuğun izleri olan, mistik bir din anlayışı, yani *aşk dinî* (aşkçılık) veya *nur dinî* (nurculuk) çıkmış olmaktadır.

³⁶⁵ İbn Arabi, vahdet-i vücud bağlamında *gerçeklik*ten söz ederken, Hakk terimini kullanır. Manevi veya akli bir kutupla kozmik veya varoluşsal bir kutba bölünmüş *gerçeklik*ten söz ettiğinde, birincisini Allah veya Yaratıcı (halik), ikincisini ise Yaratım (halk) veya Kozmos diye ifade eder. Eliade, 2003, s. 160.

³⁶⁶ *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, 1. cilt, 224. bölüm, s. 87-88.

C) MEVLANA’NIN DİNİ TECRÜBELERİNİN ÖZELLİKLERİ

C.1. Doğrudan doğruyadır.

Aşk tecrübesine göre, Tanrı ancak gönül (kalp) gözüyle görülebilir. Tanrı’yı görmeyi sağlayan *yakin nuru*, ona Tanrı tarafından verilen (vehbi) bir ışıktır ve Tanrı’yı görmenin başka yolu yoktur.³⁶⁷ Şems, Allah’ı bu dünyada görebilmenin mümkün olduğunu söyler.³⁶⁸ Musa peygamberin kıssasında geçen Tur dağına insanın nefesine benzeten Şems, insanın kendisine bakınca Allah’ı görebileceğini söylemektedir.³⁶⁹ Mesnevi bu bakış açısını onaylar: “Musa’ya tecelli eden *nurlar* dağa vurmuş, Musa’nın hakikatinin ışığına dağ tahammül edememiştir.³⁷⁰ Kendisini Musa peygambere benzeten Mevlana şöyle der: “Musa’yım ben; şu yamalı hırkanın içinde Allah var.”³⁷¹ Sonuçta Mevlana, dinî tecrübenin doğrudan doğruya olduğunu, Aşk’ın (yani Tanrı’nın) kendisine söylediğini, söylediği sözlerin kendisine değil Allah’a ait olduğunu iddia eder.³⁷²

C.2. Tahlili mümkün değildir

Mevlana aşk tecrübesini yaşamayanların bilemeyeceğini ve herkesin anlayamayacağını bu tecrübelerin bir ‘hal’ olduğunu söyler. Dolayısıyla, tecrübeyi anlamayan kişiler bu tecrübenin ürünü olan eserleri de anlamayacaktır. Bu nedenle kendi eserlerini herkesin okumamasını istemektedir. Söylediklerinin anlaşılmadığını şöyle ifade eder: “Kulaklar ancak benim sözlerimin dışını anlıyor. Canımdan kopup gelen feryatları kim anlayacak.”³⁷³ “Erenlerin halinden ham olan anlamaz.”³⁷⁴ Çünkü gönlün ne olduğunu ancak gönül sahipleri bilmektedir. Tamamen hale ait olan böyle bir tecrübeyi anlayabilmek ve tahlil edebilmek Mevlana’ya göre, mümkün görünmemektedir. Kendisini anladığını söyleyen ve eleştiren kimselerin görüşlerini asla kabul etmez.

³⁶⁷ Nicholson, 1978, s. 43.

³⁶⁸ Şems, 1974, s. 169.

³⁶⁹ Musa Tur dağı kıssası için: Şems, age, s. 135.

³⁷⁰ Mesnevi, 5. cilt, 3914. beyit, s. 702.

³⁷¹ Divan, 7954. beyit, s. 599.

³⁷² Divan, 1890-1897. gazel, s. 151.

³⁷³ Ali Nihat Tarlan, “Mevlana’nın Dünyası”, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=217

³⁷⁴ Türkmen, 2005, s. 3.

C.3. Tanrı ile birlik ve buluşma vardır (Vahdet-i Vücut)

Hiz. Peygamber zat olarak Tanrı'yı kabul edip, tevhidi tebliğ ettiği halde, mutasavvıflar İslam'ın tevhit inancıyla ilişkisi tartışmalı olan vahdet-i vücudçu veya birleyici (monist) görüşleri savunmuştur. Yine İslam'ın tevhid nazariyesinin tamamen dışında bir dil kullanarak bazı mutasavvıflar Kur'an'ın şirke dolu olduğunu söylemiştir ki bu monist açıdan doğru bir ifadedir.³⁷⁵ Hakikat, gerçek benin, her şeyle birlik olmak, Allah'a benzemek³⁷⁶ veya sadece hakikat olmanın kavranmasından ibarettir.³⁷⁷ Mevlana bunu şu dizelerinde yoruma yer kalmayacak şekilde ifade etmektedir:

Gönlün içi, gönlün dışı elbette O'dur;
Hem tende, damar, kan, yine hem can da O'dur!
Hem burada nasıl küfr ile iman oturur?
Ben şimdi yokum, varlığımız hepten O'dur!³⁷⁸

C.4. Tam olarak anlatılamaz

Mistik tecrübelerde sembolik üslup bazı sırları saklamak için kullanır. Bu şekilde İslam dışı söylemlere karşı gelecek tepkileri önlemiş olurlar.³⁷⁹ Özellikle Hallac'ın idam edilmesinden sonra mutasavvıflar bu üslubu benimsemişlerdir. Onlar, aşk tecrübesini genellikle bir muamma olarak nitelendirdikleri, yaşayanların bile aşkı görmediklerini, görenlerin ise bir şey anlatamadığını iddia ederler.³⁸⁰ Fakat bu durum onların yaşadıkları tecrübeleri açıklamaktan alıkoymamıştır.³⁸¹ Mevlana aşk tecrübesinden bahsederken, aşkın (gönlün) kendi tercümanlığına ihtiyacı olmadığını aşkın kendisinin kendi tercümanı olduğunu söylemektedir.³⁸² Hakikati anlatmada tıpkı Senai gibi yetersiz kaldığını söyler: Senai'nin 'Ruhtan yükselen bu sözler yine ruhu perdeler' ifadesine nazire yaparak, kendi aşk tecrübesine göre şöyle aktarmaktadır: "Söz bir cihetten, manayı açıklarsa da, on yönden de örtüp, gizler."³⁸³ Biri kendisine âşıklığın ne olduğunu anlatmasını isteyince "benim gibi olursan

³⁷⁵ Nicholson, 1978, s. 79.

³⁷⁶ Allah insana ruhundan üflediği için insanın bir yönü ruh yani *nurdur*. Ve bu yönü Tanrı'yla benzer ve birleşir. "Bir bölümün, tam olarak akli, ilmi ve cömertliği vardır. Bu, melektir; o secdeden başka bir şey bilmez. Tabiatında hırs ve heves yoktur; *tam nurdur*, Allah'ın aşkıyla diridir." *Mesnevi*, 4. cilt, 1497-1498. beyit, s. 492.

³⁷⁷ Arasteh, 2000, s. 26.

³⁷⁸ *Rubailer*, 339. rubai, s. 57.

³⁷⁹ Nicholson, age, s. 88.

³⁸⁰ Halilov, 2015, s. 21.

³⁸¹ Nicholson, age, s. 127.

³⁸² *Divan*, 7090. gazel, s. 540.

³⁸³ *Mesnevi*, 4. cilt, 2973. beyit, s. 539.

anlarsın”³⁸⁴ cevabını vermektedir. Aşk söze sığmaz, işitmekle anlaşılmaz; aşk bir ummandır ki, dibi yoktur, görünmez.³⁸⁵ Fakat aşk tecrübesinin anlaşılamayacağına dair bu tür iddialara rağmen Mevlana ardında, tecrübesini anlattığı altı ciltlik *Mesnevi*; *Divan*, *Rubailer* gibi şiir külliyatı ve *Fihri Ma Fih*, *Mecalis-i Seb’a* gibi nesir türü eserler bırakmıştır. O, ayrıca müzikle, sanatla tecrübesini insanlara anlatmak için farklı yöntemler denemiştir.

C.5. Kişiyeye özel

Mevlana’ya göre dinî tecrübeler bazı kişilere özeldir ve her insan aşk tecrübesini yaşayamaz. Âşıklık durumunu pişmek olarak adlandıran Mevlana’ya göre pişmek kişiyeye özeldir ve herkes aşk ateşinde pişemez. “Yüce Tanrı, peygamberlerin ve velilerin hepsine hususi bir isimle tecelli etmiştir.”³⁸⁶ Hal, kelimesiz ve mefhumusuz olarak yaşanmış olan ‘sırrı hal’dir. O, bilinmez, keşf olunur.³⁸⁷ Bu aşk tecrübesini kimse tahmin edemez veya bilemez:

O pir sana gülümser, fakat sen onu öyle görme; onun için yüzlerce kıyamet var.
Cennet, cehennem... Hepsi onun cüzileri. Ne düşünürsen, O, o düşünceden de
üstün. Ne düşünüyorsan yokluk kabul eder, fakat düşünceye sığmayan yok mu?
İşte Allah odur.³⁸⁸

Böylece tecrübeyi yaşayan pirin cüzilerinin cennet, cehennemden oluştuğunu hatta ne düşünülürse düşünülün yine bir olduğu, pirin düşünceye sığmayacağını söyleyerek piri Allah’a benzetmektedir. Hatta Mevlana’nın ifadesiyle onun eli Allah’ın eline benzer o nedenle böyle *kişiyeye özel bir tecrübeyi* insanlar anlayamazlar, bu tür tecrübeleri yaşayan kişiler beşeri tenkidin üzerindedir ve eleştirilemezler.³⁸⁹

C.6. Edilgendir (Allah Vergisidir)

Mutasavvıflara göre, “aşk insanlardan öğrenilmez, o bir Allah vergisidir ve onun bir ihsanıdır.”³⁹⁰ Seyyid Burhaneddin’e göre ariflerin canı Rabbe mensup bir sırdır ve bu sır onda kendiliğinden meydana gelmiştir, Allah vergisidir. “Kimi âşık görürsen bil ki maşuktur. Çünkü o, âşık olmakla beraber maşuk tarafından sevildiği

³⁸⁴ *Mesnevi*, 2. cilt, Dibace (önsöz), s. 167.

³⁸⁵ Seyhan, 2006, s. 281.

³⁸⁶ Eflaki, 1. cilt, (160. rivayet), s. 278.

³⁸⁷ Ülken, 2010, s. 428.

³⁸⁸ *Mesnevi*, 2. cilt, 3091-3093. beyit, s. 262.

³⁸⁹ Nicholson, 1978, s. 110.

³⁹⁰ Nicholson, age, s. 5.

cihette maşuktur da”³⁹¹ demek ve böylece dinî tecrübeyi yaşayan sadece Tanrı olmaktadır. Mevlana’da vahdet-i vücud inancına paralel olarak tecrübeleri sadece Tanrı’nın yaşadığını söyler: “Mademki âşık odur, sen sus artık. Mademki o, kulağını çekmekte, sen tamamıyla kulak kesil!”³⁹²

C.7. Duygu merkezlidir

Mevlana’da duygu kavramı iki anlamda kullanılır: a) Zahiri duygu (beş duyuyla elde edilen bilgiler) b) Hissi/aşk duygusu (içten doğan bilgiler). Mevlana eserlerinde sık sık içsel duygu-akıl (duyu verileriyle bilgi elde etmeye çalışan) karşılaştırması yapar ve duygu her zaman onun için daha önemlidir. Duygular insanı Allah’a ulaştıran yollardır. Zaman zaman bazı kötü duyguları eleştirir ve pratik aklı övse bile genel itibarıyla duygular özellikle de aşk tecrübesini ifade eden ‘aşk, sevgi, merhamet’ gibi duygular sürekli şiirlerde tekrarlanır. Mevlana’ya göre aşk engin, derin ve uçsuz bucaksız bir okyanustur. Aşksız bir dünya, ölüm gibi soğuk ve sessizdir. Mevlana, dinin temel kavramlarından vahiy de duyguyla açıklar:

Vahiy nedir? Zahiri duygudan (duyu bilgisinden) gizli söz. Can kulağı ile can gözü, zahiri duyguya (duyu bilgisine) yabancıdır; o duygu (duyu bilgisi), bu duygudan (his/aşk bilgisinden, içsel bilgiden) bambaşkadır. Akıl ve duygu kulağı (beş duygu bilgisi), bu hususta müflistir.³⁹³

C.8. Paradoksal ifade içermektedir

Mevlana’nın dinî tecrübesini incelediğimizde onda birçok paradoksal³⁹⁴ ifadeler rastlamak mümkündür. Onun felsefesi vahdet-i vücud öğretisinin uzantısı olarak zıtların birliğine dayanmaktadır. İbn Arabî’ye göre, nasıl ki Tanrı aynı anda zıt niteliklerin sahibidir ve aynı anda aynı öznedede bulunmaktadır. Bu ise bir paradoksu ortaya çıkarmaktadır. Tanrı’nın zıt niteliklere sahip olması, Allah’ın zıt şeyleri birleştirmesi özelliği ile bilmesi onun bilinmezliğinin ve idrak edilemeyesinin ifadesidir.³⁹⁵ İbn Arabî’nin fikirleriyle paralel fikirleri olan Mevlana, “Her şey

³⁹¹ Tirmizi, 1995, s. 69.

³⁹² *Mesnevi*, 1. cilt, 1742. beyit, s. 92.

³⁹³ *Mesnevi*, 1. cilt, 1460-1461. beyit, s. 84. Not: Parantez içindeki açıklamaları biz ekledik.

³⁹⁴ Emiroğlu, Mevlana’nın dilinin paradoksal oluşunu dilin imkanlarının sınırlı oluşuna, yaşadığı yoğun dini tecrübenin özelliğine, biraz da yanıklığına ve pervasızlığına bağlamaktadır. Emiroğlu, 2002, s. 19.

³⁹⁵ Demirli, 2005, s. 355; Fazlur Rahman bu konuda şöyle der: “Ne kadar dindar ve doğru olduğunu ileri sürerse sürsün, baştanbaşa monistik bir sistem, yapısı bakımından, ahlaksal ölçülerin objektif geçerliliğini ciddiye alamaz. Çünkü bu durumda iyi de kötü de Allah’tandır. Muhammed ‘doğru yola götüren’ anlamına gelen el-Hadi isminin tecellisi olduğu kadar, şeytan da ‘insanı yoldan saptıran’ anlamına gelen el-Mudil isminin tezahürüdür. Aydın, 1988, s. 302.

zıddıyla belli olur, meydana çıkar,”³⁹⁶ demek ve Tanrı’dan yola çıkarak doğadaki zıtlıklara dikkat çekmekte fakat bunların gerçekte hakikatinin olmadığını söylemektedir. Çünkü beşer aklı (cüz’i akıl) yetersiz olduğu için teki çift olarak görmekte, tezat âlemine takılı kalmaktadır. Asıl önemli olan, isimlerinde zıttı olsa bile kendi varlığında zıttı olmayan Allah ile bir olmaktır.³⁹⁷ Böylece aşk tecrübesinde, iki şeyin veya kişinin bir olduğu fakat buna rağmen iki olarak kaldığı bir paradoks meydana gelir.³⁹⁸ Beyaz ve zenci birbirine zıt olduğu için meydana çıkmaktadır.³⁹⁹ Ressam bazen güzeli çizer bazen çirkini. Fakat bu onun çirkinliğine delil olmaz, tam tersine yeteneğine delil olmaktadır.⁴⁰⁰ Tıpkı doğada olduğu gibi insanın kullandığı dilde de zıtlıklar vardır. Fakat bu dil insana perdedir.⁴⁰¹ O nedenle böyle adlandırmaların bir anlamı yoktur. İman-küfür, şirk-tevhid, helal-haram, iyilik-kötülük, mümin-münafık, Firavun-Musa... vb.⁴⁰² adlandırmalar vardır. Biri acı sudur, diğeri tatlı sudur. Aralarında set vardır, karışmazlar⁴⁰³ ama ikisi de aslında sudur, özleri aynıdır.⁴⁰⁴ Bunu gerçek anlamda insan ancak âşık olunca anlamaktadır: “Âşıksan küfrü imanı bir bil.”⁴⁰⁵ Şems bunu daha da abartarak şöyle ifade etmiştir: “İman küfür, küfür de iman olmadıkça, Hakkın bir kulu, hakkıyla Müslüman olamaz.”⁴⁰⁶ Yine Şems’in mensup olduğu Kalenderliğin liderlerinden Ebu Said b. Ebi’l Hayr, vahdet-i vücudu şu şekilde savunmuş ve zıtları birleştirmek istemiştir:

Yeryüzündeki her cami harap oluncaya kadar
Kutsal görevimiz yerine getirilmiş olmaz;
Ve imanla küfür bir oluncaya kadar da
Gerçek Müslüman bulunmaz.⁴⁰⁷

Zıtların birliğine Âdem peygamberden örnek veren Mevlana, madem Allah Âdem’e bütün isimleri öğretmiştir ve Âdem doğuştan bütün bilgileri bilerek doğar, bütün isimlendirmelerin kaynağı Tanrı olmaktadır. Her şeyi o belirlemektedir, zahiri

³⁹⁶ *Fihî Ma Fih*, s. 76 ve *Mesnevi*, 1. cilt, 1132. beyit, s. 73.

³⁹⁷ Nicholson, 1978, s. 79.

³⁹⁸ Arasteh, 2000, s. 128.

³⁹⁹ *Mesnevi*, 1. cilt, 1133. beyit, s. 73.

⁴⁰⁰ *Mesnevi*, 2. cilt, 2540. beyit, s. 244-245.

⁴⁰¹ Demirli, 2005, s. 358.

⁴⁰² *Rubailer*, 1925. rubai, s. 286.

⁴⁰³ Rahman Suresi, 55/19, 20. Ayetlere nazire yapmaktadır.

⁴⁰⁴ *Mesnevi*, 1. cilt, 270-275. beyit, s. 47; Nicholson, age, s. 76.

⁴⁰⁵ *Rubailer*, 339. rubai, s. 57.

⁴⁰⁶ Şems, 1974, 1. cilt, s. 120.

⁴⁰⁷ Nicholson, age, s. 76.

olarak farklı olsa da mana yönünden aynıdır.⁴⁰⁸ Böylece o kötülük problemini vahdet-i vücut açısından ele alarak değerlendirmiş, kötülüğün gerçekte olmadığını, bütün kötü gibi görünen şeylerin bir ‘adlandırmadan’ ibaret olduğunu söyleyerek kötülüğün gerçekliğini reddetmiştir.

*Paradoksallık ifadelerine Tanrı ve insanın aynı olduğu bu nedenle de insanın Tanrı olduğu iddialarını eklemek gerekir. Bazı insanlar zahiren insan görünse bile aslında insan değildir ve nurdan yaratılmıştır. Onlar Tanrı ile aynı özendir, ikisi arasında ayırım yoktur: “Kimi âşık görürsen bil ki maşuktur. Çünkü o, âşık olmakla beraber maşuk tarafından sevildiği cihette maşuktur da.”*⁴⁰⁹

C.9. Bütünlükten yoksun ve irrasyoneldir

Paradoksallığın bir sonucu olarak aşk tecrübesi irrasyonel özellikler taşır ve tecrübelerde akıl-mantık aranmaz. Nicholson tasavvufun etkisiyle Müslümanlarda oluşan zihin yapısını şöyle tasvir eder: “Bir Müslüman bir telgraf hadisesinde bile bir çeşit ruh-bir ifrit veya cin- görecektir. O, telepati ve benzeri gizli olguları, apaçık gerçeklermiş gibi kabul eder. Bunları araştırmak onun hatırına bile gelmez. Onun zihin yapısında tabiatüstünün, kanuna tabi olabileceği fikrine mukavemet gösteren bir şey vardır.”⁴¹⁰ Düşüncelerini mistik felsefeye dayandıran Sühreverdi’ye göre neden-sonuç zinciri doğrusal ve tersine çevrilemezdir, tek yönlüdür ve onun temeli ebedi ilahi Zat’tır... O canlı ışıktır ve yaratıcı nedenler olarak iş görmektedir.⁴¹¹ Mevlana ise, aşk tecrübesinde her zaman akli ve mantığı kötölemektedir: “Küllü akıl özdür, içtir, parça bölük akılsa deridir, kabuktur. Haberleri yorumlama, kendini yorumla. Kendi beynine kötü de. Gül bahçesine değil.” Ayrıca insanların, doğadan yola çıkarak ulaştığı *nedensellik ilkesini* inkâr etmekte doğa olaylarını, doğa yasalarına aykırı bir şekilde yorumlamaktadır: Yedi yıldız, ana karnına düşen çocuğu terbiye etmekte, ceninin canlanma zamanı gelince güneş ona yardım etmektedir.⁴¹² Doktora gitmek insanın gerçek dertlerini iyileştiremez.⁴¹³ Kendisi torununu muska

⁴⁰⁸ Mesnevi, 1.cilt, 1245-1250. beyit, s. 77.

⁴⁰⁹ Mesnevi, 1. cilt, 1740. beyit, s. 92.

⁴¹⁰ Nicholson, 1978, s. 103.

⁴¹¹ Andrey Smirnov, “Nedensellik ve İslam Düşüncesi”, (Çev. Fethi Kerim Kazanç), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10. cilt, sayı: 1, 2010, s. 288.

⁴¹² Mesnevi, 1. cilt, 3775. beyit, s. 156.

⁴¹³ Demirci, 2008, s. 60.

yazarak iyileştirmiştir.⁴¹⁴ Doğum gecikince azizlerden muska istenir.⁴¹⁵ Kuş havadan (rüzgârdan) yaratılmıştır.⁴¹⁶ Mevlana ayetleri de nedensellik ilkesine aykırı ele alır ve ‘suyu kaynağından çıkarırız’⁴¹⁷ ayetini sadece Allah’ın kaynağından suyu çıkardığı şeklinde akıl yürütüp, insanların suyu çıkaramadığını, kazmayla kuyu açamayacakları gibi bir sonuca ulaşır. Yerin altından suyun çıkarılabileceğini iddia edenleri de *aşağılık mantıkçı ve felsefeci* diyerek aşağılar.⁴¹⁸ Onun, akıl yürütürken öz ve varlık nedenleri ayırımı yapamadığını görmekteyiz.⁴¹⁹ Aynı zamanda o, Allah ve âlemin aynılığını ve atomcu zaman anlayışını savunduğu için bu düşünce onu böyle mantık dışı bir anlayışa götürür.⁴²⁰ Sufi felsefe öğretilerinde *nedensellik kavramı* bütünüyle terk edilmiştir.⁴²¹ Bunların yerine ise duyguları ve aşkı koymakta ve aşkın akıldan üstün olduğu söylemektedir.⁴²² Duygular Mevlana’nın düşüncesine hâkim olduğu için onun düşüncelerinde şiirsel yön ağır basmakta, bu durum düşüncelerine de yansımaktadır. Tüm bu duygu merkezli açıklamaların kaynağını *şiirsel düşünme biçimi* oluşturur. Şiir sanatında önemli olan duygudur. Bu duygu övüldüğü zaman geriye kalan şeyler unutulmaktadır. Bundan dolayıdır ki, *şiirsel bir düşünce biçimiyle fazla ilerlemek mümkün değildir*.⁴²³ Mucizeleri ise akıl-mantık ve nedensellik ilkesine karşı delil olarak gösterir:

Dünyada bu sebep iplerini, sakın ha, sakın ha... Bu başı dönmüş felekten bilme ki felek gibi bomboş ve sersem bir halde kalmayasın; akılsızlıktan çıra gibi yanmayasın! Rüzgâr Hakk’ın emriyle ateş olur; her ikisi de Allah şarabıyla sarhoş olmuşlardır. Ey oğul! Eğer gözünü açarsan hilim suyunun da, hışım ateşinin de Hak’tan olduğunu görürsün. Rüzgârın canı Hakk’a vâkıf olmasaydı, Ad kavmini (müminlerden) nasıl ayırt ederdi?⁴²⁴

⁴¹⁴ Eflaki, 1973, 2. cilt, (14. rivayet), s. 234.

⁴¹⁵ *Mesnevi*, 4. cilt, 150. beyit, s. 449.

⁴¹⁶ *Mesnevi*, 4. cilt, 2407. beyit, s. 521.

⁴¹⁷ Nazi’at Suresi, 79/31: “Ondan da suyunu ve otağını çıkardı.” Kamer Suresi, 54/12: “Yeri de ‘coşkun kaynaklar’ halinde fişkırttı. Derken su, takdir edilmiş bir işe karşı (hükümümüzü gerçekleştirmek üzere) birleşti.”

⁴¹⁸ *Mesnevi*, 2. cilt, 1635-1645. beyit, s. 218.

⁴¹⁹ “İbn Sina’nın hedefi *iki tip nedenselliği* birbirinden ayırt etmektir. O nedenle, mantık ve metafizikte öz ve varlık ayırımı yapmıştır. Böylece özün nedenleri ve varlığın nedenleri ortaya çıkar. İbn Sina (Aristo’da olduğu gibi) dört neden sayar: *Maddi, suri, etkin ve gai*.

1)Sandalyenin nedeni,

2)Sandalyenin yapıldığı madde,

3)Kendisini oluşturan biçim,

4)Onu meydana getiren marangoz ve oturma için onu kullanma arzumuz.

Bunlardan *sadece birisi varlığı gerektirir*; dolayısıyla, nedenler öylesine ikinci dereceye konulur ve böylece varlığın nedeninin mantıksal olarak veya zamanda *mahiyetin nedenlerinden daha önce geldiği* görünmektedir. Böylesi bir neden, sonunda *fail* veya *gai* bir neden olup çıkar. Sonraki varlık birincisine indirgendi, zira *gai* neden etkin (fail) nedenin nedenselliği için etkin nedendir.” Smirnov, 2010, s. 283-284.

⁴²⁰ Smirnov, agm. , s. 290.

⁴²¹ Smirnov, agm. , s.1.

⁴²² *Divan*, 5406-5409. gazel, s. 415.

⁴²³ Halilov, 2015, s. 100.

⁴²⁴ *Mesnevi*, 1. cilt, 850-865. beyit, s. 65.

Bütün Kur'an, sebebi gidermeye aittir. Zahiren yoksul olan Peygamber'in yüceliğini, yine zahiren yüce olan Ebu Leheb'in helakini anlatır durur.⁴²⁵

Sebeplerin altında afetler vardır; sebep eşeğin kuyruğu gibi dönücüdür; sebebe yaslanmazsan, daha iyidir. Sebebi tutarsan da sağlamca tutmayasın; çünkü altında gizli nice afetler vardır... Şüphelendirme değildir. Hakk'ın dönüştürmesidir; gerçeklerin nerede olduğunu gösteriyor.⁴²⁶

Ve Mevlana sonuca ulaşır: “Benim sebeplere ihtiyacım yok; o sebep, perde ve örtü içindir.”⁴²⁷ Sebepler perde olduğu gibi, akıl, kalp, aşk, vücut, insanın varlığı, dünya, yaşam, toprak, gayb da gerçeği görmeye bir perdedir. “Aşk, göklere uçmaktır. Her an yüzlerce perdeyi yırtmaktır.”⁴²⁸

C.10. Otoriterdir

Mevlana dinî tecrübeyi yaşarken kendisini her şeye karşı koyabilecek güçte hissetmektedir. Ben-merkezli bir dile sahip olan aşk tecrübesinde her şey kişinin etrafında dönmekte, birey Tanrı'yla birlik olmanın verdiği mutlulukla kendisinde tanrısal güç olduğunu hissetmektedir. Mevlana, cehennemi anlatırken insanın bu *dünyada başına gelen kötülükleri* kastetse bile zaman zaman İslam'ın anlattığı cehennem kavramına yakın bir anlamda cehennemi şiirlerinde ele alır. Ona göre, cehennem artık korkulacak bir yer olmaz: “Seninle ateşe girsem ateş, ışık olur... Fakat sensiz cennette olsam ışıklar, ateş olur bana.”⁴²⁹ Şems'e göre cehennemliklerin hepsi cennettir: “Cehennemlik nerede? Acaba sonunda cehennem mi sonsuz kalacak, yoksa cennet mi? O halde nerede cehennemlik kul? Bütün âlemde tek cehennemlik yoktur. Bunların cehennemi, cennettir.”⁴³⁰

C.11. Mutluluk ve dinginlik vericidir

Mevlana aşk tecrübesi sonucu sonsuz bir mutluluğa eriştiğini ifade etmektedir. Nefsi yenerek ruh âlemine kavuşmakta, vahiy mertebesine yükselmekte ve kendisinin Hallac-ı Mansur gibi Hak olduğunu düşünmekte ve Hak'la birleşerek onun bir parçası haline geldiğini anlamaktadır. İşte yüce mutluluk ve kemale ermek budur.⁴³¹ “İsa'nın nefesi seni diriltsin, kendisi gibi güzel ve mutlu bir hale getirsin!

⁴²⁵ *Mesnevi*, 3. cilt, 2519-2524. beyit, s. 367.

⁴²⁶ *Mesnevi*, 6. cilt, 3689-3694. beyit, s. 839.

⁴²⁷ *Mesnevi*, 4. cilt, 3600. beyit, s. 559.

⁴²⁸ Can, 2011, s. 157.

⁴²⁹ *Divan*, 6690. gazel, s. 510.

⁴³⁰ Şems, 1974, s. 300.

⁴³¹ Halilov, 2015, s. 54.

Baharların tesiriyle taş yeşerir mi? Toprak ol ki renk renk çiçekler bitiresin.”⁴³² “Toza, toprağa bulanmamış akla ne mutlu!”⁴³³ diyerek aklın maddi dünyaya bağlı kalmayınca mutlu olduğunu ima etmekte ve ölümü bir mutluluk olarak kabul etmektedir: “Ölsem bile ne mutlu bir ölüm! Ben, nerede bir ırmak görsem ah, o ırmak ben olsam diye haset etmekteyim.”⁴³⁴ Burada ırmak kendisini temsil etmekte ırmağın denize yani Tanrı’ya karışmasını ölüm olarak nitelendirmektedir.

C.12. Bilgi vericidir

Tasavvuf düşüncesinde marifet ve aşk, manevi açıdan aynı şeyleri ifade etmektedir. Onlar aynı hakikati farklı şekilde ifade ederler.⁴³⁵ Aşk tecrübesi bilgi verici nitelikler taşır ve insanı marifete ulaştırır. Sultan Veled, babasının verdiği ilim ve velayetten başka bir ilmi ve velayeti olmadığını, bütün zahiri ve batini ilimleri o sultanın bereketiyle öğrendiğini söylemektedir.⁴³⁶ Âşıklar her bilgiyi bilmese bile yine de bütün akranlarından öne geçmişlerdir: “Tılsım, büyü ve felsefe bilgisini gerçek bilişle bilmeseler de, çalıştılar; imkân olduğunca, bütün akranlarını geçtiler... Sen, âşıkları aşk gözüyle gör.”⁴³⁷ Mevlana’ya göre zaten bilgiler doğuştan gelir, doğuştan insan zeki ve bilgili doğar. Sonradan tecrübe, öğreniş akli çoğaltmaz ve azaltmaz.⁴³⁸ Çünkü vahiy alan *peygamberler okuyup yazmadan Allah tarafından bilgilenmişlerdir*. Aşk tecrübesi yaşayan biri tıpkı ümmi⁴³⁹ peygamberler gibi vahiy bilgisi alabilir. “Ulular, Allah aşkının vahyi yakınlığına sahip olurlar.”⁴⁴⁰ Bu vahyi almanın imkânı gönül sahibi olmaktır: “Allah’ın nazargahı gönüldür”⁴⁴¹ ve bu nedenle “Hakk’ın nuruyla nurlanma kabiliyeti olan gönül sahibinin canı, Hakk’ın sırlarıyla dolar.”⁴⁴² “İlham, vahiy ve sır lezzeti yine o gönülden ibarettir.”⁴⁴³ “Kalbe

⁴³² *Mesnevi*, 1. cilt, 1910. beyit, s. 98.

⁴³³ *Mesnevi*, 3. cilt, 3262. beyit, s. 391.

⁴³⁴ *Mesnevi*, 3. cilt, 3887. beyit, s. 410.

⁴³⁵ Nicholson, 1978, s. 86.

⁴³⁶ Veled, 1949, s. XXI.

⁴³⁷ *Mesnevi*, 5. cilt, 2767. beyit, s. 663.

⁴³⁸ *Mesnevi*, 3. cilt, 1543-1544. beyit, s. 336.

⁴³⁹ Ümmilik: Halvetin sağlıklı sonuçlar verebilmesi için halvete giren kişinin ümmi olması gerekir diyen İbn Arabi, ümmiliği şöyle açıklar: Ümmilik; Kur’an, hadis... vb. ezberlemeyi gerektirmez. Asıl ümmilik, bunların içerdiği mana ve sırları çıkarmak hususunda kendi fikri bakışı ve akli hükmüyle hareket etmemektir. Akli delillerin hem ilahiyat ilmindeki verileriyle, hem de dinî hükümlerle müçtehitlere kazandırdığı fıkhi delillerle, kıyaslarla ve neden aramalarla kendini sınırlamamak, donuklaştırmamaktır. Kalp, düşünceye dayalı bu ilimden dinen ve aklen uzaksa ümmi olur ve manevi fethi çok hızlı şekilde kabul ederek ledün ilminden nasiplenir. Bu ilim sayesinde, düşünceye dayalı bilgilerin isabetli olup olmadığını bilir. Hayri Kaplan, “Baha Veled, Şems ve Mevlana’nın Razi’ye Yönelik Eleştirileri ve Razi’nin Süfilere/Tasavvufa Bakışı” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, s. 327.

⁴⁴⁰ *Mesnevi*, 3. cilt, 704. beyit, s. 310.

⁴⁴¹ *Mesnevi*, 1.cilt, 835. beyit, s. 194.

⁴⁴² *Divan-ı Kebirden Seçmeler*, 4. cilt, 55. bölüm, s. 5.

⁴⁴³ *Mesnevi*, 1. cilt, 2081. beyit, s. 103.

gelen vahiy”⁴⁴⁴ ile insan bilgi elde eder. Sonuç olarak Mesnevi vahiy mahsulü olan bilgi verici bir kitaptır.⁴⁴⁵ Bunun dışında akıl yürüterek elde edilen bilgiler “hayvanların yüzüne konan küçük sinekler gibi” dir.⁴⁴⁶ Dünyanın bilgisiyle meşgul olan âlimler varlık ve bilgi ile aslında bilgisizliklerini artırmaktadır.⁴⁴⁷

C.13. Zaman ve mekân dışıdır

Goleman, duygusal zihnin saniyeler içinde karar verdiğini oysa akılsal zihnin karar vermek için 1-2 dakikaya ihtiyaç duyduğunu söylemektedir.⁴⁴⁸ Mevlana bu durumu, bir beytinde şöyle dile getirmiştir: “Akıl tedbirlere koyuldu, düşüncelere daldı mı aşk, ta yedinci göğe kadar gider, akıl hac etmek için deve aramaya koyuldu mu aşk, Safa dağına çıkar.”⁴⁴⁹ İbn Arabi’de olduğu gibi Mevlana’da atomcu zaman anlayışını savunur. Bu düşüncesiyle aynı zamanda babasını takip eder. Bahaeddin Veled, İsrakiler gibi Allah’ın sürekli olarak varoluşun her parçasını yeniden yarattığı atomcu bir anlayışı kabul eder. Kendi gövdesinin atomları diğer varlık atomlarını çağırır, hepsi Tanrı’nın buyruğuna boyun eğmiştir ve Tanrı aşkı içinde erirler.⁴⁵⁰ İlahi öz, özü dolayısıyla zorunlu varlık olan mutlak birliktir. Âlem veya Allah’tan gayri her şey bu birliğin içsel bir çokluğudur. Burada ayırım dışsal değil ilahi özün içsel bir ayırımıdır. Zaman, süreden yoksun bırakılan bireysel anlardan (zaman ferd, vakt ferd) ibaret olmaktadır. İbn Arabi’nin felsefesinde zamanın her bir anında, âlemin fani özleri, birliğin içsel ilişkilerinin bir vücut bulmuş hali gibi görünmekte ve daha sonra mutlak dışsal birlik içinde yok olup giderek, ortadan kaybolmaktadır. Sonuç olarak âlemin birbirini izleyen iki geçici durumu, neden ve eser gibi birbiriyle ilişkili değildir. Âlemin daha ileri aşamalarındaki her bir durumu, daha önceki durumu tarafından değil, fakat İlahi birliğin içsel ilişkilerinin, kendisinin içerisinde verilmiş muayyen anda somutlaştırılacağı bir yolla saptanır. Neden ve eser ilişkileri zamanın her bir anında yenilenir, onlar yeniden başlar. İbn Arabi’ye göre katı bir determinizm vardır. Nedeni olmaksızın asla meydana gelmeyen şey için nedenlerin etkilenmesinden hiçbir kaçış yoktur; çünkü kesin olarak neden ve sonuç birdir.

⁴⁴⁴ *Mesnevi*, 3. cilt, 2559. beyit, s. 368.

⁴⁴⁵ Mikail Bayram, Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi, Damla Y, Konya, 2006, s. 87.

⁴⁴⁶ *Mecalis-i Seba*, s. 80.

⁴⁴⁷ Veled, 1949, s. 215.

⁴⁴⁸ Goleman, 2004, s. 364.

⁴⁴⁹ *Divan-ı Kebir (İş B.)*, IV. cilt, 2937-2938. gazel, s. 349.

⁴⁵⁰ Lewis, 2010, s. 128.

Neden-sonuç modeli, herhangi bir zamanda yeniden meydana getirilmez ve böylece, sabit olarak nedensel yasaları ve herhangi bir zamanda yinelenen ilişkileri hiçbir incelemeye tabi tutma mümkün değildir. Bu doktrin geleceği etkileme imkânını inkâr etmekte ve bu yüzden etik açıdan “*aklı kullanma ve bir insanın sorumluluğunun temellerini geçersiz hale getirmektedir.*”⁴⁵¹ Buna benzer şekilde Mevlana’da zamanı tek bir vakte indirerek zaman anlayışını değiştirmiştir: “Geçmişin de Allah’a perdedir, geleceğin de. Her ikisini de ateşe vur.”⁴⁵² Vaktin çocuğu olmayı tavsiye eden Mevlana şöyle der: “Ey yoldaş, ey arkadaş! Sûfî, vakit oğludur (bulunduğu vaktin iktizasına göre iş görür). ‘Yarın’ demek yol şartlarından değildir.”⁴⁵³

Mekânsızlık tecrübelerine gelince; Mevlana bu tür tecrübeleri genellikle keramet yoluyla göstermektedir. Kerametlerinden birinde aşk dinini inkâr eden birine Arafat dağında lebbeyk diyen hacıları göstermiştir.⁴⁵⁴ Başka bir kerametinde ise bir anda Hacı Bektaş’ın yanına gidip onu tehdit etmiş, gırtlığını sıkmış ve bir anda ortadan yok olmuştur.⁴⁵⁵ Mevlana, fırtınaya yakalanan müridinin kendisinden yardım istemesi üzerine gemiyi fırtınadan kurtarmıştır.⁴⁵⁶

C.14. Nesnellik/Bilinçlilik ve gerçeklikten uzaktır

İslam düşünürleri *rasyonel bilincin*, gerçeklik tecrübeleri doğrultusunda yani beş duyuyu elde edilen ve deneye bağlı bir şekilde gelişim gösterdiğini söylerler. Yani gerçeklik, tecrübe arttıkça *rasyonel bilinç kendisi olmaya başlar*. Potansiyel durumdan aktif bir konuma yükselir. (Ör.: Yazı yazma potansiyeli ve yazı yazma gibi)⁴⁵⁷ Dinî tecrübelerle duygusal bakan ve rasyonel tecrübeleri reddeden Mevlana gibi mistiklere göre tecrübelerde *nesnellik* ve *gerçeklik* yoktur.⁴⁵⁸ *Tek gerçeklik Tanrı’nın gerçekliğidir*. Gerçeklik algısını tamamen değiştiren ve bozan Mevlana, ontolojik bir gerçekliği reddetmekte o nedenle rasyonel bilinçle kavranıp

⁴⁵¹ Smirnov, 2010, s. 290-291.

⁴⁵² *Mesnevi*, 1. cilt, 2201-2202. beyit, s. 107.

⁴⁵³ *Mesnevi*, 1. cilt, 133. beyit, s. 43. “Sufiler vakit için; İki zaman arası, yani geçmiş ve gelecek gibi iki zaman arasındır; sufi de vaktin oğlu (İbn al-vakt) ‘dur’ derler. Onlar bununla sufi geçmiş ve geleceğe asla iltifat etmeyip, olduğu halde bulunduğu zaman içinde kendisine daha iyi olan ve lüzumlu bulunan ibadetlerden biriyle meşgul ve o anda kendisinden istenilen şeyle de kaimdir” manasını kastederler. Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvufun İlkeleri (Risale)*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman Y., 1. cilt, İstanbul, 1978, s. 124, 125.

⁴⁵⁴ Eflaki, 1973, 1. cilt, (314. rivayet), s. 369.

⁴⁵⁵ Eflaki, age, 1. cilt, (315. rivayet), s. 370-371.

⁴⁵⁶ Eflaki, age, 1. cilt, (449. hikâye), s. 434. Bu yardımı başka bir kaynakta Üftade’nin yaptığı rivayet edilmektedir. <http://www.huzuradogru.com/dini-hikayeler/4124-hazreti-üftadenin-yardimi.html>.

⁴⁵⁷ Bayraktar, 2014, s. 67.

⁴⁵⁸ Benzer bir öğretiyi savunan Mooji’dir: <https://www.youtube.com/watch?v=mJtWsJoGJrc>.

potansiyelden aktif duruma geçecek bir tecrübeyi (yeteneği/hüneri) kabul etmemektedir. Böylece insanın zihinsel anlamda gelişimi engellenmiş olur ki, zaten Mevlana insanın okuyarak, düşünerek, akıl yürüterek yeteneklerinin gelişeceğini kabul etmez. Bu tür zihinsel yeteneklerin peygamberler/velilerde bulunduğunu ve onlar aracılığıyla bilginin öğretildiğini savunmaktadır. Âdem peygambere ‘isimleri öğreten’ Allah, tüm bilgileri kendisine de vermiştir. Duyu verilerini kullanarak bilgi oluşturma, deney yapma, akıl yürütme ve mantık kullanma Mevlana’nın öğretisine göre ahırla (dünya) uğraşmaktan başka bir şey değildir.⁴⁵⁹ Bir hayal ve rüya olan⁴⁶⁰ veya gerçekliğin iki kutbu arasındaki *berzahta* yaşayan kâmil insan, yani *veli*, *yaratma gücünü Allah ile paylaşır*, içsel tecrübelerini nesnel olarak gerçekleştirebilir.⁴⁶¹

C.15. Yanılabilir karakterlidir, mutlak değildir

Mevlana tecrübelerini vahiy olarak nitelendirip kesinliğine inansa bile, teistik dinin ölçütlerine göre değerlendirme yapan zamanın İslam âlimleri Mevlana’nın dinî tecrübesini mutlak hakikat olarak görmemiş ve yanıldığını söylemişlerdir.

Dinî tecrübeler *bireysel nitelik taşıdığından* ve *gerçekliği deneysel yollarla ispatlanamadığından* her zaman hata/yanılma payı olduğunu söyleyebiliriz. Mevlana’nın aşk tecrübesinde de aynı şey geçerlidir. Bunu Mevlana’nın tecrübesine getirilen eleştirilerden anlamak mümkündür. Fıkıh /kelam âlimleri, aşk tecrübesinin etkisiyle şekillenen Mevlana’nın iddialarına şiddetle karşı koyup Kur’an’dan çeşitli deliller getirerek iddialarını çürütmeye çalışmışlardır. Bunu özellikle Mesnevi’de ve sonraki dönemlerde kaleme alınan Ariflerin Menkıbeleri’ne bakarak anlıyoruz:

Bu söz, yani Mesnevi, aşağılık bir söz... Peygamber’in hikâyesi ona uymayı anlatıp durmakta. Bunda öyle velilerin at koşturdukları makamlara ait yüce bahisler, yüksek şeyler yok.⁴⁶²

Şeklinde eleştirilerin olduğuna değinen Mevlana, Mesnevi’yi savunmak için Kur’an’ın indirilişinden örnek verir ve Kur’an’a yapılan itirazların aynısının Mesnevi’ye yapıldığını söyleyerek Mesnevi’yi Kur’an’la bir tuttuğunu ima eder.

⁴⁵⁹ "Hendese (geometri) bilgisinin incelikleri yahut heyet (astronomi), hekimlik bilgisi (tıp), felsefe... Hep bu dünyaya bağlıdır; bunlar, adama, yedinci kat göğün üstüne çıkacak yolu göstermez. Bütün bunlar ahır yapma bilgisidir; ahırda öküzün; devenin varlığına destektir." *Mesnevi*, 4. cilt, 1516-1520. beyit, s. 493.

⁴⁶⁰ Dervişler uyumazlar ve uyanırken rüya görürler, arifler uyanırken güzel rüya gören kimseye denir. Eflaki, age, 1.cilt, (471. rivayet), s. 448.

⁴⁶¹ Eliade, 2003, s. 160-161.

⁴⁶² *Mesnevi*, 3. cilt, 4230-4239. beyit, s. 421.

Yine dönemin İslam âlimleri Mevlana'nın öğretileri için şöyle bir yorum yapmıştır: “*Bu bozuk hayallerden vazgeçmek ve daima dinî ilimlerle meşgul olmak lazımdır.*”⁴⁶³ Mevlana'yı ‘*bir mahlûka (Şems'e) secde etmekle*’ suçlamaktadırlar. Mevlana, onlara: “Ey kahpenin kardeşi, şeytanın hilesinden kurtarıp hürriyetimi sağlayan ve bana yeniden hayat bağışlayan kimsenin önünde niçin secde bulunmayayım ve uğruna canımı feda etmeyeyim?” diyerek bir insana secde etmenin yanlış olmadığını savunmaktadır.⁴⁶⁴

D) MEYDANA GELİŞİ BAKIMINDAN MEVLANA'DA DİNÎ TECRÜBE TÜRLERİ

D.1. Dua - ibadet şeklinde olan tecrübeler

Mevlana aşk tecrübesini anlatırken sık sık sıradan insanların yaptığı dua ve ibadetlerden bahsetmektedir. Fakat o ibadetlere İslam'ın yüklediği anlamın dışında farklı anlamlar yükler. Dua, onda Allah'a yalvarma, yakarma değil, onunla birlik olma amacı gütmektir: “O ihtiyarsız dua yok mu? Bambaşka bir şeydir. O da, adamın kendisinden değildir, Allah'tandır. Allah ilhamıdır.”⁴⁶⁵ Dua, aslında Hakkın ‘kendinden isteği, dileği’dir: “O dua yedi semadan geçti; o zavallının işi sonunda güzel oldu. Çünkü o şeyhin duası her dua gibi değildir. O fanidir, onun sözü Hakk'ın sözüdür. Hak, kendinden isterse o zaman kendi duasını nasıl reddeder?”⁴⁶⁶ Aşk tecrübesinin amacı Tanrı ile birleşmek olduğundan aşkla şekillenen ve yorumlanan ibadetlerin amacı da *Tanrı ile birleşmek* olmaktadır.

D.2. Rüya/Hayal yoluyla Meydana Gelen Tecrübeler

Mevlana'nın rüya tecrübelerini ikiye ayırmamız gerekir. Biri keramet türü rüyalar, diğeri ise dünyanın gerçekliğini inkâr eden ve dünya hayatını rüyaya/hayale benzeten rüyalar.

Keramet türü rüyaların en ilginç olanı Mevlana'nın beş yaşındayken gördüğü rüyadır. Geceleri genellikle korkarak ve heyecanla yerinden sıçrayarak uyanan Mevlana rüyasında, ruhani suretler, görünmeyen gizli şeyler, melekler, mümin cinler

⁴⁶³ Eflaki, 1973, 1. cilt, (117. hikâye), s. 247.

⁴⁶⁴ Eflaki, age, 1. cilt, (496. rivayet), s. 460.

⁴⁶⁵ *Mesnevî*, 3. cilt, 2219. beyit, s. 358.

⁴⁶⁶ *Mesnevî*, 5. cilt, 2242. beyitten önceki açıklama bölümü, s. 645.

ve veliler gördüğünü iddia etmektedir. Bu rüyalar tıpkı peygamberlerin rüyalarına benzemektedir. Çünkü peygamberler de melekleri görmüştür. Babası Bahaeddin Veled'e göre, bu rüyaları görmenin nedeni oğlunu Tanrı'nın lütuf ve inayetine mazhar etmek ve o âlemden armağan sunmaktır.⁴⁶⁷ Bunun haricinde Mevlana, aşk dinini inkâr eden birine rüyasında görünerek onu korkutmuş ve müridi yapmıştır. Başka bir rivayette ise müridinin din ilimleriyle ilgili sorularını rüya yoluyla açıklamıştır.⁴⁶⁸ Yine rüya yoluyla bazı fıkıh âlimlerine ders vermiştir.⁴⁶⁹ Bir gün Sadreddin (Konevi) rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş ve onlara sorular sormuş ve Hz. Peygamber onun sorularını cevaplarken Mevlana'nın Hz. Peygamber'in karşısına oturup onun sözlerini onayladığını görmüş. Sabah uyanınca onun yanına gelip aynı müşkül meseleleri tekrar ona anlatmıştır.⁴⁷⁰ Yine Sadreddin Konevi, Mevlana'nın ayaklarını rüyasında ovduğunu görmüş ve bu olaydan sonra Mevlana'nın aşk öğretisine (dinine) inanmaya başlamıştır.⁴⁷¹ Bu şekilde rüya rivayetleri aktarılan Mevlana, kurduğu aşk öğretisine/dinine birçok mürit kazandırmıştır.

Dünyanın gerçekliğini inkâr üzerine kurulan rüyalara değinen Mevlana'ya göre “dervişler uyumazlar, belki uyanırken rüya görürler” ve “uyanırken güzel rüya gören kimse ariftir.”⁴⁷² “Veliler, Ashab-ı Kehf'tir, ayakta olsalar da yürüyüp gezseler de uykudadırlar”⁴⁷³ şeklinde tarif edilmiştir. Dünya insanı örten bir örtü gibidir: “Bu dünya, rüya gibidir; bulutun yıldızı kapattığı gibi –insanı- örter.”⁴⁷⁴ Eflatun'un gölgeler âlemine gönderme yaptığı bir beyitte şöyle der: “Suret gölgedir, mana ise güneş; gölgesiz ışık harap yeredir... Kerpiç altın olsa da alınıp atılmalıdır; çünkü kerpice karşılık vahiy ve aydınlık vardır.”⁴⁷⁵ Dünyada uyanık olmak (gerçekliği kabul etmek) veya dünya işleriyle uğraşmak gaflet uykusudur, bu gaflet uykusu, gece uykusundan daha ağırdır. Hz. Peygamber'in sözlerinden bu görüşünü delillendirmektedir: “Gözlerim uyuyor, fakat kalbim insanların haline karşı

⁴⁶⁷ Eflaki, 1973, 1. cilt, (1. rivayet), s. 154.

⁴⁶⁸ Eflaki, age, 1. cilt, (211. rivayet), s. 309-310.

⁴⁶⁹ Eflaki, age, 1. cilt, (373. rivayet), s. 399-400.

⁴⁷⁰ Eflaki, age, 1. cilt, (378. bölüm), s. 402-403.

⁴⁷¹ Eflaki, age, 1. cilt, (224. rivayet), s. 316.

⁴⁷² Eflaki, age, 1. cilt, (471. rivayet) s. 448.

⁴⁷³ *Mesnevi*, 1. cilt, 3186. beyit, s. 138-139.

⁴⁷⁴ *Mesnevi*, 4. cilt, 3632. beyit, s. 560.

⁴⁷⁵ *Mesnevi*, 6. cilt, 4745-4747. beyit, s. 874.

uyanıktır,” dedi.⁴⁷⁶ Peygamberler ve veliler insanları bu gaflet uykusundan uyandırmak için gelirler.⁴⁷⁷ Mevlana vahdeti, *uyku* olarak tanımlamış ve uyumaya ise vahdete *çekilmek* demiştir.⁴⁷⁸ Çünkü *eski İran düşüncesinde aşk nesnesi kendisini rüyalarda göstermektedir*.⁴⁷⁹ Ona göre rüya peygamberlerin vahiy tecrübesi ve haber almaları için bir araçtır. Rüya gören kimse tıpkı Zekeriya peygamber gibi üç gün kimseyle konuşmamalıdır.⁴⁸⁰ Yine Yusuf peygamber gibi kendisinin de rüyada sırlara vakıf olduğunu iddia etmektedir.⁴⁸¹ Allah rüyalar vasıtasıyla özel kullarını seçer ve görevlendirir.⁴⁸²

Mevlana dünya hayatını sadece bir rüya olarak değil aynı zamanda bir hayal olarak da tanımlamaktadır: “Sen bütün bir cihanı hayal üzere yürür gör! Onların başları da, savaşları da hayale müstenittir. Övünmeleri de, utanmaları da bir hayalden ötürüdür.”⁴⁸³ Sultan Veled, *Maarif* eserinde şöyle der: “Dünya, ancak bir hayaldir; fakat hakikatte Hak’tır.”⁴⁸⁴ Demekte ve dünyanın gerçekliğini reddetmekte ve evreni vahdet-i vücut düşüncesine göre yorumlayarak her şeyin Hak olduğunu söylemektedir. “Ruhumuz Hak’la uyanık değilse uyanıklığımız, tutsaklığımızdır.”⁴⁸⁵ Bu tutsaklığın en önemli nedeni aklın dünyanın renklerine takılı kalarak gerçek olanı görememesidir. Renkler nurun görünmesine engel olmaktadır. Fakat dıştan yansıyan ruhun bizzat kendisi rengin görünmesine neden olmaktadır. Bir de insanın içinde olan bir nur vardır. Bu, içte, insanın ruhunda olan nurlar sayesinde insan *dâhili renkleri* görebilir. Bu içteki renkler ‘hayal renkleri’dir. Bu renk, yani karanlık veya tamamen aydınlık (nur) anlayışı Necmeddin Kübra’nın renge dayalı nur mistisizmine benzemektedir:

Senin aklın renkler içinde kaybolduğundan dolayı o renkler senin nurunu görmene engel oldu. Gece olunca o renkler örtüldü, o vakit rengi görmenin nurdan olduğunu görüp anladın. Harici nur olmadıkça rengin görünmesi mümkün değildir. İçteki hayal rengi de böyledir. Dış renkleri güneş ve Süha yıldızının nuruyla görünür. İç renkleri ise yüce nurların aksiyle görünür.

⁴⁷⁶ Eflaki, 1973, 1. cilt, (471. rivayet), s. 448.

⁴⁷⁷ Veled, 1949, s. 291.

⁴⁷⁸ Bayru, 2008, s. 432.

⁴⁷⁹ Arasteh, 2000, s. 28.

⁴⁸⁰ *Mesnevi*, 2. cilt, 1665-1669. beyit, s. 218.

⁴⁸¹ *Mesnevi*, 3. cilt, 2364-2365. beyit, s. 362.

⁴⁸² *Mesnevi*, 4. cilt, 2424-2429. beyit, s. 521-522.

⁴⁸³ *Mesnevi*, 1. cilt, 70-72. beyit, s. 41.

⁴⁸⁴ Veled, age, s. 290.

⁴⁸⁵ *Mesnevi*, 1. cilt, 411. beyit, s. 51.

Gözünün nurunun nuru da gönüldür. Göz nuru gönüllerin nurundan meydana gelir.⁴⁸⁶

Bağda binlerce ay yüzlü güzeller, güller ve misk kokulu menekşeler var. Dereler içinde akıp giden sular var. Bütün bunların hepsi birer bahane, aslında yalnız o, yalnız o var.⁴⁸⁷

D.3. Bilgi Yönü Olan Tecrübeler

Mevlana'ya göre insan, doğmadan önce bütün bilgileri elde eder. Fakat zulümat perdeleri insanın kendindeki ilimleri okumaya fırsat vermez. Bu zulümat perdeleri dünyanın meşguliyetleri, tedbirleri ve arzularıdır. Bu zulmetler ve perdeler kalkınca, yani dünyadan uzaklaşınca insan birçok şeye vakıf olur ve kendinden ilimler ortaya çıkar. Terzilik, mimarlık, dülgerlik, kuyumculuk, yıldız bilimi, tıp... vs. gibi ilimler insanın 'batın'ından peyda olmuştur.⁴⁸⁸ Taştan ve kerpiçten (yani insan bedeninden) zuhur etmemiştir. Ölüyü mezara gömmeyi insana talim eden kargadır ve o da insanın kuşa çarpan aksidir.⁴⁸⁹ İlk insan Âdem peygamber olduğuna ve Tanrı ona bilgileri öğrettiğine göre⁴⁹⁰ bütün bilgileri peygamberler bilirler ve insanlara öğretirler. Akılla,⁴⁹¹ okuma ve düşünmeyle yeni bilgiler öğrenilmez. Süleyman peygamber bitkilerle konuşarak neye faydalı olduğunu sormuş ve tıp ilmini geliştirmiştir, tıp ve yıldız bilgisi gibi bilimler '*peygamberlerin vahiyleri*' dir.⁴⁹² Cüz'i akıl bir şeyden hüküm çıkaracak akıl değildir, o sadece fen sahibinin fennini kabul eder, ondan öğrenmeye muhtaçtır. Akıl sadece vahiyden öğrenmeye kabiliyetlidir, bütün sanatlar ise bu vahiyden meydana gelmiştir. Akıl bunun üzerine bazı şeyler ilave edebilir. Yoksa yeni bir sanat üretmeye, icat etmeye gücü yetmez.⁴⁹³ Allah, Tevrat'ı bilip onunla amel etmeyen kişiyi kitap taşıyan eşeğe benzetmektedir. Allah'tan olmayan bilgi yüküttür ve *Allah'tan vasıtasız olarak verilmeyen ilim*, gelini

⁴⁸⁶ *Mesnevî*, 1. cilt, 1122-1128. beyit, s. 73.

⁴⁸⁷ *Divan-ı Kebirden Seçmeler*, I. cilt, 173. bölüm, s. 72.

⁴⁸⁸ Buna benzer bir düşünceyi Eflatun'da görmekteyiz: "Sevgi öyle usta bir şairdir ki, dilediği kimseyi şair yapabilir. Eline geçirdiği insan, hemen şair kesilir. Her çeşit sanat alanında, sevgi, her yaratmanın yaratıcısıdır. Evet, hekimlik, binicilik Apollon'un buluşlarıdır. Ama o bunları, arzu ve sevgi yolu ile bulmuştur... Musa'lara müziği, Hephaistos'a demir dövmeyi, Athena'ya kumaş dokumayı öğreten odur. Kısacası, ilkin sevginin kendisi her şeyden güzel, her şeyden iyidir; sonra da o, başka güzelliklerin, başka iyiliklerin kaynağıdır." Eflatun, "Symposion", (Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Ayyıldız Y., Ankara, 1980, kitabının içinde), s. 158.

⁴⁸⁹ *Fihî Ma Fih*, s. 48-49.

⁴⁹⁰ Belletilmeden söyleyen Allah'tır, çünkü onun sıfatları, sebeplerden ayırdır. Yahut Âdem gibi ana ve dadı hicabı olmaksızın Allah telkini ile söyler. Yahut da Allah belletmesiyle Mesih gibi doğar doğmaz konuşur. *Mesnevî*, 4. cilt, 3040-3042. beyit, s. 541.

⁴⁹¹ Zihin ve akıl yürütme insana rehberlik etmez; sadece insanın kendini bir nebze tanımasına yardım eder, bütün benliğini değil. Arasteh, 2000, s. 50.

⁴⁹² *Mesnevî*, 4. cilt, 1293. beyit, s. 486.

⁴⁹³ *Mesnevî*, 4. cilt, 1287-1300. beyit, s. 486; "Mevlana akli ele alırken her zaman *ahlaki* fonksiyonu açısından ele alır. Akıl, insana sadece dünyanın kötülüğünden ve acılarından uzaklaşmak için işe yarar." Yakıt, 1985, s. 222.

süsleyen kadının ona sürdüğü renk gibi diri kalmaz, uçup gider.⁴⁹⁴ İlim kavramına yeni anlam yükleyen Mevlana'ya göre ilim üç şeyden ibarettir: “Zikreden dil, şükreden kalp, sabreden ten.”⁴⁹⁵ Zaten insanın kendini bilmesi başarıların en büyüğüdür.⁴⁹⁶ Addan ve harften geçmek için insan kendini tamamen kendinden arıtmalı (yok olmalı-fena), renksiz bir hale gelmeli, riyazetle passız bir aynaya dönüşmelidir. Böylece insan kendi saf, pak zatını ve peygamberliğin ilimlerini görür, bulur.⁴⁹⁷ Peygamberliğin devamı olan veliler⁴⁹⁸ tıpkı peygamberler gibi insanlara öğretirler, insanlar velileri dinlemeli ve onlardan gerçek ilmi kapmalıdır.

Peki, veliler bu bilgileri nasıl elde etmektedirler? Aşk, Allah vergisi tecrübeyle elde eden veliler bununla bilgi elde ederler. Bu bilgi sadece Allah'a kullukla elde edilebilmektedir: “Hizmet edersen bir kitap bile okumadan yeninden, yakandan duyulmadık bilgiler bulursun.”⁴⁹⁹ Peygamberin meşrebinden olmak için tahsile lüzum yoktur. Sadece Tanrı'nın huzurunda olmak yeterlidir. Halkı okutarak yetiştirmek imkânsızdır, onları aşk yönünden yetiştirmek (irfan eğitimi vermek) gerekmektedir.⁵⁰⁰ Bu bilgiyi şeyhler (veli) verir. “Şeyh, Allah gibi aletsiz işler görür. Müritlere sözsüz dersler verir.”⁵⁰¹ Böylece “Ahmed gibi akıl ve irfan nuruyla dolarsın.”⁵⁰²

İnsanların zahiri bilgilerine, ibadet ve ilimlerine bakmamak gerekir. Çünkü şeytan da ibadet ve ilimde önde giden olmuş ve melekler onun zahirine bakarak onu sevmişler ve kendilerine öncü bilmişlerdi. Fakat Allah şeytanın zahirine ve ilmine değil batınına bakmış ve ona kâfir demişti.⁵⁰³ Bazı insanların zahirine yani, ibadet ve ilimlerine bakarak aldanmamak ve onların sırrına vakıf olmak gerekir. Çünkü bunlar kâfirdir.

⁴⁹⁴ *Mesnevî*, 1. cilt, 3446-3448. beyit, s. 146.

⁴⁹⁵ Eflaki, 1973, 2. cilt, (59. bölüm), s. 104.

⁴⁹⁶ Arasteh, 2000, s. 83. Kendini bilmeyen âlimleri eleştirisi: *Mesnevî*, 3. cilt, 2650-2655. beyit, s. 371. “Kendi iç âleminde dolaşmalı ve kendini bilmeğe çalışmalısın. Bundan başka bir şeyi bilmenin sana faydası olmaz, senin için lazım olan ve seninle alakası bulunan şey, kendini bilmendir.” *Veled*, 1949, s. 334.

⁴⁹⁷ *Mesnevî*, 1. cilt, 3457-3460. beyit, s. 147.

⁴⁹⁸ Hadisi kendi felsefesine göre yorumluyor: Peygamber “ümmetimden öyleleri vardır ki onlar, benimle aynı yaratılıştadırlar, benimle aynı himmete sahiptirler. Ben onları hangi nurla görüyorsam onların canları da beni mutlaka aynı nurla görür” dedi. *Mesnevî*, 1. cilt, 3461-3463. beyit, s. 146-147.

⁴⁹⁹ *Mesnevî*, 6. cilt, 1932. beyit, s. 782.

⁵⁰⁰ Şems, 1974, s. 224, 162, 165.

⁵⁰¹ *Mesnevî*, 2. cilt, 1315. beyitten sonraki dipnot, s. 208.

⁵⁰² *Mesnevî*, 3. cilt, 1131. beyit, s. 323. Bu görüşünü tasavvuf haberleriyle delillendiriyor : “Kürt olarak yattık” sırrını bil, “Arap olarak sabahladık” sırrını oku! *Mesnevî*, 1. cilt, 3464. beyit, s. 147.

⁵⁰³ *Veled*, age, s. 148; Bakara Suresi, 2/32.

Mevlana düşüncesinde bilgi edinme yollarının başında “aşk” gelir. Mevlana bilgiye ve hakikate ulaşmanın tek yolunun aşk olduğunu söyler. “Dünyada aşk gibi bir üstat, bir mürşit ve insanı doğruya ulaştıran bir kimse yoktur.”⁵⁰⁴ Aşk hali, ‘insanın mahiyetinin Allah’a benzeyecek şekilde değişmesi’ dir.⁵⁰⁵

Aşk’tan sonra en önemli bilgi edinme yolu kulluk ve velilere hizmettir. Mevlana İslam’ın kulluk anlayışını değiştirerek kendi aşk tecrübesine göre yeniden yorumlamıştır. Ona göre kulluk, *Allah’tan bilgi alma yoludur*, Allah’ın büyüklüğünü kabul edip, insanın acziyetini gösterme yolu değil. “Her kim, kırk sabah Tanrı’ya ihlas ile kulluk ederse, onun yüreğinden hikmet pınarları, diline doğru akar” hadisini delil olarak gösteren Sultan Veled, Hz. Peygamber’in ümmî olmasına yani okuma ve yazma bilmemesine rağmen Allah tarafından bilgilendirildiğini ifade eder. Gerçek bilgi budur, bu bilgi kalbe dirilik verir.⁵⁰⁶ Mevlana, (velilere) hizmet ve güzel ahlakla, ibadetle bilgi elde edileceğini, akıl yürüterek, hünerle bilgi elde edenlerin ise tepetaklak olduklarını söyler.⁵⁰⁷

Mevlana’ya göre hayatın anlamı aşkla anlaşılmakta ve aşkla insanlar bilgiye ulaşmaktadır. Tasavvufta marifet; irfan ve ilhama dayanan vasıtasız bilgiyi ifade eder.⁵⁰⁸ Marifet ve aşk, manevi açıdan aynı şeylerdir. Onlar aynı hakikati ayrı bir dille ifade ederler.⁵⁰⁹ Aşkla marifet arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Marifet arttıkça aşk artmakta, aşkla da marifet gerçekleşmektedir. Aşk marifetin merkezinde durmakta fakat marifete ulaşmak için ibadet yapmak gerekmektedir. İbadet kavramının anlamını da değiştiren ve yeniden tanımlayan Mevlana’ya göre *ibadet, marifete ulaşmanın yoludur*. Örneğin oruç ibadeti İslam’ın tanımladığı gibi Allah’a kulluk için yapılmaz, o marifete ulaşmanın aracıdır.⁵¹⁰ Marifet, ‘Ben’in mecaz olduğu ve insanın gerçekten kendi nefesine herhangi bir irade, düşünce veya fiil isnat

⁵⁰⁴ Eflaki, 1973, 1. cilt, (128. rivayet), s. 255.

⁵⁰⁵ Arasteh, 2000, s. 30; Mevlana’nın bu düşüncesi Eflatun’a benzer. Eflatun, insanın amacının Tanrı’ya benzemek olduğunu söyler. Eflatun, *Theaitetos*, MEB Y., İstanbul, 1997, s. 90.

⁵⁰⁶ Veled, age, s. 233-234.

⁵⁰⁷ *Mesnevi*, 6. cilt, 2500. beyit, s. 800.

⁵⁰⁸ Nicholson, 1978, s. 151.

⁵⁰⁹ Nicholson, age, s. 86.

⁵¹⁰ H. Kâmil Yılmaz, “Mevlânâ ve Nefs Eğitiminde Oruç”, *Asitane Mevlevi Kültür Dergisi*, Sayı: 8, 2010, s. 11.

edilemeyeceği⁵¹¹ anlamına gelir. Marifet, zihni faaliyetin sonucu elde edilen bir bilgi değildir.⁵¹²

Akıl-vahiy karşılaştırması yapan Mevlana, vahyin akla düşman olduğu algısını vermeye çalışmaktadır. “Nas karşısında ilk olarak kıyası (akıl yürütme) ileri süren İblis’ti”⁵¹³ diyerek vahiy bilgisinin mutlak olduğunu ve ona itiraz edilemeyeceğini söyler ve meseleyi kendi aşk tecrübesiyle elde ettiği gönül vahyine getirerek kendisine yapılan itirazları susturmaya çalışır. Söylediği şiirleri ‘gönül vahyi’ olarak nitelendiren⁵¹⁴ ve yazdığı Mesnevi’yi, Kur’an’dan üstün tutup kutsal kitap olarak kabul edilmesini isteyen⁵¹⁵ Mevlana, iddialarına itiraz edenleri (yani dönemin İslam âlimlerini) İblis’e benzeterek vahye akılla itiraz edilemeyeceğini söyler. Gönülün kendisini bizzat bir bilgi kaynağı olarak nitelendiren Mevlana’ya göre insanlar bu yolla vahiy alabilmektedirler. “Gönülden bilgi ırmağı coştı mu ne kokar, ne eskir, ne de sararır!”⁵¹⁶ Bu yolla İslam’ın vahiy anlayışını kendi aşk tecrübesine göre değiştiren Mevlana, vahye yepyeni bir anlam yüklemiş olur. Mevlana sezgicidir, ona göre önemli olan her gün çalışıp, çabalamayla yavaş yavaş bir şeyler öğrenmek önemli değildir. Sezgiyle her şeyi bir anda bilebilir insan: “Sen her gün çalışır-çabalar, yavaş-yavaş bir şeyciğiz bilirsin hani... Yürü, ona kul-köle ol, o birdenbire, hemencecik bilir.”⁵¹⁷ Böylece insan emeksiz bilgi elde etmiş olur. “Allah ilhamına erenler, hayatın ta kendisi kesilirler, hava ve hevesle süslenenler ise ölüm zehiri”⁵¹⁸ diyen Mevlana’ya göre insanlar Allah’tan ilham yoluyla bilgi alabilirler.

Mevlana’ya göre, sırların keşfedilmesi için insanın mal, makam, şeref peşinde koşan iç sesi susturması gerekir: “İçinden bu sesleri men et de sırlar keşfedilsin. Allah’ı an da gulyabanilerin seslerini mahvet.”⁵¹⁹ Yine Kur’an’da geçen mucizeleri anlamak aklın harcı değildir, bunu anlamak için kulluk yapmak gerekir: “Fakat

⁵¹¹ Böylece insanın *kişiliği* ve *benlik bilinci* yok edilmektedir, Nicholson, 1978, s. 72.

⁵¹² Nicholson, 1978, s. 60.

⁵¹³ *Mesnevi*, 1. cilt, 3395. beyit, s. 145.

⁵¹⁴ *Mesnevi*, 4. cilt, 1851-1852. beyit, s. 503-504.

⁵¹⁵ Kocatürk, 1987, s. 77.

⁵¹⁶ *Mesnevi*, 4. cilt, 1964. beyit, s. 507.

⁵¹⁷ *Divan*, 5530. gazel, s. 424.

⁵¹⁸ *Mesnevi*, 3. cilt, 3294. beyit, s. 392.

⁵¹⁹ *Mesnevi*, 2. cilt, 749-750. beyit, s. 191.

bunları anlamak, işi uzatıp duran aklın harcı değildir. Kulluk et de bunlar sana keşfolsun!”⁵²⁰

Mevlana rüya ile hayal kavramlarını çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanır. Dünya hayatını rüya olarak nitelendirdiği gibi, dünyanın gerçek olduğunu söyleyenleri de hayale kapılmakla suçlar. “Hayal zandan doğmaktadır.”⁵²¹ Dünyanın gerçekliği iddialarına cevap verirken rüya ve hayale olumsuz bir anlam yükleyen Mevlana, aşk tecrübesini anlatırken ise rüya ve hayale olumlu anlam verir. Olumlu anlamda rüya ve hayal ise bu dünyanın gerçek olmadığını fark edenlerin rüya ve hayalidir. Bu âlemde insanlar rüya veya hayal gibi bir durumda yaşamaktadırlar. Bunu fark eden insanların rüya ve hayali doğrudur ve bu anlamda insana bilgi verir. Çünkü “Haktan öte hepsi hayal” dir.⁵²² Mevlana rüyayı ikiye ayırır: Halkın gördüğü rüya alelade rüyadır, Allah’a yaklaştırmış erlerin rüyası ise Allah seçmesidir ve Allah’a yakınlığı gösterir.⁵²³ Rüyada Hak tarafından ses gelir, asıl ses odur, o sestten başka sesler aksi sedadır.⁵²⁴

D.4. Bilgi yönü olmayan tecrübeler: Kerametler

Mevlana’nın oğlu Sultan Veled’e göre evliya ve peygamberlerin Tanrı’dan ayrı bir varlıkları yoktur. Bunlar, Tanrı’nın birer aleti hükmündedirler, Tanrı ise her şeyi yapmaya muktedir. O halde, bunların bazı şeyleri yapıp bazılarını yapamamaları söz konusu değildir. Bunların her şeyi yapabileceklerini, her türlü mucize ve kerametleri gösterebileceklerini kabul etmek zaruridir.⁵²⁵ Mevlana’ya göre, “gizli olan mucize ve kerametler, temiz pirlerden gönüllere akseder.”⁵²⁶ Keramet, velilerin batın nurlarının sıfatıdır.⁵²⁷ Kerametler duyularla kavranamaz ve anlatılamaz.⁵²⁸ Mevlana’nın hayatına baktığımızda keramet türü birçok olayla karşılaşırız. O keramet yoluyla aşk dinine mürit kazandırmış, her kerametinden sonra mürit sayısı artmıştır.

⁵²⁰ *Mesnevi*, 3. cilt, 2525. beyit, s. 367.

⁵²¹ *Mesnevi*, 3. cilt, 4123. beyit, s. 418.

⁵²² *Rubailer*, 1692. rubai, s. 252.

⁵²³ *Mesnevi*, 4. cilt, 3065-3066. beyit, s. 542.

⁵²⁴ *Mesnevi*, 1. cilt, 2106-2107. beyit, s. 104.

⁵²⁵ *Veled*, 1949, s. XXVIII, 238, 239.

⁵²⁶ *Mesnevi*, 6. cilt, 1300. beyit, s. 762.

⁵²⁷ *Eflaki*, 1973, 1. cilt, (294. rivayet), s. 354.

⁵²⁸ *Mesnevi*, 5. cilt, 1195. beyit, s. 609.

a) *Çocukken göğe yükselmesi*: Mevlana altı yaşında, sokakta çocuklarla oynarken bir anda göklere uçmuş ve melekût âleminin menzillerini dolaşmıştır. Göğe uçtuğunda yeşiller giymiş bir cemaatin kendisini karşıladığını, feleklerin tabakaları ve göklerin burçları etrafında dolaştırdığını söylemiştir.⁵²⁹

b) *Uzak mekânları göstermesi/uzak mekânlara gitmesi*: Aşk dinine inanmayan ve velilerin hallerini inkâr eden münkir birine Mevlana Arafat dağında lebbeyk lebbeyk diyen hacıları göstermiştir.⁵³⁰ Eşi bir gün Mevlana'nın ortadan kaybolduğunu eve döndüğünde ayakkabısının kumla dolu olduğunu görmüş, kumun ne olduğunu sorunca Kâbe'de bir dervişi görmeye gittiğini söylemiştir.⁵³¹ Bir gün Mevlana, Konya'nın dışında yaşayan Hacıbektaş'ın yanına giderek '*kahpenin kardeşi*' diyerek küfür edip gırtlakını sıkmıştır.⁵³²

c) *Nesnelerin mahiyetini değiştirmesi/nesnelerle konuşması*: Biri, Tanrı'nın bazı kullarının kimya ilmi olmadan taşı altına çevirebileceğini söylemesi üzerine Mevlana elini bir mermer sütunun üzerine koyar koymaz mermer altına dönüşmüştür.⁵³³ Başka bir rivayete göre ise Mevlana, Şeyh Selahaddin'in dükkânındaki bütün eşyaları altına çevirmiştir.⁵³⁴ Yine başka bir gün çeşitli bilim dallarında uzman olan bir müridini çağırarak ve dışarıya çıkmışlar, Mevlana yerden aldığı taşı bir anda yakuta çevirerek onu hayrette bırakmıştır.⁵³⁵ Başka bir gün yine Mevlana, değirmen taşının başında sema ederken, değirmen taşının '*sübbuh kuddus*' dediğini iddia etmiş, etrafındakiler bunu doğrulamıştır.⁵³⁶

d) *Su tanrısını kovması*: Bir köprüden geçerken nehirde su tanrısı olduğunu söylemeleri üzerine Mevlana hemen nehre dalıp su tanrısını yakalamaya çalışmış, bir süre sonra su tanrısı Kira Hatun'a gelip bundan sonra insanlara zarar vermeyeceğine dair söz vermiştir.⁵³⁷

⁵²⁹ Eflaki, , 1973, 1. cilt, (2. rivayet), s. 155.

⁵³⁰ Eflaki, age, 1. cilt, (314. rivayet), s. 369-370.

⁵³¹ Eflaki, age, 1. cilt, (171. rivayet), s. 286.

⁵³² Eflaki, age, 1. cilt, (315. rivayet), s. 371.

⁵³³ Eflaki, age, 1. cilt, (320. rivayet), s. 375.

⁵³⁴ Eflaki, age, 2. cilt, (379. rivayet), s. 403.

⁵³⁵ Eflaki, age, 1. cilt, s. 151-152. Mevlana bu kişiyi başka bir hikâyede kimyagerlikten (bilimsel çalışma yapmaktan) vazgeçirmiştir. Eflaki, age, 1. cilt, (103. hikâye), s. 236-237.

⁵³⁶ Demirci, 2008, s. 71.

⁵³⁷ Eflaki, age, 2. cilt, (598. hikâye), s. 72.

e) *Doğayla ilgili kerametleri:* Bir gün göl kenarında sohbet eden Mevlana, çok ses çıkaran kurbağalara, ses çıkarmamaları için bağırması ve onlar da bir daha ses çıkaramamışlardır. Gölden ayrılırken onlara bağırması için izin vermiş ve onlar bağırmaya başlamışlardır.⁵³⁸ Başka bir rivayete göre Şems’le birlikte gece medresenin damında oturan Mevlana, insanları uyandırmak için kibleye dönerek yağmur duası yapmış ve bir anda gayb âleminden büyük bir bulut gelerek yağmur yağmıştır.⁵³⁹

f) *Tıbbî kerametleri:* Mevlana kambur olan bir müridinin haline üzülerken eliyle sırtını ovmuş ve adamın kamburu düzelmiştir.⁵⁴⁰ Mevlana sıtma hastalığının, “Gazapla dolu, mavi gözlü ve sarı yüzlü bir şahıs” olarak kendisine geldiğini “Ben sıtmayım, bana humma derler” dediğini, kendisinde üç gün misafir kalmasına müsaade ettiğini üç gün sonra gittiğini söylemektedir.⁵⁴¹ Sıtma hastalığına tutulan bir müridini muska yazarak iyileştirmiştir.⁵⁴² Ayağı kırılan Seyyid Burhaneddin’e üzülen Mevlana elini o kırık yere koymuş ve bir şeyler okuyup üfledikten sonra yara hemen kapanıp iyileşmiştir.⁵⁴³ Bazı bilginlerin “insanlar kanla yaşar” sözünü yalana çıkarmak ve “insanın kanla değil, Tanrı ile yaşadığını” ispat etmek için Mevlana bütün kanını hacamatçıya aldırıştır. Böyle olduğu halde ölmemiş ve insanın kanla değil Tanrı’yla yaşadığını doğrulamıştır.⁵⁴⁴ Başka bir rivayete göre ise Mevlana uzaktan bir bakışıyla düşmanını hadım etmiş, düşmanı da bu nedenle homoseksüel olmuştur.⁵⁴⁵

g) *At üstünde giden adamı tepetaklak etmesi:* Babası Bahaeddin Veled’in türbesinin yanından hızla geçen atlıya kızan Mevlana “Bu adam bilmiyor mu ki Bahaeddin Veled’in bütün damarları bu mezarın her tarafını kaplamış ve onun kutlu cesedi bu yerde gömülmüştür” demiştir. Tam o esnada atlı atından düşmüş, Atı, onu yere vurmuş ve velilere bir daha saygısızlık yapmaması için onu parça parça edinceye kadar sürüklemiştir.⁵⁴⁶

⁵³⁸ Eflaki, 1973, 1. cilt, (88. hikâye), s. 222-223.

⁵³⁹ Eflaki, age, 2. cilt, (40. rivayet), s. 93.

⁵⁴⁰ Eflaki, age, 1. cilt, (145. rivayet), s. 264.

⁵⁴¹ Eflaki, age, 1. cilt, (396. rivayet), s. 408-409.

⁵⁴² Eflaki, age, 1. cilt, (181. rivayet), s. 293.

⁵⁴³ Eflaki, age, 1. cilt, (3. hikâye), s. 145.

⁵⁴⁴ Eflaki, age, 1. cilt, (41. rivayet), s. 188-189.

⁵⁴⁵ Eflaki, age, 1. cilt, (99. hikâye), s. 232-234.

⁵⁴⁶ Eflaki, age, 1. cilt, (34. rivayet), s. 129-130.

h) *Ölülerle konuşması*: Ölen bir müridi, kendisini yıkayan ölü yıkayıcısının elini tutup bırakmamış bu durumu Mevlana'ya söylemişler, o da müridiyle konuşarak elini bırakmasını sağlamıştır.⁵⁴⁷

i) *Bedeninin büyüyerek mekânı kaplaması*: Mevlana'nın bir müridi sabah namazında gizlice Mevlana'yı izlemiş onun mihrapta namaza durduğunu bu esnada yükselmeye başladığını, büyüüp yücelerek ve irileşerek her yere dolduğunu görmüştür.⁵⁴⁸

j) *İlmi Kerametleri*: Bir gün bazı bilginler bazı sorular yazıp Mevlana'ya iletmişler, Mevlana kâğıtlarda yazılan sorulara bakmadan her meselenin cevabını yazarak cevaplandırmıştır.⁵⁴⁹ Sema yapmasına anlam veremeyen ve onu kınayan bir adamın içinden geçenleri okuyan Mevlana, sema yapma nedenini, öldürücü açlıkta leş ve haram şeyleri yiyen adamın durumuna benzeterek açıklamıştır. Tanrı erlerinin bazı halleri öldürücü açlık durumuna benzediği için bunu savmak için sema, raks, vecd ve musikiden başka çare olmadığını söylemiştir.⁵⁵⁰ Ayrıca o, rüya ile insanlara ilim öğretmekte ve ders vermektedir.⁵⁵¹

D.5. Birlik-Hiçlik Tecrübeleri: Aşk, Âşık ve Maşuk'un Birliği

Mevlana'ya göre, insan çeşitli riyazetler yoluyla ve kendine dönerek özüne ulaşınca kendi mahiyetini kavrayabilmektedir. İnsan kendi idrakine varınca yani âşık (insan) olunca aynı zamanda maşuk (yani Tanrı) olduğunu fark etmektedir.⁵⁵² Yani insan hem insan olma vasfını hem de Tanrı olma vasfını kendinde barındırmaktadır. Tanrı insanın içindedir ve onu keşfetmesi gerekir. Tanrı ile insan bir dairenin başlangıç ve bitiş noktası gibi aynı nokta üzerinde birleşirler.⁵⁵³ Böylece insan ile Tanrı'nın birliği ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle Mevlana, İbn Arabi'nin vahdet-i vücud yolunu izlemektedir. Ona göre, insan Allah'a âşık olduğu gibi, Allah da insana âşıktır. Böylece insan, maşuk-ı ilahi (Allah'ın aşkı) olmaktadır. Mevlana'nın aşk tecrübesine göre; Aşk-Âşık-Maşuk üçlemesinde her bir kavramın bazen Allah için, bazen insan için kullanıldığı görülmektedir. Aşk; hem âşık hem de maşuk olduğu

⁵⁴⁷ Eflaki, 1973, 1. cilt, (38. rivayet), s.131-132.

⁵⁴⁸ Eflaki, age, 1. cilt, (140. rivayet), s. 261-262.

⁵⁴⁹ Eflaki, age, 1. cilt, (251. rivayet), s. 330-331.

⁵⁵⁰ Eflaki, age, 1.cilt, (546. rivayet), s. 493-494.

⁵⁵¹ Eflaki, age, 1.cilt, (211. rivayet), s. 310.

⁵⁵² Yakıt, 1985, s. 225.

⁵⁵³ Yakıt, age, s. 226-227.

gibi âşık; hem aşk, hem de maşuktur. Maşuk da hem aşk hem de âşıktır. Bundan çıkardığı sonuç; âşık (Allah veya insan) ve maşukun (Allah veya insan) her ikisinin de aşktan meydana gelmiş olmasıdır.⁵⁵⁴ Böylece teslise benzer bir inancı formüle eden Mevlana'nın, Hristiyanlığı ve İbn Arabi'nin öğretisini değişik bir formda devam ettirdiği söylenebilir. "Sen kendi güzelliğini aynada görebilsen kendi güzelliğine âşık olur da kendini put yaparsın"⁵⁵⁵ diyen Mevlana'ya göre insanın içinde bir Tanrı saklıdır.

İnsan, içinde saklı Tanrı'yı keşfetmeyi yani Tanrılaşma sürecini *kendisini aşkla yok ederek* (fena) tamamlayabilir. "Aşk öyle bir alevdir ki, bir parladı mı maşuktan başka her şeyi yakar"⁵⁵⁶ Böylece maşuk (Tanrı) olan insan tamamen Tanrılaşmış yani vahdete ermiş olur. "Kimi âşık görürsen bil ki maşuktur. Çünkü o, âşık olmakla beraber maşuk tarafından sevildiği cihette maşuktur da... Mademki âşık odur, sen sus artık."⁵⁵⁷ Çünkü aralarında birlik vardır: "Aşk erleri bölük bölüktür ama hepsi de bir denizin dalgalarıdır. Görünüşe kapılırsan sayı meydana çıkar; ama anlama erersen hepsi de bir olur."⁵⁵⁸ Bunun dışında kalanlar yani âşık olmayanlar ise hayvandır, yaban eşeğidir, akılları yoktur.⁵⁵⁹

D.6. Peygamberlerin kıssalarında geçen olaylara benzer tecrübeler

a) *Torunu Ulu Arif Çelebi'nin beşikteyken konuşması*: Bir gün Mevlana altı aylık torunu Ulu Arif Çelebi'ye "Arif, Allah Allah de" diye seslenir. Arif bunun üzerine İsa peygamber gibi konuşarak, "Allah" demeye başlar ve bunu üç kere tekrar eder. Mevlana bu olaydan sonra torununu şeyh ilan eder ve başbuğluğa layık olduğunu söyler.⁵⁶⁰

b) *Azrail'in Mevlana'nın canını almak için gelmesi*: Çelebi Hüsameddin, Mevlana'nın ölüm döşeğindeyken güzel yüzlü bir adamın geldiğini, kim olduğunu

⁵⁵⁴ Arasteh, 2000, s. 61; Ayrıca Tanrı, hem aşk, hem âşık, hem de maşuktur. Yakıt, 2011, s. 94.

⁵⁵⁵ *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, III. cilt, 1304. bölüm, s. 140.

⁵⁵⁶ Demirci, 2008, s. 31; Yakıt, age, s. 64.

⁵⁵⁷ *Mesnevî*, 1. cilt, 1742. beyit, s. 92.

⁵⁵⁸ Sultan Veled, *İbtidaname*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Konya Turizm Derneği Y. , Ankara, 1976, 966-967. Beyit, s. 60; "Onun zatı önünde var ve yok, yok olur; yokluk içinde varlık, tam şaşılabacak bir şeydir." *Mesnevî*, 3. cilt, 4660. beyit, s. 435.

⁵⁵⁹ *Mesnevî*, 1. cilt, 3310-3319. beyit, s. 142. Mevlana'nın bir müridinin dediğine göre *âşık* olmayan kişi, köpekten daha aşağıdır. Eflaki, 1973, 2. cilt, (81. hikâye), s. 304.

⁵⁶⁰ Eflaki, age, 2. cilt, (6. hikâye), s. 229-230.

sorunca da Azrail olduğunu ve Mevlana'nın canını almak için ondan izin almaya geldiğini rivayet eder.⁵⁶¹

c) *Cinleri kendisine mürit yapması*: Kira Hatun bir gün cinlerin gece yanan mum ışığından çok rahatsız olduğunu Mevlana'ya iletince, o da birkaç gün sonra cinleri kendine mürit yaptığını ve artık kimseyi rahatsız etmeyeceğini söyler.⁵⁶²

d) *Hud Peygamber gibi mucize göstermesi*: Mevlana Şam'a giderken haramiler kendisine saldırmaya kalkmış o da kervanın etrafına, Hud peygambere gelen kasırganın ümmetini mahvetmemesi için çevirdiği daire gibi bir daire çizmiştir. Böylece haramiler kervana doğru bir adım ileri atamamışlardır.⁵⁶³

e) *Hızır'la ilgili tecrübeleri*: Tasavvufta Hızır ile ilgili anlatımlar daha çok velinin “*beşerî tenkidin üzerinde*” bulunduğu şeklindeki şüphe götürmez iddiaya delil olarak kullanılmaktadırlar.⁵⁶⁴ Mevlana, velinin elinin Allah'ın eline benzediği şeklindeki iddialarını bu kıssadan yola çıkarak delillendirir. Çünkü velinin yaptığı din dışı veya ahlaksızlık gibi görünse bile öyle değildir, onlar sorgulanamaz; tıpkı Hz. Musa'nın Hızır'ı sorgulayamadığı gibi. Mevlana'yla sürekli görüşüp konuşan ve ondan gayb işlerinin hakikat sırlarını soran Hızır'ın bilgisi Mevlana'dan az olmaktadır. Şam'da öğrenciyken Hızır'ın birçok kez Mevlana'nın hücreğine gelip gittiğini görmüşlerdir.⁵⁶⁵ Başka bir rivayette ise müritlerden biri Hızır'ın Mevlana'nın sohbetini dinlediğini görmüş ondan yardım dilemiş, Hızır ise “Biz hepimiz ondan (Mevlana) yardım diliyoruz... Sen onun eteğine yapış, ne istersen ondan iste” demiştir. Mevlana; Hızır, peygamber ve bütün azizlerin kendisine âşık olduğunu söylemiştir.⁵⁶⁶

D.7. Mevlana'da uyuşturucu ve içki tecrübeleriyle erotik, histerik, şuur dışı tecrübeler

Aşk yoğun bir duygu durumu olduğu için ona bir nevi tutku ve ihtiras denilebilir. Birincil süreçler olarak ifade edilen bilinçaltı (tıp dilinde; limbik sistem, ilkel beyin veya duyguların kontrolünde olan alt beyin bölgesi) bağımlılık yapan

⁵⁶¹ Eflaki, 1973, 2. cilt, (579. rivayet), s. 57.

⁵⁶² Eflaki, age, 1. cilt, (15. rivayet), s. 168.

⁵⁶³ Eflaki, age, 1. cilt, (122. hikâye), s. 250-251.

⁵⁶⁴ Nicholson, 1978, s. 109-110.

⁵⁶⁵ Eflaki, age, 1. cilt, (280. rivayet), s. 347.

⁵⁶⁶ Eflaki, age, 1. cilt, (259. rivayet), s. 336.

duygulardan ve ödülünden hoşlanan bölümdür. Bilinçaltını saran ve ona hâkim olan aşk duygusunu alt beynimiz *bir ödül olarak algıladığı gibi* bu bölgeyi uyaran uyuşturucu, içki, erotizm (cinsellik), para, sigara... vb. şeyleri de ödül olarak algılamaktadır. Bu nedenle aşk; uyuşturucuya, içkiye, cinselliğe benzer ve aşk bağımlılık yapmaktadır.⁵⁶⁷ Bu tür bir bağımlılık Sinan Canan'ın ifade ettiği gibi insanın alt beynini yani duyguları yöneten bölgeyi hâkimiyeti altına almasıyla olmaktadır.⁵⁶⁸ Canan, bir insanın alt beyin bölgesinin işleyişini bilir ve onu ele geçirirseniz, o insana her şeyi yaptırabilirsiniz demektir. Böylece irade, iç kontrolünü kaybetmekte ve *kısa devre* denilen *içgüdüyle yönetilen duygu merkezli davranışlar* ortaya çıkmaktadır. Bir insan, akıl ve mantığın hâkimiyetindeki iradenin kontrolünden çıkıp, duyguların hâkimiyetine ne kadar çok girer, *kısayolu (içgüdü)* ne kadar çok kullanırsa o kadar çok hata yapmaktadır.⁵⁶⁹ Mevlana, öğretilerinde insanların akıl ve mantığına savaş açıp, aşkı ön plana çıkararak insanların alt beyinlerine hâkim olmuş ve onları kontrol etmeyi başarmıştır. O şiirlerinde sadece aşkı değil uyuşturucuyu, içkiyi, erotizmi (cinselliği), müziği de insanları kontrol etmek ve onları daha duygusal yapmak için kullanmaktadır. Aşkın akli dumanlandırması, sarhoşluk durumunu hatırlattığından aşk anlatılırken içki, şarap, sarhoşluk... vb. teşbihler kullanılmıştır.⁵⁷⁰ Sarhoşluk, mistisizm, aşk bunların hepsi insanı kendinden uzaklaşmaya sevk etmektedir. Mistik hale zikir ve meditasyonla geçemeyenler şaraba, uyuşturucuya ve diğer cismanî vasıtalarla yönelmektedirler.⁵⁷¹

Eflaki ve Nicholson gibi yazarlar, bazı şiirlerinden yola çıkarak Mevlana'nın zaman zaman uyuşturucu kullandığını dile getirmişlerdir: “İnsanlar, şarap ve esrardan yana kınanmaya katlanırlar. Bir an için de olsa, kendilerinden geçsinler diye; çünkü hepsi bu hayatın bir tuzak, isteyerek hatırlama ve düşünmenin bir

⁵⁶⁷ Nevzat Tarhan, *Tuluhan Tekelioğlu ile Aşk Terapi*: <https://www.youtube.com/watch?v=sdMiDhd0NjI> 30.08.2016.

“2007 yılında yayınlanmış bir araştırma sonuçları aşkın beyinsel boyutu hakkında anlamlı sonuçlar açıklıyor. Bu çalışmada aşkın beyinde tıpkı kokain gibi bir etki yarattığı belirtildi...Aşk duygusunun tıpkı açlık ve susuzluk gibi temel duygular arasında yer aldığı ve çok güçlü olduğu dile getirildi.... “Bağımlılık çok güçlüdür. Kokain bağımlılığı da dopaminle ilgilidir” diyen Prof. Fisher, yeni âşıkların çok enerjik olmasını da dopamin etkisine bağladı. Prof. Fisher’e göre, ‘Dopamin dikkat odaklanmasını sağlar. Bu yüzden âşıkların gözünde sevdiklerinden başkası yoktur.’ Nevzat Tarhan, *Aşk Terapi*, Timaş Y., İstanbul, 2014, s. 16-17.

⁵⁶⁸ Sinan Canan videosu, Öteki Gündem - N Beyin 04. 07. 2014 / (Erişim: 15.01.2017) 12. 00 dk.

<https://www.youtube.com/watch?v=73IORErDatE>.

⁵⁶⁹ *Akıllı İnsanlar Neden Aptalca Şeyler Yaparlar*:

http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/416804/Akilli_insanlar_nicin_aptalca_seyler_yapar_.html#.

⁵⁷⁰ Halilov, 2015, s. 80.

⁵⁷¹ Halilov, age, s. 96.

cehennem olduğunu sanırlar”⁵⁷² demektedir. Başka bir beytinde ise sarhoşun ve esrarkeşin yaptıkları şeriat tarafından mazur görüldüğü için, yaptıklarının yanlış olmadığını ima etmektedir:

Bir insan, şer’an murdar olan hurma şarabı içse kendinde değilse şeriat, onu mazur tutar. Sarhoş ve esrarkeşin karı boşaması ve bir şey satması, makul ve muteber değildir. O, çocuğa benzer, yaptığı affedilir, hürdür, serbesttir.⁵⁷³

Başka bir beytinde ise derin denize (yani Tanrı) girmeyi afyon içmeye bağlamaktadır: “Derin denize girdiler. Çünkü afyonları bu kâse içinde ulaştı; kâseler görünüyor, ama afyon görünmüyordu.”⁵⁷⁴ Yine haşhaş⁵⁷⁵ kullandığını ima ettiği bir beytinde şöyle der: “Marulla haşhaş kozalağı yiyenin, öpmeyle, kucaklamayla ne işi var; bunlar için gam mı yer?”⁵⁷⁶ “Allah... Bir avuç yeşil ota esrara öyle bir hassa vermiştir ki bir zaman olsun insanı kendisinden alır!”⁵⁷⁷ Uyuşturucu onun uzun süre aç ve uykusuz kalmasını sağlamıştır.⁵⁷⁸ Mevlana, kendisi uyuşturucu kullandığı gibi aşırı uyku sorunundan kurtulması için bir müridine haşhaşın sütünü emmesini tavsiye

⁵⁷² *Mesnevî*, 6. cilt, 225-226. beyit, s. 726. (aktaran: Nicholson, age, s. 57- Nicholson bu beyitte geçen kelimeye *esrar* demektedir). Bu beyitte geçen esrar kelimesi Veled İzbudak ve Adnan Karaismailoğlu çevirilerinde *çalgı* olarak tercüme edilmiştir. Whinfield bu kelimeyi ‘güçlü içki’ (strong drink) olarak İngilizceye tercüme etmiştir. “Men incur the reproach of wine and strong drink; For all know well this existence is a snare, This thought and memory and will only a hell” Maulana Jalalu’d-din Muhammed Rumi, *Masnavi-i Manavi*, Trans: E.H. Whinfield, Omphaloskepsis P. , 2001, VI. Book, s. 411.

⁵⁷³ *Mesnevî*, 3. cilt, 671-674. beyit, s. 309.

⁵⁷⁴ *Mesnevî*, 6. cilt, 3759-3764. beyit, s. 842.

⁵⁷⁵ *Haşhaş Tecrübesi*: Bu ani ürpertinin anlamı ne? Sanki bir gücün yarattığı şoku hissediyor gibiydim; beynim parçalanıyor, parmaklarımın ucuna kadar sarsılıyordum, neredeyse oturduğum iskemleden fırlayacaktım. Artık şüphe yoktu. Haşhaş etkisini gösteriyordu. İlk duygum, kontrol edemediğim bir dehşet hissiydi, istemediğim, hazır olmadığım bir şeyi elde etmiş olmanın dehşeti... Anlatılamayacak bir gariplik bulutu üzerine çöküyor, beni tanıdığım, bildiğim her şeyden ayırıyordu. Eskiden beri çok iyi tanıdığım, sevdiğim yüzler çevremdeydiler, ama yalnızlığımı paylaşmıyorlardı. Onların paylaşamayacakları bir yaşama dalmıştım. Yerin yakınlığı ve sonsuz bir uzaklık kavramı iç içe girmişti sanki... Sanki konuşan benim sesim değildi; başka bir zamanda, başka bir yerde iştmiş olduğum bir sestti. Bir süre dış âlemde neler olup bittiğini bilemedim, sanki bir düşü birkaç gün sonra anımsamış gibiydim. Bütün gece boyunca şömineden hafif bir esinti geliyordu; bu şimdi durmadan hızlanan bir tekerleğin dönme sesine benzedi. Bu ses bütün dünyayı dolduruyordu, bir an sersemledim... Adeta bu sesin içinde kaybolmuş oldum. Tekerleğin dönüşü yavaşladı ve durdu ve monoton sesi değişti ve büyük bir katedralin organın titreşimleri haline geldi. Org’un titreşimlerinin inişli çıkışlı tonu içimi bir hüznle doldurdu. Bunun gerçek olduğuna öylesine inanmıştım ki, müziğin arkadaşlarımın üzerinde bıraktığı etkiyi görmek için etrafıma bakındım. Ama gerçekten ayrı dünyalarda yaşıyorduk. Kimse müziğin farkına bile varmamıştı. Belki de ben tuhaf davranıyordum... Bir kez daha bana yabancı gelen sesimi duyunca, başka bir dünyadan, bir yabancının konuştuğunu sandım. Oturdum ve dinledim, o ses hala konuşuyordu. İlk defa olarak haşhaşın zaman kavramlarında da değişiklikler yaptığını anladım. Cevabın ilk sözcüğüyle son sözcüğü arasında sanki yıllar geçmişti. Zamanla beraber mekân boşluğu da genişlemiş gibiydi... Orta masasında üç fit kadar uzaklıkta bu koltuğa otuyordum. Hızla bu uzaklık büyüdü. Atmosfer genişledi, çevremi büyük boşluklar sardı... Tavan ve duvarlar birdenbire yerlerinden kayarak salonu genişletmişlerdi... Sonsuz bir boşluğun ortasında tek başına kalamazdım! Ve şimdi her an izlendiğimden emindim. Sonradan öğrendiğime göre, dünyadaki her şeyden ve herkesten şüphelenmek, haşhaş sarhoşluğunun tipik bir belirtisiymiş. Karmaşık halüsinasyonumun ortasında, çift kişiliğim olduğunu algılayabiliyordum. Varlığımın bir parçası bu müthiş deneyim girdabında dönüp dururken, öbür parçası da yukarıda bir yerlere oturmuş, olup bitenleri gözlemliyor, yorumluyordu. Bu sakin varlık diğerine acıyordu, ama kendine hâkimiyeti elden bırakmıyordu. Bir ara eve gitmem gerektiği konusunda beni uyardı, aksi halde haşhaşın etkisiyle arkadaşlarımı korkutacak bazı şeyler yapabiliirdim. Bu uyarıyı sanki başka birisi tarafından yapılmış gibi duydum ve çıkmak üzere kalktım.” Fitzhugh Ludlow, “Haşhaş Yiyici”, (Bert Kaplan, *Akıl Hastalarının İç Dünyası*, (Çev. Bengi Güngör), Öteki Y. , 5. Baskı, 1999 içinde), s. 369-371.

⁵⁷⁶ *Mektubat*, 21. mektup, s. 35.

⁵⁷⁷ *Mesnevî*, 4. cilt, 2683. beyit, s. 530.

⁵⁷⁸ Eflaki, 1973, 1. cilt, (343. rivayet), s. 386.

etmiştir. Mürit, haşhaşın sütünü emdikten sonra yedi gün yedi gece uyuyamamıştır.⁵⁷⁹

Mevlana sarhoşluğu iki anlamda kullanır, biri gerçek sarhoşluk yani şarapla meydana gelen sarhoşluktur, diğeri mecazi sarhoşluktur. “Şarap edepsiz olanı daha edepsiz yapar. Şarap içen akıllıysa daha ziyade akıllı olur.”⁵⁸⁰ Gerçek sarhoşluğu yani şarap içmeyi hiçbir zaman kötü görmeyen Mevlana, Şems’in şarap içtiğini söyleyenlere karşı “İçse ne çıkar, bir tulum şarabı denize dökseler deniz değişmez ve denizi bulandırmaz... Şems şarap içiyorsa her şey ona mubahtır”⁵⁸¹ diyerek onu savunmuş hatta bir gün ona şarap getirmiştir.⁵⁸² Şems “Bütün namus ve şerefının bir kadeh şaraba satılması”⁵⁸³ gerektiğini söyler. Bazı müritlerinin sürekli şarap içtiği ve sarhoş vaziyette dolaştığı bilinmektedir.⁵⁸⁴ Mevlana’nın torunu Ulu Arif Çelebi’nin alkolik olduğu ve içki meclislerinde sürekli içtiği rivayet edilmektedir.⁵⁸⁵ Yine bir rivayete göre şarabın halka helal olduğunu söyler: “Şarap, gıda için halka helaldir.”⁵⁸⁶

Mecazi sarhoşluğu bazen olumsuz anlamda bazen de olumlu anlamda kullanır. Bazen bu dünyaya değer vermeyi, şehveti sarhoşluğa benzeterek şöyle der: “Bil ki şehvet, şarap ve afyon gibidir; akla örtüdür ve akıllı ondan dolayı ahmaktır.”⁵⁸⁷ “Varlık çok sarhoşluk verir; baştan akı, gönülden arı alıp götürür.”⁵⁸⁸ Aşk sarhoşluğu anlamında kullandığında ise sarhoşluk olumlu bir anlama bürünmektedir: “Yok oluş sarhoşluktur, yok oluşun ardından mutlaka bir kendine geliş var”⁵⁸⁹ “Allah şarabıyla sarhoş ol...”⁵⁹⁰ Çünkü o şarap, gönül bulandıran üzümünden yapılan şarap değildir, Tanrı elinden gelmiştir.⁵⁹¹ Sarhoşluk insanı birliğe ulaştırır: “Can bir bucakta çırpına kalmış... Sun o şarabı da kurtulsun. Bedenimin yarısı, öbür yarısıyla savaşıyor; hadi, ne vakte dek eğleşeceksin? Barıştır onları.”⁵⁹²

⁵⁷⁹ Eflaki, 1973, 1. cilt, (380. rivayet), s. 403-404; (256. rivayet), s. 334-335.

⁵⁸⁰ *Mesnevi*, 4. cilt, 2155-2156. beyit, s. 513.

⁵⁸¹ Eflaki, age, 2. cilt, (41. rivayet), s. 94.

⁵⁸² Eflaki, age, 2. cilt, (11. rivayet), s. 81.

⁵⁸³ Eflaki, age, 2. cilt, (4. rivayet), s. 78.

⁵⁸⁴ Eflaki, age, 1. cilt, (555. hikâye), s. 499-500.

⁵⁸⁵ Eflaki, age, 2. cilt, (38. hikâye), s. 267-268.

⁵⁸⁶ *Mesnevi*, 5. cilt, 3484. beyit, s. 688.

⁵⁸⁷ *Mesnevi*, 4. cilt, 3611. beyit, s. 559.

⁵⁸⁸ *Mesnevi*, 5. cilt, 1920. beyit, s. 634.

⁵⁸⁹ *Divan*, 4054. gazel, s. 315.

⁵⁹⁰ *Mesnevi*, 6. cilt, 642. beyit, s. 740.

⁵⁹¹ *Divan*, 986. gazel, s. 73.

⁵⁹² *Divan*, 7651-7652. gazel, s. 578.

Her ne kadar mecazlarla ‘Nefsinden kurtulman için şarap iç’ derken, “İlahi temaşanın cezbesi içerisinde maddi varlığını terk et” demek isteseler de⁵⁹³ bu her zaman mecaz olarak anlaşılmamış gerçek şarabın sarhoşluğuna da başvurulmuştur.

Mevlana’nın eserlerine baktığımızda birçok erotik hikâyeye rastlamamız mümkündür. O bu hikâyelerle insanları etkisi altına almayı ve düşmanları olan İslam âlimlerini aşağılamayı hedeflemektedir. “Şaka ve latife bir şey belletmeye yarar. Onu ciddi gibi dinle; görünüşte latife oluşuna kapılma!”⁵⁹⁴ diyerek bu erotik hikâyelerin ders vermeye yönelik olduğunu söyler. Örneğin o kendi aşk dinini kabul etmeyenlere şöyle demektedir: “Puşt ancak zekerden zevk alır. Zekerden başka ne dinî vardır, ne zikri; o düşünce, o adamı da aşağılık yere kadar çekip götürür.”⁵⁹⁵ Yine bir hikâyesinde çocuğa tecavüz eden homoseksüeli anlatan Mevlana şöyle demektedir:

Bir iri adam bir oğlanı ele geçirdi. Bu adam bana kast eder diye çocuğun yüzü sarardı. Adam dedi ki ‘Güzelim emin ol. Sen benim üstüme bineceksin. Ben korkunç görünsem de aldırış etme, bil ki ben bir ibneyim. Deveye biner gibi bin üstüme, sür’ İnsanların suretleriyle manaları da işte böyledir. Dışardan adam görünürler, içerden melun Şeytan!’⁵⁹⁶

Böyle diyerek düşüncelerini kabul etmeyen kişilere “şeytan” demektedir. Yine buna benzer bir hikâye, kölesi ile zina yapan zahidin⁵⁹⁷, camide kadın kılığına girerek kadınlara cinsel organını elleten erkeğin,⁵⁹⁸ halifenin koynundayken cariyenin hatırladığı erkeklerin,⁵⁹⁹ eşekle çiftleşen kadının,⁶⁰⁰ köleyle hanımının eşekli cinsel ilişkisinin,⁶⁰¹ kocasını onun gözü önünde aldatan kadının⁶⁰² hikâyelerini Mesnevi’de şiirleştiren Mevlana böylece aşk dinine iman etmeyen İslam alimlerini aşağılayarak insanların gözünde değerlerini hem düşürmekte hem de insanları eğlendirmektedir.

Mevlana, keskin bir çizgiyle şehvet ve aşkı birbirinden ayırır. Ona göre aşk sema ile artmakta cinsi münasebette ise azalmaktadır. Çünkü cinsi münasebette bulunan insan kendi kanatlarını makasla kesmekte, hayat iplerini koparmakta ve

⁵⁹³ Nicholson, 1978, s. 88.

⁵⁹⁴ *Mesnevi*, 4. cilt, 3557. beyit, s. 557.

⁵⁹⁵ *Mesnevi*, 2. cilt, 3136-3137. beyit, s. 263.

⁵⁹⁶ *Mesnevi*, 2. cilt, 3141-3144. beyit, s. 263-264.

⁵⁹⁷ *Mesnevi*, 5. cilt, 2163-2204. beyit, s. 642-644 (Bu hikâyede arif-zahit karşılaştırması yapmaktadır. Ariflerin korkusuzluğu anlatılır).

⁵⁹⁸ *Mesnevi*, 5. cilt, 3325-3350. beyit, s. 683 (Sakalla ve hayayla adam olunamayacağı).

⁵⁹⁹ *Mesnevi*, 5. cilt, 3831, 3994. beyit, s. 700-705.

⁶⁰⁰ *Mesnevi*, 5. cilt, 1333-1389. beyit, s. 614-615 (Bu hikâye, ölçsüz şehvetin insana mahvedebileceği konusunu anlatmaktadır).

⁶⁰¹ *Mesnevi*, 5. cilt, 3391-3394. beyit, s. 685.

⁶⁰² *Mesnevi*, 4. cilt, 3542, 3556. beyit, s. 557.

insanı göklere yükselten gök merdiveninin basamağını kırmaktadır.⁶⁰³ “İnsaf ediver, aşk işi elbette güzel... Sen şehvete aşk ismini verdin, bilesin; ermek diliyorsun, sana lazım nice yol!”⁶⁰⁴ Şehvetten aşka ulaşabilmek için çok uzun yollardan geçmek gerektiğini söyleyen Mevlana, aşkı sadece *ilahi aşka* hasretmektedir. “Allah’ta yolculuk... âşığın maşuğa yönelmesi olup, bundan sonrası maşuğun âşıkta yol alması olur.”⁶⁰⁵ Aşk, ona göre Hakk’ın vasıflarındandır ve ondan başkasına âşık olmak geçici bir hevestir.⁶⁰⁶ Böylece aşk tamamen ‘ilahi’ bir niteliğe bürünmüştür.

Tamamen insan türünün bir devamı için gerekli olan⁶⁰⁷ aşk duygusunun, bağlamından koparılıp Tanrı’ya yöneltilmesi aşkın amacında büyük sapmaya neden olmuştur. Tasavvufçular, bu sapma sonucu, cinsellikle aşk bir bütün teşkil ettiği için âşık oldukları Tanrı’yı *cinsel obje* yerine koymuşlardır. Şems Tanrı’nın kendisine kadın şeklinde geldiğini ve onunla seviştiğini söylemektedir: “Tanrı beni o kadar sever ki istediğim şekilde yanıma gelir. Şu anda Kimya şeklinde geldi”⁶⁰⁸ demektedir. Mevlana, hem Şems’in hem de İbn Arabi’nin⁶⁰⁹ izinden giderek Tanrı’yı geline, dilbere veya sevgiliye benzetmektedir.

Mevlana ilahi aşkı insanların aşkı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken ünlü aşk hikâyelerini; tıpkı ayetleri, hadisleri, Senai-Attar’ın şiirlerini değiştirdiği gibi kendi aşk tecrübesine göre değiştirerek yeniden yazmıştır. Leyla-Mecnun, Vamık-Azra, Ferhat ile Şirin, Kerem ile Aslı, Yusuf ile Züleyha hikâyesini tamamen kendi aşk tecrübesine göre şekillendirmiştir. Mecazi aşkı kötüleyip “Mecazi aşk altınlarla bezenmiş bir güzelliştir. Görünüşü nurdur, fakat içi

⁶⁰³ Eflaki, 1973, 1. cilt, (392. rivayet), s. 407-408; Eflatun aşkı ikiye ayırmaktadır; “Aşk (Eros) çok eski bir Tanrı’dır... Pausanias, Aşk’ı hemen övmenin doğru olmayacağı kanısındadır. Aşk’ın Aphrodite’den ayrılmadığına bakılırsa ve iki türlü Aphrodite olduğu düşünülürse, iki türlü sevginin varlığı kabul edilecektir. Eski Aphrodite bir anadan doğmamıştır. O göğün kızıdır. Sonra gelen Aphrodite ise, Zeus’la Dione’nin kızıdır. Ona, orta malı Aphrodite denir... Övülmeye değer olan, bizi sevginin güzeline götüren sevgidir. Orta malı Aphrodite’ye bağlanan insanın kendisi de orta malıdır. Böyleleri, kadınları da delikanlılar kadar severler... Göğün kızı olan Aphrodite’nin yolundan gidenlerin sevgisi ise erkek cinsine dönüktür. Onların sevdiği, daha gürbüz, daha akıllı varlıklardır.” Eflatun, 1980, s. 154-155.

⁶⁰⁴ Rubailer, 224. rubai, s. 41.

⁶⁰⁵ Ahi Evren, Tasavvufi Düşüncenin Esasları (Tabsiratü’l-mübtedi ve Tezkiretü’l-müntehi-Şeyh Nasirü’l-din Mahmud el-Hoyi-Ahi Evren), (Çev. Mikail Bayram), NKM Y., 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 171.

⁶⁰⁶ Mesnevi, 6. cilt, 971. beyit, s. 751.

⁶⁰⁷ Oytun Erbaş, agk., 09.01 dk.

⁶⁰⁸ Eflaki, age, 2. cilt, (39. rivayet), s. 92-93 (Şems’in karısının adı Kimya’dır.).

⁶⁰⁹ İbn Arabi’nin aşk konusunda yazdığı şiirlerini aslında kendisinin sevgilisi, Konyalı Nizam isminde bir kıza ithaf ettiği söylenmektedir. İbn Arabi 1215 senesinde ona ithaf ettiği şiirlerinde aşırı müstehecn ifadeler kullandığı gerekçesiyle kınanmış ve İbn Arabi kendisini savunmak için burada kullandığı ifadelerin aslında sembolik nitelik taşıdığını ispat etmeye çalışmış ve bunun için söz konusu şiirlerle ilgili yorumlar yazmıştır. Halilov, 2015, s. 57; Nicholson, 1978, s. 87.

dumandır.”⁶¹⁰ demek ve geçici aşkın insan üzerindeki değişikliğine değinip gerçek aşkın neler yapacağını anlatmaya çalışmaktadır:

Mecnun neden binlerce delilik etti?... Elbisesini yırttı, bazen insanlardan kaçtı, dağlara düştü, bazen zehir tattı, bazen faniliği seçti, düşün bir kere, fani bir varlık olan Leyla'nın aşkı bunları yaptırırsa gerçek Leyla olan ve şanlı sevgilisini gece, Miraç'a yürüten Allah'ın aşkı nasıl olur, neler yaptırmaz?⁶¹¹

Tanrı'yı Leyla'ya benzetmekte ve ona kavuşmanın gerçek amaç olması gerektiğine işaret etmektedir. “Sevgili dediğimiz varlıklar bir bahanedir. Gerçek sevgili Allah'tır.”⁶¹² Mecnun ve Leyla çiftinde öznenin dönüşümünün tipleştirilmesi ortaya çıkar. Aşkın doruk noktasında Mecnun ‘Tanrı’nın aynası’ olur. Sevenin bakışı sayesinde sevilende kendi ezeli-ebedi yüzünü seyreden, Tanrı’nın kendisidir.⁶¹³ Mevlana bu durumu şöyle açıklar: “Aşk ister mecaz olsun, ister hakiki olsun, nihayet insanı Hakk’a ulaştırır.”⁶¹⁴ Böylece kişilerarası ilişkiler yani kadın-erkek ilişkisi normal seyrinden sapmaktadır. O insanı tek bir hedefe odaklar, amaç sadece Allah-insan ilişkilerinin muhafaza olunmasıdır. Bazı durumlarda somut bir kişiyle ilişkiden bahsetse bile sonuç itibarıyla bu ilişki de mistikleşmekte, ilahileşmekte ve Allah’a yönelen bir duygunun geçici bir aşaması olarak ona ciddi önem verilmemektedir.⁶¹⁵ Mevlana’ya göre bütün insani ilişkilerin yönü bu olmaktadır. Çünkü “yalnız insanlar değil, şu kâinatta bulunan her şey, her zerre bile ilahi aşkla mest olmuş, kendinden geçmiştir.”⁶¹⁶

D.8. Doruk tecrübeler

Maslow, doruk deneyimlerde kişinin kendini daha bütünleşmiş (tek parça) duyumsadığını ifade eder.⁶¹⁷ Kendine karşı savaşım azalmıştır, kendisi ile daha barışıktır. Sonra benlik dışı olan dünya ile birleşebilme yeteneği artar. Evreni derinlemesine duyumsar. Belirli bir anlamda ilkel, çocuksu, yapaylıktan uzak, savunmasız ve daha denetimsiz ve özgür bir şekilde yönelir. Birey daha çok anı ve şimdiyi yaşar. Geçmişten ve gelecekten bağımsızdır, duygularına göre kural koymaz, davranışlar duygulardan bağımsızdır. Davranışları erek-davranış, erek deneyimdir,

⁶¹⁰ *Mesnevi*, 6. cilt, 972. beyit, s. 751.

⁶¹¹ Can, 2011, s. 160-161.

⁶¹² Can, age, s. 121.

⁶¹³ Corbin, 2013, s. 69-70.

⁶¹⁴ *Mesnevi*, 1. cilt, 111. beyit, s. 42.

⁶¹⁵ Halilov, 2015, s. 56-57.

⁶¹⁶ Can, age, s. 198.

⁶¹⁷ Maslow, 1996, s. 41-46.

araç davranış ya da araç deneyim değil. Bu düzeydeki insan *tanrısal* olarak nitelendirilebilir. En yüksek ve en iyiye odaklanmıştır. Doruk deneyim yaşamak güçlü bir benlik edinmekten geçer. Bunun yolu çilecilik değil, temel gereksinimlerin doyurulmasıdır.⁶¹⁸ Bu sayılan özelliklere göre Mevlana'nın aşk tecrübesini değerlendirdiğimizde bazı yönlerin uyduğunu bazılarının ise uymadığını görürüz. Mevlana, kendini Tanrı ile bütünleşmiş, birleşmiş olarak duyumsadığını ifade eder.⁶¹⁹ Yine ilk başlarda kendisiyle bir savaş içinde olan Mevlana 'hamdım, piştim yandım" ifadesiyle gelişimini anlatmaya çalışmış, kendisiyle barışarak evrenle bütünleşmiştir. Bu evreni derinden duyumsama ve aşkla açıklama onun doruk deneyiminde en üst seviyeyi oluşturmaktadır. Yine Mevlana'nın genellikle 'an'a odaklandığını görmekteyiz. O geçmişini veya geleceğini düşünerek kendisini üzmez.⁶²⁰ Mevlana bazen müritlerine çocuk gibi olmayı tavsiye etmiş, tecrübesini çocuksu düşünceye benzetmiştir. O olgun davranmayan müritlerinin davranışlarını hoş karşılamıştır. Yine aşk tecrübesini ifade ederken şiir, düş veya coşkusal bir anlatım kullanmıştır. Kendilik algısı onda 'Tanrısal' özellikler göstermektedir. Fakat doruk tecrübeye insanlar duyguların hâkimiyetinden kurtulurken, Mevlana her zaman duyguları merkeze koymuş akıl ve mantığı ikinci plana itmiştir. Onda davranışlar hep aşk duygusunun etkisiyle yönetilir ve o, insanlara, davranışlarında bir amaç gözetmeksizin 'kuralsız' yaşamayı öğütler ve mevcut kuralları önemsemez. Bu nedenle toplumdan daha yüksek, en iyi gibi bir amaçtan yani toplumsallıktan ziyade *bireysel tecrübeye* odaklı bir hayatı öngörür.⁶²¹

D.9. Savaş/kaos ortamında meydana gelen tecrübeler

Mevlana çocukluğundan yetişkinliğine kadar sürekli göç, savaş ve kaos ortamında bulunmuştur. Sürekli huzursuzluk ve stresin onu aşk mistisizmine yönelttiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Sadece Mevlana değil Anadolu halkı da Moğol zulmünden dolayı tekke ve zaviyeleri bir sığınak ve rahatlama aracı olarak

⁶¹⁸ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, (Çev. Okan Gündüz), Kuraldışı Y., İstanbul, 2001, s. 112-122.

⁶¹⁹ "Erkek, kadın kaydı kalkıp bir olunca o bir, sensin. Birler de aradan kalkınca kalan yalnız sensin." *Mesnevi*, 1. cilt, 1786. beyit, s. 94.

⁶²⁰ Vaktin çocuğu: Ey yoldaş, ey arkadaş! Sûfi, vakit oğludur (bulunduğu vaktin iktizasına göre iş görür). "Yarın" demek yol şartlarından değildir. *Mesnevi*, 1. cilt, 133. beyit, s. 43.

⁶²¹ Mevlana sadece bağlılığın bir aracı ve gelişmenin bir engeli olarak dinî ritüellerin yapılmasını protesto etmekle kalmamış, daha ileri giderek korku ve ümit, cehennem ve cennet, sadece kurtuluş için sevgi üzerine bina edilen bir hayatı da protesto etmiştir. Arasteh, 2000, s. 113. "Camiye hürmet eden aptallar, durmadan gönül ehlini incitiyorlar! Ey eşekler, o mecaz, bu hakikattir! Büyüklerin ve gönül ehlinin derunundan ve kalbinden başka mescit mi var? Aşk medresesinde kal ve söz bulunsaydı, kal ile hal arasında ne fark olurdu? Aşk konusunda hiçbir müftü fetva vermez. Aşk bahsinde müftülerin dili lal olur." *Mesnevi*, 2. cilt, 3095-3102. beyitler, s. 262.

görmüştür.⁶²² Mevlana halkı rahatlatmak için onlara aşkı, sevgiyi, dostluğu vurgulayan şiirler söylemiştir. Savaşan insanların durumunu vahdet-i vücud felsefesine göre ele alan Mevlana, kötülüğün sonlanması için bir çözüm üretmeye çalışmaktadır:

Renksizlik âlemi, renge esir olunca bir Musa öbür Musa ile savaşa düştü.
Renksizlik âlemine ulaşırsan Musa ile Firavun' un karıştığı âleme erişirsin...
Bu renk, renksizlik âleminde zuhura geldiği halde, renksizlikle nasıl savaşa
girişir... Gül dikenden meydana gelmiştir, diken de gülden... Böyle olduğu
halde niçin savaşa, maceralara düşmüşlerdi?⁶²³

Demekte ve savaşın anlamsızlığına vurgu yapmaktadır. O, insanları evrensel barışa davet eder:

Beri gel, daha beri, daha beri.
Bu yol vuruculuk nereye dek böyle?
Bu hır gür, bu savaş nereye dek?
Sen bensin işte, ben benim işte...
Hele birliğe ulaş, hır gücü, savaşı bırak.⁶²⁴

Bazen umutsuzluk onu aşk tecrübesinin doğurduğu cebriyeye götürür ve her şeyin birliğinden dolayı *varlık* aslında “Hakikatte savaş yeri değildir, bir hikmet içindir... Hayretten ibarettir”⁶²⁵ “Halkın savaşı çocukların savaşı gibidir. Tamamı ile manasız, esassız ve hor! Hepsi sopadan kılıçlarla savaşırlar. Hepsi faydasız şeylerle uğraşıp dururlar,”⁶²⁶ diyerek savaşın gerçekliğini inkâr ettiği gibi yine olanları *aşk cebri kaderine* bağlar: “Zaten insanları birbirine düşüren pençeleştiren, savaştıran da kaza ve kaderdir.”⁶²⁷ Dış savaştan kurtulmak gerektiğini söyleyen Mevlana, *insanlara savaşılacak yeni bir hedef gösterir*: “Asıl aslan, nefsi mağlup eden kişidir, önemli olan onunla savaştır.”⁶²⁸ İnsan kendisiyle savaşı kazanırsa artık düşmanı

⁶²² Bayram, 2006, s. 202. “*Toplumsal şartlar zühdün yaygınlaşmasını beslemiştir.*” Arasteh, age, s. 21. “Beş yaşlarındaki Mevlana’ya hiç silinmemek üzere nakşedilen göç olayı ve Moğol istilası korkusunun sosyal hayattaki tedirginliğin ondaki akisleri, Mevlana’nın çok erken yaşlarda çok büyük olaylarla duyulanan, içlenen bir gönül sahibi olmasını sağlamıştır. Aydın, 1986, s. 282. “İkinci çocukluk ve delikanlılık yıllarında, ailesiyle birlikte, uzun süren bir “kaç-göç” hayatı yaşadı. Ayrıca göç yollarında, konaklama yerlerinde, can korkusu ile yollara düşmüş yığınların neler çektiğini, gözleriyle gördü. Ölümün korkunç ve soğuk yüzünü, yaşlı, sakat, hasta, fakir ve perişan milyonların gözlerinden okudu. Akşamları, Moğol vahşetiyle ilgili haberler, hikâyeler dinliyordu; insan kellelerinden, şehir meydanlarına dikilen kulelerin hikâyelerini. Her sabah uyanınca, karşısında, hep solgun yüzler ve ağlayan gözler görüyordu.” Bayru, 2008, s. 49-50.

⁶²³ *Mesnevi*, 1. cilt, 2467-2474. beyit, s. 116.

⁶²⁴ *Mesnevi*, 1. cilt, 3825-3843. beyit, s. 158. Veled İzbudak çevirisinde ‘Beri gel’ olan ifade, Adnan Karaismailoğlu çevirisinde ‘gir’ olarak tercüme edilmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı bu şiirin Senai’ye ait olduğunu söylemektedir. *Mektubat*, (Açıklamalar Bölümü), s. 286.

⁶²⁵ *Mesnevi*, 1. cilt, 2472-2474. beyit, s. 116.

⁶²⁶ *Mesnevi*, 1. cilt, 3434-3435. beyit, s. 146.

⁶²⁷ *Mesnevi*, 1. cilt, 977. beyit, s. 69.

⁶²⁸ *Mesnevi*, 1. cilt, 1385-1389. beyit, s. 81-82.

kalmayacaktır: “Nefsini öldürürsen özür serdetmeden kurtulursun, ülkede hiçbir düşmanın olmaz.”⁶²⁹

D.10. Dışa ve İçe Dönük Tecrübeler

Mevlana’nın yaşadığı dinî tecrübe türlerini bir başka açıdan “dışa dönük” ve “içe dönük” olmak üzere iki grupta değerlendirmek de mümkün gözükmektedir. Onun, tecrübe hayatındaki genel tutumuna baktığımızda hem *dışa dönük* hem de *içe dönük* bir mistik olduğunu söyleyebiliriz. Ama Şam’da ve Bağdat’ta eğitim aldığı için ağırlıklı olarak *içe dönük* bir mistik olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

D.10.1.Dışa Dönük Dinî Tecrübe

Aşk, duygusal yoğunluğun olduğu ve zaman zaman bu duyguların taşkınlık gösterdiği bir tecrübedir. Bu taşkınlık durumlarını gözlemlediğimiz en iyi yer sema ayinleridir. Sema ayinlerinde aşkın dışa vurduğunu, Tanrı’yla birliğin tecrübe edildiğini, vecde götürücü bir yol olduğunu görmek mümkündür.⁶³⁰ Mevlana’ya göre sema yapmak, tabiatla bütünleşmek ve bütün varlıkların evrende yaptığı mükemmel dönme hareketini taklit etmek anlamına gelmekteydi. Bu anlamda sema ile gök cisimlerinin hareketi arasında paralellikler olduğu söylenmiştir.⁶³¹ “O seyre dalmışım ya; sarhoşum, sema’a düşmüşüm... Fakat herkesin sema’ı varlıktan-benlikten temiz olamaz. Bizim semamız bakıştır-görüşür.”⁶³² Sema ona göre bir ibadettir: “Peygamberin ardında namaz oldu sema!”⁶³³ Oğlu Sultan Veled ise semanın bir raks olmadığını, sema ile insanın kendi varlığından geçtiğini, elinin, ayağının ve aklının kaybolduğunu sonuçta tamamen mahvolduğunu söyleyerek, bu hale ‘*nübüvvet*’ demektedir.⁶³⁴ Sema sırasında zaman zaman taşkınlıkların, ahlaksız görüntülerin olduğu rivayet edilmektedir. Bu nedenle sema yapılmasını yasaklayan çevrelere karşı Şems sema yapmayı teşvik etmiş ve eleştirilere karşı sema yapanları savunmuştur. Şems sema’yı iki ye ayırır. Bazı semalar batıl iken bazıları haktır.⁶³⁵ Çünkü bazı

⁶²⁹ *Mesnevî*, 2. cilt, 785-794. beyit, s. 192; “Ne mutlu o kişiye ki savaşır, çabalar, bedenine azap eder.” *Mesnevî*, 2. cilt, 2460-2461. beyit, s. 242.

⁶³⁰ Sema= Vecd elde etmek. Dinleme, işitme. Musiki, teganni ve raks gibi şeylerle vecd’in elde edilmesi. Nicholson, 1978, s. 153.

⁶³¹ Demirci, 2008, s. 99.

⁶³² *Divan*, 2163. gazel, s. 171.

⁶³³ *Rubailer*, 1018. rubai, s. 155.

⁶³⁴ Veled, 1949, s. 343-344.

⁶³⁵ Şems, 1974, s. 38-39.

sema gösterileri psikopatik kendinden geçmelerle sonuçlanabilmektedir.⁶³⁶ Fakat hak olan semada böyle şeyler görülmemektedir.

Dışa dönük aşk tecrübesini sadece sema ayiniyle açıklamak doğru değildir. Mevlana'ya göre her ses, doğadaki her hareketlenme onun vecde gelmesine neden olmaktadır. Kuyumcunun altın döverken çıkardığı ses, gece yıldızların muhteşemliği, bir kuş sesi... vs. bu yönüyle onun tecrübelerinin afaki, somut, gözlemlenebilir bir yönü vardır ve bu yönüyle her insan için kolay anlaşılabilir *temaşacı bir tecrübe* tavsiye eder. Âşık olan ve aşkı içselleştirenler Tanrı'nın sesini her yerde işitir ve vecde gelebilirler.⁶³⁷ Mevlana'ya göre her şey insanı vuslata (Tanrı'yla birliğe, Tanrı aşkına) çağırmaktadır:

Âşık, vuslata çağrıldığını duyunca yavaş yavaş kımıldamaya başladı. Âşık, topraktan da aşağı değil yaa... Toprak bile sabah rüzgârının işvesiyle yeşiller giyinir, yokluktan başını kaldırır! Meniden de aşağı değil ya... Meni bile Allah emrini duyar da güneş yüzlü Yusuf lar meydana getirir. Rüzgârdan da aşağı değil ya... Kün emrini işitir de rahimde tavus olur, güzel güzel söz söyleyen kuş kesilir! Bunların hepsini bir tarafa bırak, yokluk koskoca bir âlem doğurmadı mı? Hala da her an bütün varlıklar ondan doğmuyor mu? Âşık, sıçradı, titredi, neşeli neşeli bir iki döndü, bir iki çark vurdu... Yere kapandı, secdeye vardı!⁶³⁸

Mevlana'nın dışa dönük dinî tecrübelerine kerametler de örnek verilebilir. Daha önce bu çalışmada değinildiği gibi o, peygamberlerin mucizelerine benzer şekilde torununun beşikteyken konuşması, Azrail'in canını alması için izin istemesi, cinleri mürit yapması, Hud peygamber gibi çizgiyle hırsızları durdurması, Hızır'la görüşmesi gibi mucizeler gösterdiğini iddia ettiği gibi, velilere has kerametler de göstermektedir. Çocukken göğe yükselmesi, uzak mekânlara gitmesi, nesneleri değiştirmesi, su tanrısını kovması, doğa kerametleri, tıbbi kerametler, ölümlerle konuşması... vb. dışa dönük tecrübeler sınıfına sokulabilecek tecrübeleri dile getirmek mümkündür.

⁶³⁶ Eliade, 2003, s.166.

⁶³⁷ Nicholson, 1978, s. 55. "Eğer marifet görülebilir bir şekil alacak olsaydı, onu temaşa eden herkes, güzelliği, hoşluğu, iyiliği ve inceliği karşısında ölecek ve her parlaklık da onun ihtişamı yanında kararacaktı." Nicholson, age, s.6. "Sufiler, manevi irtibat kurmak için üç uzvun varlığını ileri sürerler. Allah'ı bilen kalp; O'nu seven ruh ve O'nu temaşa eden nefsin sırrı (özü)." Nicholson, age, s. 58.

⁶³⁸ *Mesnevi*, 3. cilt, 4685-4689. beyit, s. 436.

D.10.2.İçe Dönük Dinî Tecrübe

İyi eğitim alan entelektüel mistikler genellikle içe dönük mistik deneyim yaşamaktadırlar. Stace, Alman mistik Eckhart'ın eğitilmiş olması nedeniyle ağırlıklı olarak içe dönük olduğunu, tecrübelerinin tahlilini daha profesyonel, ayrıntılı yaptığını, *öz denetimli* olduğunu, Azize Teresa'nın ise dışa dönük olduğunu ve tecrübelerinin yüzeysel ve denetimsiz olduğunu söylemektedir. Mevlana Şam'da ve Halep'te aldığı eğitimler onun dinî tecrübelerini içe dönük yaptığı gibi tecrübeleri daha üst düzeyde edebi bir dille anlatma imkânı da vermiştir. Mevlana tıpkı Ömer İbn el-Farid ve Hallac-ı Mansur gibi aşkın dilini kullanır. Onlara göre ilahi gerçeklik her şeyden önce zevkin sınırsız konusu olmaktadır.⁶³⁹ Zevki elde etmenin yolu ise insanın içine yönelmesidir. İçe dönük mistik, içinde özüyle karşılaşarak gerçek benliğini bulacak ve bu özün aslında Tanrı'dan bir parça olduğunu anlayıp onunla birlik haline gelecektir. Dış âlemde gözlemlenen şeyler bir değer ifade etse bile aslolan insanın özünü/kendisini bilmesidir. Asıl temaşa *iç dünyaya yapılan temaşadır*:

Sofinin biri, bir bağda neşelenip açılmak için soficesine yüzünü dizine dayamış, varlığının ta derinlerine dalmış gitmişti. Herzevekilin biri onu bu uykusundan usandı. Dedi ki: Ne uyuyorsun ya hu? Bir başını kaldır da üzüm çubuğuna, şu ağaçlara, 'Allah'ın rahmet eserlerine, yeşillığe bak! Allah emrini dinle... Allah: 'Rahmet eserlerine bakın' dedi... Yüzünü şu rahmet eserlerine çevir, seyret! Sofi dedi ki: A heveskâr kişi, Allah eserleri gönüldür... Dışarıdakilerse ancak ve ancak Allah eserlerinin eserleridir. Bağlar, bahçeler, yeşillikler, gönüldedir... Dışarıdakiyse akarsuya vuran akislere benzer. O görünen bağ, suya akseden hayali bir bağıdır... Suyun letafeti yüzünden oynar durur!⁶⁴⁰

Bir hayalden ibaret olan bu dünyayı seyretmenin bir anlamı yoktur, zaten bu hayal erlerin gönülleriyle canlarının aksinden ortaya çıkmıştır. Asıl bağlar ve bahçeler insanın içinde olan Tanrısal ruhtur.

Mevlana içe dönük dinî tecrübesinin bilgi verici özelliği olduğunu ve bu yolla 'gönül vahyi' aldığını söylemektedir. Bu gelen vahiyleri şiire dönüştürmüş ve geniş bir şiir literatürünün oluşmasına yol açmıştır.

⁶³⁹ Burckhardt, 1982, s. 38.

⁶⁴⁰ *Mesnevî*, 4. cilt, 1360- 1371. beyit, s. 488.

E) MEVLANA’NIN DİNÎ TECRÜBESİNE YOL AÇAN FAKTÖRLER

Mevlana’nın dinî tecrübesinin nasıl ortaya çıktığı ve bu tecrübelerin dinî inancını ve tavrını nasıl etkilediğini bilebilmemiz için onun ruhsal yapısını (psikolojik temel), yaşadığı kültürel ortamı (sosyolojik temel) ve din anlayışını (dinî temel) ortaya koymamız gerekmektedir.

E.1. Mevlana’nın Dinî Tecrübesinin Psikolojik Temeli

Mevlana’nın dinî tecrübesinde duygular ön plandadır, aşk duygusu, hayranlık, hayret... vb. duygular vardır. Her duygu insanı harekete yönlendirir, aşk duygusu akıl ve mantığın kontrolüne girmediği zaman tehlikeli olmaktadır. Duygu temalı Mevlana’nın dinî tecrübesi insan beyninde duygusal zihni etkilemektedir. Mevlana insanın düşünen zihnini aşırı eleştirip kötüleyerek hissedilen zihnin (gönül, kalp) önemli olduğunu söylemektedir. Ona göre akılcı zihin her ne kadar birçok görevi yerine getirir, bazı şeyleri anlayıp yorumlasa da gerçeği anlamada yetersiz kalmaktadır. “Aslında akıl bağıdır. Duygu (duyu) insanı yanıltan bir his, hayvanî ruh da bu gerçeği bizden gizleyen bir perdedir. Hakikatin, gerçek aşkın yolu, bu üçünden de gizlidir... Akıldan, duygudan (duyudan), hayvani ruhun etkisinden kurtulunca; gerçek inanca doğru gider. Bu da senden umulur ey oğul!”⁶⁴¹

Bunun yanında Mevlana’ya göre; güçlü, hızlı, çok kısa ve saniyelerle ifade edilen bir sürede gelip geçici, irade dışı olan ve gönüle işaret eden zihin vardır. Mevlana akıl ve gönül karşılaştırması yaptığı bir beytinde aklın yavaş olduğunu, gönlün hızlı olduğunu şöyle anlatır: “Akıl tedbirlere koyuldu, düşüncelere daldı mı aşk, ta yedinci göğe kadar gider, akıl hac etmek için deve aramaya koyuldu mu aşk, Safa dağına çıkar.”⁶⁴² demektir. “Sen, her gün çalışır-çabalar, yavaş yavaş bir şeyciğiz bilirsin hani... Yürü, ona kul-köle ol, o birdenbire, hemencecik bilir.”⁶⁴³ Bu kadar hızlı olan duyguların yanında aklın yavaşlığı insana yol aldırılmaz ve insanın üzüntülere ve strese sokar: “Bu aşkla, aşkın Tanrı katından verdiği bilgiyle medreseden de kurtulduk, kâğıttan da, dersi tekrarlamadan da”⁶⁴⁴ demektir.

⁶⁴¹ *Divan-ı Kebir’den Seçmeler*, II. cilt, (535. bölüm), s. 28.

⁶⁴² *Divan-ı Kebir (İş B.)*, IV. cilt, 2937-2938. gazel, s. 349.

⁶⁴³ *Divan*, 5530. gazel, s. 424.

⁶⁴⁴ *Divan*, 401. gazel, s. 30.

Böylece duygu merkezli bir tecrübeye değer verdiğini göstermektedir. Bu duyguları, aklın kontrol etmesi, onu yargılayıp doğruluğu veya yanlışlığına dair karar vermesi düşünülemez. Çünkü duygu, akıldan ve mantıktan üstündür. “Gönül isterse akıl, mantık ve duyular da o yöne gitmektedir.”⁶⁴⁵ Sonuçta Mevlana, aşk duygusuyla meydana gelen tecrübelerin akıl ve mantığın denetiminden geçmesine izin vermemektedir. Tam tersine duyguların akli ve mantığı kontrol etmesini istemekte ve şiirlerinde sürekli bu hususu vurgulamaktadır.

E.1.1. Mevlana’da Duygusal Zihnin (Aşkın) Mantığı

Mevlana’nın duygusal zihin yapısı ve mantığı *çağrışımsal* özelliktedir. Gerçekliği simgeleyen (sembolik olan) gerçekliğin bir anısını (cennetteki sesi sema sesine benzetmek gibi)⁶⁴⁶ çağrıştıran öğeleri, gerçekliğin aynısı olarak kabul eder. Aslında gerçeklik denilen şey bir sembol, gölge, hayal, rüyadan (misal âlem-alemü’l misal-mundus imaginalis)⁶⁴⁷ ibarettir. Bu yönüyle felsefesi mistik Eflatunculuğa ve Eflatun’daki gölgeler/ideler âlemi ayırımına benzemektedir. Duyguların etkisinde olan Mevlana’nın mantığı bu şekilde olduğu için eserlerinde teşbih, mecaz, tasvir, şiir, masal, hikâye... vb. unsurları çok kullanır. Çünkü bunlar doğrudan doğruya *duygusal zihne* hitap etmektedir. Özellikle şiir ve masal yoluyla anlattığı *sembolik dil* mantık dışı olsa bile insanların kalbine yani duygularına hitap ederek onları, etkisi altına alır. Bu tarz bir anlatımla Mevlana aslında Kutsal Kitapların anlatım yolunu da taklit etmiş olmaktadır. Kutsal kitaplarla olan bu benzerlikten dolayı insanlar Mesnevi’yi kutsal kitap gibi nitelendirmişler ‘Peygamber değil ama kitabı var’⁶⁴⁸ demişlerdir. Ondaki bu duygusal zihin⁶⁴⁹ Freud’un birincil süreçler olarak ifade ettiği *şiiirin, psikozun, çocukların, düş ve mitin* mantığına çok benzemektedir. Mevlana’nın düşüncesi çağrışımsal nitelik taşır, onda *gerçek çağrışımlar şiirlerinin akışına yön verir*. Bu nedenle onun üslubunu *çocuksu* bulanlar vardır.⁶⁵⁰ Mesela Mevlana’da simgeler ve anlamları sürekli değişiklik gösterir, birbirine zıt anlamlar bazen aynıdır, bazen birbirinden farklı anlamlara gelir. Firavun bazen iyi bir insan olarak, bazen

⁶⁴⁵ Mesnevi, 1. cilt, 3561-3576. beyit, s. 150.

⁶⁴⁶ Nicholson, 1978, s. 55.

⁶⁴⁷ Corbin, 2013, s. 87.

⁶⁴⁸ Uludağ, 1985, s. 142.

⁶⁴⁹ Duygusal zihin (sezgisel) mantık yürütmeden çalışır. Bu haliyle doğruluk kriterleri olmayan bir bilginin egemenliğine kapı açar.

⁶⁵⁰ Şükrü Şardağ, “Mevlana ve Mesnevi’deki Üslup”, *Mevlana (Bildiriler)*, (Ed. Fevzi Halıcı, Ülkü Y.) , Konya, 1983, s. 126-127.

kötü biri olarak tasvir edilir. “Fıravun veli idi ama Musa veliden daha üstündü.”⁶⁵¹ Cebri kader, aşk tecrübesine göre anlatılınca iyiyi, aşk dışı cebriyeyi anlatınca kötü bir şeyi ifade eder.

Mevlana’nın duygusal zihin yapısında *zaman algısı* bozulmuştur. Geçmiş, şimdi, gelecek zamanları yani *zaman kavramını* reddetme eğilimindedir. Bunların gerçekliğini kabul etmez. O’nda zaman anlayışı sadece ‘an’ dan ibarettir. Çünkü ona göre zamanı fark eden kişi renklerle uğraşır ve renksizliğin farkına varamaz:

Kırmızı, yeşil ve sarı... Bu üç renkten önce ziyayı görmezsen bunları nasıl görürsün? Fakat senin aklın renkler içinde kaybolduğundan dolayı o renkler senin nurunu görmene engel oldu. Gece olunca o renkler örtüldü, o vakit rengi görmenin nurdan olduğunu görüp anladın. Harici nur olmadıkça rengin görünmesi mümkün değildir. İçteki hayal rengi de böyledir. Dış renkleri güneş ve Süha yıldızının nuruyla görünür. İç renkleri ise yüce nurların aksiyle görünür. Gözünün nurunun nuru da gönüldür. Göz nuru gönüllerin nurundan meydana gelir.⁶⁵²

Yine Mevlana, Freud’un açıklamalarına paralel olarak birincil süreçlere dâhil olan çağrışımsal mantığın sonucundan biri olarak *neden-sonuç yasalarını* inkâr eder. Ona göre, neden-sonuç yasası mantıksal bir düşünme biçimini ve akli kullanmayı beraberinde getirdiği için, *akıl da duyguları anlamakta yetersiz* olduğu için bu yasalarla hakikate ulaşılamaz. Çünkü ‘Tek fail Allah’tır. Bütün sebepleri yaratan ve ortaya koyan Allah’tır. Allah dışında bir sebep göstermek yanlıştır. Bunu delillendirmek için Kur’an’daki mucizeleri örnek gösteren Mevlana *mucizeleri Allah’ın koyduğu evrensel yasa* olarak düşünür:

“Musa ve Ahmed’in mucizesine bak; sopa nasıl yılan oldu, direk de haberdar. Sopadan bir yılan ve direktan inleme, din için saltanat davulu çalıyor. Yoksa bu tad, akılla kavranabilir olsaydı, bu kadar mucizeye nasıl ihtiyaç olurdu?”⁶⁵³

Yani peygamberlerin yaptığı şeyler evrensel (doğa) yasadır, bu yasaı koyma yetkisi sadece Allah’a aittir ve Allah’ın bir görünüşü olan peygamberler ve onların devamı olan velilere aittir. Veliler sebepleri değiştirme gücüne sahiptir: “Veliler ne

⁶⁵¹ Şems,1974, s. 136.

⁶⁵² *Mesnevi*, 1. cilt, 1122-1125. beyit, s. 73.

⁶⁵³ *Mesnevi*, 1. cilt, 2141-2142. beyit, s. 105.

isterlerse olur. Bütün eşya onların fermanın kulu olur.”⁶⁵⁴ “Veli üzülsün, sebepten doğacak kapı kapanır... Hatırlatmaya ve unutturmaya güçleri yeter.”⁶⁵⁵

Mevlana'nın çağrışımsal mantığında 'hayır' diye bir şey yoktur, her şey mümkündür. Her şey O'ysa (Heme ost) ve ondan başka hiçbir şey mevcut değilse her zaman her şeyin (La mevcudu illallah) olması da mümkün hale gelir. Çünkü Allah'ın bir şeyi yapması için bir sebebe ihtiyacı yoktur. Doğa yasaları değil Allah'ın yasaları geçerlidir. Çünkü o ayette 'bir şeye ol der ve o hemen olur'⁶⁵⁶ demektedir. Allah'ın varlığında yok olan veli de böylece Allah'la birlik olup her şeyi yapacak güce kavuşur. Velinin eli Tanrı'nın eli olur. Yine başka bir yönüyle akılcı zihin yapısı neden-sonuçlar arasında mantıksal bağlantılar kurarken Mevlana'nın duygusal zihin yapısı, hiçbir ayırım yapmadan sadece *benzer ve çarpıcı* özellikleri olan şeyleri birbirine bağlar. Örneğin, kuşun havadan oluştuğunu yine kuşların namaz kılmadığı için tuzağa yakalandığını,⁶⁵⁷ annenin doğum sancısı gelmesi için muska yazılması gerektiğini, namazlardan uzaklaşmanın fazla su içmeye bağlı olduğunu, sıtmanın erkek kılığına girebileceğini ve onu kovarak uzaklaştırabileceğini düşünür.

Aşk tecrübesiyle gelişen duygusal zihin birçok yönden çocuksu özellikler taşır ve aşk duygusu güçlenirse o derece artış gösterir. Mevlana'da tecrübelerin ben-merkezli olduğu görülmektedir. Aynı özellik çocuklarda *kişiselleşmiş düşünce* olarak ortaya çıkar. Çocuklar olayları ben-merkezli bir sapma eğilimiyle algıladıkları gibi aynısı Mevlana'da gözlemlenmektedir. Onda aşk tecrübesini yine aşk doğrulamaktadır. Aşkın hâkimiyetindeki zihin, aşk inancını mutlak doğru olarak kabul etmektedir, aşk için başka delile gerek yoktur. Aşka ters düşen hiçbir delili hesaba katmaz ve aleyhinde delil gösterenleri şiddetle eleştirir. Ona göre delil insanın gönlüdür: “Gönlümde delil var... Bence bu alemin sonradan yaratıldığına alamet!.. Sözlerimin sırrı, ancak yüzümün sarılığından, zayıflığından anlaşılır. Yanaklara akan kanlı gözyaşları sevgilinin güzelliğine delildir.”⁶⁵⁸ Bu yüzden Mevlana'nın aşk felsefesinin akıl yoluyla eleştirilmesi onu aşırı rahatsız etmiştir. Çünkü Goleman'ın

⁶⁵⁴ Eflaki, 1973, 2. cilt, (49. hikâye), s. 280.

⁶⁵⁵ *Mesnevi*, 1. cilt, 1671, 1676. beyit, s. 90.

⁶⁵⁶ Şu ayete nazire yapmaktadır: “O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece ‘ol’ der. O da hemen olur.” Bakara Suresi, 2/117. Mevlana bu ayetle Allah'ı değil, Tanrılaşan veliyi kastetmektedir.

⁶⁵⁷ Eflaki, age, 1. cilt, (109. rivayet), s. 241.

⁶⁵⁸ *Mesnevi*, 4. cilt, 2850-2853. beyit, s. 535.

dediği gibi ‘*duygusal rahatsızlık yaşayan birini akıl yoluyla ikna etmek oldukça zordur.*’⁶⁵⁹

Mevlana aşk sonucunda duygusal zihni, benliğine hâkim olduğu gibi akılcı zihni de kendi amaçları için kullanır. Aşkı açıklamak için çoğu kez akılcı zihnin akıl yürütmelerini, mantığını ve felsefe delillerini kullanmaktan çekinmez. Bunları dönüştürerek duyguya dayalı bir mantık kurar. Piaget, çocukta yaşla beraber gelişen mantığın dili şekillendirdiğini söylemektedir.⁶⁶⁰ Böylece şiirsel dil ortaya çıkar ve her şeyi açıklamaya başlar. Aşk tecrübesini rasyonelleştirmeye çalışıp insanları etkileyerek kontrol altına alır. O bunu elbette bilerek yapmaktadır: “Onların akılları senin aklının çelik çomağıdır, onlarla istediğin gibi oynarsın”⁶⁶¹ demektedir.

Hume, Goleman ve Damasio akıl ve mantığın insanın karar alma mekanizmasında çok etkili olmadığını, aklın duygular olmadan tam çalışmadığını söylemektedir.⁶⁶² Bu nedenle akıl ve duygudan birini tercih etme gibi bir durum söz konusu değildir. İkisi arasında bir denge oluşturmak gerekmektedir. Duygular doğru karar verebilmek, mantıklı olmak için gereklidir. Mevlana bu dengeyi duygu lehine bozmuştur. Normalde olması gereken, duyguların ve akılcı zihnin el ele verip doğru karar almasıdır. Duygular, akılcı zihin tarafından kontrol edilerek tekrar duygusal zihne gönderilir.⁶⁶³ Buna karşın Mevlana’da duyguları kontrol eden üst beyin ve tekrar duygu merkezine dönüş şeklinde olan mekanizma bozulmuştur.

⁶⁵⁹ Goleman, 2004, s. 367.

⁶⁶⁰ Mantık dili oluşturur, dil mantığı değil. Jean Piaget, Genetic Epistemology, (İngilizceye Çev. Eleanor Duckworth), Columbia University P., 1971, s. 7-9; Serhat Tuna, Vygotsky ve Piaget’in Düşünme ve Dil İlişkisi Bağlamında Karşılaştırılması, Maltepe Ü. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 64.

⁶⁶¹ Mektubat, 24. Mektup, s. 41.

⁶⁶² Hume’un görüşünü aktaran: Recep Kılıç, Dini Anlamak Üzerine, Ötügen Y., İstanbul, 2004, s. 170-171; Goleman, 2004, s. 17, 23, 25; Damasio’nun görüşü: <http://www.temelaksoy.com/duygu-yoksa-karar-da-yok/>.

⁶⁶³ His (feeling): Herhangi bir şeye karşı zihinde veya bedende oluşan ve yoğunluğu yüksek olmayan bir duygusal tepkinin farkına varma işidir (awareness). Ör. Ayağı olmayan kediye acıma gibi.

Duygu (emotion): Farkına varılan bir hissin kuvvetlenerek, bilinçte ve bedende genel bir uyarılmışlık hali (arousal) oluşturmasıdır. Korku, üzüntü, aşk gibi... “Kültürel kutsallaştırma” yüzünden çok sayıda insanın yanlış bir inanca kapıldığı gibi, öyle kalbe yerleştirilmiş, manevi bir oluşum değil; aksine tamamen maddi ve bedensel bir olgu olup genlerin ve hormonların bedenimizde ve beynimizde ortaya çıkardıkları etkilidir... Beyinde, hipotalamus denen, nohut büyüklüğünde bir ‘duygu merkezi’ var. Bu merkez, bedenin psikofiziksel faaliyetlerini düzenleyen ve ‘endokrin sistemi’ denen hormonlar sistemine bağlı olan salgı bezleri ile sıkı bir işbirliği içindedir. Hipotalamus, bu salgı bezlerinin gerekli hormonları ürettikten sonra hedef organlara gönderilmelerinde önemli bir rol oynar. Tiroit bezi, hipofiz bezi, epifiz bezi, pankreas, testisler, yumurtalıklar ve diğer birkaç organdan çeşitli hormonlar salgılanır. İşte bu hormonlar sayesinde ve vücuttaki bazı fizyolojik fonksiyonlar sonucu hislenir, duygulanır ya da heyecanlanırız. <http://blog.milliyet.com.tr/duygular-kalp-te-mi-beyinde-mi-Blog/?BlogNo=41022>.

Normalde olması gereken: (1) Duyguların ortaya çıkışı (limbik sistem,⁶⁶⁴ alt beyin); (2) Duyguların prefrontal lobda işleminden geçirilmesi (akıl ve mantık duyguları işler); (3) Kontrol edilmiş duygulara göre bireyin hareket etmesi.

Mevlana'nın aşk tecrübesine göre beyin durumu:

1) Limbik (alt beyin) sistemde duygunun ortaya çıkışı (aşk duygusu).

2) Akıl ve mantığın sürekli kötülenerek akıl yürütmenin 'şeytan işi' olduğunun söylenmesi sonucu, duyguların prefrontal lobda, akıl ve mantık süzgecinden geçirilememesi/ işlenememesi. "Akıl-fikir mutfağından gelen şu yemeği ne yapacaksın sen? Gece-gündüz o mutfağı görüp gözeten Tanrı'dır."⁶⁶⁵ der ve duyguların akılla olan ilişkisini keser.

3) Akıl ve mantık tarafından işlenmeyen duyguların kontrolden çıkarak beyin tümüne hâkim olması. Bunun sonucunda duyguların (aşkın) akıl ve mantığın işlevini bozarak duygu temelli bir düşünme biçimi geliştirmesi.⁶⁶⁶

Duygusallığın mantığı inşa etmesiyle; aptallığın, deliliğin, sarhoşluğun, çocuk akıllı olmanın, âşık olmanın övülmesi ve mantıksızlığın mantık haline gelerek insanın düşünce mekanizmasını tamamen bozması sonucu, zihinsel gelişimin durmasıyla insan zekâsı yani zihin; *değişme ve kendini yenileme yetisini* kaybeder. Bu şemada bireyler somut (tümevarım), soyut (tümdengelim) ve akılcı sezgici aşamaya asla ulaşamazlar. Duygusal (sembolik-sezgisel) döneme takılı kalırlar. Çünkü Mevlana'ya göre: "Bir gönüle aşk geldi konu mu, akıl-fikir nasıl kalır ki? Susuzluk illetine tutulan ciğerde su mu bulunur hiç?"⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ Limbik sistem beyinde *düşüncelerin, duygulara dönüştüğü merkez*dir. Düşünceler Limbik sistemde işlenerek duygularımızı, duygularımızı da ruh halimizi etkilemektedir: <http://lepicallidus.com/sonyazilar/limbik-sistem>.

⁶⁶⁵ *Divan*, 3410. gazel, s. 267.

⁶⁶⁶ "Amigdala (ve ilgili limbik yapılar) ile neokorteks arasındaki bağlantılar, zihin ve kalp, düşünce ve duygu arasındaki savaşların ya da işbirlikçi antlaşmaların ana terminalidir. Bu devreler bize, etkili düşünmede, hem akıllıca kararlar vermek hem de zihin açıklığı bakımından, duygunun önemini gösterir. Duygunun düşünmeyi engelleyen gücünü düşünün... Prefrontal korteks işleyen bellekten sorumlu beyin bölgesidir. Ancak limbik beyinden prefrontal loblara giden devreler, kaygı, öfke ve benzeri kuvvetli sinyallerinin sinirsel statik yaratabilmesine olanak verir; bu da prefrontal lobun işleyen belleği koruma yeteneğini köreltir. Bu yüzden duygusal bakımdan altüst olduğumuzda 'doğru dürüst düşünmüyorum' deriz ve duygusal sıkıntıların sürüp gitmesi çocuğun entelektüel yeteneklerini azaltarak, öğrenme yetisini felce uğratar." "Duygular mantıklı olmak için gereklidir. Duygu ile düşüncenin dansında, duygusal yetenek akılcı zihinle el ele verip düşüncenin kendisini devreye sokarak –veya devreden çıkarak- kararlarımızı her an yönlendirir. Benzer şekilde, düşünen beyin, duyguların *kontrolden çıkıp duygusal beyin doludizgin gittiği anlar hariç*, duyguları idare eder." Goleman, 2004, s. 43-45.

⁶⁶⁷ *Divan*, 5383. gazel, s. 413.

E.1.2. Mevlana'da Duygusal Zihin ve Aşk Tecrübesi:

Mevlana'nın dinî tecrübesinde sezgi (gönül) ve duygu (aşk) ön plandadır. Çünkü onun tecrübesi mahiyeti itibariyle gönülden doğan sezgisel bir algılama ve aşkın yoğunluğu nedeniyle duygusal bir ilişkiden ibarettir. Bu sezgi 'akılcı bir sezgi' değil duyguya dayalı 'duygusal bir sezgi' dir.

Mevlana'nın aşk anlayışı, onun aşkı dile getirme biçimini yani şiirini, hikâyelerini etkilemektedir. O, eserlerinde kullandığı bütün şiirleri aşk tecrübesine göre yorumlamakta ve her şeyi duygusal ifadelerle açıklamakta, hikâyelerin sonlarını değiştirerek aşka göre sonuçlandırmaktadır. Mecaz ifadeler hikâyelerle açıklığa kavuşur, bu hikâyeler vecd halinde, Tanrı'yla bütünleşme anındaki duygulardan etkilenmiş, sarsılmış durumdayken anlatılmıştır. Mevlana'ya göre sadece akılla insanın duygusal hali kavranamaz. Duygusal hisler, aşk tecrübesi, akıllı yakalayıp kuşatır. Mantıksal akıl ise, hiçbir şekilde insan gerçeğini anlamak için tek kaynak olamayacağı gibi tek araç da olamaz.

Yoğun aşk duygusuna ve sezgici yapıya sahip olan Mevlana, akıllı ve mantığı dışlayıp *mantığın yapısını bozduğu için* tecrübesi; çelişkiler, paradokslar, zıtlıklarla doludur. Bu akıl dışılık; duyguların etkisiyle bozulan bir zihin yapısını ve düşünme biçimini ve çelişkili sonuçlara varabilecek iflas etmiş bir mantığı gösterir. Mevlana'nın duygusal zihni, mantığını biçimlendirip *dili* etkilemektedir. O, şiirlerinde ve hikâyelerinde mantık dışı düşünceleri, çelişkili ifadeleri savunmakta bir sakınca görmemektedir. Yine O, aşk tecrübesini insanlara anlatırken duygulara seslenir ve duygusal bir dil kullanır. Şiirle, edebi ve içli söyleyişle insanların duygularını canlandırır ve bu yolla algılarını biçimlendirir. Böylece, aşk duygusu bir kavrama, tanıma ve bilgi tarzı olur. İçten doğan aşkın duygusal coşkunluğu duyguların dinî dille yeniden ifade edilmesine yol açar ve Mevlana İslam dininin kavramlarını bu sembolik dille ve her bir kavramın içeriğini asıl anlamından kopararak aşk duygusuyla biçimlenmiş zihne göre tanımlar.

Mevlana'nın duygusal zihninin oluşturduğu mantık çağrışımsal olduğu için bir şeyin simgesi veya bir anıyı çağrıştıran herhangi bir şeyi gerçeklik olarak kabul eder. Yani onda gerçek dışı, sembollere dayalı bir dünya algısı vardır. Bu nedenle tecrübe dili her zaman duygusal zihne hitap edecek şekilde şiirsel, mecaz, teşbih ve

tasvirlerle doludur. O, aşkı anlatırken bu tür ifadeleri çokça kullanır. Bunu hem aşk tecrübesini anlatmak hem de aşk duygusunu canlı tutmak amacıyla yapar. Aşk tecrübesi akıl dışıdır ve bu tecrübeye her şey semboliktir. Dinî ifadeler duygusal bir zihne göre yorumlandığında, bir anlamda kavramların içi boşalmış olacaktır. Böyle olduğunda da dinî ifadeler adeta kurguya dönüşmektedir. Tanrı bile, son derece muğlak bir şekilde, adeta kurgusal bir hayale, sadece insan zihninde olan, gerçekliği olmayan bir şeye dönüşmektedir.

Aşk tecrübesi insanın *gerçeklik algısını* değiştirmektedir. Mevlana; insanın, doğanın, varlığın ve dilin gerçekliğini reddeder ve tek gerçeğin, varlığın Tanrı olduğunu söyler. Dilin gerçekliğini reddettiği için, aşk tecrübesinde İslam dininin kavramları ve diğer kavramlar tamamen sembolik anlamlara bürünerek duygusal bir mana ve değer kazanmaktadır. Sembolik hale gelen bilgi, duygusal bir forma girip ‘sembolik’ hale dönüştüğü için artık *bilgi elde etmek, işlemek ve değerlendirmek* sorunlu olur. Çünkü Mevlana aşkın etkisiyle birbirine zıt, çelişkili, bağlamdan uzak ve akıl dışı fikirleri peş peşe sıralamakta sakınca görmez. İtiraz edenlere, akıl ve mantık dışı olduğunu söyleyenlere karşı ise, her şeyin sembol/gölge/hayal/rüya olduğunu, gerçek olmadığı, zahirine değil batınına ve manaya dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Bu ise duyguyla (gönülle/sezgiyle) olmaktadır:

Gönül dilerse gözler; zehrin, yılanların bulunduğu tarafa gider; gönül dilerse baktığı şeylerden ibret alır. Gönül dilerse görülen şeylere bakar; gönül dilerse örtülü, gizli şeylere akar... Beş duyu da aynı tarzda gönle tabidir. Onun muradınca ve onun emrine göre iş görür. Gönül ne tarafı işaret ederse beş duyu da eteklerini toplayıp o tarafa gider... Beş duyu dışarıda kolayca onun mahkûmu olmuş, beş bânîni duygu da içeride onun memuru.⁶⁶⁸

Mevlana’da aşk duygusu yoğun olduğu gibi zaman zaman korku, mutluluk, sevgi... vb. duygular da yoğundur ve bu yoğun duyguların coşkusuyla onda *birlik fikri* belirgin olarak görülmektedir. O zaman zaman Tanrı ile doğrudan buluştuğunu ve onunla birlik olduğunu ve çoğu kez de kendisi ile Tanrı arasında fark olmadığını iddia eder: “Allahlık şerbetinden, ene’l-Hak’lık şarabından herkes kadehle içti, bense küplerle-varillerle içtim”⁶⁶⁹ demektedir.

⁶⁶⁸ *Mesnevî*, 1. cilt, 3562-3575. beyit, s. 150.

⁶⁶⁹ *Divan*, 7972. gazel, s. 600.

Mevlana aşk tecrübelerinin *evrenselliğine* sürekli vurgu yapan düşünürlerden biridir. Duygusal bir tecrübeyi her insan yaşamaktadır, aşk da duygusal bir tecrübedir. Her insanın âşık olması veya Mevlana'nın aşk tecrübesinin etkisiyle her şeyde aşkı görmesi ve evrenin aşk yüzünden meydana çıktığını söylemesi yine duygusal zihnin inşa ettiği bir varsayımdan ibarettir.

Duygusal tepkiler akla göre daha hızlı olduğu için duygusal tepkilerin beyinden değil kalpten geldiği düşünülmüştür. (Oysa duyguların beyinde çıktığı ve yönetildiği bölge Limbik sistemdir.) Bu nedenle Mevlana, aşk tecrübesini anlatırken kalbe (gönül) sürekli vurgu yapmakta ve onun önemini belirtmektedir. Aşk duygusunun akılla (ön beyin-prefrontal lob) değil kalple (alt beyin-limbik sistem- ilkel beyin-hayvani beyin) anlaşılması gerektiğini söyler. Aklı terk edip, mantıktan uzaklaşarak 'kalbe' yönelmek ve kalple hissetmek aşk tecrübesini anlamak için önemlidir. Çünkü kalple anlamaya çalışmayanlar, aşkın ne demek olduğunu bilemez ve o nedenle âşık olanları sürekli yargılar ve tamamen duygulara dayanan tecrübeleri akla mantığa aykırı diye eleştirmeye kalkar. Oysa 'Allah'ın kalplerini açtığı ve manevî bir kavrayış ihsan ettiği kimseler, onun sesini her yerde işitirler.”⁶⁷⁰

Aşk duygusu düşünerek, tartarak, okuyarak, yazarak öğrenilecek bir duygu değildir. “Aşk defterlerde, kitap sayfalarında yazılı değildir. Aşk, kendinde kendini bulmaktır.”⁶⁷¹ Aşk, irade dışı gelişir, onun nasıl ortaya çıkacağına insan karar veremez. Bu yönüyle o Tanrı vergisi (vehbi) dir. Mevlana'ya göre aşk duygusu insanın benliğini sarar ve insanın seçimi olmaktan çok insana olan (Tanrı tarafından olan, çünkü Tanrı aynı zamanda insana âşıktır)⁶⁷² bir şeydir.

Onun düşüncesinde çelişkili ifadeler vardır ve aynı obje/nesne/insan için birbirine zıt iki yargıya sahiptir. Örneğin şeytanı bazen kötüler, bazen över. Çocuk aklına bazen iyi bazen kötü der. Firavunu bazen Tanrı'nın has kulu olarak tanımlar, Musa ile eşittir. Bazen Tanrı'yı inkâr eden bir kâfir olduğunu söyler.⁶⁷³ Mevlana'nın zihin yapısı tıpkı çocuğun düşünme biçimine benzer. O bilimsel gerçekleri bulmaya çalışmaz, istekleri tamamen bireyseldir ve kendisini tatmin etmeye yöneliktir.

⁶⁷⁰ Nicholson, 1978, s. 54.

⁶⁷¹ *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, 1. cilt, 192. bölüm, s. 77.

⁶⁷² “Topluluk bütün vasıflarıyla sevgili, Tanrı'ysa bir bir hepsine de âşık.” *Divan*, 7343. gazel, s. 557.

⁶⁷³ *Mesnevi*, 2. cilt, 3312-3316. beyit, s. 269.

Tecrübesinin dille ifade edilemeyeceğini söyler ve şiirin sembolizmini (imajları) çok kullanır, kendi aşk tecrübesine göre tekrar yorumladığı masal/hikâye ile düşüncelerini ifade eder.

O cansız nesneleri sürekli canlı olarak betimler ve onlara canlıymış gibi davranılması gerektiğini söyler. Mevlevilikte cansız nesnelere canlı gibi davranmaya ‘görüştürmek’ denilir. “Mevlevî sâlikî, eline aldığı her şeyi; mesela su içeceği vakit bardağı, eline aldığı kahve fincanını, yatacağı vakit ve kalktığı zaman yastığını... vb. öper... Bu suretle ‘külli ruhun’ her şeye sâri olduğu, daha doğrusu her varlığın, tek ve mutlak varlığın tezahürü olduğu kastedilirdi.”⁶⁷⁴ Ateşin canlı olduğunu söyler: “Ateş Allah kahrından bir zerredir... Aşağılık kişileri korkutmak için adeta bir kamçıdır.”⁶⁷⁵ Ayrıca Mevleviler balıkların ruhu var diye balık yememektedirler.⁶⁷⁶

Hareketin ve dolayısıyla canlılığın tek sebebini Aşk (Tanrı) olarak açıklamakta, bunların fiziki özelliklerini, ortaya çıkış sebeplerini, türleri ve derecelerini, seçme gücüyle ilgili -irade (akıl) kriterlerini dikkate almamakta- her hangi bir sınıflama yoluna gitmemektedir. Böylece aşkla ve aşktan meydana geldiği için bütün varlıklar (nesne, bitki, hayvan ve insan) birbirinin aynı ve eşiti olmakta, sınıflar kaldırılmaktadır. Ve her şey Tanrılaşmakta, Tanrı olmaktadır. Tanrı ile insan, Tanrı ile varlık, Tanrı ile nesne aynı olduğu gibi insan ile nesne, nesne ile hayvan, hayvan ile insan da aynı olur. Aslında bunların hepsinin, *ruh* olmaları nedeniyle *gerçekliğinin olmadığı sonucuna varır*. Rüya olan bir âlemde aslında hiçbir şey gerçek olmamaktadır. Çocukların gerçeklik algısının bozuk olması gibi Mevlana’nın da gerçeklik algısı bozuktur.

Mevlana’nın Tanrı anlayışı çocuğun Tanrı tasavvuruna çok benzemektedir. Çocuk Tanrı’yı duygusal ve tek taraflı yani kendisine sadece iyilik yapan, istekleri için çalışan ve cezalandırmayan olarak düşünür.⁶⁷⁷ Mevlana’da Tanrı anlayışı bu şekilde tek yönlüdür. Aşk tecrübesine göre her şeye sevgi hakimdir ve günahları cezalandırıcı bir Tanrı yoktur. Tanrı, yani diğer adıyla Aşk her yerde ve her şeyde vardır. Aşk doğadaki her şeyi ayı, güneşi hareket ettirdiği gibi, Aşk olan veliler de

⁶⁷⁴ Gölpınarlı, 2006, s. 434.

⁶⁷⁵ *Mesnevi*, 4. cilt, 3741. beyit, s. 563.

⁶⁷⁶ Gölpınarlı, age, s. 417.

⁶⁷⁷ Çünkü çocuklara göre insan her şeyin varlık nedenidir. Jean Piaget, *Çocukta Dünya Tasarımı*, (Çev. Refia Uğurel-Şemin), Marmara Ü. Y., İstanbul, 1988, s. 216.

bunları hareket ettirme gücüne sahiptir. Çocuk; Tanrı, insan ve nesneler arasında herhangi bir sınıflandırmaya gitmez. Benzer şekilde Mevlana' da; Tanrı, insan ve nesneler arasında sınıflandırma yapmaz. Burada çocuk Tanrı'yı ben merkezli/kişisel algıladığı gibi Mevlana da aşk duygusunun etkisiyle Tanrı'yı ben merkezli/kişisel algılar. Mevlana Tanrı'ya insani özellikler (antropomorfik) atfeder. İnsanın bizzat kendisi de Tanrı'dır: "Varlık ve yokluk hep O'dur... Sende göreceğ göz yok ki, tepeden tırnağa kadar hep O'ndan ibaret olduğunu görebilesin."⁶⁷⁸ İnsan Tanrı olduğunu fark edince, artık dışarda bir Tanrı aramasına, ibadet etmesine gerek kalmaz, her şeyi kendisinden ister: "Sen, Tanrı kitabının bir nüshası... Dünyada ne varsa senden dışarıda değil, ne istiyorsan, sen onu, kendinden iste, kendinde arat."⁶⁷⁹ "Tepeden tırnağa kadar bütün varlığın Hakk'tan ibarettir."⁶⁸⁰ "Sana yardım, ancak senden gelecektir. Ey hakikat fakiri, sen kendi ekmeğini kendi sepetinde ara."⁶⁸¹

Kısaca ifade etmek gerekirse Mevlana, dine duygusal yaklaşmış ve aşk duygusunu merkeze alarak tecrübelerini duyguyla şekillendirmiştir. Böylece aklın ve mantığın kontrolünden uzak bir şekilde biçimlenen aşk tecrübesiyle İslam'ın hükümlerini değiştirerek farklı yorumlar getirmiştir. Teistik bir din olan İslam'ın akıl ve mantık ilkelerini gözetken ve kurallara dayalı din anlayışını reddederek, aşka dayalı, kuralsız, mantıksız, çelişkilerle dolu bir dini, yani *aşk mistisizmini (dinini)* savunmuştur. Bu şekilde gerçek dışı, hayali (rüyaya benzettiği), bir dünya (evren-varlık) görüşünü yaymaya çalışmıştır.

E.2. Mevlana'nın Dinî Tecrübesinin Sosyolojik Temeli (Kültürel Bağlam)

Mevlana'nın dinî tecrübesi belirli bir kültür içinde gelişmiştir. Çocukluğundan itibaren ailesiyle yaptığı göç, farklı kültürlerle tanışma ve etkileşime girme imkânı doğurmuştur. Bu farklı kültürler ve dinlerle karşılaşma, bunun onda yarattığı zihinsel süreç ve bu kültürlerin içselleştirilmesi, Mevlana'nın '*dinî zihni*'nin oluşmasında etkili olmuştur. Bu dinî yapı, babasından aldığı eğitimde izleri görülen Sühreverdi (ışıkçılık-aşk mistisizmi), Budist (Belh'te), Zerdüşti, Hristiyan, Yahudi

⁶⁷⁸ Can, 2011, s. 119; Çocuk da Tanrı'yı insan şeklinde düşünmektedir. Piaget, 1988, s. 226-228.

⁶⁷⁹ Can, age, s. 119.

⁶⁸⁰ Can, age, s. 124.

⁶⁸¹ Can, age, s. 156.

ve Şamanist öğeler barındırmaktadır.⁶⁸² Ayrıca Şam ve Bağdat'ta aldığı eğitim sonucu Yunan kültürü ve felsefesi, İbn Arabi'nin aşk mistisizmi, o dönem çok etkili olan İran mistisizmi (Senai ve Attar'ın etkisiyle) ve Arap mistik şairi Mütenebbi gibi şairler Mevlana'nın din anlayışını biçimlendiren öğeler olarak değerlendirilebilir.⁶⁸³

Mevlana, Şems'in gelişine kadar sıradan zahid bir tasavvufçu ve hocayken Şems'in gelişiyile birlikte tamamen aşk ve nur mistisizmine yönelmiştir. Şems onu – zaten onda mevcut olan- ‘aşk’a yöneltmiş ve bu aşk tecrübesini derinlemesine yaşaması yönünde telkinde bulunmuştur. Şems, hem Mevlana'nın kimseyle görüşmesine izin vermemiş hem de kitap okumasını yasaklamıştır. Böylece Mevlana sadece aşk tecrübesine yoğunlaşmıştır. Bu içe yöneliş ve iç dünyada kendini keşfetme, Mevlana'da, *sübjektif* bir dünya ve din anlayışı doğurmuştur. Bu süreçte Mevlana'nın tasavvuf düşüncesi tamamen mistik düşünceye doğru yol almıştır. O bunu şöyle şiirleştirmiştir: “Senin aşkından bir yaprak öğreninceye kadar ilimden üç yüz yaprak unuttum.”⁶⁸⁴ Bir grup halk ve öğrencileri, Mevlana'nın bu değişimine olumlu bakmamaktadır, fakat Mevlana, aşk tecrübesinin coşkusuyla Allah'tan davet etme emri aldığını düşünmekte ve halkı umursamamaktadır: “Allah'tan davet etme emri gelince artık halkın kabul edip etmemesiyle ne işimiz var?”⁶⁸⁵ demek ve kendisini peygamber olarak görmektedir. Yine bir grup medrese hocası ve zahit tasavvufçu Mevlana'nın iddialarını şiddetle reddetmiş ve İslam dışı olduğunu söylemiştir.⁶⁸⁶ Fakat Mevlana aşkın etkisiyle eleştirilere kulak asmamıştır. Çünkü o, “Şems aklımı ve dinî elimden aldı,”⁶⁸⁷ demek ve artık o zamana kadar kurumlaşmış İslam'a bağlı olmadığını itiraf etmektedir. O, ayetleri, hadisleri, sahabe kıssalarını, hikâye ve masalları değiştirerek kendi aşk tecrübesine göre yeniden biçimlendirmiştir. Mesnevi kitabında, aşk tecrübesini sistematize ederek bir din kitabı hüviyetine büründürmüş ve onun ‘Allah’tan indirme’ ve vahiy ürünü bir kitap olduğunu söylemiştir. Bu şiirlerle aynı zamanda kurduğu aşk dininin propagandasını

⁶⁸² Örneğin, Mevlevî ayinleri, Şamanistlerin Kam ayinleri gibi sevap kazanmak amacıyla yapılmamaktaydı. Amaç ruhun Tanrısal boyutla iletişimidir. Mevlana'ya göre sema, dervişlerin vecde kapılması ve Tanrı'yı özleyişleri artsın diye yapmaktır. Ermetin Günnur Yücekal, *Mevlevilikte Şamanizm İzleri*, Töre Y., İstanbul, Tarihîsiz, s. 56.

⁶⁸³ Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Mevlana Celaleddin*, (Çev. Feridun Nafiz Uzluk), MEB Y., İstanbul, 1997, s. 97.

⁶⁸⁴ Eflaki, 1973. 2. cilt, (18. rivayet), s. 84.

⁶⁸⁵ *Mesnevi*, 6. cilt, 9. beyit, s. 719.

⁶⁸⁶ “Zamanın İslam âlimleri Mevlana'nın mistik din anlayışıyla çok mücadele etmişlerdir. “Onlar Mevlana'ya anlatılamayacak kadar itiraz etti, hal ve hareketini inkârda bulundular, aleyhine fetvalar yazdılar, semanın ve rebabın haram olduğuna dair bütün bapları ve fasılları karıştırdılar.” Eflaki, 1973, 1. cilt, (69. rivayet), s. 209. Şems'i ‘bir büyücü ve deli’ olarak nitelendirdiler.” Eflaki, age, 1. cilt, (13. rivayet), s. 165-66.

⁶⁸⁷ Arasteh, 2000, s. 41.

yapmış ve iddialarına itiraz edenlere cevap vermiştir. Böylece ‘taklitçilikle’ suçladığı İslam âlimlerine meydan okumuş ve ‘dünle beraber gitti, cancağızım, ne kadar söz varsa düne ait. Şimdi yeni şeyler söylemek lazım,’⁶⁸⁸ diyerek taklitçilikle suçladığı İslam dininin dünde kaldığını söyleyip yerine *aşk tecrübesini* koyarak toplumu değiştirme işine girişmiştir.

Mevlana’ya göre aşk, Allah’a ulaşmanın en emin ve en kestirme yoludur. İnsan bu yolculuğunda; mal, evlat, dünya ve içindekilerden ve hatta kendi benliğinden vazgeçmesi gerekir. Çünkü ona göre aşk, maşuktan başka her şeyi yakmaktadır.⁶⁸⁹ Böyle söylemesine rağmen, aslında o inzivaya⁶⁹⁰ çekilmemiş oldukça güçlü şiir yeteneği, karakter ve insan okumadaki yüksek kabiliyeti ve ortamdaki siyasi-kültürel çalkantılardan faydalanarak her şeyi kendi lehine çevirme becerisiyle aşk dinini yavaş yavaş kurumsal alana taşımayı başarmıştır. İnzivaya çekildiği hayatında bile daima, dünya menfaatini kazanmak, makam, mevki elde etmek ve aşk mistisizmini yaymak için uğraşmıştır. Ona göre zaten bu dünya velilere aittir. Oğlunun da dediği gibi; “Mülkü hak etmiş olan onlardır (veliler), çünkü Tanrı bu âlemi yeri ve göğü peygamberler, veliler, abdallar, salihler ve abidler için yaratmıştır.”⁶⁹¹ Moğollarla ve mevcut yönetimle arasını daima iyi tutmuş onlarla işbirliği yapmaktan çekinmemiştir. Böylece o devlet politikasında söz sahibi olmuş ve devlet adamları Mevlana’yı ve çevresini her zaman himaye etmişlerdir. Devlet o dönemde Mevlana’ya bağlanma ve Mevlevi tarikatına girme mecburiyeti getirmiştir.⁶⁹² O dönemde, Mevlevilik sadece dinî bir yapı değildir, aynı zamanda kültürel ve siyasi kadrolaşmayı da sağlamaktadır ve her tarikat/dinî zümre, desteklediği şehzadeyi ve onun siyasi kadrosunu iktidara getirmek için faaliyet göstermektedir.⁶⁹³ Mevlana iktidara hangi hükümdar geldiyse daima onu desteklemiştir.

⁶⁸⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin Rumi: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İstanbul, İnkılap Y., 1999, s. 297.

⁶⁸⁹ Yakıt, 2011, s. 37.

⁶⁹⁰ Mevlana bir tezkere yazılmasını buyurdu. Bunda, dünyayı süsleyen bilginlerin malumu olsun ki ben dünyanın tacı olan paranın, süslerin, bu neviden olan şeyleri Nas için süsledim. (K.III., 14) buyruğunca bütün medreseleri, dergâhları yüze gelen bilginlerin emirlerine bıraktım. Bunlardan hiçbir mevkide gözüüm yoktur. Dünyaya, dünyadakilere ait olan her şeye hiç bakmıyorum. Bu zatların paraları bol olsun, dünyalıkları artsın, biz kendimizi bunlardan uzak tuttuk; bir bucakta inzivaya çekildik, demesine rağmen uygulamaları ters yöndedir. Füzüzanfer, 1997, s. 112.

⁶⁹¹ Veled, 1949, s. 183.

⁶⁹² Bayram, 2006, s. 90.

⁶⁹³ Saadetin Merdin, *İslam’ın Pavlusları -I- Felsefi Tasavvuf*, Araştırma Y., Ankara, 2014, s. 331.

Mevlana, çeşitli devlet adamlarından, komutanlara ve valilere yolladığı mektupları vasıtasıyla ailesi, akrabaları ve müritlerini devlet kurumlarına yerleştirmeyi; medrese, hankah, tekke, mescid, zaviye ve vakıfları üzerine geçirmeyi başarmıştır. Çünkü ona göre Hakk'ın halifelerine devlet bakmak zorundadır.⁶⁹⁴ Mektuplarında, oğlunun bir medreseye yerleştirilmesini,⁶⁹⁵ Cemaleddin adlı bir müridinin başka bir medreseye müderris olarak atanmasını ister.⁶⁹⁶ Öğrenci yurduna şeyhlik görevi için başka bir öğrencisine görev verilmesi⁶⁹⁷ ve Karatay medresesi şeyhliğine kendi müridini atamak için,⁶⁹⁸ bir tekkenin başka müridine verilmesi için⁶⁹⁹, yine birine kadılık görevi verilmesi için,⁷⁰⁰ bir öğrencisinin medreseye müderris olması için,⁷⁰¹ tekke ve vakfın Hüsameddin Çelebi'ye verilmesi için⁷⁰² mektuplar yazmıştır. Ayrıca yine öğrencisinin medrese tayini için mektup⁷⁰³ yazmıştır. Bu ve buna benzer birçok mektup kaleme alarak medreselere müritlerini yerleştiren Mevlana, devlet kurumlarında kadrolaşmıştır. Böylece aşk/nur mistisizmi medreselere iyice sızmıştır. Bundan sonra toplumun dinî eğitimi, öğretimi ve diğer ilimler Mevlana'nın aşk tecrübesine göre şekillenmeye ve aşk mistisizmi çerçevesinde işlenmeye başlanmıştır. Vakıfların şartnamelerine 'Kur'an ve Mesnevi okuma şartı' konulmuştur.

Karatay medresesi ilk dönemlerinde ileri düzeyde fıkıh eğitiminin verildiği bir medrese konumundadır.⁷⁰⁴ Müderrisler şeriat, hadis, usul, furû, hilâf gibi dinî ilimlerde ders vermektedir. Elde yeterli kanıt olmasa da medresenin mimarisi ve süslemeleri astronomi eğitimi için ideal bir ortam sunmaktadır.⁷⁰⁵ Yavuz Unat, astronomi eğitimi veren medreselerin içine Karatay medresesini dâhil etmektedir.⁷⁰⁶

⁶⁹⁴ *Mektubat*, 28. mektup, s. 46.

⁶⁹⁵ *Mektubat*, 41. mektup, s. 63; (açıklamalar bölümü) s. 263.

⁶⁹⁶ *Mektubat*, 61. mektup, s. 93.

⁶⁹⁷ *Mektubat*, 76. mektup, s. 117.

⁶⁹⁸ *Mektubat*, 87./42. mektup, s. 224; 93./14. mektup, s. 229.

⁶⁹⁹ *Mektubat*, 108/228. mektup, s. 165; 228. mektup, s. 232; 108. mektup, s. 234 Sahib Ata Fahreddin'e yazdığı istek bu mektupta.

⁷⁰⁰ *Mektubat*, 115. mektup, s. 173.

⁷⁰¹ *Mektubat*, 117. mektup, s. 175-176. Mevlana, 3. mektubunu yazdığı zata, Siraceddin'in selamını bildirmektedir. 117. mektuptaysa, Siraceddin'in kendisini büyük bir medreseye müderris, büyük bir tekkeye şeyh olmak için hazırladığını söyler. s. 257.

⁷⁰² *Mektubat*, 26. mektup, s. 189; 126. mektup, s. 226.

⁷⁰³ *Mektubat*, 90. mektup, s. 232.

⁷⁰⁴ Zehra Odabaşı, *Selçuklu Devleti'nde Mühtedi Vakıfları: Cemaleddin Karatay Vakıfları Örneği*, Selçuk Ü. SBE., Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2012, s. 84.

⁷⁰⁵ Nermin Şaman Doğan, "Ortaçağ'da Anadolu'nun Eğitim Mekânları: Selçuklu Medreseleri-Darüşşifalarından Örnekler", *H.Ü.E.F.D.*, 28 (2), 2013, s. 436.

⁷⁰⁶ Yavuz Unat, "Selçuklularda Astronomi Bilimi", *II. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu*, Konya, 2011, s. 6; "Bazı kaynaklarda, medrese öğrencilerine astronomi öğretildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. Kubbenin altındaki havuzdan

Bu medresenin Selçuklu Sarayı'na yakın konumlanması özellikle *yönetici sınıfa eleman yetiştirmek amacıyla* kurgulandığını akla getirmektedir. Yapıyı inşa ettiren Selçuklu veziri Celaleddin Karatay'ın dönemin sultanları ile siyasi ve sosyal ilişkileri düşünüldüğünde bu amaca hizmet etmiş olabilir. Medresenin, sarayın yakınındaki Alaeddin Cami'nin kuzey taç kapısı ile benzer kurgulanan taç kapısı da bu bağlantıyı desteklemektedir.⁷⁰⁷ Mevlana Karatay Medresesi'yle belki de bu nedenle özellikle ilgilenmiş ve buraya müritlerini yerleştirmek için özel çaba sarf etmiş,⁷⁰⁸ medresenin müderrislerini mistisizm konusunda etkilemiştir.⁷⁰⁹ Medresenin ilk müderrisi Şemseddin Mardinî başka medreseye gidince Afsahaddin ve Siraceddin adlı iki müridini buraya müderris yapmıştır.⁷¹⁰ Böylece ileri seviyede fıkıh eğitimi ve astronomi gibi akli ilimlerde ders verdiği söylenen medrese, Mevlana ve müritlerinin eline geçince önemini kaybetmiş basit düzeyde İslami ilimler okutulur hale gelmiştir.⁷¹¹ Böyle bir değişikliğin nedeni Mevlana'nın fıkıh ve astronomi gibi bilim dallarını küçümsemesidir. Çünkü bu ilimler ona göre 'ahır ve hayvan bilgisidir'⁷¹² Arifler, nahiv ve fıkıh gibi zahir ilimlerini terk etmişler, ama Tanrı katındaki Sıdk Makamı'nı yurt edinmişlerdir.⁷¹³ Aşk ilmini bilmek fıkıh ilmini bilmekten daha önemlidir.⁷¹⁴ Kendini bilmek ilimlerin en üstünüdür.⁷¹⁵

Mevlana'nın o dönemin sosyal yapısında yaptığı en büyük değişikliklerden biri toplumu *şifahi kültüre* döndürmesidir. Ona göre akıl insana kıyas yaptırmakta ve her şeyi iki gördürmektedir. Oysa her şey birdir (vahdet-i vücut). Bu nedenle Mevlana bir veli olarak *her şeyde kendinin tek otorite sahibi olduğunu söylemekte* ve kendisine bağlanan insanların *susmasını* ve velileri *dinleyerek* bilgiye ulaşmasını

faydalanılarak gökyüzü ile ilgili gözlemlerin yapıldığı, dolayısıyla gök bilimi derslerinin öğretildiği söylenti halinde bulunsa da Selçuklu dönemi kaynaklarında bunu teyit eden bir bilgiye rastlanmamıştır." Osman Yalçın, *Konya*, İstanbul, 1957, s.17 (alıntı yapan: Odabaşı, 2012, s.115).

⁷⁰⁷ Doğan, 2013, s. 436.

⁷⁰⁸ Karatay Medrese'nin Şemseddin Mardinî'den sonra müridi Afsahaddin'e verilmesini istediği mektup için bakınız: *Mektubat*, 93. Mektup, s. 137.

⁷⁰⁹ Odabaşı, age, s. 66-67.

⁷¹⁰ *Mektubat*, 117-93. Mektup, s. 175, 137; Odabaşı, age, s. 119-120; Karatay Medresesi, Osmanlı döneminde de genellikle Mevlana Dergâhı postnişinlerinden olan müderrislerle eğitim faaliyetlerini devam ettirmiştir. Mevlana Dergâhı ile olan yakınlığını XX. yy'e kadar devam ettirmiştir. Odabaşı, age, s. 80.

⁷¹¹ Odabaşı, age, s. 84. Mevlana sadece bu medreseye değil birçok medreseye müridini yerleştirmiştir. Bu nedenle Selçuklu medreselerinin vakfiyelerinde görüldüğü üzere *dinî ilimler öne çıkmıştır*. Doğan, 2013, s. 439.

⁷¹² "Hendese bilgisinin incelikleri yahut heyet, hekimlik bilgisi, felsefe... Hep bu dünyaya bağlıdır; bunlar adama, yedinci kat göğün üstüne çıkılacak yolu göstermez. Bütün bunlar ahır yapma bilgisidir; ahırda öküzün, devenin varlığına destektir... Tanrı yolunun, Tanrı'ya ulaşmanın durağının bilgisini, gönül ehli, gönlüyle bilir." Mesnevî, 4. cilt, 1515-1519. beyit, s. 493.

⁷¹³ Bayru, 2008, s. 79.

⁷¹⁴ Eflaki, 1973, 1. cilt, (358. rivayet) , s. 392, 127.

⁷¹⁵ *Fihî Ma Fih*, s. 18-20.

öğütlemektedir. Sonuç olarak velilerin ‘sohbet’i tek bilgilendirici yol olmaktadır.⁷¹⁶ Bu nedenle Kur’an’ın ‘oku’⁷¹⁷ emrine nazire yaparak Mesnevi kitabına ‘dinle’⁷¹⁸ ile başlamaktadır. Böylece Müslüman toplumu, Allah’ın emrettiği okuma ve yazmadan yani *yazılı kültürden* uzaklaştırarak tekrar cahiliye dönemine benzeyen *şifahi* (dinlemeye, sohbe, hikâyeye, şiire dayalı) *kültüre* döndürmüş olmaktadır. Mesnevi’de sürekli velileri dinlemenin ve sohbetin önemi vurgulanmaktadır:

Ticarette kâmil değilsen yalnız başına dükkân açma; yoğrulup kemale gelinceye dek birisinin hükmü altına gir. “Susun, dinleyin” emrini işit, sükût et. Mademki Allah dili olamadın, kulak kesil. Söylersen bile sual tarzında söz söyle. Padişahlar padişahıyla edepli konuş!⁷¹⁹

Velileri dinlemenin yetmeyeceğini söyleyen Mevlana aynı zamanda *velilere kulluk* yapılmasını, huzurlarında edebe riayet edilmesini, önlerinde iki büküm eğilmesini (secde) istemekte, velilerin ‘ulu bir tapıdan’ geldiğini, sır söyleyen ‘gönül elçileri’ olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁰ Mevlana ve Şems ‘gönül elçilerinin sohbetleri’ dışındaki sohbetleri dinlemeyi müritlere yasaklamışlardır.⁷²¹ Bir ayete nazire yapıp Kur’an’ın ifadelerini şiirleştirerek şöyle der: “Her kim Mesnevi’nin manasını dinler ve onunla amel etmezse ‘işittik ve isyan ettik’⁷²² ayetindekilerden olur”⁷²³ demektedir. Kendisini dinlemeyen ve iddialarını kınayan İslam âlimlerini köpeğe benzeten Mevlana, onların dinlemediğini ve havladığını söylemektedir: “Kınayanlar, senin dolunayına karşı köpeklere benzerler... Sana karşı ürüyüp dururlar! Bu köpekler, ‘Susun, dinleyin’ emrine karşı sağdırlar...”⁷²⁴

Her düşünür kendi düşüncesini inşa ederken içinde bulunduğu şartları, gerek olumlu yanlarıyla gerekse olumsuz yanlarıyla yansıtır. Dahası, yazdığı eserlerinde de

⁷¹⁶ “İnsanoğlunun yükselme alameti, Tanrı erleri ve yüce velilerle sohbet etmesidir. Şeyh bir güneştir, onun eteğine yapışınız ve kendinizi ona teslim ediniz...” Eflaki, 1973,1. cilt, (363. rivayet), s. 394

⁷¹⁷ Muhammed Esed “Oku” ayetine şöyle bir yorum getirmektedir: Zımmen, “bu ilahi kelâmı”. İkrâ emri, “oku” yahut “telaffuz et/dile getir” olarak çevrilebilir. Birinci çeviri (yani oku), bana göre, bu bağlamda daha tercihe şayandır; çünkü “telaffuz etmek/dile getirmek” kavramı, yalnızca o anda yazılı olan veya hafızada bulunan bir şeyi –anlayarak veya anlamadan- dil ile söylemeyi ifade eder; oysa “okumak”, bir dış kaynaktan, burada Kur’an mesajından, alınan sözleri veya düşünceleri, yüksek sesle olsun veya olmasın, ama anlamak niyetiyle bilinçli olarak zihnine nakşetmeyi ifade eder.” Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Y., 2001, s. 1287.

⁷¹⁸ *Mesnevi*, 1. cilt, 1. beyit, s. 39.

⁷¹⁹ *Mesnevi*, 2. cilt, 3442-3443. beyit, s. 273.

⁷²⁰ *Mesnevi*, 3. cilt, 3607-3608. beyit, s. 401.

⁷²¹ Eflaki, age, 1. cilt, (195. rivayet), s. 300-301.

⁷²² Yahudilerin Hz. Peygamber’e hitabı olan bu sözü Mevlana kendi Mesnevi’sini dinlemeyen, aşk dinini kabul etmeyen Müslümanlara söylemektedir. (“Yahudilerden öyleleri var ki, kelimeleri (yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar. Dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak “İşittik, karşı geldik”, “İşit, işitmez olası!” “Raina” derler. Hâlbuki onlar, “İşittik ve itaat ettik; dinle ve bize bak” deselerdi bu kendileri için daha hayırlı olurdu. Fakat Allah, küfürleri yüzünden kendilerini lanetlemiştir. Bu yüzden pek az iman ederler.” Nisa Suresi, 4/46. ayet).

⁷²³ Eflaki, age, 1. cilt, (231. rivayet), s. 320.

⁷²⁴ *Mesnevi*, 4. cilt, 1464-1465. beyit, s. 491.

sorunların biçimlendirdiği düşünce yapısı görülür. Savaşların ve göçlerin çok olduğu bir ortamda yaşayan Mevlana'nın duygu ağırlıklı aşk dinî anlayışının etkisiyle, *akli ilimlerin ilerlemesi durmuştur*. Akli ilimler, sadece birkaç insanın arzusuyla gelişmez ya da birkaç duygusal akımın etkisiyle de yok olmazlar. Akli ilimler, toplum tarafından istenirse ve desteklenirse gelişirler. Toplumsal zihne bir virüs gibi bulaşan aşk/nur mistisizminin bu gelişmenin durmasında etkili olduğunu değerlendirmek için haklı gerekçelerimiz bulunmaktadır.

Mevlana'nın toplumda yaptığı bir diğer değişiklik ise aşk tecrübesine *evrensel* demesidir. Bu evrensellik iddiası Mevlana'ya aşk duygusunun yoğunluğu ve vahdet-i vücud teorisinin etkisiyle olmuştur. Bilinçaltı veya alt beyine ait bir tecrübe olan aşk, onu *evrensel benliğe ulaştığına inandırmıştır*.⁷²⁵ Ona göre bilinçaltı gerçek benliği bulmanın araçlarını sağlamaktadır. Oysa geleneksel din anlayışı bilinci (akıl-mantık) içerir bu ise sınırlı bir alanı kapsar.⁷²⁶ Aşkın, insanı evrensel topluma ve evrensel ahlaka götürdüğünü söyleyen Mevlana'ya göre tek doğru yol budur. Fakat aşkla ulaşılan evrensellekle, akılla ulaşılan (soyut) evrensellik bir midir? *Akledilir alandaki evrensellik, gerçek için olduğu kadar mümkün için de doğruluğun sabit olması demektir*.⁷²⁷ Fakat Mevlana'nın aşk tecrübesine göre zaten gerçeklik bir hayal/rüyadır. Gerçekliğin reddedildiği, rüya içinde bir rüyanın olduğu bu dünya hayatında aslında evrensellik ne *gerçeğe* ne de *mümkün hayata* uyar ve doğruluğu kabul edilebilir. Mevlana, her ne kadar kendi aşk tecrübesinin evrensel bir değer ifade ettiğini (sevgi, barış, ahlak) söylese de aslında evrensellikten uzaktır. Çünkü rüya âleminde yaşayan insan için her şey mümkündür ve her şey 'bir' dir. (vahdet-i vücud) İyi-kötü, mümin-kâfir, siyah-beyaz ayırımı olmayan bir dünyada aslında ahlaki değerler de anlamını yitirecektir. Aşk duygusunun etkisiyle kuralsız, nizamsız ve ölçsüz bir hayatı tavsiye eden Mevlana insanları şöyle eleştirir: "Ben cana bakıyorum sen renge bakıyorsun... Cisimlerin şu yedi rengini gören boş gözün, bu perde ardından o ruhu göremez."⁷²⁸ "Gönül birliği dil birliğinden daha iyidir. Gönülden sözsüz, işaretsiz, yazısız yüz binlerce tercüman zuhur eder."⁷²⁹ "Akıl ona

⁷²⁵ Arasteh, 2000, s. 43.

⁷²⁶ Arasteh, age, s. 43.

⁷²⁷ Kılıç, 2004, s. 243.

⁷²⁸ *Mesnevi*, 6. cilt, 1040-1042. beyit, s. 753.

⁷²⁹ *Mesnevi*, 1. cilt, 1209. beyit, s. 76.

diyordu: Cinsiyet, kesin olarak mana yönündendir, su ve topraktan değil. Sakın! Surete tapan olma ve bunu söyleme; cinsiyet sırrını surette arama. Suret cansız gibidir, taş gibidir; cansızın cinsiyetten haberi yoktur.”⁷³⁰

Aşk dininin evrenselliğini savunan Mevlana’ya göre ‘bütün dinlerin aslı aşktan doğmuştur’ ve İslam peygamberi dâhil olmak üzere bütün peygamberler ‘*aşk peygamberi*’ dir.⁷³¹ Böylece Mevlana bütün dinlerin özdeş olduğunu söylemekte, tek din olarak aşk’ı kabul etmektedir. Onun dayandığı düşünce, Attar’dan önce var olan ve ondan kısa süre sonra İbn Arabi tarafından sistemleştirilen vahdet-i vücud, ilahi aşk ve tek din öğretisine dayanmaktadır. Mevlana şöyle demektedir: “Yetmiş iki inanç ve fırka, gerçekte yoktur; Allah’a yemin ederim ki, bütün bunlar benim.”⁷³² (Ben-merkezci düşünce)

Sonuçta Mevlana’nın din anlayışı evrensel gibi gözükmese de ve temel iddiasının bu olmasına rağmen aşk tecrübesine odaklı bir dini savunması nedeniyle evrensel nitelikten yoksundur, bireysel tecrübeye dayandığı için bireysel özellik taşır. Duygusal din anlayışı nedeniyle duyguların farklılığına veya *kişisel özelliklere göre farklı dinler* ortaya çıkmaktadır. Mevlana duyguların etkisiyle dine kişisel bir bakış açısı getirmiş ve mevcut dini yani İslam’ı aşk duygusuyla yeniden yorumlayıp *aşk mistisizmini (dinini)* kurmuştur. Böylelikle o bütün dinleri tek tipleştirip onları yok sayarak aşk paydasına almaktadır. Bu durumda onun dine bakışı görünürde *dinî çoğulcu* gibi görünmekle birlikte aslında aşk dinî dışındaki dinleri kabul etmediği için dinî dışlayıcı olmaktadır.

E.3. Mevlana’nın Dinî Tecrübesinde Dinî İnanç Boyutu

Mevlana’nın aşk tecrübesini ‘dinî’ kılan şey önceden zihninde olan dinî kavramlar ve inançlardır. Medresede aldığı eğitim sonucu oluşan inançlar tecrübelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Fakat onun tecrübesine nihai anlamda dinî demek doğru değildir. Stace, mistik tecrübelerin kökeninin ‘öznenin sınırlarını aştığını’ söylemektedir⁷³³ ki, Mevlana’nın tecrübesi de *kendini ve mensup olduğu dinin sınırlarını aşmakta*, mevcut dine karşı gelmekte ve dini dışlamaktadır. Onun

⁷³⁰ *Mesnevî*, 6. cilt, 2950-2952. beyit, s. 815.

⁷³¹ Ghomshei, 2014, s. 9-12.

⁷³² Nicholson, 1978, s. 138.

⁷³³ “Her anlayışı aşan erinci”; “Bütün anlayışları aşan erinci”, Stace, 2004, s. 182, 207, 299.

tecrübesini dinden ayırarak *İslam dininin kavramlarıyla tanımlanan mistik tecrübeler* sınıfına sokmamız gerekir. Mevlana, insanlığın doğasına yerleştirilmiş mistik duyguları (alt beyini/bilinçaltını) canlandırarak birçok insanı kendisine çekmiştir.⁷³⁴

Aşk tecrübelerini farklı düzeylerde yaşayanlar olmuştur. Bu ilahi aşk tecrübelerini Hristiyan mistik Eckhart ve Azize Teresa, mensubu olduğu Hristiyan dininin kavramlarına ve inancına göre dile getirmiştir. İslam kültürü içinde yetişen Mevlana da ilahi aşk tecrübelerini İslami kavramlarla ifade eder. O her ne kadar aşk tecrübesiyle herhangi bir din için “gerçeklik âleminde küfür de yoktur, din de, mezhep de”⁷³⁵ diyerek bütün dinleri inkâr etse ve “kâfir de o ululuk sahibi Allah’a âşıktır”⁷³⁶ dese de tecrübelerini içinde bulunduğu teistik kültürden gelen dinî kavramlar ve inançlara göre anlatmıştır. Bu nedenle onun tecrübelerinin ‘dinî’ özellik taşıdığını ve belli bir inanç çevresinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Mevlana daha önce inandığı Allah, peygamber, melek, kutsal kitaplar gibi iman akideleri ve namaz, oruç, zekât, hac... vb. ibadet kavramlarını aşk tecrübesine göre yeniden şekillendirmiş yani İslam’ın kavramlarını kullanarak aşk dinini tanımlamıştır.

Sonuçta aşk tecrübesi tamamen duygu kaynaklı bir tecrübedir; duygusal sezgi ön plana çıkarılarak mevcut dinin inancı *duygusal bir yoruma tabi tutulmaktadır*. Bu duygusal yorum teistik dinin rasyonel boyutunu ihmal ederek sadece duygusal ve duyuüstü alana yönelerek dinde çeşitli bireysel yorumlar yapılmasına ve Mevlana’nın yaptığı gibi İslam’ın tanımladığından tamamen farklı ulûhiyet ve ubudiyet anlayışı ile ritüellerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

F) MEVLANA’NIN AŞK TECRÜBESİNE GÖRE DİNLER

Mevlana, *tüm dinlerin tek bir dinde (aşk dinî)* toplandığı dini savunur. Tanrı’yı herkes farklı şekilde tanımlar, farklı isimler verir, fakat her yerde Tanrı (Aşk) ve mesajı (aşk dini) aynıdır. Evrensel din inancında insanlar birleşmeli ve zıtlık gibi görünen âlem gerçekten anlaşılabilir olmalıdır. Bu nedenle dinin sadece şariat ile sınırlandırılmasını yanlış bulan Mevlana’ya göre aşk yolu tek çaredir. Bu anlamda

⁷³⁴ Kaplan, 2005, s. 329.

⁷³⁵ Mehmet Necati Abay, “Mevlâna ve Goethe: Panteizmin İki Büyük Temsilcisi”, *I. Milletler Arası M.K.*, 1987, s. 147-157;

“Aşk dinî bütün dinlerden ayrıdır. Âşıklar için din ve mezhep, Allah’tır.” *Mesnevi*, 2. cilt, 1760. beyit, s. 221.

⁷³⁶ *Mesnevi*, 1. cilt, 2445. beyit, s. 115.

herhangi bir dinin diğerine önceliği yoktur çünkü hepsi aynı evrensel kaynaktan yani *Aşk'tan* doğar.⁷³⁷

Mevlana herhangi bir dinin emrini, kurallarını inançlarını kabul etmez ve kendisini bunların üzerinde görür. Çünkü o, herkesin kutsal kitapta göremediği, anlamadığı gizli anlamları bildiğini, bu sırların gönlüne geldiğini söyler. Böylece mensubu olduğu tasavvufî hakikatlerin çeşitliliği, *dinî tecrübe yaşayanın sayısına göre artmakta ve çeşitlenmektedir*.⁷³⁸ “Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayrıdır. Âşıkların şeriatı da Allah’tır, mezhebi de.”⁷³⁹

Bir rint görüverdim, oturur buldu zemin!

Yok, onda küfür, ne de İslam, ne de din!⁷⁴⁰

F.1. Yahudilik ve Hristiyanlık

Tek din olarak aşk dinini kabul eden Mevlana’ya göre⁷⁴¹ diğer dinler aşk dininin devamından başka bir şey değildir. O bütün geçmiş peygamberlerin, halifelerin ve tasavvufçuların aşk veya nur geleneğine ait olduğunu söyleyerek sınıflandırır.

“Peygamberimizin yolu, izi aşktır. Biz, aşk oğullarıyız. Aşk, bizim anamızdır,”⁷⁴² demekte ve İslam peygamberini de aşk dinine dâhil etmektedir. İbn Arabî, Hz. Muhammed’e *habibullah* dendiği için, İslam’ın özellikle bir aşk dini olduğunu söyler.⁷⁴³ Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, aşk dini geleneğini devam ettiren dinlerdir. Yani hepsini kapsayan aşk dinidir. Çünkü tüm dinlerin davet ettiği, bütün dinî duyguların merkezinde duran, bütün dinleri birbirine yaklaştıran ve özdeşlik noktasına dönüştüren aşktır. Hem Yahudilik, hem Hristiyanlık hem de İslam’da kabul gören *kapsayıcı sevgi prensibi* yine aşka yani Allah’a sevgi prensibine götürür (ilahi aşk). Bu da bütün dinleri aynileştirmektedir (evrensel din algısı).⁷⁴⁴ “Mızrak kalkanı nasıl delip geçerse ben de geceler ve gündüzlerden öyle

⁷³⁷ Yakıt, 2011, s. 72; *Mesnevi*, 6. cilt, 1862. beyit, s. 780.

⁷³⁸ Nicholson, 1978, s. 21. “Mutasavvıflar bu durumu şöyle ifade ederler: “et-Turuku lillahi bi adedi enfûsi’l-halaik” (Allah’a ulaşan yollar, insan ruhu (bireyler) kadardır” Gholam Hosein Yousofi, “Bir Hikâyeci Olarak Mevlana”, (Çev. Ramazan Muslu), *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 14, Ankara, 2005, s. 7.

⁷³⁹ *Mesnevi*, 2. cilt, 1760. beyit, s. 221.

⁷⁴⁰ *Rubailer*, 1694. rubai, s. 253.

⁷⁴¹ Aşk dini iddiası İbn Arabî’de de vardır. Aşk tanrıculığı İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Halilov, 2015, s. 68.

⁷⁴² *Divan-ı Kebir’den Seçmeler*, 4. cilt, 34. bölüm, s. 4.

⁷⁴³ Nicholson, age, s. 95.

⁷⁴⁴ Halilov, age, s. 74-5.

geçtim. Bu yüzden bütün dinler bence bir, yüzbinlerce yıl bir an.”⁷⁴⁵ Yahudi kral ve vezirinin Hristiyanlığı yok etmek için yaptığı tuzaklara değinen Mevlana’ya göre, Yahudilerin Hristiyanlara düşmanlık beslemesi anlamsızdır, çünkü evrensel din anlayışına paralel olarak Musa ve İsa aşk dinine mensup, aşk peygamberleridir. Sadece bu ikisi değil geçmişteki bütün peygamberler de aşk peygamberidir. Davut peygamberi anlatırken onun bir aşk peygamberi olduğunu,⁷⁴⁶ İsa peygamberin ise ‘dinin sırlarını’ anlattığını söyler. Hikâyenin sonunda İncil’de Ahmet ismini okuyan Hristiyanlar ‘*Ahmet’in nuru sayesinde*’ korunmuşlardır, *Ahmet’in nuru* onlara yardım etmiştir.⁷⁴⁷

Dinleri aşk tecrübesinin ulaştığı birlik (vahdet-i vücud) düşüncesine göre açıklayan Mevlana, “Nur’a (ışığa) baktın mı ikilikten de, önu sonu bulunan cisim âleminin sayısından da kurtulursun,”⁷⁴⁸ demektedir. İsa’nın rengi nereye düşerse onu renkten arındırmakta, her şeyi aynı renge yani mana rengine boyamaktadır. Böylece zıtlar bir olmakta, sayıya sığmaz sonsuz olmaktadır. Mustafa’nın nurunun cilasıyla karanlıklar ışık olur ve bütün dinler birbirine eş olur:

O ulu er yüzünden Yahudilerin, Allah’a şirk koşanların, Hristiyanların, Mecusilerin hepsi bir renge boyandılar. Yüz binlerce kısa ve uzun gölgeler o sır denizinin nurunda bir oldular.⁷⁴⁹

Hristiyanlığın mistik geleneğinde ana tema ‘ilahi aşk’tır ve bilgin mistik Hristiyanlar kendilerini Aşk’ın simgeciliği ile anlatırlar. Hristiyan şark mistisizmi, Plotinus’un ve Yeni-Eflatuncu mektebin fikirleriyle yoğrulmuş ve bu akımın dilini benimsemiştir.⁷⁵⁰ Tıpkı bunun gibi kalple bilgiye ulaşan tasavvufçu da aşkın diliyle konuşur ve aşk sarhoşluğu her düşüncenin üstüne çıkan bir hale bürünür.⁷⁵¹ Mevlana, Hristiyanlarla çok içli dışlı olmuş onlarla sürekli görüşmüştür. Onları ziyaret etmiş, manastırda kalmıştır hatta birkaç Hristiyan dönmesi müridi vardır.⁷⁵² Aşk mistisizminde onlardan etkilenmesi mümkündür. O, Hristiyanların üzerine Tanrı’nın inayet güneşinin parlayacağını ve onların derhal nurlanacağını, yüzlerinin ak

⁷⁴⁵ *Mesnevi*, 1. cilt, 3502-3503. beyit, s. 148.

⁷⁴⁶ Ghomshei, 2014, s. 8.

⁷⁴⁷ *Mesnevi*, 1. cilt, 725-740. beyit, s. 61.

⁷⁴⁸ *Mesnevi*, 3. cilt, 1256. beyit, s. 327.

⁷⁴⁹ *Mesnevi*, 6. cilt, 1862. beyit, s. 780.

⁷⁵⁰ Nicholson, 1978, s. 10.

⁷⁵¹ Burckhardt, 1982, s. 41.

⁷⁵² Sarhoş bir halde sema ayini yapan Hristiyan bir mürit için: Füzûzanfer, 1997, s.192; Eflaki, 1973 1. cilt, (184. hikâye), s. 293-294.

olacağını söyler.⁷⁵³ Hristiyanların yaptığı resim ve heykelleri çocukların oyuncaklarına benzetmektedir.⁷⁵⁴ Asılan bir Allah'tan medet uman Hristiyanları eleştiren Mevlana'ya göre "böyle bir Allah'ın kimin yardımına gücü yetebilir?" demekte ve aşk dinini öne çıkarmaktadır.⁷⁵⁵

F.2. İslam Dini

Düşüncesinin başlangıç noktası, *İslam dininin insana verdiği anlamlardan çok, insanın bir birey olarak bu anlamları nasıl anladığı/yorumladığıdır*. Mevlana, İslam dininin emirlerinin/kurallarının insanların hayatında *hissedilerek yaşanması gerektiğini* düşünür. Yani dinî emirlerin 'mana'sı öne çıkmaktadır. Mana ise gönülle anlaşıldığı için dine *duygusal bir yönelme* söz konusudur. Bu elbette aşk duygusunun etkisiyle, Kur'an'ın ve dinin özünün *mecaz/sembol/simge* şeklinde yorumlanmasıyla olur. Fakat bu yorumlama duygusal zihnin mantığıyla olduğu için O, çoğu zaman yargılarında; çelişkili, paradoksal, zıt, nedensellik ilkesine ters, akıl dışı sonuçlara ulaşmakta ve bunda bir sakınca görmemektedir. Bunu da dil felsefesi yaparak, Kur'an ayetlerini tevil ederek, mistik yorumlar getirerek yapar. Tevil, kendisine yapılacak her türlü itiraza, karşı koymaya ve reddedilmeye karşı kalkan gibidir. Felsefî düşüncelerin akli ön planda tutan akli muhakemelerini reddeder, 'Tanrısal iç sesle' (gönül/kalp/duygu) hareket eder.

Aşk tecrübesine göre Mevlana, mümin, kâfir, münafık, müşrik... vb. kavramların İslam'ın kullandığı bağlamdan kopararak aşk mistisizmine uyarlamıştır. Artık ona göre mümin, Allah'a inanan değil *Aşk'a inanan* kimsedir. Kâfir ise aşk dinini inkâr edene verdiği sıfattır. İkbal bir şiirinde "*Bir mümin âşık değilse kâfirdir*" demiştir. Mevlana ise: "Ben aşkı olmayan kişinin insanlığını inkâr ederim"⁷⁵⁶ diyerek aşk dinine inanmayanları hayvan olarak nitelendirir.

Kavramlara *yeni anlamlar yüklemesi* Mevlana'nın İslam dinine yaptığı değişikliğin bir yönüdür. Diğer yön ise İslam'ın öğretileriyle anlam kazanan kavramların *içini boşaltmak* ve onların *anlamsız* olduğunu söylemektir. Mümin-kâfir, iyilik-kötülük, Musa-Firavun... vb. Kur'an'da ele alınan bu kavramların hakikatini

⁷⁵³ Eflaki, 1973, 1. cilt, (54. hikâye), s. 198-199.

⁷⁵⁴ *Mesnevî*, 5. cilt, 3598-3599. beyit, s. 692.

⁷⁵⁵ *Mesnevî*, 2. cilt, 1393. beyit, s. 21.

⁷⁵⁶ *Divan*, 1610. gazel, s. 111; Seyhan, 2006, s. 111.

inkâr eden Mevlana, bunları aşk tecrübesine göre yeniden açıklar. Aslında Kur'an'da kötü olarak anlatılan birçok ahlaksız davranış Hakk'ın katında iyidir ancak insana göre kötüdür. Dervişler Hakk'ın katına eriştikleri için halka göre kötü gelen davranışlarını iyi olarak karşılamak gerekmektedir. O böylece ahlaksızlığı ahlak gibi göstererek şöyle anlatır:

Dervişlerin Hakk'a nispeten iyidir dedikleri doğrudur ve her şey Hakk'a nispeten iyidir ve kemaldır. Fakat bize nispeten her şey müsavî değildir. Zina ve na-paklık, bi-namazlık ve namaz, küfür ve İslam, şirk ve tevhid, cümleten Hakk'a nispetle iyidir. Velakin bize nispetle zina ve sîrkat, küfür ve şirk kötüdür, tevhid ve namaz, hayrat bize nispeten iyidir ve bunların cümlesi Hakk'a nispetle iyidir.⁷⁵⁷

Çünkü derviş Allah'ın sırrına erişmiş ve her şeyden affedilmiştir.

Mevlana'ya göre kâfir kavramı artık İslam'ın tanımladığı kavramdan tamamen başka bir şekle bürünerek tam tersi bir anlama yani, "gerçekten iman eden kişi" anlamına gelir:

Putı tapmak, kâfirliğin temelidir ama bu putı tapmazsak ak kâfiriyiz biz. Tebrizli Tanrı Şems'inden başkasından bahsetmeyin; Ay'dan söz etmeyin bize, güneşe tapanlarız biz."⁷⁵⁸ Sultan Veled'e göre ise "kâfirler bile Tanrı'ya tapmaktadır."⁷⁵⁹

Mevlana aşk tecrübesi çerçevesinde İslam'ın ibadet, akaid, inanç esaslarında köklü değişikliklere girişmiştir. Aşk, parladığı zaman Tanrı'dan başka her şeyi yakmakta, insanın ruhunda aşktan bir ateş parlamaktadır. Bu da ibadet ve düşünceyi yakmaktadır.⁷⁶⁰ Mevlana'ya göre amel; namaz ve oruç anlamına gelmez. Bunlar amelin suretidir, bu suret ise amel değildir. Amel insanda bir 'mâna'dır.⁷⁶¹ Kıyamette namazları, oruçları, sadakaları bir teraziye koyarlar. İlâhi aşk ise teraziye sığmaz, bu nedenle asıl olan aşktır.⁷⁶²

Kulluğun bir bağ olduğunu söyleyen Mevlana'ya göre âşık, kulluk gibi kayıtlardan kurtulmuştur. Çünkü aşk ve aşığın mezhebi ve milleti yetmiş iki milletinkinden başkadır.⁷⁶³ Mevlana'da kulluk Allah'a değil bizzat Hakk olan veliye yani kendisine yapılması gerekir. Mevlana ve ailesine, secde ve tanzimde bulunan

⁷⁵⁷ Fihî Ma Fih, s. 31.

⁷⁵⁸ *Divan*, 351-352. gazel, s. 26.

⁷⁵⁹ Veled, 1949, s.10.

⁷⁶⁰ Eflaki, 1973, 2. cilt, (19. hikâye), s. 187.

⁷⁶¹ Fihî Ma Fih, s. 71.

⁷⁶² *Fihî Ma Fih*, s. 194 (Aşk kelimesini bazı tercümelerde, muhabbet/sevgi şeklinde tercüme edenler de vardır.).

⁷⁶³ Eflaki, age, 1. cilt, (163. rivayet), s. 279.

halkı görüp şaşırın oğluna Mevlana şöyle der: “Ben bunu sana bağışladım. Senden oğullarına kalacak ve kıyamet gününe kadar *halkın secde ettiği kimseler* olacaksınız” demiş ve insanların *velilerin kulları* olduğunu söylemiştir.⁷⁶⁴

Mevlana, İslam’ın yasaklamadığı şeyleri haram olarak kabul etmekte ve şöyle demektedir. “Dervişin yemeği iştahsız yemesi büyük haramdır.” Başka beyitte ise helal olan arpa ekmeğinin yenmesinin haram olduğunu, nefsin önüne kepek ekmeği konması gerektiğini söylemiştir.⁷⁶⁵ O haramı fıkhi anlamından daha geniş olarak insanın hak etmediği her şey anlamında kullanmaktadır.⁷⁶⁶ Yine Mevlana Kur’an’ın yasakladığı içki içmeyi Şems için helal saymaktadır. “Denize bir damla şarabın düşmesiyle denizin bozulmayacağını” ve “zevk veren her şey, şu aşağılık kişiler, bir delil elde edip dadanmasınlar diye yasaklanmıştır. Yoksa şarap, çeng, güzel sevmek ve sema, haslara helaldir”⁷⁶⁷ diyerek, halkın şarap içmesinin helal olduğuna fetva vermiştir. “Şarap, gıda için halka helaldir ama sevgiyi dileyenlere haramdır”⁷⁶⁸

Mevlana’ya göre namaz, İslam’daki gibi, Allah’a kulluk için yapılmaz; çünkü peygamber *aşkın coşkusu nedeniyle* namaz kılar yoksa geçmişteki günahların bağışlanması veya Allah korkusundan ve recadan değildir. Peygamber “Namaz, zahiren bilinmesi mümkün olmayacak şekilde Tanrı ile birleşmektir” buyurmuştur.⁷⁶⁹ Bu rivayetten yola çıkan Mevlana’ya göre namaz, Allah’a kulluk amacıyla yapılan bir ibadet olmaktan ziyade Allah ile birleşmek için yapılan bir iştir. Âşıklar sürekli Allah ile birleştiği için ‘günlük namaz beş vakittir ama âşıkların namazı devamlıdır’⁷⁷⁰ demektedir. Namaz insanı sadece Allah ile değil bizzat Tanrı olan veli ile de birleştirir: “*Dekuki*, namaz kıldırmak üzere onların önüne geçti, o kadar birleştiler, o kadar kaynaştılar ki sanki onlar atlas bir kumaştı, *Dekuki* de o kumaşın sırması, süsü!”⁷⁷¹ Namaz insanın mânâ yolunda yürümesini ve nefis hapishanesinden kurtulmasını sağlar.⁷⁷² Namaz sadece Tanrı ile birleşmek için kılınmaz, gayb âleminden istediklerinin yerine gelmesi için kılınır. Namaz kılan kişinin her istediği

⁷⁶⁴ Eflaki, 1973, 1. cilt, (454. rivayet), s. 438.

⁷⁶⁵ *Mesnevî*, 5. cilt, 3484-3488. beyit, s. 688.

⁷⁶⁶ Osman Nuri Küçük, 2005, s. 467, 468.

⁷⁶⁷ Mevlana, *Mevlana’dan Seçme Rubailer*, 172. rubai, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Y., İstanbul, 1945, s.43; Eflaki, age, 2. cilt, (41. rivayet), s. 94.

⁷⁶⁸ *Mesnevî*, 5. cilt, 3484-3488. beyit, s. 688.

⁷⁶⁹ Eflaki, age, 1. cilt, (283. rivayet), s. 248.

⁷⁷⁰ *Mesnevî*, 6. cilt, 2669. beyit, s. 806.

⁷⁷¹ *Mesnevî*, 3. cilt, 2139-2140. beyit, s. 355.

⁷⁷² Eflaki, age, 1. cilt, (110. rivayet), s. 241.

olur, dert ve beladan kurtulur.⁷⁷³ Mevlana bir namazdan sonra namazın kendisini nur yapmasını istemekte ve şöyle söylemektedir: “Önümde, arkamda, altımda, üstümde, sağımda, solumda bir nur yap. Ya Rabbi, sen benim nurumu artır, bana nur ver. Beni nur yap. Ey nurların nuru, ey merhametlilerin en merhametlisi bu duayı kabul et.”⁷⁷⁴ Nur olmayı ibadetlerin amacı olarak görür. Zaten aslolan zahiri namaz değil bâtını namazdır. Bâtını namaz ise ‘kalp huzuru’dur.⁷⁷⁵ Fakat bunlara rağmen Mevlana yine de namazdan vazgeçmemekte, namazı insanları kendisine bağlamanın bir aracı olarak görmektedir: “Birçok dostlar ve kimseler bize bağlanıp itimat etmişlerdir. Eğer biz (bu ibadetlerden) vazgeçer, hiçbir şey yapmazsak onlar ne yapar ve kimin kapısına giderler... Her şeyh, kendi çaresiz müritleri hakkında bu çareye başvuracaktır.”⁷⁷⁶

Oruç ibadeti de yine namaz ibadetine paralel olarak kulluk amacıyla yapılmaz. Oruç insanın melekleşmesinin yoludur: “Karın (mide) dağarcığından ekmeği boşaltırsan ululuk incileri ile doldurursun... Önce can çocuğunu şeytanın sütünden kes de sonra onu meleklerle ortak yap.”⁷⁷⁷ Oruç insanı ululuk ve meleklik yoluna götürdüğü gibi kalplerdeki gizli bilgileri bilmenin yoludur: “Orucu elden bırakmayınız; çünkü o, kalplerde gizli olan bilgilerin anahtarlarındandır.”⁷⁷⁸ Seyyid Burhaneddin’e göre oruç ‘*hikmet kaynaklarını fişkirtan kazmadır*.’⁷⁷⁹ Yine namazda olduğu gibi oruç da insanı ‘nur’ yapmaktadır: Orucun mana ateşiyle mum gibi yanar, nur olursun, der. İnsan oruç sayesinde varlık iddia ve sevdasından kurtulur, fakr duyusuna erer.⁷⁸⁰ Oruç Allah ile perdesiz görüşmenin yoludur. “Mideden vazgeçip gönüle doğru yürü de Allah insana perdesiz gelsin ve Hak nuru yiyen Kurân olur.”⁷⁸¹

Sufilere göre haccın *ahlakî* bir anlamı vardır. Onlara göre hac Kâbe’ye gitmek değil, günahlardan arınmak, arzu ve ihtirasları terk etmektir.⁷⁸² Mevlana bu tanıma paralel olarak hac kavramını da kendi aşk tecrübesine göre yeniden

⁷⁷³ Eflaki, 1973, (109. rivayet), s. 241 ve “Dünyalık ve ahretlik bütün istekleri hâsıl olur.” Eflaki, age, 1. cilt, (108. rivayet), s. 241.

⁷⁷⁴ Eflaki, age, 1. cilt, (199. rivayet), s. 303.

⁷⁷⁵ Şems, age, s. 269.

⁷⁷⁶ Eflaki, age, 1. cilt, (111. rivayet), s. 242.

⁷⁷⁷ *Mesnevî*, 1. cilt, 1641. beyit, s. 89.

⁷⁷⁸ Eflaki, age, 1. cilt, (524. bölüm), s. 481.

⁷⁷⁹ Eflaki, age, 1. cilt, s. 675 ve Eflaki, age, 1. cilt, (13. bölüm), s. 149.

⁷⁸⁰ Yılmaz, 2010, s. 11.

⁷⁸¹ *Mesnevî*, 5. cilt, 2475-2479. beyit, s. 653.

⁷⁸² Nicholson, 1978, s. 149.

tanımlamış ve İslam'ın hac kavramını tamamen değiştirmiştir. Ona göre hac insanların kendisini ve kendi evini ziyaret etmesi demektir:

Ey hacılar, ey hacılar! Neredesiniz, neredesiniz? Sevgili buracıkta, gelin hele, bir gelin siz! O sevgili kapı komşun, duvar duvara üstelik. Siz çöllerde, neden öyle şaşkın şaşkın gezersiniz?⁷⁸³

Demekte ben-merkezci düşünce yapısının bir ürünü olarak haccın merkezine kendisini ve dergahını koymaktadır. “Kâbe her ne kadar onun lütuf ve ihsan evidir ama benim vücudum da onun sır evi.”⁷⁸⁴ “Hac, Allah evini ziyaret, ev sahibini ziyaret ise erliktir.”⁷⁸⁵ Hac konusunu Mesnevi’de Bayezîd ile kör şeyhin hikâyesinde ele alan Mevlana, şeyhin kişiliğini (benmerkezci düşünceye paralel olarak) ön planda tutan yaklaşımıyla şeyhe şöyle dedirtmektedir: “Benim çevremde yedi defa tavaf et; bunu hac tavafından daha iyi say.”⁷⁸⁶

Mevlana, İslam'ın ibadethanesi olan mescide önem veren kişileri ahmak ve eşek olarak nitelendirmiş ve gerçek mescidin İslam'ın mescidi değil ‘gönül mescidi’ olduğunu söylemiştir:

Ahmaklar, mescidi ulular da, gönül ehlinin gönlünü yıkmaya çalışır. Hâlbuki o mecazidir be eşekler, bu hakikat. Uluların gönlünden başka mescid yoktur. Herkesin secdegahı olan *velilerin gönül mescitlerinde* Allah vardır.⁷⁸⁷

Böylece Tanrı/veli iddialarını kabul etmeyip kendisini kınayan kişilerin velileri üzdüğünü ve gönül mescidini yıktığını ima etmektedir.

Mevlana, iman etme işini âşık olmayla değiştirmektedir.⁷⁸⁸ Kur'an'da Allah'ın isim ve sıfatları sayılmaktadır. Kur'an'da Allah'ın sıfatı olarak aşk söylenmediği halde Mevlana aşkı Tanrı'nın sıfatı olarak kabul etmektedir: “Aşk Hakk'ın vasfıdır (sıfatıdır)”⁷⁸⁹ Ona göre Allah'a iman edilmez, âşık olunur: “Yüzlerce gönül ve can, yaratıcı Allah'a âşık olmuştur.”⁷⁹⁰

⁷⁸³ Sarıms, 1997, s. 426; Bayru, 2008, s. 77.

⁷⁸⁴ *Mesnevi*, 2. cilt, 2233. beyit, s. 236.

⁷⁸⁵ *Mesnevi*, 4. cilt, 15. beyit, s. 445.

⁷⁸⁶ *Mesnevi*, 2. cilt, 2229. beyit, s. 235.

⁷⁸⁷ *Mesnevi*, 2. cilt, 3095-3097. beyit, s. 262.

⁷⁸⁸ Mevlana'nın iman anlayışı İbn Arabî'ninkine benzemektedir. İbn Arabî, imanı beşe ayırır: Taklit iman, bilgi iman, görme iman, hak iman, hakikat iman. Taklit iman avama, bilgi delil sahiplerine, görme müşahede sahiplerine, hak iman ariflere, hakikat iman ise (işin kaynağına) vakıf olanlara aittir. Hakikatin hakikati ise altıncı kısımdır. Asaleten ve varis olarak gönderilmiş bilgilere aittir. Bunun açıklanması yasaklandı, dolayısıyla izah edilmesi imkânsızdır. Arabî, 1977, s. 335.

⁷⁸⁹ *Mesnevi*, 5. cilt, 2185-2187. beyit, s. 643.

⁷⁹⁰ *Mesnevi*, 6. cilt, 193. beyit, s. 725.

Peygamberlik anlayışında değişiklik yapan ve aşk mistisizmine göre yorumlayan Mevlana'da peygamber insan değil 'aşk' (Tanrı) veya 'nur'dur. "Peygamberlerle savaşa girişenler, onları cisim görüp kendileri gibi insan sanmışlardır."⁷⁹¹ Peygamberler insan olmadığı gibi aşkla da eştirler: "Pak aşk Hz. Muhammed'le eştı. Allah, aşk yüzünden ona, 'sen olmasaydın felekleri yaratmazdım' dedi. O aşkta tek idi."⁷⁹² Peygamberi aşkla eşitlediği gibi aynı zamanda onu 'âşık' olarak nitelendirir: "Onda sevgiliye aşktan, sevgiliye meyil ve muhabbetten başka bir heva ve heves nerde" demektedir.⁷⁹³ Mevlana, aşk mistisizminin devam ettiricisi olup "Bugün Ahmed benim, ama dünkü Ahmet değil."⁷⁹⁴ diyerek peygamber olduğunu ima etmektedir. Bu nedenle bazı yazarlar ona 'aşk peygamberi' demekten çekinmemiştir.⁷⁹⁵ Peygambere Cebrail vasıtasıyla vahiy geldiği gibi 'Kalbinin de vahyi' vardır. Veli de böyledir.⁷⁹⁶ O hakikat-i Muhammediye nuruyla aydınlandığını, ondan nur aldığını söyler.⁷⁹⁷ Mevlana bu fikirleri İşrakilikten gelen nübüvvet anlayışından alır.⁷⁹⁸

Sonuç olarak aşk tecrübesiyle meydana gelen bu velilik fikirleri toplumda iyice yaygınlaştı ve Hz. Peygamber'in kendisinde tabiatüstü hiçbir şey bulunmadığı şeklindeki ifadeleri görmezden gelinerek tarihte bir insan olarak görülen peygamberi, İslam'dan tamamen farklı, her şeye gücü yeten bir kâhin ve sihirbaz durumuna soktu.⁷⁹⁹ Mevlana bu şekilde dinî efsaneleştirmiştir.⁸⁰⁰ İslam yerine efsanelere dayalı bir dini yani aşkı anlatmıştır.

Mevlana vahyin alanını çok genişleterek anlatır; ona göre vahiy sadece doğruluğa inananların anladığı vahiy değildir. Vahiy aynı zamanda bilgi anlamına gelir: Ticaret hukuku bilgisi, tıp bilgisi ve astronomi bilgisi. Bu görüşe göre bilgi, vahyin kelimeleri ve sesleridir. Mevlana bunu çeşitli ses imajlarına benzetmekten

⁷⁹¹ *Mesnevî*, 2. cilt, 3099. beyit, s. 262.

⁷⁹² Mehmet Paksu, "Mevlana'da Hz. Muhammed Aşk" <http://tasavvufkitapligi.com/i/uploads/405713mevlana'da-hz.-muhammed-aski.pdf>.

⁷⁹³ *Mesnevî*, 1. cilt, 3950-3954. beyit, s. 162.

⁷⁹⁴ *Divan*, 7970. gazel, s. 600.

⁷⁹⁵ Seyhan, 2006, s. 18.

⁷⁹⁶ Eflaki, 1973, 2. cilt, (52. hikâye), s. 100-101.

⁷⁹⁷ "Ancak ben şimdi Muhammed'in nuruyla bu fani dünyanın tutsağı değilim. Hissin dışından padişahın ordu yerini, Hakk'ın nuruyla dolu görüyorum." *Mesnevî*, 3. cilt, 3430-3431. beyit, s. 396.

⁷⁹⁸ Bayraktar, 2014, s. 49.

⁷⁹⁹ Nicholson, 1978, s. 112.

⁸⁰⁰ Şahin, 1946, s. 6.

hoşlanır. Kelimeler ve sesler, kalbin sesini hissetmeye ihtiyaç duyarlar.⁸⁰¹ Mevlana'ya göre Allah'ın yazılı kelimeleri (yani kutsal kitaplar), *doğrudan doğruya gelen gizli bir vahiy ile neshedilmiştir*.⁸⁰² Çünkü o âşıklar doğrudan doğruya Tanrı'dan vahiy alırlar bu nedenle artık Kur'an'a ve hadise gerek kalmaz: "Öyle bir makama erişmiş veli vardır ki doğrudan doğruya arada Kur'an, hadis vasıta olmaksızın hareket eder... Bu 'Tanrı dilediğini yapar' sırrına mazhar olmuştur."⁸⁰³ Mevlana kendi şiir kitabı Mesnevi'yi kutsal kitap olarak tanıtmaktadır: "Bu âlemlerin rabbinden indirilmedir"⁸⁰⁴ diyerek Kur'an'ın bir ayetine nazire yapar.

Mevlana'nın babası Baha Veled'e göre *ahiret* hayatı yoktur ve ölümden sonra Tanrı'nın zatının nuruyla birleşeceğini söyler: "İşte ben, Tanrı'nın huzuruna gidiyorum. Tanrı'nın zatının nurlarıyla birleşeceğim. 'Biz zattan doğmuş, yine zata gidiyoruz.'⁸⁰⁵ Sultan Veled de dedesinin bu görüşüne katılır ve nefsini yenen insanın tanrısal (rabbani) olduğunu söyler. Her şey aslına döneceğine göre, insan da her şeyin ve kendinin aslı olan Tanrı'ya dönecektir.⁸⁰⁶ Mevlana'ya göre ise bu âlemde renk hâkimdir. Yok olma, bitme, zıttın zıttını yok etmesinden ileri gelir. Zıt olmayınca ebedilikten başka bir şey olamaz... Her ayrılığın aslı buluşmadır.⁸⁰⁷ Tanrı'nın velisi bu dünyadan göçünce onun seyri, sağlığı zamanındaki seyrinden yüz bin kere fazla olur. Çünkü o, Tanrı'da seyreder. Bunun ise sonu yoktur,"⁸⁰⁸ demektedir. Ahiret hayatının ve hesaba çekilmenin olmadığını ima eden Mevlana hayatın akışını şöyle sıralar:

Haberin olmaksızın cansızlıktan yeşermeye doğru, yeşermekten hayata ve imtihana doğru, sonra akla ve güzel ayırt etmelere doğru (beş duyu ve altı yönün olduğu) sonra beş duyu ve altı yönün dışına doğru, sonra denizin (Tanrı) kıyısına kadar bu ayak izleri var. Bu ayak izleri denizde yok olur. Yani bu dünyada yapılan işler, konak yerleri, artık görünmez, onların ne izi ne adı vardır.⁸⁰⁹

⁸⁰¹ Lenard, 1994, s. 29 Mevlana, keşf kelimesini vahiy kelimesi yerine kullanır. Lenard, age, s. 30.

⁸⁰² Nicholson, 1978, s. 73.

⁸⁰³ Veled, 1949, s. 257.

⁸⁰⁴ *Mesnevi*, 3. cilt, Dibace (önsöz), s. 287.

⁸⁰⁵ Eflaki, 1973, 1. cilt, (159. hikâye), s. 277.

⁸⁰⁶ Veled, age, s. XXIX.

⁸⁰⁷ *Mesnevi*, 6. cilt, 55-59. beyit, s. 720.

⁸⁰⁸ Eflaki, age, 1. cilt, (215. rivayet), s. 311-312.

⁸⁰⁹ *Mesnevi*, 5. cilt, 800-805. beyit, s. 595. Ermetin, Mevlana'nın reenkarnasyon inancına sahip olduğunu söylemektedir. Ermetin, Tarihsiz, s. 237-240.

Zaten ona göre kim Şems'in peşinden giderse evvel-ahir, dünyaya ve ahirete boş verir.⁸¹⁰ “*Ruh bu sandıktan kurtulunca, O ruhanî bahçede olacaktır.*” “*Rüya, mekânsızlık âlemine sürer, Ruhanî çayırlığa götürür.*”⁸¹¹ Zaten mutasavvıflara göre mahşer ana rahmidir. Ana baba, dağılma halinde olan insan cüzünü bira araya getirip ana rahminde toplar.⁸¹² Böylece onların ahiret anlayışında *geriye doğru bir kayma* olduğunu görmek mümkündür. Mevlana'ya göre müminler (âşıklar) ölmezler bir evden diğerine taşınırlar.⁸¹³ Onda reenkarnasyonun izlerine de rastlamak mümkündür, ölüm döşeğinde şöyle demiştir:

Bu dünyadan göçeceğim diye hiç üzülmeiniz. Mansur'un nuru, yüz elli sene sonra F. Attar'ın ruhunda tecelli edip, onun mürşidi oldu. Ne halde olursanız olunuz benimlesiniz. Size gözükmem için beni hatırlayın. Hangi kıyafette olursam olayım, daima sizinleyim, kalplerinize mana ve hakikatleri dökerim... Benim dirim doğru yolu göstermek ve ölümüm de yardım etmek içindir, demektedir.⁸¹⁴

Mevlana'nın babası Baha Veled'e göre Kur'an'da geçen *cennet-cehennem* ifadeleri semboldür ve aslolan '*rüyetullah*' (Allah'ı görmek)tır. Cenneti anlattığı vaazı sırasında kendisine *rüyetullah* meselesini soran birine şöyle cevap vermiştir: “Ey azizim! Huriler ve köşkler sembolü, anlayışı kıt insanlar içindir. Yoksa asıl, dostun yüzünü görmektir. O Tanrı yüzünün türlü adları vardır. (Tanrı erleri) her yaratıkta yaratıcı müşahade ve her zerrede hakikatler güneşini mütalaa ederler.”⁸¹⁵ Mevlana babasının bu görüşüne katılır. “Sevgilinin yüzünün bulunduğu yerde cennetin ve nehirlerin yeri mi olur... Eğer cehennemde senin zülfün elime geçerse, cennetlik olmaktan ar ederim”⁸¹⁶ O cennet ile cehennem kavramlarını her zaman dünyayla ilgili olaylar bağlamında kullanır. “Cehennem bu nefistir... Bizim nefsimizde cehennemin bir parçasıdır.”⁸¹⁷ Cehennem tabiatlı nefsi çalışıp çabalayıp tertemiz hale getirip ateşi söndürmek gerekir.⁸¹⁸ Cennet ise Şems'tir: “Cennetim

⁸¹⁰ *Divan*, 8548. gazel, s. 642.

⁸¹¹ “Rüya, mekânsızlık âlemine sürer, ruhani çayırlığa götürür.” *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, I. cilt, (265. bölüm), s. 102.

⁸¹² Eflaki, 1973, 1. cilt, s. 535 (Açıklamalar Bölümü).

⁸¹³ Eflaki, age, 1. cilt, (486. rivayet), s. 454.

⁸¹⁴ Eflaki, age, 2. cilt, (570. rivayet), s. 54.

⁸¹⁵ Eflaki, age, 1. cilt, (29. rivayet), s. 127.

⁸¹⁶ Eflaki, age, 1. cilt, (331. rivayet), s. 38.

⁸¹⁷ *Mesnevî*, 1. cilt, 1376. beyit, s. 81.

⁸¹⁸ *Mesnevî*, 2. cilt, 2545-2546. beyit, s. 245.

sensin benim, ibadetlerime karşılık sevabım sen.”⁸¹⁹ “Gerçek âleminde cennet de erenlerin gönlüdür.”⁸²⁰

Mevlana’nın *kader anlayışı* aşk tecrübesiyle bağlantılıdır. Âşık olan kişi her şeyde aşkı görür ve aşktan başka hiçbir şey bulunmadığını fark eder. Tanrı da aşktır ve ondan başka fail ve fiil bulunamaz. Herkesin işini yapan Tanrı’dır. “...Attığın zaman sen atmadın, Allah attı”⁸²¹ Bu nedenle *insan cebri kadere bağlıdır* fakat bu kader geçmişteki cebri kadere benzemez. *Bu aşk cebridir*. Aşkta ise zorlama ve cebir yoktur, sevgi vardır. Sevgi ise her şeyi bir yapan ve güzelleştiren unsurdur:

Halkın yaptığı işler yoksa her şeyi Hak yapıyorsa, şu halde kimseye ‘bunu niye böyle yaptın’ deme! Allah’ın yaratması, bizim yaptığımız işleri meydana getirmektedir. Bizim işlerimiz, Allah işinin eserleridir.⁸²²

“Sen Allah elisin; yapan, Allah’ın eli. Hakkın aletini nasıl kınayayım. Hakkın aletine nasıl itiraz edeyim?”⁸²³ demektedir. Sonuç olarak İslam dininin kavramlarının içi tamamen boşaltılmış ve yeni bir aşk mistisizmi (dini) kurularak kavramlar buna göre tanımlanmıştır. Mevlana kendisinin yoldan çıktığını ve sapıttığını itiraf etmekte fakat Tanrı’nın bu sapıklığı bile iman yolu yaptığını söylemektedir:

Bu ne hikmetti ki istek kıblemi, yolu kaybedip neşeli şekilde evin dışına çıkardım. Böylece koşarak sapıklık içinde gidiyordum; her an istekten ayrı düşüyordum. Yine de Hak, o sapıklığın kendisini olgunluk ve kâr aracı yaptı. Sapıklığı, iman yolu yapar; eğri gidişi, başış hasat etme yeri yapar. Böylece hiçbir iyilik sahibi korkusuz olmaz; böylece hiçbir hain ümitsiz olmaz.⁸²⁴

Taklit perdesinden çıkıp kurtulanlar her şeyi Allah nuru ile görmeye başlarlar.⁸²⁵ Aşk yokluk deryasıdır.⁸²⁶

⁸¹⁹ *Divan*, 3012. gazel, s. 238.

⁸²⁰ *Mektubat*, 54. mektup, s. 83.

⁸²¹ Enfal Suresi: “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Müminleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı.” 8/17. Ayet.

⁸²² *Mesnevi*, 1. cilt, 1481-1483. beyit, s. 84.

⁸²³ *Mesnevi*, 1. cilt, 3853. beyit, s. 159.

⁸²⁴ *Mesnevi*, 6. cilt, 4337-4341. beyit, s. 861.

⁸²⁵ *Mesnevi*, 4. cilt, 2168. beyit, s. 513.

⁸²⁶ *Mesnevi*, 3. cilt, 4721. beyit, s. 437.

III.BÖLÜM

MEVLANA'DA DİNÎ TECRÜBE DELİLİ

Aşk tecrübesi, Mevlana düşüncesinin temel yapısını oluşturur. Bu tecrübe aynı zamanda onun düşüncesine tutarlı bir yapı kazandırmaktadır. Daha önce değinildiği gibi Mevlana'nın amacı İslam'ı aşk tecrübesiyle yeniden yorumlamaktır. Böylece ortaya çıkan yeni anlayış yani, aşk mistisizmi onun öğretisinin temeli olmaktadır. İslam'ın kavramlarını değiştirip aynı kavramlara farklı anlamlar verir. Mevlana, edebi bir dil kullanarak aşkın üstünlüğünü, şeriatın (İslam) tamamen kuru taklitten ibaret olduğunu ve aşk mistisizmi ile arasındaki farklılığı ortaya koymaya çalışır. İslam'ın Allah'ının Aşk'a dönüştüğü böyle bir bakışla o, İslam'ın özünü (manasını) bulduğunu düşünmektedir. Ona göre bu '*mana*' yakalandığında ayrıca *Tanrı'nın varlığı için delil aramaya gerek kalmaz*. Bu *mana* her sorunun cevabını verir ve insanın evrendeki durumu ve bütün dinlerin mesajı bu *mana* 'da ortaya çıkar. Bunun anlaşılması için insanların âşık olması gerekmekte ise de insanlar bunu âşık olan '*veli*'lerin sohbetine katılıp '*dinleyerek*' öğrenebilirler.

A) MEVLANA'NIN TANRI'NIN VARLIĞINA GETİRDİĞİ DELİLLER

Mevlana'nın eserlerine bakıldığında, O Tanrı'nın varlığını kanıtlama gibi derin bir çabanın içine girmeksizin Tanrı hakkında konuşur. Çünkü insan Tanrı'yı sevmesini öğrenince tasavvurun daha üstünde ortaya çıkan hakikati duyumsar ve sevginin kendisi sevgilinin varoluşuna tanıklık eder. Mevlana, akıl ve mantıksal delille değil *hisle*, *duyguyla* ve *sevgiyle* Tanrı'ya yönelir: "Bizim Sultanımız münezzehtir altüst olmaktan, altüst olmuş, O'na ilişkin bir kanıt arayan"¹ "Düşünce dağının yüceliğine de pek bakma... Çünkü onu bir dalga altüst ediverir!"²

Mevlana'nın Tanrı'nın varlığına getirdiği delilleri beşe ayırmak mümkündür:

a) Aşk/Nur Delili (Her şeyin *nur* olduğunu aşkla anlamak)

¹ *Rubailer*, 1004. rubai, s. 153.

² *Mesnevi*, 4. cilt, 3363. beyit, s. 551.

- b) Tabiat Delili (Dış Temaşa/yüzeysel olarak yapılan duyuşal gözlem)
- c) İnsan Delili (İç Temaşa/yüzeysel olarak nefsi/duyguları gözlemek)
- d) Veli Delili (Veli'nin şahsında Tanrı'nın varlığına şahit olmak)
- e) Dinî Delil (Mucize ve Kerametler)

A.1. Aşk/Nur Delili

“Aşkın öyle bir nuru vardır ki, güneşte, ona benzer bir nur yoktur. O nur, âşıklara delil olur, kılavuz olur, onları yürütür,”³ diyen Mevlana, aşk ve nur kavramlarını birlikte kullanarak bunların birbirini tamamladığına işaret eder. Bütün âlemin ortaya çıkmasını sağlayan bu aşkı insan, nur sayesinde diğer varlıklarda da görür:

İnsanların... Gökyüzündeki meleklerin, denizdeki balıkların... Bütün güzelliklerde, her güzel yüzde kendinden bir nur, bir iz, bir tatlılık bulunan güzeller güzeli... Her büyük varlığın, her üstün, her ulu varlığın ulusu Sen'sin; her peygamberin yol göstericisi, delili Sen'sin... Benim çaresiz aşk derdime Sen çaresin!⁴

Burada her ne kadar âlemdeki nur'a bakılmasını istese bile aslında bu akılla anlaşılamaz. Yine akılla aşk da anlaşılamaz: “Aşkı, âşıklığı yine aşk şerh etti. Güneşin vücuduna delil, yine güneştir”⁵ diyerek merkeze yine *bireysel aşk tecrübesini* koymakta ve bu tecrübeyi yaşayan kişinin delil isteğini anlamsız bulmaktadır: “Âşık olmuşsan aşkın, delil olarak yeter sana... Yok, âşık olmadıysan delil isteği de nedir ki?”⁶

A.2. Tabiat Delili (Yüzeysel Gözlem Yapmak=Temaşa)

Mevlana'ya göre Tanrı'yı hissetmek, bilgiyle, ilim, kültür ve kitap okumayla gerçekleştirilemez. Felsefe ve kelam bu konuda eksiktir. Tanrı'yı hissetmek, evreni iyi gözlemlemek ve içte görülen Tanrı'nın dış dünyadaki yansımalarını duyu organlarıyla fark etmek, fakat duyguyla açıklamak, hissetmek gerekir. Gözlemlenen şey doğa olduğu gibi güzelliği ifade eden herhangi bir şey, sanat, müzik, şiir, ses de

³ *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, 3. cilt, 1092. bölüm, s. 61.

⁴ *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, 3. cilt, 956. bölüm, s. 11.

⁵ *Mesnevi*, 1. cilt, 115. beyit, s. 42.

⁶ *Divan*, 3660. gazel, s. 286.

olabilir. İnsanoğlunun doğadaki güzelliklere olan eğilimi ve hayranlığı da tamamlanma ve ahenk duygusunun tezahürüdür:⁷

Vuslat zevkinin yeşilliği nasıl yetişir, kaynaklardan arı, duru su nasıl coşar? Gül bahçesi; yeşillığe nasıl sır söyler, menekşe nasıl olur da yaseminle ahdedebilir? Çınar, dua için nasıl el açar, ağaç havada nasıl baş sallar? Çiçek bahar mevsiminde (renklerle, kokularla dolu olan) eteğini nasıl serper? Lâlenin yüzü nasıl kan gibi kızarır? Gül, kesesinden nasıl altın saçar? Nasıl olur da bülbül gülü koklar; üveyik kuşu, bir istekli gibi “Kû-kû- nerede, nerede” diye öter? Nasıl olur da leylek “lek lek – senin sesin” sesini canla, başla çıkarır. Ey yardımı dilenen Allah, senin de ne demek? Zaten her şey senin mülkünden ibarettir. Nasıl olur da toprak, içteki sırları gösterir? Nasıl olur da bahçe gökyüzü gibi aydınlanır? Bu güzel ve ağır elbiseleri nereden getirdiler? Hepsini de kerem sahibi Allah’tan...” “Bahçede sevgilinin yüzünden başka bir şey görmüyoruz; daldan sarhoş bir halden başka bir şey seyretmiyoruz... İpekböceği yaprak yerse koza olur; biz de aşk kozasıyız, dünyanın dalı, yaprağı yok bizde.” “Bu kimin hikâyesi? Kimin destanı? Aşkın aşkın... Aşk özel kadehler dolaştırmada... Bu özel kadehler kimin aşkına dolaşıp duruyor? Bunu kimse bilmez. Ancak aşk bilir. İlkbahar geldi. Dağa da, ovaya da can verdi. Ey Allah’ım! Ey Allah’ım bu canı kim verdi? Bu can kimin canı? Bu ne güzel ne hoş bir bahçedir. Bu bahçeyi gördü de cennet bile mest oldu. Bu bahçedeki menekşeler, süsenler, reyhanlar kimin? Bunlara bu renkleri, bu kokuları, bu güzellikleri kim verdi? Bu bahçenin güzelliğini gördü de gül dalı bülbülden daha fazla dile geldi. Selvi; ‘Bu bahçe ne güzel bir bahçe, acaba kimin?’ diye sallanmaya başladı. Yasemin; ‘Van gülüne söylemez misin?’ diyor. Böyle eşsiz bir nergis kimin bahçesinde yetişmiştir? Yasemin diyor ki: “Ben bu soruyu sorunca Van gülü güldü de; ‘Bunu bana sorma! Ben kendimde değilim. Kimin nergis bahçesinde yetiştiğini ben; bilmiyordum.” Bu bahar mevsiminde yeryüzü çeşit çeşit renklerde hoş kokulu güllerle, yaseminlerle, nergislerle, şebboylarla süslenmişken, gökyüzünde de güneş altın bir top gibi durmadan koşmada. Şaşılacak şey! Acaba onu böyle kim dolaştırıyor? Kimin çevgeninin kıvrık yeri onu böyle asırlardan beri koşturuyor?”⁸

Dış duyular insanın duygularını canlandırdığı gibi, içteki duygular da dış dünyayı anlamada etkili olmaktadır. Mevlana’ya göre Tanrı’yı bilmenin tek yolu duygulardan doğan marifettir. Bunun yeri ise gönüldür, gönül her şeyi anlamada tek araçtır.⁹ İnsan bu bilgiyle doğaya yönelir ve doğayı incelemeye başlar. İçte oluşan duygusal bilgi doğada kendini değişik şekillerde gösterir. Bunun için doğanın kendisinde uyandırdığı duygulara dikkat etmek gerekir. Sonuçta, doğaya yapılan temaşa, insanı; bir kuşun sesinde, suyun akışında, yıldızlarda... vb. Tanrı’nın varlığına götürür.

⁷ Halilov, 2015, s. 46.

⁸ *Divan-ı Kebir’den Seçmeler*, I. cilt, (146. bölüm), s. 61-62.

⁹ *Divan-ı Kebir’den Seçmeler*, I. cilt, (150. bölüm), s. 63.

A.3. İnsanın Özü (Ruhu) Delil (İçe yapılan yüzeysel gözlem/iç temaşa)

İnsanın kendi iç âlemine dönmesi gerekir. Evrene/âleme yönelen temaşa sonucu doğada ‘aşk’ bulan kişi sonra bulduğu bu aşk’ı kendi iç dünyasında araştırmaya başlar; içteki araştırma sonucu (iç temaşa) kişi özbenliğinde Tanrı’ya ulaşır. Bu ruhsal farkındalığın adı *aşktır*:

Aşağılık zahiri hallerle kıyaslanamayacak bir derecede olan iç âlemin esaslarını, iç âlemin hallerini üç satıra sığdırmaya imkân mı olur? İç âlemde, yeniden yeniye, bir biri ardınca gelip duran; her solukta yenilenen; tazelenen; sınır, miktar, son nedir, bilmeyen hallerden zevk duyarsınız.¹⁰

Onun düşüncesi aşk tecrübesinin insan kapasitesini kullanmasıyla neler gerçekleştireceğini keşfetmiş olmasıdır. Ona göre kendi içinde Tanrı’yı aramaya çalışmak, hiçbir kayıt altında yaşamadan *özgürlüğü tatmak* demektir.

Mevlana’nın bilgi anlayışı, onun Tanrı’nın varlığına getirdiği delilleri de biçimlendirmektedir. Aşk tecrübesi insanın iç dünyasına yönelmesini,¹¹ duygulara odaklanmasını ve gönülde/kalpte Tanrı’nın ‘hissedilmesi’ni öngörmektedir. Böylece insanın gönlüne bilgiler akar, bu bilgiye tasavvufta *marifet* denir. İnsan kendi içine yönelince, kendinden kurtulunca, manen Hakk’ı bulunca, onda coşkunluk görünmektedir. Böylece o kişinin, Mansur gibi dudaklarından değil de, canından ‘Ene’l Hakk sesi yükselir. Bu da güzel bir güç ve delil olmaktadır.¹² Sonuç olarak insan tefekkürle gerçek özünü, benliğini anlayamaz, bu benlik ancak **fena (hiçlik)** makamında anlaşılır.¹³ “Fakr tamam olunca Allah yüz gösterir, onu bulur ve görürsün.”¹⁴

Gözlerinin önüne zar perdesi gerilmiş
Dağınık hatırana kendi vehmin verilmiş
Varlığın görünse de yeryüzünde bir hiçsin
Bir hiç ki, ortalıkta var gibi gösterilmiş.¹⁵

Tevhidde sakın sanma ki, ön-arkası var!
Kendinden öte sanma ki boş, huzur ile yar!
Sen şaş bakıyorsun, bakışın şaş ki senin;

¹⁰ Mektubat, 50. mektup, s. 75.

¹¹ “Çünkü ilim, içten ve dıştan bir anlayıştır. Eğer iç âlemine ait olursa ona hikmet, felsefe derler.” Şems, 1974, s. 72.

¹² Divan-ı Kebir’den Seçmeler, 3. cilt, (1035. Bölüm), s. 40.

¹³ Bayram, 2006, s. 98.

¹⁴ Şems, 1974, s. 196.

¹⁵ Kemal Sönmez, “Mevlana’nın İnsan ve İnsanlık Anlayışı”, III. Milli Mevlana Kongresi, 1988, s. 154.

Haktan öte hepsi hayal, yandı, söner!¹⁶

Böylece başka delillere gerek kalmadan insan kendi özünde Tanrı'yı bizzat görerek inanır. Kendisinin de Tanrı olduğunu fark eder. Mevlana bunu *üçlü bir ilkeyle* ortaya koymaktadır. İnsan; aşk, âşık ve maşuk olduğu gibi, Tanrı da aşk, âşık ve maşuktur. Bu nedenle bunlar birbiriyle eştir.¹⁷ Bizzat aşkın varlığı her şeye yetmekte ve aşk hem filozof hem doktor olmaktadır:

Bir aşk yüzünden elbisesi yırtılan, hırstan, ayıptan adamakıllı temizlendi. Ey bizim sevdası güzel aşkımız; şad ol; ey bütün hastalıklarımızın hekimi; ey bizim kibir ve azametimizin ilacı, ey bizim Eflatunumuz! Ey bizim Calinusumuz!¹⁸

Müminlerdeki yani âşıklardaki aşk sırrı, Tanrı'nın varlığına delildir... Bil ki o delil, dile gelmez; âşıkların aşk sırrının durumu gibidir... Gözyaşı ve kan yüze akıp koşuyor; onun güzellik ve cemaline delil oluyor"¹⁹ Böylece Tanrı'nın varlığına tek delil aşk ve ondan doğan duygulardır. *Tanrı'nın varlığı bizzat tecrübe edilebilir bir şeydir, ispatlanabilir değil.* Buna göre Tanrı anlayışı tamamen insan tecrübesiyle delillendirilmeli ve bireysel tecrübeden çıkarılmalıdır. Böylece aşkın tecrübe konusu yani Tanrı, soyuttan, somut hale gelir. Aynı durum evrendeki aşk'ın keşfedilmesiyle evrende de görülebilir. Evrendeki aşk, Tanrı'nın somut göstergesi olur.

A.4. Veli Delili: (Velinin şahsında Tanrı'nın varlığına şahit olmak)

Mevlana'ya muhalefet edenlerden bir grup da zahitlerdir. O eserlerinde sürekli arif-zahit karşılaştırması yapar. Arif, gaybı gören nurla nurlanmaktadır. Sülukta bir duygu değişince öbür duyguların hepsi birden değişir ve bir duygu zahiri duyularla (duyu organlarıyla) idrak edilemeyecek şeyleri duyup görünce, gayba ait bütün duyulara sahip olabilir. O nedenle insanlar o duyguları elde etmek için insanlara 'peygamberlik' yaparlar. Duygular, insana dilsiz, dudaksız, hatta 'hakikatten öte' mecazdan öte sırlar söylerler; zaten hakikat denilen şey türlü türlü tevil edilen bir şeydir. Vehim, hayal doğurur, hâlbuki ayan âlemine mensup

¹⁶ Rubailer, 1692. rubai, s. 252.

¹⁷ Aşk, âşık, maşuk üçlemesi: "Âşık ile maşuku ayırt etmek çok zordur. Yeryüzünde aşk medresesi açıldığından beri, sevenle sevilenin, âşık ile maşukun arasındaki fark kadar zor bir mesele ortaya çıkmadı. Hekimlerin başvurdıkları kıyastan başka yollar var ama meseleyi çözmeye yarayan bu yollar, fıkıh bilgisi bilene de kapalı, hekime de kapalı, yıldızlarla uğraşan müneccime de kapalı... Âşık ile maşukun yani sevenle sevilenin arasında birçok farkların bulunduğu bahsettiler, fakat hepsinin de yolları bağlandı." *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, I. cilt, (345. bölüm), s. 131.

¹⁸ *Mesnevî*, 1. cilt, 22-24. beyit, s. 39.

¹⁹ *Mesnevî*, 4. cilt, 2851-2853. beyit, s. 535.

hakikatler ise hiçbir şekilde tevil edilemez. O nedenle duyguları insan, kendisine kul yapmalı ve feleklerin ötesine geçebilmelidir.²⁰ Zahitler sadece kendisine bakmakta ve kendisini görmektedir. Onlar sadece bireysel kurtuluşu düşünürler. Oysa arif, ‘Tanrı’nın cemalini seyretmekle meşguldür. Ariflerin görüşü yok olmaya (fena) kadar giden, arifin sarhoşluğu Tanrı’nın ululuğuna mazhar olmaktır. Arif gizli âlemde Tanrı’yı seyreder, arif gaybı gören nurla nurlanmaktadır.²¹ Yani arif kendi benliğini yok edip Tanrı’yı görerek onun varlığına delil getirmektedir. Böylece hem Tanrı’nın varlığına şahit olmuş, hem de bu görüş nedeniyle bizzat kendi varlığı ‘Tanrısal nurlarla’ nurlanarak evrimsel sürecin nihayetine ermiş, arifin kendisi delil olmuştur. Arifi görmek Tanrı’yı görmek demektir. Aynı meseleyi Mesnevi’nin ilk on sekiz beyitinde ele alan Mevlana, insanı ney’e benzetir.²² Ney (insan), suda yani Tanrı’da yetişen sazlıktan biten kamıştan yapılmıştır. Ney’den çıkan her ses onun sazlığa (suya=Tanrı’ya) dönme isteğini dile getirir. Arif de tıpkı ney gibi her yakarışında aslını, yani Tanrısal kaynağını görür ve içindeki potansiyel Tanrı’yı fark eder. Bu farkındalık Tanrı’nın varlığına en büyük delili teşkil eder. Arifin sohbetini dinleyenler de nurlaşıp Tanrılaşan arifte Tanrı’yı görerek Tanrı’ya iman ederler. “Allah gölgeyi nasıl uzattı (ayeti) evliyanın nakşidir. Çünkü veli, Allah güneşi nurunun delilidir. Bu yolda bu delil olmaksızın yürüme.”²³

O mukallit, alamet olarak delilden başka bir şey bilmediği için daima buna yol arar. Onun için işe girişeceksen o pire danış dedi. Çünkü o, taklit perdesinden çıkmış kurtulmuştur da ne varsa her şeyi *Allah nuru ile* görür. Onun pak nuru delilsiz, beyansız deriyi yırtar, içi meydana çıkarır... Gönlü görürüz biz, dış yüzüne bakmayız biz! Zahirin etrafında dönüp dolaşan kadınlar, zahiri görünüşe göre hükmederler.²⁴

Oysa kendisi veliyi (Şems=Tanrı) görüp iman etmiştir, (Şems’e hitaben): “Yüzün Peygamber’in güzelliğine, Allah’ın güzelliğine sahip; can bunca delil gördükten sonra sana neden iman etmesin?”²⁵

A.5. Dinî Delil (Mucize ve Kerametler)

Mevlana dinî delili genellikle kendi tecrübesine itiraz eden ve aşk’ı kabul etmeyen İslam alimlerine karşı kullanmaktadır. İslam alimleri Mevlana’nın aşk

²⁰ Mesnevi, 2. cilt, 3224-3235. beyit, s. 266.

²¹ Mecalis-i Seba, s. 58-59.

²² Mesnevi, 1. cilt, 1-18. beyit, s. 39.

²³ Mesnevi, 1. cilt, 425. beyit, s. 52.

²⁴ Mesnevi, 4. cilt, 2166-2175. beyit, s. 513.

²⁵ Divan-ı Kebir (İş B.), III. cilt, 3659. gazel, s. 437.

tecrübesiyle kendisini ilah olarak görmesini ve Şems'i Tanrı ilan etmesini kabul etmemekte ve bunun Kur'an'da olmadığını ayetlerden 'delil' getirerek çürütmeye çalışmaktadırlar. Mevlana kendisine yapılan bu itirazları yine Kur'an'dan ayetleri 'delil' getirerek çürütmeye çalışmıştır ve kendi tecrübesinin akılla/mantıkla anlaşılamayacağını çünkü tecrübesinin Kur'an'da anlatılan mucizelere benzediğini söylemektedir. Müslümanlar, İslam'daki vahyi ve mucizeyi kabul ediyorlarsa Mevlana'nın gönül vahyini ve aşk tecrübesini de kabul etmek zorundadırlar.

Dinden yola çıkarak insan Tanrı'ya ulaşabilir. Özellikle peygamberlerin ortaya koyduğu ve doğa yasalarını, akıl-mantığı veya sebep-sonuç ilişkisini çiğneyen mucizeler, insanı hakikate götürür, gerçeği gösterir. Tanrı'nın varlığına tek delil, mucizeye dayalı olan dinî delildir. Bu yol Mevlana'ya göre bilinen, geleneksel eğitimle anlaşılamaz ve akli ilimlerle elde edilen bilgiler insanın iç benliğinde geliştirdiği bilgilerin yerini tutamaz. Çünkü kendisi araştırarak, İbn Sina'nın varlık anlayışıyla ve onun bilgisiyle Tanrı'ya ulaşamayacağını bulmuştur.²⁶ Böylece Mevlana'da Tanrı'ya götüren dinî delili üçe ayırmamız mümkün olur:

1) Doğa yasalarının olmadığını, doğaya akıl-mantıkla yani 'bilimsel/deneysel gözlemle' bakmanın yanlış olduğunu ispat eden peygamberlerin mucizeleri, velilerin kerametleri, peygambere gelen vahiy, velilere gelen gönül vahyi... vb. dinî delillere girer. "Doktorlar, hastanın sidiğine bakar, hastalığını öyle anlar... Bizim delilimizse ulu Allah'ın vahyidir, hastalığı vahiyle anlarız."²⁷

2) Dinin inanmayı emrettiği şeytan, melek, cin... vb. varlıklar ve Hz. Peygamber'in başına gelen olağanüstü durumlar (Hannane direğinin inlemesi, ayın yarılması, parmaklardan su gelmesi)

3) Sahabilerin kerametleri (ateşe atılan bezin temizlenerek çıkması... vb.) Bunlar Tanrı'nın varlığını delillendiren örneklerdir.

Aşk tecrübesiyle şekillenen *duygu temelli bilgi felsefesi* çerçevesinde filozofları eleştiren Mevlana, filozofların delil anlayışını kabul etmemektedir:

Ömürlerini mahmul ve mevzu derdiyle geçirenler, yapanı ancak yapılan şeylerle görebilen, ikranı kıyasla her şeye kanaat eden filozoflar, davasını savunurken

²⁶ Arasteh, 2000, s. 24.

²⁷ *Mesnevi*, 3. cilt, 2706. beyit, s. 373.

sürekli her şeye delil getirerek, delilleri sürekli çoğaltmaktadır. Oysaki ‘kalbi temiz Allah’ın kulu’ onun delillerine bakmaz; delil ve hicaptan kaçır. Filozofa göre duman ateşe delildir, fakat der Mevlana, “Bizce dumansız olarak ateşe atılmak daha hoştur.

Özellikle de kendisine ‘yakınlıktan’ gelen ateşin, dumandan daha yakın olduğunu söyler. Sonuç olarak filozoflar gibi hayallere kapılıp dumana koşmamak gerekir. Eğer böyle yapılırsa gerçek ‘can’dan olur insan, bu da kötü bir iştir.”²⁸

Mevlana’ya göre gerçeği sadece *gönül ehli* bilir. Doğayı temaşacı bir gözlemler incelemeyi tavsiye eden Mevlana, “Gönül ehlinin duyguları; suyun, toprağın, çamurun sözünü duyar durur” demektedir. Filozof hannane direğinin inlemesini inkâr etmektedir. Filozof velilerin duygusunu anlayamaz, bu duygulara yabancıdır.²⁹ Filozof, “velilerin sevdası (aşkı) insanda hayaller yaratır, olmayanı var gösterir” diyerek velileri eleştirmektedir. Aynı filozof dinin söylediği âlemin yaratılma iddiasını inkâr ettiği gibi şeytan ve cini de inkâr etmektedir, fakat aslında bizzat şeytan olan, şeytanın kendisi filozoftur. Âlemin yaratıldığına en büyük delil, *gönüldür*:

Gönlümde bir delil var... Bence, bu âlemin sonradan yaratıldığına bir alamet!.. İncancımın nişanesi şu: “Sözlerinin sırrı, ancak yüzümün sarılığından, zayıflığından anlaşılır. Yanaklara akan kanlı gözyaşları, sevgilinin güzelliğine delildir.”³⁰

Kimin gönlünde şüphe, vesvese varsa felsefeye inanmış gizli münkirdir. Bazen dine inanırlar ama gerçekte filozofluk onun yüzünü kapkara etmektedir. Müminlerin (âşıkların) felsefeye inanmaması ve sakınması gerekir. *Gerçekte insanın içinde sonsuz âlimler vardır*, din ve şariat insanın içindedir.³¹ Filozoflar ise yolunu kaybeden kişilerdir.³²

Hikmetler, *peygamberlerin açıklamaları ve delilleridir*; ariflere mahsus olan Allah’ın sırları ve kudretinden haber verir; dumanlı, yuvarlak ve inci özellikli göğün üzerinde hâkimi olan nuranî ve ilahî feleğin, Allah’ın döndürüşünü bildirir.³³

Tabiattan elde edilen hikmetin yerine dinî hikmeti koyan Mevlana’ya göre Tanrı’nın varlığına en büyük delil peygamberlerin mucizeleridir.

²⁸ *Mesnevî*, 5. cilt, 565-574. beyit, s. 587-588.

²⁹ *Mesnevî*, 1. cilt, 3286. beyit, s. 141.

³⁰ *Mesnevî*, 4. cilt, 2850. beyit, s. 535.

³¹ *Mesnevî*, 1. cilt, 3279-3289. beyit, s. 141-142.

³² *Mesnevî*, 6. cilt, 1832-1833. beyit, s. 779.

³³ *Mesnevî*, 3. cilt, Dibace (önsöz), s. 287.

B) MEVLANA’NIN DİNÎ TECRÜBESİNE GÖRE SEZGİ KAVRAMI

Akılcı sezgici açıklamalar, Piaget’in zihinsel gelişim kuramlarına göre, insanın zihinsel gelişimine paralel olarak en üst dönemde yani *soyut dönemde* olmaktadır. İnsan zihni, önce duygusal dönem, sonra somut işlemler dönemi en son da soyut işlemleri yapacak şekilde gelişmektedir. Bu dönemlere paralel olarak en son aşamada da akılcı sezgici düşünceye ulaşır.³⁴ Mevlana’nın aşk tecrübesinde ise insan tamamen duyguların hâkimiyetinde olduğu için zihin duygusal dönemden öteye geçememekte ve evreni sadece duygusal (temaşa) bir bakışla gözlemlemektedir. Dünya’nın gerçekliğini inkâr eden ve duyu verilerinin insanı hakikate ulaştıramayacağını söyleyen Mevlana böylece zihinsel gelişimde ikinci ve üçüncü dönemin yani somut ve soyut işlemler dönemlerinin yolunu tamamen kapatmaktadır. O sadece duyu verilerinin geçersiz olduğunu söyleyerek insanın zihin gelişimine ket vurmaz, aynı zamanda zihinsel gelişimde çok etkili olan okuma, yazma, düşünme, anlama ve bunlardan mantıksal sonuçlar çıkarmanın da gereksizliğini söyleyerek insan zihnini geliştiren araçlara ulaşmasını engeller. Böylece Mevlana’nın aşk tecrübesi duygusallığa hapsolmuş, akıl, mantık ve deneyden uzak bir tecrübe haline gelmiş ve Tanrı’nın varlığının rasyonel delili olan ‘akılcı sezgici’ döneme ulaşamamış olur. Doğayı temaşacı, yüzeysel bir gözlemle inceleyip Tanrı’ya yönelen Mevlana’da *duygusal zihne* uygun olarak her şey duygusal/sezgici bir bakışla değerlendirilmekte ve açıklama yoluna gitmektedir. Olaylar yorumlanırken sebep-sonuç ilişkisi yok sayılmakta, ben-merkezci düşünce yapısının etkisiyle Tanrı ile kendisini, doğa ile kendisini ve doğa ile Tanrı’yı birbirinden ayırt edememektedir.³⁵ Yine yoğun aşk duygusunun etkisiyle gerçeklik algısı bozulduğu için kendisini, dünyayı ve çevresinin gerçekliğini reddetmekte, rüyaları gerçek, gerçeği rüya gibi değerlendiren bir *zihinsel karmaşa* yaşamaktadır.

Zihinsel gelişime paralel olarak deneyden, kuramdan yoksun ve tamamen aşk duygusuyla Tanrı’nın varlığını temellendirmek geçerli bir kanıt oluşturamaz.

³⁴ Piaget’e Göre insan zihnin gelişim dönemleri 3’e ayrılır: 1.Dönem: İşlem öncesi dönem. (Sembolik ve Sezgisel dönem- 2-5 yaş) 2. Dönem: İşlem sonrası dönem (5-12 yaş) 3. Dönem: Soyut işlemler dönemi/Akılcı Sezgicilik (12-18 yaş) Cüceloğlu, 2000, s. 347-353.

³⁵ Mevlana doğayla Tanrı’yı eşitlediği gibi eşyayla da aynı görmektedirler. Her nesne zerreden (atom=aşk) olduğu için cansız nesneleri de öper. Benzer düşünceler İbn Arabî’de de vardır: “O Allah’ı teşbih ederim ki yarattığı eşyanın aynıdır.” Sarmış, 1997, s. 189.

Duyguya dayalı *duygusal sezginin*,³⁶ gözlem ve deneyin, akıl ve mantık tarafından işlenerek *akılcı sezgiye* dönüştürülmesi şarttır. Böylece Tanrı'ya ilk başta duygusal bir yönelim ve iman olsa bile (duygusal sezgi) bu duyguların bir süre sonra işlenmesi gerekmektedir. Tanrı'nın sıfatlarını ve özellikle fiillerini doğada gözlemleyen insan, araştırarak, kuramlar üreterek, çıkan sonuçlara göre *akılcı sezgiye* ulaşır. Düzenlilik ve gayelikten Tanrı fikrine giden bir çizgiye gelen insana, Tanrı'nın varlığını ispat eden, teleolojik, kozmolojik, ahlakî deliller anlamlı hale gelir. Çünkü bu deliller sadece duygusal değil aynı zamanda sınanabilir zihinsel deliller olur. İnsanlar bu yolla, insan zihninin en üst ve gelişmiş soyut düşünme becerisiyle Tanrı'nın varlığına ulaşır. Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar böyle bir sürecin sonuncunda geliştirilir. Mevlana'nın aşk tecrübesi gibi tamamen bireysel olan ve sadece 'kendisini doğrulayan' subjektif bir tecrübe değil, herkes için anlamlı olan objektif bir biçime ve sınanabilir bir hipoteze dönüşür. Böylece *akılcı sezgici dinî tecrübede* mantıksal çelişkiler ortadan kalkar ve Tanrı'nın varlığına ilişkin deliller, kendi kendisini tekrar eden *totolojik bir önerme olmaktan kurtulur*. Bu yolla bilgisel bir içeriğe kavuşur. Bu şekilde ifade edilen ve başta ilkel olan soyut sembolik ifadeler akıl/mantıkla işlenmiş ileri düzeyde soyut kavramlara dönüşür; ahlaka aykırı olmayan bir din anlayışı gelişir.

B.1. Mevlana'da Duygusal Sezgicilik

Mevlana'da din, duygu merkezli ve duygu kaynaklı sezgici bir tecrübe ile tanımlanmaktadır. O, aşk duygusu ile ifade ettiği ve Tanrı ile birleşmek diye açıkladığı yöntemin Tanrı'ya götüren tek hakiki yol olduğunu ileri sürmüştür. Böylece aşkın etkisiyle mevcut din anlayışı (İslam) kurumsal ve teistik bir din olmaktan çıkıp bireylerin duyguları ve tecrübelerine göre tanımlanabilir hale gelmiştir. Mevlana bu nedenle kendi aşk tecrübesi çerçevesinde dinî kavramları yeniden şekillendirmiştir. Aşk duygusuyla elde ettiği bilgiye (*marifet*) dayalı böyle bir değişikliğin doğruluğunu ispat etmek mümkün değildir, çünkü bu bilgi tamamen *özneldir*. Aşk duygusuna dayalı bir bilgi anlayışı ortaya koymaya çalışan Mevlana, tecrübesini doğadan, dinden, kıssalardan, masal ve hikâyelerden örnekler vererek

³⁶Cevizci Sezgiciliği *duygusal zihne* göre tanımlamaktadır. Sezgicilik: Genel olarak, sezgiyi bilginin temeli olarak gören; her türlü bilginin ve dolayısıyla da bilgeliğin doğrudan ya da dolaylı olarak entelektüel süreçlere ve akıl süzgecinden geçmiş yargılara dayandığını savunan anlayışa karşı cephe olarak, açıklık ve kesinlik veren *doğrudan ve aracısız kavrayışı* ön plana çıkaran tavrı. Cevizci, 1999, s. 771.

anlatmaya çalışmaktadır. Bu çabasının her ne kadar ‘rasyonel’ yollarla olduğunu söylese de bu yolu istemeden ve gönülsüz kullandığını ifade eder:

Akıl ikiye ayrılır, kazanılan akıl (mektepe öğrenilir, aklın artar, başkalarından daha fazla akıllı olursun, fakat bu ezberlemekle de ağırlaşır, sıkılırsın!) İkinci akıl Allah vergisidir, onun kaynağı candadır. Gönülden bilgi ırmağı coştı mu ne kokar, ne eskir, ne de sararır!.. Tahsil ile elde edilen akıl, ırmaklara benzer... O, şuradan buradan çıkar, evlere gider. Yolu kapandı mı çaresiz kalır, akmaz! Sen, çeşmeyi gönlünde ara.³⁷

Mevlana Tanrı’nın ‘*bilinmesini*’ değil ‘*hissedilmesini*’ istemektedir. Bu ise sadece gönülle/kalple olmaktadır. Gönül/kalp iki yöntemle Tanrı’yı hisseder: ilki doğayı temaşa etmek (yüzeysel gözlem); ikincisi ise insanın kendi benliğinde yaptığı gözlem (içsel gözlem). Asıl önemli olan iç gözlemidir. İnsan kendi ruhunun farkına vararak onun asıl ruhtan, yani Tanrı’dan geldiğini anlayarak kendisinin Tanrı olduğunu fark edebilir.³⁸ “Kendinden geçmeye çalış da hemencecik kendini bul.”³⁹ “Kendinden geçtin, varlığını bıraktın mı, ne yaparsan Allah yapar. ‘Sen atmadın Allah attı’ hükmüne girersin, eminsin”⁴⁰ demektedir. Bu iç gözlem insanın kendi doğasını anlamak için yapılan ‘bilimsel’ bir gözlem değildir o daha çok kendi doğasının Tanrı’yla kesiştiği noktalar ve birbiriyle aynılığın keşfedilmesi üzerine odaklanan, içte yapılan ‘*temaşa*’dır. Yani Mevlana’nın aşk tecrübesiyle oluşan insan zihninin yapısı, doğayı yüzeysel (temaşa) gözlemlediği gibi doğanın bir parçası olarak kendi iç dünyasını da yüzeysel (temaşa) gözlemlemekte ve doğasındaki Tanrısallığını araştırmaktadır.

Duygusal sezgici düşünceye insanın *içgüdüleri* yani *limbik sistem* hâkimdir. Kontrol edilip, akıl-mantığın süzgecinden geçirilmemiş bu duygular ‘bilimsel’ nitelikte değildir. Mevlana, dinî tecrübeyi sadece ‘aşk’ duygusuyla temellendirmekte böylece dinî tecrübe delilinin zayıflamasına yol açmaktadır.

Mevlana’ya göre aşk tecrübesi herkesi kapsamaz. O zaman, bu tecrübeyi sınırlı insanlar yaşayacağı ve anlayacağı için bunu Tanrı’nın varlığına delil olarak göstermek veya dinî inanç gibi ifade etmek yanlış olacaktır. Teistik dinlere bakıldığında özellikle de İslam dinî insanı sürekli akıl yürütmeye çağırmaktadır. İbn

³⁷ Mesnevi, 4. cilt, 1959-1967. beyit, s. 507.

³⁸ Mevlana’da özne-nesne ayrımı yoktur. “Özne-nesne ayrımı olmayan bir durumda bilişsel anlama imkansız hale gelir.” Peterson M. Vd., *Akıl ve İnanç (Din Felsefesine Giriş)*, (Çev. Rahim Acar), Küre Y., 2006, İstanbul, s. 23.

³⁹ Mesnevi, 4. cilt, 3216. beyit, s. 547.

⁴⁰ Mesnevi, 6. cilt, 1523. beyit, s. 769.

Rüşd'ün dediği gibi İslam'daki nefsin arındırılması doğru düşünebilmek, akıl yürütebilmek için gereklidir; yoksa tek başına nefis eğitimi yetersiz olacaktır.⁴¹

Fakat Mevlana aşk tecrübesiyle marifete ulaştığını ve çeşitli bilgiler elde ettiğini söylemektedir. Onun çoğu iddiasında zıtlıklarla ve çelişkilerle dolu görüşleri vardır. Örneğin, Firavun ve şeytanın durumu, çocuk olmak veya cebri kader ile ilgili görüşleri böyledir. Bu tür tecrübeler, dinin yanlış olduğunu bildirdiği hususları doğru gibi göstermektedir. Dolayısıyla Mevlana'nın tecrübe merkezli düşüncesi, doğruyu yanlıştan ayırt edecek sabit/objektif bir ölçütten mahrum gözükmektedir. Çünkü Mevlana'nın duygusal tecrübelerini değerlendirilirken *akla uygun olup olmadığına* ve *vahyin ne dediğine* bakmak anlamsızlaşmaktadır. O dönemde Mevlana'ya bu tür itirazlar yapılmış olmasına rağmen o, itirazları şiddetle reddetmiş ve aşk duygusunun etkisiyle söylediklerinin doğru olduğunda ısrar etmiştir:

Fakihlerden zevk ve eğlenceye düşkün olanlar: 'Bir mahlûka secde etmek doğru değildir' diyerek arkadaşları kötülüyor. Mevlana: Ey kız kardeşi fahişe! Şeytan'ın hilesinden kurtarıp hürriyetimi sağlayan ve bana yeniden hayat bağışlayan kimsenin önünde niçin secdede bulunmayayım ve uğruna canımı feda etmeyeyim?

Diyerek insana (veli) secde etmenin doğruluğunu savunmuştur.⁴²

Mevlana'nın bilgi felsefesine göre yeni bilgiler duyu verileriyle oluşmaz. *Duyu verilerinin söyledikleri her zaman bizi yanıltmaktadır.* Duyu verileri bizi yanılttığı gibi, duyu verilerini işleyerek bilgi üreten akıl ve mantık da bizi yanıltmaktadır. Çünkü bunlar kıyasa dayanır, ilk kıyası yapan ise şeytandır. Şeytan, insan ile kendisini kıyaslamış "onu topraktan beni ateşten yarattın" demiştir. İnsanın sadece topraktan yaratılmış bir varlık olduğunu zannetmiştir. Sonuçta kıyas yapan akıl aşk alanında çok söz söyleyememektedir. Akıl sadece görünen (zahiri) âleme odaklanır, mana âlemini anlayamaz. Buna göre Mevlana her şeyi duygusal sezgiye odaklayarak içgüdüsel tecrübeleri, akıl ve deney tecrübesinin önüne koymaktadır.

Mevlana'da aşk tecrübesiyle meydana gelen sezgi bazen kısa süreli, bazen de uzun süreli olabilmektedir. Bu duygusal sezgi, insanın benliğini kaplayarak bütün dünya ve varlıklar bu duygunun etkisiyle açıklanmaktadır. Böylece bu *duygusal bağımlılığa ve alışkanlığa* yol açmaktadır. Bu aşk bağımlılığının azalmaması için

⁴¹ Recep Ardoğan, "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *C.Ü.İ.F.D.*, cilt: 8/1, Sivas, 2004, s. 137.

⁴² Eflaki, 1. cilt, (495. rivayet), s. 460.

Mevlana, çevresindeki insanları müziğe, şiire, semaya, dansa yönlendirmiş erotik hikâyeler anlatarak insanların kendisine olan bağımlılığını artırmıştır. Böylece tecrübeler bir alışkanlık haline gelmiştir. Whitehead' ın dediği gibi, alışkanlıklar ise insanların çoğunu ikna etme gücünden yoksundur,⁴³ bu nedenle de delil olarak nitelendirilemez. Yine Mevlana'nın aşk tecrübesiyle meydana gelen sezgide Tanrı'nın yeri, *tamamen gizemsel bir sezgi nesnesidir*. Bu ise Tanrı'nın varlığını ispat etmekten uzaktır.

Sonuçta Mevlana'nın aşk sezgisiyle oluşan algılara bilgi demek yanlış olacaktır. Bunlar sadece aşkın etkisiyle oluşan bir varsayımdan ibarettir. Çünkü iddia edilen bilgiyi doğrulama kriteri yoktur. Aşk sezgisi kendisini sadece aşk ile doğrulamaktadır. Bu ise totolojik bir doğrulamadan öteye geçememektedir.

B.2. Mevlana'da Akılcı Sezgicilik

Mevlana aşk tecrübesiyle elde edilen sezginin insanı hakikate götüreceğini söyler. Deney ve açıklamalara dayanan epistemolojik faaliyetler sonucu oluşan, akla dayalı sezgiyi kabul etmez. Tanrı hakkındaki bilginin araştırma ve rasyonel bir yorumla elde edileceğine inanmayan Mevlana'ya göre, sadece aşk ve aşktan doğan gönül bilgisiyle/gönül vahyiyle Tanrı'nın bilgisine ulaşabiliriz. İnsanın içine doğan 'his' insanı doğruya götüren ve mantıkla açıklanamayan bir histir. Akıl bunu anlayamaz, *aklı fonksiyon* sadece ibadetleri yerine getirmede ortaya çıkar. Riyazet ve ibadetler, aşk yolunda gerekli adımlardır, bu yöneliş insanın aklını kullanmasıyla gerçekleşir. Bunun dışında aklın etkisi yoktur. Aşk duygusuyla, akıl ve duyu verileri tamamen kapanmıştır ve birey tamamen iç dünyasına (gönül/kalp) yönelerek Tanrı'yı içinde aramaya koyulmuştur. Sezgi böylece aklın kontrolünde değil, gönlün/kalbin yani limbik sistemin/alt beynin kontrolünde gelişmiş duygu ve hisse dayanan *içgüdüsel bir sezgi* meydana gelmiştir. Mevlana'nın bu aşk sezgisinde evrenin, insanın, canlıların derinlemesine tahlili yapılmaz, sadece yüzeysel (temaşa) gözlemler yapılır, estetiğin veya sanatın/güzelliğin insanda uyandırdığı duygudan yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşılır. Birey sadece hislerle hareket etmekte, duyu ve akıl devre dışı kalmaktadır. Bu sezgi sadece duygunun temellendirdiği, akıldan

⁴³ Hemşinli, 2010, s. 137.

uzak ve sadece düşünmeyle elde edildiği için ‘zayıf kavrayış’ tır. Mevlana’nın duygusal sezgisiyle evren temaşa edilmekte fakat zayıf kavrayışla zihne girmektedir.

Sonuç olarak Mevlana’nın aşk tecrübesinde duygusal sezginin öne çıkarılması ve aklın/mantığın kötülenmesi dine sadece mistik bir bakışla bakılmasına neden olmuştur. Dinin rasyonel tarafını göz ardı eden Mevlana, akıl ve sezgiyi (aşk) birbirine alternatif ve karşıt iki düşünce olarak insanlara anlatmıştır. Oysa bunlar birbirine zıt değil birbirini tamamlayan bir bütündür. Din, sadece duygulara hapsedilmiş ve dinî emirler akıl ve mantıkla işleme geçirilmeden, duygusal yorumlarla algılanıp hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

C) MEVLANA’NIN DİNÎ TECRÜBESİNE GETİRİLEN ELEŞTİRİLER

Mevlana’nın dinî tecrübesine bazı itirazlar gelmiştir. Bu itirazları fakihler (medrese hocaları/ulema), kalamcılar (Fahrettin Razi’nin takipçileri) ve her ne kadar aynı fikirleri savunsalar da birbirlerine rakip oldukları için, zahit/kuramcı tasavvufçular (Şihabeddin Yahya Sühreverdi’nin takipçileri: İbn Arabi ve onun kurduğu aşk dininin mensupları, Sadreddin Konevi, Şeyh Evhadü’-d-in Kirmani) ve Sühreverdiliğin fütüvvet⁴⁴ teşkilatı mensupları (Ömer Sühreverdi’nin takipçileri-Ahi Evren) olarak ayırmak mümkündür.

O dönemde Mevlana’ya yapılan itirazlar genellikle aşk tecrübesinin ‘bilgi verici’ olduğu iddiası nedeniyle. Mevlana, aşkın etkisiyle, bazen *vecd halinde* bazen *sema yaparken*, gece uykusuz halde söylediği şiirlerde *kendisini adeta Tanrı ilan eder gibi görünmektedir*. Veliler zahiren insan gibi görünseler de insan değildir. “Âşık ol, âşık, bırak şu sersemliği, padişah (Tanrı) oğlusun sen, ne vakte dek tutsaklık?”⁴⁵ der ve söylediği şiirleri “doğrudan Tanrıdan dinle” diyerek Tanrı’nın söylediğini iddia eder. “Şu yamalı hırkamin içinde Allah var”⁴⁶ der. Bu nedenle kendisine ‘*secde*’ edilmesini istemektedir. İslam âlimleri (medrese hocaları) bu iddiaların Kur’an’da olmadığına ayetlerden ‘delil’ getirmiş ve örnekler vermiştir. Mevlana, bu ayetleri delil olarak kabul etmemekte ve bizzat kendisinin Tanrı olması

⁴⁴ Fütüvvet İslam’da *Bâtınlığın sosyal gerçeklikle özel ilişkisinin aldığı biçimi* ifade eder. Fütüvvet fikrinin, Şiiliğin velayet fikrinden ayrılmaz görüldüğünü unutmamalıyız. Corbin, 2013, s. 76-77.

⁴⁵ *Divan*, 838. gazel, s. 62 ve Uzun süre uykusuz kalarak sema yaptığı rivayet: Eflaki, 1973, 1. cilt, (61. rivayet), s. 205.

⁴⁶ *Divan*, 7954. gazel, s. 599.

nedeniyle *söylediklerinin delil yerine geçtiğini* iddia etmektedir. Yine kendisini peygamber/veli olarak görmekte, zaman zaman tıpkı peygamberlerin mucizelerine benzer mucizeler gösterdiğini söylemektedir. Hud peygamber gibi rüzgâra emir vermekte, taş elmasa çevirmekte ve torununun beşikte konuştuğunu söylemektedir.

Dönemin İslam âlimlerinin Mevlana'yı eleştirdiği ikinci nokta ise, İslam'ın emrettiği ibadetlere yeni yorumlar getirmek suretiyle yeni ibadetler ihdas etmesi ve bu ibadetlerin yapılmasını emretmesidir. O namaz ibadetine ilave olarak sema (raks) yapmayı ve rebabı koymakta, haccın Kâbe'ye gidilerek yapılmasına engel olmaktadır. Kendi dergâhına yapılan ziyaretin hac ibadeti olduğunu söylemektedir. Zekâtın kendisine yani âşıklara verilmesini ister. Bu değişikliklerin farkına varan âlimler onu şiddetle eleştirmiş ve yaptıklarının 'İslam dışı' olduğunu söylemiştir. Hatta Mevlana ölünce vezir Pervane'ye giderek İslam'ın ibadet anlayışını bozan bu uygulamalarını yasaklamasını istemişlerdir.⁴⁷ Fakat Pervane bu isteklerini reddetmiştir.

Başka bir itiraz da Mesnevi'yi Kur'an'dan üstün tutması nedeniyledir. Yazdığı şiir kitabı Mesnevi'ye 'Âlemlerin Rabbinden indirme' ve 'gönül vahyi' demekte ve bu şiir kitabının kutsal kitap gibi kabul edilmesini istemektedir. Çünkü aşk geleneğinin devamı olan Hz. Peygamber'in, yani İslam'ın nöbeti bitmiş, peygamberlik ve din nöbetini kendisi devralmıştır. Bu iddiasını kabul etmeyen İslam âlimleri, Mesnevi'nin kutsal kitap olmadığını söylemiş fakat Mevlana onlara kızmış ve hakaret etmiştir:

Sultan Veled buyurdu ki: Dostlardan biri babama: "Danişmentler, 'Mevlana, Mesnevi'ye niçin Kur'an diyor' diye benimle münakaşa ettiler. Ben kulunuz, onlara cevaben 'Mesnevi Kur'an'ın tefsiridir' dedim, diye şikâyetle bulundu. Babam bunu işitince bir müddet sustu, sonra: 'Ey köpek! Niçin Kur'an olmasın? Ey kız kardeşi fahişe! Niçin Kur'an olmasın? Peygamberlerin ve velilerin söz kalıpları içinde ilahî sırların nurlarından başka bir şey yoktur. Tanrı'nın kelamı onların temiz yüreklerinden kaymıştır ve ırmak gibi olan dillerinden akmıştır.'⁴⁸

Yani İslam âlimlerinin itirazlarını önemsemeyen Mevlana, hikâyeleri, şiirleri, masalları, Kur'an kıssalarını, sahabe hikâyelerini aşk tecrübesiyle değiştirerek

⁴⁷ Eflaki, 1973, 2. cilt, (564. rivayet), s. 51.

⁴⁸ Eflaki, age, 1. cilt, (205. hikâye), s. 306.

oluşturduğu, çoğuna nazire yaptığı, şiir kitabının kutsal kitap olarak kabul edilmesini istemiştir.

Görüldüğü gibi o dönemde Mevlana'ya yapılan itirazlar, sadece İslam'ın emirleri çerçevesinde değerlendirilip ele alınmış, itirazlara her zaman ayetlerden yola çıkarak delil getirilmiştir. Fakat felsefî, psikolojik, sosyolojik yönleriyle eleştirilip değerlendirilmemiştir.

Mevlana'nın aşk tecrübesi kabul edilse bile bunun bir *bilgi değeri taşıdığı* ve tecrübenin doğru olduğu söylenebilir mi? Martin'e göre bu tür tecrübeler ispatlanamaz ve tecrübe sadece o kişiyi bağlar.⁴⁹ Bu nedenle Mevlana'nın aşk tecrübesiyle insanları dinî bir öğretiye, bir ahlak ve din anlayışına sevk etmesi problemli gözükmektedir. Çünkü bir tecrübenin yaşanmış olması, onun bilgi verdiği veya bilgi değeri olduğu anlamına gelmeyecektir.

Yine Mevlana'nın dinî tecrübesinin, *Tanrı'nın varlığına delil olduğunu* söylemesi ve bizzat kendisini tecrübe edenlerin Tanrı'yı gördüğü iddiası da kabul edilemez gözükmektedir. Çünkü Mevlana aşk duygusunun etkisiyle her şeye 'aşk' ile bakmakta ve her şeyde 'aşk'ı görmektedir. Vahdeti vücutçu öğretiye uygun olarak onda her şey 'aşk'tır. Kendisi de bizzat bu aşktan meydana gelmesinden dolayı Tanrı olmaktadır. Aslında 'Her şey o'dur. (Heme ost). Fakat bunu sadece veliler fark edebilir. Bu farkındalıktan dolayı ona secde edilmesi gerekir. Daha önce de ifade edildiği gibi Mevlana'ya duygular hâkimdir ve duygusal zihin yapısı çocukta olduğu gibi *ben-merkezcidir*. Bu zihin yapısında varlığın merkezine kendisini koyan insan, kendisini varlıktan ayıramaz. Her şeyi kendisi için yapıyor zanneder, gerçeklik algısı bozulur; gerçeği rüya, rüyayı gerçek gibi düşünür. Mevlana'da da aynı düşünme biçiminin olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Çünkü kendisini varlıktan, Tanrı'dan, diğer canlılardan ayıramamaktadır. Böylece kendisini Tanrı gibi düşünmekte ve 'ene'l hak' iddiasının doğruluğunu savunmaktadır.

Dinî tecrübelerin kişinin iç dünyasında büyük bir değişiklik yaptığını ve *bireyi faziletli bir hale dönüştürdüğü* söylenerek dinî tecrübelerin doğruluğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. *Meyve ölçütü*⁵⁰ olarak isimlendirilen bu ölçüte göre

⁴⁹ Martin, 1959, s. 86-87.

⁵⁰ Türer, 1999, s. 56.

Mevlana'nın tecrübesi değerlendirilmelidir. Aşk tecrübesi Mevlana'da kutsallık hissi uyandırmış ve kendisini Tanrı ile özdeş olarak görmesine neden olmuştur. O, bizzat Tanrı/veli anlayışına uygun olarak kendisine 'secde' edilmesini istemektedir. Aşk, âşık ve maşuk olmasından dolayı kendisini Tanrı/veli gibi görür ve âşıkların yani aşk dinine giren müritlerin Tanrı/veli'ye hizmet etmelerini şart koşar. Aşk tecrübesini kabul eden insanları koruyup kollayan, onlara iş bulan, medreselere yerleştiren Mevlana, tecrübesini inkâr eden kişileri ise aşağılamakta ve 'insan görünümlü hayvan' olarak nitelendirmektedir. Veliyi inkâr edenler 'insan görünümlü hayvan'dır. Bu en alt grubun öldürülebileceğine, kadınlarının ve çocuklarının esir edilebileceğine dair fetva verir. Bu nedenle Mevlana'nın ahlak anlayışı evrensel olmaktan uzaktır. Onun ahlak anlayışı *sadece kendi tecrübesini kabul edenlerle sınırlı kalmakta* onların dışındaki insanlara her türlü kötülüğün yapılması için 'fetva' vermekte, onları eşek, şeytan, orospu karılı köpek, hain, kurt, kız kardeşi fahişe... vb. sözlerle aşağılamaktadır. Aşka inanmayan ve iddialarını yalanlayanlara edepsiz diyerek onları edebe mugayir bir şekilde edebe davet etmektedir: "Ümmetten gönülleri zayıf olanların bu sırları bilmeye tahammülleri yoktur. Bunlar, Tanrı'nın hikmetinden habersiz, beşer suretinde eşeklerdir."⁵¹ Ayrıca Şems sadece Müslümanları değil âşıkları da aşağılamış kendisine kavun ikram eden âşıkların kafasına kavunun kabuğuyla vurmıştır.⁵² Yine Şems başka bir yerde insanlara ahlaksız yaklaşımını şöyle dile getirir: "Ben yüz yıllık bir kâfire sövsem mümin olur. Mümine sövsem veli olup cennete gider."⁵³ Mevlana bu sövme işine Mesnevi'de şöyle değinir: "Akıl bana sövse razıyım... Çünkü benim feyiz vericiliğimden bir feyze sahiptir. Onun sövmesi faydasız değildir... Gönlün aydınsa şunu iyice bil: Eşek götünü öpmeye bir lezzet yoktur!"⁵⁴ Burada eşek ifadesiyle dönemin İslam âlimleri kastedilmektedir. Böylece Mevlana'nın aşk tecrübesinde meyve ölçütünün pek geçerli olmadığını aşk tecrübesinin onu ve müritlerini daha ahlaklı değil tam tersine ben-merkezci düşünme biçimine paralel olarak kuralsız, iyi-kötü ayırımı yapamayan insan tipine dönüştürdüğü söylenebilir. Kohlberg, bu döneme *gelenek*

⁵¹ Eflaki, 1973, 2. cilt, (10. hikâye), s. 204.

⁵² Eflaki, age, 2. cilt, (47. hikâye), s. 96.

⁵³ Eflaki, age, 2. cilt, (22. hikâye), s. 86.

⁵⁴ *Mesnevi*, 4. cilt, 1949-1951. beyit, s. 507.

öncesi düzey der⁵⁵. Bu düzeyde *iki evre* vardır. Birinci evre *itaat ve ceza evresidir*. Mevlana, aşk tecrübesinde doğru/yanlış, helal-haram, iyi kötü ayırımı yapmadığı, tek tip ve yüzeysel bir düşünce ona egemen olduğu için olgu ve olayların *sadece sonuçlarına bakarak* karar verir. Ayrıca Mevlana doğru ve yanlış kendi çıkarına uygun olup olmadığına bakarak belirlemektedir. O hayatındaki her şeyi karşılıklı ilişkisine⁵⁶ göre belirler. İkinci dönem ise *saf çıkarıcı evredir*. Başkalarının davranışlarını değerlendirirken; niyetleri, gereksinimleri veya duyguları dikkate almaz, yalnızca gözlenebilir sonuca bakar.⁵⁷ Aşk dinini kabul eden âşıklara iyi davranırken Müslümanları aşırı derecede kötüleyerek hakaret eder. Bunun en açık örneğini torunu Ulu Arif Çelebi'nin davranışlarında görmek mümkündür. O, 'Alkolik' olan, içki meclislerinde sürekli içen biridir.⁵⁸ Kendisi dışında âşıklık iddia eden kişileri tehdit etmiş ve bu kişiler onunla görüştüğten kısa bir süre sonra meçhul bir şekilde ölmüştür. Yine bir kadınla ahlaksız bir ilişki yaşamış, kendisine yanlış yapan bu kadının tüm af dileyip yalvarmalarına aldırmış etmeden yakında öleceğini söylemiş ve ne tesadüf ki kadın kısa bir süre sonra ölmüştür.⁵⁹ Tıpkı dedesi gibi Moğollarla işbirliğini sürdürmüş ve Hristiyanlarla dostluğunu devam ettirmiştir.⁶⁰

Sonuç merkezli aşk tecrübesi ele alındığında bu delilin doğruluğunu gösterecek bir işaret yoktur. Çünkü bireyler üzerinde olumlu değil, bilakis olumsuz sonuçlar doğurmuş toplumu *duyguların hâkimiyetine* sokmuş, kuralsızlık kural haline gelmiş, insanlar okuma-yazma kültüründen koparak *şifahi kültüre* yani İslam'dan önceki cahiliyeye benzer bir döneme tekrar sürüklenmişlerdir. Bunun tesiri bir sel gibi Osmanlı toplumunu hâkimiyeti altına almış ve bu nedenle Mustafa Armağan, Osmanlı toplumuna matbaanın geç gelmesini *toplumun şifahi özelliklere sahip olmasına* bağlamıştır.⁶¹

İnsanların beyin yapısı aynı olduğu için aşırı duygusallık ve bunun akli ve mantığı ele geçirerek zihni tamamen kontrol altına alması bütün insanlarda aynı

⁵⁵ Cüceloğlu, 2000, s. 353, 354.

⁵⁶ Şenay Yapıcı vd., *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Anı Y., 2005, s. 125.

⁵⁷ Yapıcı, age, s. 121.

⁵⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap ve Aka Y., 2. Baskı, İstanbul, 1983, s. 77-80; Arif Çelebi'nin şarap içmesi hakkında bkz. Eflaki, age, 2. cilt, (38. hikâye), s. 267-268.

⁵⁹ Eflakî, 1973, 2. cilt, (65. hikâye), s. 290.

⁶⁰ Eflaki, age, 2. cilt, (70. rivayet), s. 294; (50. rivayet), s. 280.

⁶¹ Mustafa Armağan, *Matbaa Osmanlı'ya Niçin Geç Geldi?* https://www.youtube.com/watch?v=typyc64b_Zg erişim: 15.01.2017; 11.14 dk.

olmaktadır. Bu özellik herkes için geçerlidir. Bundan yola çıkarak mistik düşünce yapısının her insanda potansiyel olarak var olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu çalışmada, teistik dinlerin kavramlarıyla yorumlanan mistik tecrübeler başlığında ifade edildiği gibi, mistik tecrübeler ifade edilirken teistik dinlerin kavramları ve iddiaları ele alınıp mistik çerçeve (yani aşka göre) biçimlendirilmektedir. Mevlana İslam kültürü içinde yetişmiş bir mistik olduğu için aşk tecrübesini İslam kavramlarıyla dile getirmiştir. Fakat düşünce olarak asıl tutum mistiklerin düşünme biçimlerine ve davranışlarına benzer. Aşırı duygusal eğilimler bütün insanlarda aynı etkileri gösterdiği için bu aşk duygusu *tecrübenin evrensel olduğu anlamına gelmez*.⁶² Dolayısıyla bu evrensel özellikten yola çıkarak aşk tecrübesinin doğru olduğunu ve Tanrı'nın varlığına delil olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Son olarak Mevlana'nın dinî tecrübesinin Tanrı hakkında delil sayılıp sayılamayacağı hakkında sağlıklı karar verebilmek için onun tecrübesini *kutsal kitap, peygamberlik, zihin kuramları ve genel ahlak anlayışı* açısından kısaca değerlendirmek istiyoruz.

(1) Mevlana'nın aşk tecrübesi, İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'i Mesnevi'ye göre ikincil bir öneme indirgemiş; dinî açıdan ölçüt olarak Mesnevi'yi öne çıkartmıştır. Ayrıca Mesnevi'de merkeze aldığı ahlakî yaklaşımı, Kutsal Kitabın ahlak anlayışına uymamaktadır. Mevlana Kur'an'ın dışında ve ona uymayan bir ahlak anlayışını benimsemiş gözükmemektedir. Bu ahlak anlayışında bazı insanları insan olarak kabul etmemekte ve onlara her türlü kötülüğün yapılmasına izin vermektedir. O devlete düşman olan Moğollarla işbirliği yapmaktan çekinmemekte, dönemin âlimlerine ağza gelmeyecek her türlü ahlaka aykırı ifadeyi kullanmaktadır. Dolayısıyla onda genel ahlak açısından kuralsızlık, kural haline gelmiş ve aşk duygusunun etkisiyle kurumsal dinî değer ve ahlaki kriterler önemini kaybetmiştir.

(2) *Peygamberlik kurumu açısından değerlendirdiğimizde*; Mevlana kendisini peygamberliğin devamı niteliğinde bir veli olarak görmektedir. Ona göre

⁶² Duygusal eğilimler bütün insanlarda aynı olduğu gibi Piaget'in dediği gibi zihinsel gelişim dönemleri de tüm kültürler için evrenseldir. Kültürler arasındaki farklılıklara karşın, bütün kültürler aynı yaşam problemleriyle başa çıkmaya çalıştıkları için gelişim evreleri bütün kültürlerde aynıdır. Dolayısıyla ahlaki gelişimleri de aynı olacaktır. Cemil Osmanoglu, Basamak Teorileri Açısından Dinî Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi, Marmara Üniversitesi SBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, s. 10, 28.

peygamberler, ‘insan görünümlü nur’ yani Tanrı olduğu için, kendisi de nur yani Tanrı’dır. Onun bu görüşleri vahdet-i vücud anlayışının ışığında yorumlanması halinde, kendisini veya peygamberleri, literal anlamda tam olarak, Tanrı ile özdeş görmediği değerlendirilebilse bile, mevcut Tanrı/peygamber anlayışına uygun olarak o, kendine has yeni tutumlar geliştirmiş; peygamberleri ‘mucize gösteren sihirbaz, kâhin’ olarak anlatmış, kendisini de kerametler gösteren insanüstü varlık olarak tanıtmıştır. O hiçbir zaman peygamberin insani özelliklerine değinip *Kur’an’da peygamberin sadece bir insan olduğu fikrine vurgu yapan ayetleri eserlerinde kullanmamış*, peygamberin Tanrı olduğunu ispatlayabilmek için Kur’an ayetlerini bağlamından kopararak aşk tecrübesine göre okumuştur. Bu nedenle Mevlana’nın tutumları, gelenekte kabul gören normal bir din adamı tutumuna aykırıdır; İslam’ın açık ana ilkeleriyle tam olarak örtüşmemektedir.

(3) Duygu merkezli aşk tecrübesinde, insanın beynine hâkim olan duygular yani limbik sistem prefrontal lobu kontrol etmeye başladığı için⁶³ bu tür bir tecrübeye *rasyonel/bilimsel bir yön aramak* faydasızdır. Nicholson “şairin mantığını eleştirmek anlamsızdır”⁶⁴ diyerek buna dikkat çekmiştir. Duygularıyla hareket eden insanı akıl-mantık yoluyla ikna edemezsiniz⁶⁵ diyen Goleman da aynı şeye dikkati çekmektedir. Duygular akıl ve mantığı kullanarak her işini ‘rasyonel’ göstermeye çalışır ve ‘kendi çıkarları doğrultusunda’ kullanır.⁶⁶

Duyguların etkisinde ve ben-merkezci bir düşüncenin ve bu tür bir zihin yapısının evrensel ahlaki ilkelere uygunluğunu beklemek de anlamsız olacaktır. Bu tür bir ahlak rasyonel alt yapısı olmayan, somut ve soyut işlemler dönemiyle biçimlenmemiş bir ahlak olduğu için ‘Her ne kadar söylemler evrensel gibi görünse de’ evrensel değildir. Bu duygu temelli ahlak, olaylara, durumlara ve kişilere göre değişkenlik gösteren, ‘geçişli’ (transductif) düşünce yapısına uygundur.⁶⁷ Kurallar ve insanlar arası ilişkiler rasyonel temele uymaktan ziyade olayların gidişatına ve

⁶³ Prefrontal lob bu çalışmada s. 141 (662.dipnot) de açıklanmıştır.

⁶⁴ Nicholson, 1978, s. 82-83; “Şiirle varlığı tanıma, kuşkusuz bir takım sorunları beraberinde getirir. Bunların başında ‘şiişsel doğrular’ gelir. Şiir, ‘eşyanın doğası’ hakkında kavrayışlar ve sezgileri dışa vurduğu söylenir. Ve şiişsel doğruluk türünün şiirde olması gerektiği vurgulanır. Konunun aydınlatılması için de her tür şiire başvurulabileceği dile getirilir.” Yasa, 2010, s. 117.

⁶⁵ Goleman, 2004, s. 367.

⁶⁶ Goleman, age, s. 367.

⁶⁷ Geçişli (transductif) düşünce yapısı: Birey akıl yürütürken bireyden bireye, nesneden nesneye gider. Akıl yürütmesinde mantıkî bir zorunluluk yoktur, düşünceleri çelişkilerle doludur, aynı obje üzerinde birbirine zıt iki yargıya sahiptir. Bu da henüz mantıklı düşüncenin meydana gelmediğine işarettir. Participation (ortaklık-özelden özele akıl yürütme) söz konusudur. Yasemin Yavuzer vd., Eğitim Psikolojisi (Gelişim-Öğrenme), Nobel Y., 2. Baskı, Ankara, 2006, s. 66.

insanların birbirine olan tutumlarına göre şekillenir. Bir olayda farklı, başka bir olayda farklı tepkiler olur, değişir. Bunun en açık örneğini Mevlana'nın tutumlarında görmemiz mümkündür. Kur'an'da kesin bir ifadeyle insan ayırmaksızın getirilen içki yasağını Mevlana değiştirerek bazı insanlara ve durumlara göre değiştirmiştir. İçki içme yasağının bazı insanlar için geçerli olmadığını söyleyerek geçişli (transductif-kişiden kişiye, olaydan olaya, durumdan duruma göre değişen) düşünce yapısına uygun şekilde bir kural getirmiştir. Yine bazı ahlaksız davranışları âşıkların yapmasında bir sakınca görmemekte ve onların her türü işi yapabileceğini, çünkü özel durumları olduğunu söylemektedir. Âşıkları edepsizlikle suçlayanlara Mevlana'nın cevabı şöyledir:

Kemale ermeyenlerin Allah'a karşı yürüttükleri bu kıyas yok mu? Aşk coşkunluğundan ileri gelen bir şeydir. Edebi, terbiyeyi terk etme değil! Âşığın nabzı, edepten dışarı atar. Âşık kendini padişahın terazisine kor, sevgilisinin tapısına varır. Dünyada ondan edepsiz, ondan terbiyesiz kimse yoktur. Fakat hakikatte ondan terbiyeli, ondan edepli kimse de yoktur.⁶⁸

Yani âşık istediği zaman edepsizlik yapabilir, fakat onun edepsizliği aslında aşk yüzündendir, aşkın coşkunluğundan kaynaklanmaktadır yoksa terbiyesizlikten veya edepsizlikten değildir.

(4) Mevlana'nın düşünce sisteminde ahlak alanında aşk'ın dışında iyiyi kötünden ayırt edebileceğimiz her türlü ölçüt kaldırıldığı için, "aşk" adına yapılabilecek her türlü "gayri ahlaki" davranış ahlaken onaylanır hale gelmektedir. Bu düşünce sisteminin ahlak alanındaki mantıki sonucunun, aşırı bir ahlaki rölativizm veya ahlaki nihilizm olacağını değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Mesela insan öldürmek, Kur'an'a göre bütün insanlar için yasaklanan evrensel bir ilke olarak kabul edilmişken Mevlana aşk dinini inkâr edenlerin 'kanları mubahtır'⁶⁹ diyerek insan öldürülmesine bir 'istisna' getirmektedir. Buna benzer birçok örnekte Kur'an'ın evrensel ahlak ilkeleri, aşk tecrübesine göre yorumlanarak değerlendirilmiş ve *geçişli zihne (transductif)* göre şekillendirilmiş bir ahlak/kural oluşturulmuştur. Bu özelliğinden dolayı Mevlana'nın dinî tecrübesini Tanrı'nın varlığına delil olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

⁶⁸ Mesnevî, 3. cilt, 3676-3681. beyit, s. 404.

⁶⁹ Mesnevî, 1. cilt, 3317-3319. beyit, s. 142.

SONUÇ

Hume ve Kant'ın din ve tecrübe kavramlarına getirdikleri yeni tanım ve Tanrı'nın varlığını kanıtlayan teistik delillere getirdikleri eleştiriler nedeniyle dinî tecrübe öne çıkmış ve klasik teistik deliller gözden düşmüştür. Dinî tecrübenin en önemli özelliği ise duygusal niteliğe sahip bir tecrübe olmasıdır. Buna ek olarak bu tür tecrübelerde sübjektiflik (bireysellik) en belirgin özelliktir.

Dinî tecrübelerin dikkat çeken diğer bir özelliği teistik dinî tecrübeler (vahiy, ibadet, dua... vb.) ile mistik tecrübelerin (aşk, huşu, vecd, fena... vb.) birbiriyle aynı olduğu iddialarıdır. Bu iddia, bu çalışmada dinî tecrübelerin yeni bir sınıflandırmayı gerektirdiğini ortaya çıkarmıştır. Dinî tecrübeler *dinlere göre* yeniden sınıflandırılmıştır: Teistik dinî tecrübe, mistik tecrübe ve teistik dinlerin kavramlarıyla tanımlanan mistik tecrübeler. Teistik din mensupları; mistik tecrübeleri ve buna benzer iddiada bulunanları genellikle eleştirmiş veya bu tür iddiaların dinden çıkmaya neden olduğunu söylemiştir. Örneğin Yahudi geleneğinde Spinoza ve Sabetay Sevi buna örnek verilebilir. Dinî gelenek, insanlara dinin vaz'ettiği belli bir ibadet, dua ve ritüel dışında olan tecrübelerin (aşk, vecd, birlik... vb.) din dışı olduğunu söylemekte ve bu tür tecrübeleri kontrol altına almaya çalışmaktadır.

Dinî tecrübeler söz konusu olduğunda en önemli problemlerden biri, dini ve mistik olan tecrübenin nasıl ayrılacağı ve bunu oluşturan ana etmenlerin ne olduğuyla ilgilidir. Dinî tecrübelerin ortaya çıkmasında temelde üç etken olduğuna değinilmiştir: Psikolojik durum, kültürel bağlam ve dinî inanç.

Teistik dinlerin insanlardan beklentisi temelde aynı olmasına rağmen dinî tecrübeler yüzyıllar boyunca değişmiş ve din dışı birçok mistik tecrübe dinî gelenekte ortaya çıkmıştır. Dönemin din otoriteleri tarafından dine büyük bir tehdit olarak algılanan bu tecrübeler de dinî tecrübe sorununun başka bir boyutunu teşkil etmektedir.

Dinî tecrübeler üzerinde yapılan araştırmalar iki noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi, tecrübelerin psikolojik olduğu ve dolayısıyla önemli olanın birey için

faydası ve onda meydana getirdiği olumlu değişim şeklinde açıklanabilir. İkincisi ise, tecrübeyi oluşturan sosyolojik etmenlerin son derece önemli olduğu ve toplumun dinî tecrübeyi ortaya çıkarması gibi dinî tecrübenin de topluma yön verdiği noktasında toplanmaktadır. Bu iki temel özellikten farklı olarak her iki tarafı değişik oranda etkileyen dinî inançtan da söz edilebilir.

Mevlana'nın aşk tecrübesinde psikolojik, sosyolojik ve dinî yön tek tek ele alındı. Aşk tecrübesini oluşturan, insanın asli niteliğine ve kaynaklarına dönmesi gerektiğini düşünen Mevlana, aşk yolundaki engelleri sıralamakta, onlara dikkat çekmekte ve mutlaka bunların aşılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak onun tecrübesindeki ağırlığın aşkın nasıl yaşanması gerektiğini anlatmaya çalışmak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Mevlana, Mesnevi'nin ilk on sekiz beyitinde düşüncesini ve ne yapmak istediğini gözler önüne sermektedir:

Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan kadın erkek/herkes ağladı. İhtiyak derdini anlatmak için, ayrılıktan parça parça olmuş sine istiyorum. Aslından/vatanından ayrı kalan, tekrar kavuşma anını arar.

Mevlana insanın aslına, özüne dönmesini istemektedir. Ancak bu öze dönüş ve farkındalık farklı özellikler arz etmektedir. İnsanın özünün ne olduğu bu noktada önem arz etmektedir. Ona göre öz “insana ruhumdan üfledim” ayeti gereğince Tanrı'nın ruhu yani Tanrı'nın kendisi olmaktadır. Böylece Mevlana bir parçayı (insan) bütünle (Tanrı) özdeş kılmaktadır. Zamanla onda antropomorfik yani velinin Tanrı'yla bir olduğu şeklinde İslam'a aykırı bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır. Mevlana gibi mutasavvıflar zaman zaman Tanrı'nın ulûhiyetinden bahsetse bile bu sadece dönemin din otoritelerinden korktuğu içindir yoksa onlarda koşulsuz Tanrı-insan birliği vardır.

Mevlana'nın düşünce aşamalarına bakıldığında tüm İslam kavramlarının yeni anlamlar kazandığı görülecektir. Bu durum aşk tecrübesi yaşayan için son derece doğaldır. İslam'a ait bir kavramın geçmişte kaldığı için yetersiz olduğu ya da zamanla 'taklit'e dönüştüğünü fark eden Mevlana o kavramları aşka göre yeniden tanımlamaktadır. Bu şekilde, dinsel kavramlar hem taklitçi din anlayışından uzaklaşmış; hem de 'aşk'la dinin gerçek 'mana'sı anlaşılmış olur.

Öze (asla/vatana) ve kaynağa dönmeyi, onun farkına varılmasını isteyen Mevlana, bu amacı gerçekleştirmenin yolu olarak tamamen duyguya dayalı aşk yolunu karşımıza çıkarmaktadır. Yapılan eleştirileri dikkate almadan, dinsel kavramlara köklü değişiklikler getiren Mevlana'nın tecrübesinin psikolojik temeline inmek gerekmektedir. Duyguya dayalı böyle bir tecrübeye akıl/mantık önemsenmemekte ve paradoksal ifadeler, tutarsızlıklar, zıtlıklar, çelişkiler... vb., Mevlana'nın ifade ettiği 'aşk duygusu'yla, anlamlı hale bürünmektedir. Buradaki 'aşk tecrübesinin tamamen *mistik* bir nitelikte olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Piaget'in zihinsel gelişim kuramlarına göre; Mevlana'nın mistik tecrübe anlatımı, onda *duygusal mantığın* ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Onun düşüncesinde akıl/mantık dışı birçok yaklaşım ve bununla bağlantılı olarak bozuk bir insan, Tanrı, Kur'an ve peygamber anlayışı ortaya çıkmıştır. Mevlana'nın mantığının asli karakteri duyguyla biçimlenmiş '*çocuksu*' bir mantık olmaktadır. Bu çocuksuluk onun bütün eserlerinde göze çarpmaktadır.

Mevlana, genel olarak tecrübesinin evrenselliğini savunmuştur. Aşk dini (mistisizmi) olarak anlattığı bu tecrübe, dinler üstüdür ve gönül vahyine dayanır; bu sebeple kutsal kitabının Mesnevi olduğu bir din ortaya koyar. Ona göre aşk, insanın evrende içkin olan Aşk'ı tecrübe etmesiyle ortaya çıkan ve sonra kendi içinde farkına varmasıyla, yani özündeki aşkı keşfetmesiyle, devam eden bir süreçtir. Aşk dinini bu şekilde tanımlayan Mevlana, tüm dinlerin aşktan doğduğuna inanmaktadır. Onun deyişiyle: "Bence bütün şeriatlar, bütün dinler birdir. Bence yüz binlerce yılla bir saat aynı."⁷⁰

Mevlana'ya göre gerçek bilgiyi elde edenler aşk tecrübesi yaşayanlardır. Zira o, aşkı tek bilgi verici kaynak olarak görmektedir. Böylece gerçek bilgiyi doğrudan elde edenler, âşık olan veliler olmaktadır. Sıradan insanlar aşk tecrübesi yaşayabilmek ve gerçek bilgiyi elde etmek için velileri 'dinle'mekle yükümlüdür. Çünkü Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak ve onu görmek *veli*yle mümkün olur. Veliyi dinleyenler ve görenler Tanrı'yı dinlemiş ve görmüş olur. Böylece Mevlana toplumu *şifahi kültüre (sözlü)* döndürmüş, okuma-yazma ve akıl yürütmenin 'şeytan'

⁷⁰ Mesnevî, 1. cilt, 3503. beyit, s. 148.

işi olduğunu söyleyerek⁷¹ *yazılı kültürden uzaklaştırmıştır*. Tanrı'ya yüklediği nitelikler göz önüne alındığında, Mevlana'nın ulûhiyet anlayışının İslam'ın ulûhiyet anlayışına benzediğini söylemek zordur. O, İslam'ın Tanrı merkezli iman anlayışını, veli (Tanrı-veli) merkezli *aşk imanı* haline getirmiş, velilere yapılan kulluğun gerçek kulluk olduğunu savunmuştur. Tanrı'yı sembolik bir tarzda ve aşk olarak yorumlamaktadır. Bu yönüyle Platon'un *Eros (Aşk Tanrısı)*'una benzemektedir. İslamî anlamda Tanrı'dan insana verilen bir mesaj olan vahiy, Mevlana'nın düşüncesinde insanın içinde ortaya çıkan bir '*gönül vahyine*' dönüşerek vahiy kavramı, insan kaynaklı olmuştur. Aşk, dıştan gelen değil, içte gelişendir.

Vahiy anlayışına paralel olarak Mevlana'nın düşüncesi gözden geçirildiğinde görülecektir ki, teistik anlamda bir peygamberlikten söz etmek de son derece güçtür. Çünkü kendi benliğini keşfeden ve özünde aşkı bulan herkes '*gönül vahyi*' alabilir ve aşk peygamberi olabilir. Bu bağlamda, Musa, İsa, Muhammed aşk peygamberleri olduğu gibi, Ömer, Osman, Ali, Hallac, Bayezid-ı Bistami... vb. kişiler de aşk peygamberleridir ve kendisi de bu halkanın bir parçasıdır.

Onun aşk tecrübesinin başka bir yönü de, uyuşturucu ve içki ile kurulan yakın ilişkisi nedeniyle, tıbbi yönüdür. Beyitlerine ve ilgili diğer eserlere bakıldığında uyuşturucu ve içkiyle olan tecrübeler betimlenmektedir. Bu nedenle uyuşturucu/içki tecrübelerinin, *aşk'a* kaynaklık etmesini imkân dâhilinde gören değerlendirmeler vardır. Çünkü tıbbi açıdan bazı dinî tecrübelerin, maddi nedenlere (uyuşturucu, içki, manik, depresyon, şizofreni... vb. hastalıklar) bağlı olarak açıklanması da ihtimal dahilinde gözükmektedir. Uyuşturucu ve içki, Mevlana'nın beyitlerinde hem gerçek hem de mecaz anlamda kullanılmaktadır. Bu ise bazı tecrübelerin maddi nedenlerini de aramayı hem gerekli hem de haklı kılmaktadır. Döneminin tasavvuf, tekke ve tarikat kültürü dikkate alındığında ve Şems'in Kalenderi meşrep bir derviş olduğu düşünüldüğünde Mevlana'nın tecrübesinin uyuşturucu veya içkiyle ilişkisinin özel olarak incelenip değerlendirilmesi gereken bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Bu

⁷¹ *Mesnevi*, 4.cilt, 1401-1406. beyitler, s. 489.

bağlamda bizzat Mevlana'nın kendisinin, öğrencisine haşhaş kullanmayı tavsiye etmiş olması⁷² da anlamlıdır.

Mevlana'ya göre Tanrı'nın varlığına tek delil olan Aşk, evrende içkindir ve insanı kuşatır. Bu kuşatma sonucu insan da, evrendeki canlı/cansız nesneler gibi, aşkın bir 'görünüşü' haline gelir. Aşk'ın bu yönü, ona ayrıca başka bir delil getirmeye ihtiyaç duyurmaz. Ona göre aşktan hareketle insan; tabiatta, kendi varlığında, veli'de, dinde (mucize/keramet) Aşk'ı (Tanrı'yı) görür.

Mevlana'nın Tanrı'nın varlığına getirdiği bu delil anlayışı, klasik teistik dinlerin delillerin akıl/mantık temelinden uzak, duyguyu esas alan bir açıklamadır. Burada diğer delillerde olan akıl ögesi yok sayılmaktadır. Zira Mevlana'ya göre akıl, metafizik alanda yetersizdir. Bu nedenle Tanrı'ya delili; akıl yürütmede ve mantığı kullanmada değil, aşkta ve gönülde aramak gerekir. Akıl yürütme 'şeytan' işi⁷³ olduğundan, bilginin kaynağı okuma/yazma ve araştırma olamaz.

Mevlana'nın dinî tecrübe delili, duygu ile açıklanması, tecrübeyi yaşayan öznenin içindeki derin farkındalığa dayanması açısından önemlidir. Böylece tecrübe insan kaynaklı olur. Ancak, böyle bir tecrübenin Tanrı'nın varlığına delil olması için bir ölçüt olmalıdır.

Aşk tecrübesiyle şekillenen Mevlana'nın düşüncesinde, dinler ve kutsal kitaplar aşk dininin bir parçası olarak ele alınmaktadır. Aşk, her devirde ve dönemlerde farklı şekillerde ve biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Geçmişte Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam şeklinde görüldüğü gibi en son da aşk dinî şeklinde ortaya çıkmış ve 'nöbet' kendisine geçmiştir. Nasıl bir peygamberin şeriatı diğerlerinden farklıysa aşk dininin peygamberi olarak kendisinin koyduğu şeriat da farklıdır. Bu nedenle Mevlana, Kur'an'dan ayetleri delil olarak gösterenleri ve kendisine itiraz edenleri dikkate almaz şöyle der: "*Dünle beraber gitti cancağızım ne kadar söz varsa düne ait. Şimdi yeni şeyler söylemek lazım.*"⁷⁴ Gerek bu düşüncesi nedeniyle gerekse eserlerindeki anlatım dikkate alındığında onun tecrübesinin Kur'an'ın öngördüğü din tasavvuruna uygun olmadığı söylenebilir.

⁷² Eflaki, 1973, 1. cilt, (380. rivayet), s. 403-404; (256. rivayet), s. 334-335.

⁷³ Mesnevi, 4.cilt, 1401-1406. beyitler, s. 489.

⁷⁴ Gölpınarlı, 1999, s. 297

Mevlana'nın düşüncesi bir bütün olarak dikkate alındığında rasyonel düşünceye aykırı bir niteliğe sahip olduğu görülür. Mevlana'da inançlarını akla, bilime ve mantığa dayandırma yerine; aşka, duyguya ve gönüle yönelme hali vardır. Bunun en önemli sebeplerinden biri, dinin kaynağını dışta yani Tanrı'da arama yerine insanda (kendinde) yani gönülde aramasıdır. Bunun insan psikolojisi disiplindeki/dilindeki karşılığı “Ben-merkezci düşünce”dir. Bu şekilde anlaşılan mistik bir düşüncede rasyonellik ve bilimsellik aramak boşuna bir uğraştır. Mevlana'nın ahlak anlayışı, şeklen çok iyi gibi görünmesine ve edebe sürekli vurgu yapmasına karşılık, içerik olarak aynı özelliklerden yoksundur. Her şeyden önce ahlakta bulunması gereken evrensellik ögesi ihmal edilmektedir. Mevlana olaydan olaya, kişiden kişiye değişen ahlaki yargılara sahiptir. Buna Piaget'in zihinsel gelişim kuramlarında “Transductif Düşünce” adı verilmektedir; bu ise Mevlana'nın belli bir mürit grubuna (âşıklar) dinin emirleriyle ilgili farklı fetvalar, bu grup dışındaki insanlar için farklı fetvalar vermesine yol açmıştır. Örneğin, içki içmeyi müritlerine/dostlarına (Şems'e) helal sayarken, bazı insanlara haram demiştir. Yine müritlerinin yaptığı genel ahlak kurallarına aykırı bazı davranışların onlar için ahlaksızlık olmadığını savunmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse; Mevlana'nın dinî tecrübesi, Tanrı'nın varlığına delil olabilecek aklî kriterlere sahip olmadığı için, teistik bir delil olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

Mevlana'nın Eserleri

_____, *Divan*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı), İnkılap ve Aka Y., İstanbul, 1974.

_____, *Divan-ı Kebir*, 1-7.cilt, (Ed. Emre Yalçın), Türkiye İş Bankası Y., 2007

_____, *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, 1-4. cilt,

http://www.semazen.net/download_detail.php?id=6

_____, *Mevlana'nın Rubaileri*, (Der. Ahmet Metin Şahin), Irmak Y., I. Basım, İstanbul, 2008.

_____, *Mevlana'dan Seçme Rubailer*, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Y., İstanbul, 1945

_____, *Mesnevi*, (Çev. Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Y., 7. Baskı, Ankara, 2009.

_____, *Mesnevi*, (Çev. Veled İzbudak), MEB Y., 1991

_____, *Masnavi-i Manavi*, (Çev. E.H. Whinfield), Omphaloskepsis P. , 2001

_____, *Fîhi Ma Fih*, (Çev. Ahmet Avni Konuk), Haz. Selçuk Eraydın, İz Y., İstanbul, 2013.

_____, *Mecalis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Konya Turizm Derneği Y., Konya, 1965.

_____, *Mektubat*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı), İnkılap ve Aka Y., İstanbul, 1963.

Diğer Eserler:

Ablay Mehmet Necati, “Mevlana ve Goethe; Panteizmin İki Büyük Temsilcisi”, *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi*, 1987.

Açıkgenç Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Y., İstanbul, 1992.

- Afifi A.E., *Muhyiddin İbnu'l Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Dağ), Ank.Ü.İ.F.Y., 1974.
- Ahi Evren, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Tabsiratü'l-mübtedi ve Tezkiretü'l-müntehi-Şeyh Nasirü'd-din Mahmud el-Hoyi-Ahi Evren)*, (Çev. Mikail Bayram), NKM Y., 3. Baskı, İstanbul, 2008.
- Akdemir Betül, *Dinî Tecrübede Güvenilirlik Ölçütleri*, Marmara Üniversitesi, SBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Akdemir Betül, *Dinî Tecrübenin Güvenilirlik Ölçütleri*, Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları, M.Ü.İ.F.V.Y., No: 226, I. baskı, İstanbul , 2009.
- Akdemir Ferhat, *Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi*, O.M.Ü.İ.F.D., sayı:22, 2006.
- Akyüz Niyazi (vd.), “Dinî Tecrübenin İfade Şekilleri”, *Din Sosyolojisi*, (Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu), Grafiker Y., I. Baskı, Ankara, 2012.
- Albayrak Ahmet, “Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 2005.
- _____, “Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri (Giresun Yöresi Örneği)”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, 2009, sayı: 1.
- Alston William P., “Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God”, *Faith and Philosophy*, (5), 1988.
- _____, *Perceiving God (The Epistemology of Religious Experience)*, Cornell University P., USA,1993.
- Andruzac Christophe, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim (Rene Guenon)*, İnsan Y.,I. Baskı, İstanbul, 2005.
- Arabi İbn, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Y., I. cilt, İstanbul, 2006.
- _____, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Selahaddin Alpay), Şakir Hoca Y., İstanbul, 1977.
- _____, *Fusus ül-Hikem*, (Çev. Nuri Gençosman), MEB Y., İst.,1992.
- _____, *Muhiddin-i Arabi Hazretlerinin Müslümanlara Nasihatleri*, (Çev. Abdullah Toprak, Münir Derman), Önder Y., Ankara, 1978.

- Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş-Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi*, (Çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir), Kitabiyat Y., I. Baskı, Ankara, 2000.
- Ardoğan Recep, “Kelamcılara Göre Allah’a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”, *C.Ü.İ.F.D.*, cilt: 8/1,Sivas, 2004.
- Armaner Neda, *Psikopatoloji’de Dinî Belirtiler*, Demirbaş Y., Ank.,1973.
- Aslantürk Fatma, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi’ye Göre Dinî Tecrübe*, Erciyes Ü., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2010.
- Aydın Mehmet S., “Muhammed İkbal’in Din Felsefesinde Ulûhiyet Kavramı”, *İslam Felsefe Yazıları*, (Ed. M. Armağan), Ufuk Y., İstanbul, 2000.
- Aydın Mehmet, “Muhyiddin-i Arabî ve Hz. Mevlana Yaklaşımı”, *I. Milletlerarası M.K.*, 1987.
- _____, “Hz. Mevlâna’nın Yaşadığı Devrin Sosyal Yapısı” - *II. M.M.K.*, Selçuk Ü.Y., Konya 1986.
- _____, “Hz. Mevlana’da ve Muhyiddin-i Arabî’de Aşk Kavramı”, *III.M.M.K.*, Selçuk Ü.Y., Konya,1988.
- Aydın Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Y., 3. Bas., Ankara, 1988.
- Aydın Mehmet, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Y., İstanbul, 2000.
- Ayten Ali, “William James ve Din Psikolojisinde Tecrübe Merkezli Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:19, Sayı:3, 2006.
- _____, *Psikoloji ve Din*, İz Y., İstanbul, 2006.
- Bahaeddin Veled, *The Drowned Book (Ecstatic And Earthy Reflections Of Bahaiddin, The Father Of Rumi)*, (İngilizce’ye çev. Coleman Barks and John Moyne), Harper Collins e-books, USA, 2008.
- Bâkır Çelebi Celaleddin M., “Hz. Mevlana’ya Göre Mesnevî, Kur’an-ı Kerim ve Ayetlerden Mülhem Birkaç Misal”, *I.M.M.K.*, 1985.
- Bakış Rıza, “Dinî Tecrübe Bağlamında Hallâc’ın Ene’l Hakk İfadesinin Tahlili”, *C.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XV, Sayı: 2, 2011.

Bayraktar Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Y., 2. Baskı, Ankara, 2005.

_____ (Ed.), *İslam Düşünce Tarihi*, AÖF Y., 5. Baskı, Eskişehir, 2014.

Bayram Mikail, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi*, Damla Y, Konya, 2006.

Bayru Esin Çelebi vd., *Yüzyıllar Boyu Mevlana ve Mevlevilik*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1. Baskı, İstanbul, 2008.

Berger Peter L., *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Doubleday, 1979.

Bergson Henry, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Karasan), 2. Baskı, MEB Y., Ankara, 1962.

Bolay Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Y., 5. Baskı, 1990.

Burckhardt Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev. Fahreddin Arslan), Ribat Y., İstanbul, 1982.

Can, Şefik, *Mevlana ve Eflatun*, Kurtuba Y., 2. Baskı, İstanbul, 2011.

Cevizci Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Y., İstanbul, 2005.

_____, *Felsefe Ansiklopedisi*, Babil Y., 2006.

_____, *Felsefe Tarihi*, Say Y., 2009.

Ceyhan Semih, “Şems-i Tebrizi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38.cilt, 2010

Chittick William, *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş*, (Çev. Turan Koç), İz Y., 2. Baskı, İstanbul, 2003.

_____, *Rumî ve Vahdet’ul-Vücut: Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç), İnsan Y., 3. Baskı, İstanbul, 2008.

Colin Pierre, “Gabriel Marcel’de Dinî Tecrübe ve Anlaşılabilirlik”, (Çev. Murtaza Korlaelçi), *Ank.Ü.İ.F.D.*, 52:1, 2011.

Corbin Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Arslan), İletişim Y., II. cilt, 7. baskı, İstanbul, 2013.

Cox James L., *Din Fenomenolojisine Giriş*, (Çev. Fuat Aydın), İz Y., İstanbul, 2004

- Cüceloğlu Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Y., 10. Basım, İstanbul, 2000.
- Çankı Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati I. Cilt*, Cumhuriyet Y. , İstanbul, 1954
- Davis Caroline Franks, “Religious Experience”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, (Ed. Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths), Blackvell P., 2003.
- Demirci, Mehmet, *Mevlana ve Mevlevî Kültürü*, H Y., I. Baskı, İstanbul, 2008.
- Demirel Şenel, “Şeyh Rızaeddin Remzi Er-Rıfai’nin Tasavvuf Dergisi’ndeki Mesnevi Şerhi”, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 14, Ankara, 2005, (ss. 591-629)
- Demirli Ekrem, “Mesnevi’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak: ‘İlâh-ı Mu’tekad’ ve Mevlana’nın Mesnevi’sinden Hikâyeler”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2005.
- Derdiyok İ. Çetin, “Mesnevi-i Manevi’de Leyla ve Mecnun”, *IX. Millî Mevlânâ Kongresi*, S.Ü.S.A.M.Y. , 1997.
- Doğan Nermin Şaman, “Ortaçağ’da Anadolu’nun Eğitim Mekânları: Selçuklu Medreseleri-Darüşşifalarından Örnekler”, *H.Ü.E.F.D.*, 28 (2), 2013.
- Dönmez İbrahim Kâfi, “İslam’da Oruç”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, cilt: 33.
- Durant Will, *Felsefenin Öyküsü*, (Çev. Ender Gürol), İz Y., 2002.
- Düzgün Şaban Ali, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübe’nin Teolojik Yorumu”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, Yıl: 5, Sayı:13, 2004.
- Eflaki Ahmet, *Ariflerin Menkıbeleri I-II. cilt*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Hürriyet Y., İstanbul, 1973.
- Eflatun, Symposion , (Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Ayyıldız Y., Ankara, 1980, kitabının içinde)
- Eflatun, *Theaitetos*, MEB Y., İstanbul, 1997
- Eliade Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3.cilt*, (Çev. Ali Berkay), Kabalcı Y., 1. Baskı, İstanbul.
- Emin, İlhami, “Mevlana’nın Mesnevi’sinde Kimi Bengi Fikirler”, *II. Milletler Arası M.K.*, 1990.
- Emiroğlu İbrahim, *Sufi ve Dil*, İnsan Y., 2002

- Ermetin Günnur Yücekal, *Mevlevilikte Şamanizm İzleri*, Töre Y., İstanbul, Tarihsiz.
- Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Y., 2001.
- Filiz Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Y., İstanbul, 1995.
- Flew A., *Felsefe Sözlüğü*, (Çev. Nurşen Özsoy), Yeryüzü Y., Ank., 2005.
- Fürüzanfer Bediüzzaman, *Mevlana Celaleddin*, (Çev. Feridun Nafiz Uzluk), MEB Y., İstanbul, 1997.
- Gazali, *Kalpplerin Keşfi*, (Çev. Abdullah Aydın), Bahar Y., İstanbul, 1998.
- _____, *Mişkatü'l-Envar (Varlık, Bilgi, Hakikat)*, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Y., İstanbul, 2016.
- _____, *Mizanu'l-Amel*, Beyrut, 1979 (Alıntı: Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Y. İstanbul, 2000)
- _____, *Risaletü'l-Ledünniyye*, (Mecmuati Resâili'l-İmami'l-Gazzâlî içinde), cilt: III, Beyrut, 1986.
- _____, *Tasavvufun Esasları*, (Çev. Ramazan Yıldız), Şamil Y., Tarihsiz
- Ghomshei Husayn İlâhi, "The Symphony of Rumi" (Ed. Leonard Lewisohn, *The Philosophy of Ecstasy Rumi and Sufi Tradition*, World Wiston, 2014 kitabının içinde)
- Goleman Daniel, *Duygusal Zekâ*, (Çev. Banu Seçkin Yüksel), Varlık Y., 25. Baskı, İstanbul, 2004.
- Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Y., İstanbul, 2000.
- Gölpınarlı Abdülbaki, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi 1.cilt*, İnkılap Y., 3. Baskı, İstanbul, 1972.
- _____, *Mevlana Celaleddin Rumi: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İnkılap Y., İstanbul, 1999.
- _____, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap ve Aka Y., 2. Baskı, İstanbul, 1983.
- Güllüce Hüseyin, "Mevlana'nın yaşadığı VII/XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış", www.ekevakademi.org.

- Günay Ünver, “Birey-Toplum Dikotomisinin Dinî Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları”, *E. Ü.İ.F.D.*, Sayı: 11, Kayseri, 2001.
- Güngör Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Y., İstanbul, 1982.
- Haklı Şaban, “İbn Sina Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak ‘Sezgi’”, *H.Ü.İ.F.D.*, cilt: 6, Sayı: 11, 2007/1.
- Halilov Selahaddin, *Felsefe Optiğinden Aşkın Renkleri*, Binyıl Y., Ankara, 2015.
- Hemşinli Hakan, “Dinî Tecrübenin Nesnelliği Üzerine”, *A.Ü.İ.F.D.*, 33. sayı, 2010.
- Hökelekli Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Y., 1998.
- Işık Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Y., I. Baskı, 2006.
- İkbal Muhammed, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Sofi Huri), Birleşik Y., İstanbul, Tarihsiz.
- İnançer Ömer Tuğrul, “SemaAdabı”,
http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=965.
- İncil, *Yuhanna* (Öncesiz Söz 1-5), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1996.
- James William, *The Varieties of Religious Experience*, The Pennsylvania State University, A Penn State Electronic Classics Series P., USA, 2002.
- Jeeves M.A., *Din Psikolojisi*, (Çev. Ahmet Albayrak), Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt:10, sayı: 2, 2010.
- Johnson Paul E., “*Dinî Tecrübe*”, (Çev. Recep Yaparel), D.E. Ü.İ.F.D., 3. Sayı, İzmir, 1986.
- Jung Carl Gustav, *Anılar Düşler Düşünceler*, (Çev. İris Kantemir), Can Y., İstanbul, 2001.
- _____, *Dört Arketip*, (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), Metis Y., 2. Baskı, 2005.
- Kaplan Hayri, “Baha Veled, Şems ve Mevlana’nın Razi’ye Yönelik Eleştirileri ve Razi’nin Sufilere /Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, (ss. 285-330)
- Kara Kerim, “Mevlana’nın Mesnevi’sinde Kalp-Gönül”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, Yıl: 6, Sayı: 4, (ss. 483-523).
- Keklik Nihat, “Mevlana’da Metafor Yoluyla Felsefe”, *1.M.M.K.*, Selçuk Ü.Y., Konya, 1985.

- Khudson A.C., *The Validity of Religious Experience*, New York and Nashville: Abington-Cokesbury P., 1937.
- Kılıç Recep, “Din Öğretimini Temellendirme Problemi”, *A.Ü.İ.F.D.* , Cilt: 40, sayı: 1, 1999.
- _____, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, AÜİF Y., Ankara, 2002.
- _____, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Y., İstanbul, 2004.
- _____, *Din Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Y., 1.Baskı, Ankara, 2013.
- Kitabı Mukaddes ,*Yeni Ahit*, Matta, 7/15-20, Kule Y., İstanbul, 1996.
- Kocatürk Sadettin, “Mevlana’nın Mesnevî’de İnsanlara Mesajı”, *I. Milletler Arası Mevlana Kongresi*, 1987.
- _____, “Mevlânâ’nın Dîvanında Aşkın Çilesini Çekmek”, *II. Milletler Arası Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs 1990.
- Kök Mustafa, *Nurettin Topçu’da Din Felsefesi*, Dergâh Y., İstanbul, 1995.
- _____, “Nurettin Topçu’da Mistik İmanın Estetik ve Felsefi Temelleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Sayı: 13, 1997.
- Kur’ân-ı Kerim*, (Haz.: Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin), Diyanet İşleri Y., Ankara, 2003.
- Kurtuluş Rıza, “Maarif”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 27.cilt, 2003
- Kuşçu Emir, “Dinî Tecrübenin Otonomluğu Sorunu”, *İ.Ü.F.D.*, Güz 2010/1, (2).
- Kuşeyri Abdülkerim, *Tasavvufun İlkeleri (Risale)*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman Y., 1. cilt, İstanbul.
- Kuşpınar Bilal, *İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi*, MEB Y., Ankara, 2001.
- Kuvancı Cenân, “Friedrich Schleiermacher’e Göre Din”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 57, 2013/1.
- Küçük Osman Nuri, “Mevlânâ’nın Üslup, Tasavvufî Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâ’î”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 14, Ankara, 2005, (ss. 455-472)
- _____, *Mevlana’ya Göre Manevi Gelişim (Benliğin Dönüşümü ve Miracı)*, İnsan Y., 5. Baskı, 2014.

_____, “Mevlana’ya Göre Seyr ü Sülûk”

http://akademik.semazen.net/author_article_print.php?id=859.

Laing R.D. , *Ruh Hastalığını Anlamak (Aşkın Yaşantı)*, Kaknüs Y., 2. Baskı, İstanbul, 2001.

Lenard John, *All the King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*, State University of New York P., Albany, 1994.

Leuba James H., *Psychology of Religious Mysticism*, Great Britain: Routledge.

Lewis Franklin, *Mevlânâ (Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı)*, (Çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan), Kabalcı Y.,1. Baskı, İstanbul, 2010.

Ludlow Fitzhugh, “Haşhaş Yiyici”, (Bert Kaplan, *Akıl Hastalarının İç Dünyası*, (Çev. Bengi Güngör), Öteki Y. , 5. Baskı, 1999 içinde)

Mansur Hallac-ı, *Hallac-ı Mansur ve Eseri (Kitâb’üt-Tavâsin)* , (Çev. Yaşar Nuri Öztürk), Tercüman Y.,1976.

Martin, C.B., *Religious Belief*, Ithaca: Cornell University P., 1959.

Maslow Abraham H., *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, (Çev. H. Koray Sönmez), İstanbul, Kuraldışı Y., 1996.

_____, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, (Çev. Okan Gündüz) ,İstanbul Kuraldışı Y., 2001.

Merdin, Saadettin, *İslam’ın Pavlusları -I- Felsefî Tasavvuf*, Araştırma Y., Ankara, 2014.

Nasr Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Y., 2002.

_____, “Sufî Geleneği ve Rumi”, *Mevlana Araştırmaları-2-*, (Çev. H. İbrahim Gök), Akçağ Y., I. Baskı, 2008.

Nicholson, Reynold A., *İslam Sufileri*, (Çev. Komisyon), Kültür Bakanlığı Y., Ankara, 1978.

_____, “The Matnawî of Jalalu’ddin Rumi’ye önsöz 1”, (Çev. Ekrem Yıldız), *Mevlana Araştırmaları 2*, Akçağ Y., 1. Baskı, Ankara, 2008.

Niyazi, *Mansur-Nâme*, MEB Y., İstanbul, 1997.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Y., 2. Baskı, Ankara, 1999.

- Odabaşı Zehra, *Selçuklu Devleti'nde Mühtedi Vakıfları: Celaleddin Karatay Vakıfları Örneği*, Selçuk Ü. SBE., Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2012.
- Okudan Rıfat, “Mesnevi’yi Okumak”, *Tasavvuf İlmi ve Araştırma Dergisi*, Sayı: 14, 2005, (ss. 631-643)
- Osmanoğlu Cemil, *Basamak Teorileri Açısından Dinî Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi*, Marmara Üniversitesi SBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.
- Otto Rudolf, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, (Çev. John W. Harvey), London, 1936.
- Öner Necati, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, A.Ü.İ.F.Y. , Ankara, 1965.
- Özgökmen Fatih, *İbn Arabî’de Dinî Tecrübe*, Ankara Üniversitesi, SBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Özlem Doğan, *‘Etik’: Ahlak Felsefesi*, Say Y., İstanbul, 2010.
- Öztürk M. Orhan vd., *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları I.*, Nobel Y., 11. Baskı, Ankara, 2011.
- Paksu Mehmet, “Mevlana’da Hz. Muhammed Aşkı”
<http://tasavvufkitapligi.com/i/uploads/405713mevlana'da-hz.-muhammed-aski.pdf>.
- Peterson M. vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (Çev. Rahim Acar vd.), Küre Y. , İstanbul, 2013.
- _____, *Akıl ve İnanç (Din Felsefesine Giriş)*, (Çev. Rahim Acar), Küre Y., İstanbul, 2006.
- Piaget Jean, *Çocukta Dil ve Düşünme*, (Çev. Sabri Esat Siyavuşgil), Devlet Basımevi, İstanbul, 1938.
- _____, *Çocukta Dünya Tasarımı*, (Çev. Refia Uğurel-Şemin), Marmara Ü. Y, İstanbul, 1988.
- _____, *Genetic Epistemology*, (İngilizceye Çev.Eleanor Duckworth), Columbia University P., 1971.
- Pike Nelson, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University P., Ithaca and London, 1992.

- Plantinga Alvin, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, (ed.) Alvin Plantinga&Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame P., 1983.
- Poloma Margaret M., “Dinî Tecrübenin Sosyolojik Bağlamı”, (Çev. Mehmet Süheyl Ünal), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 9, sayı: 1, Samsun, 2009.
- Reçber Mehmet Sait, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Y., Ankara, 2004.
- _____vd., *Din Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Y.,1. Baskı, Ankara, 2013.
- Roman Sanaya, *Ruhsal Büyüme*, (Çev. Jale Gizer Gürsoy), II. Baskı, İstanbul, 2002.
- Sarma Sibnath, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta P., Delhi, 1996.
- Sarmış, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam*, Ekin Y., 2. Baskı, İstanbul, 1997.
- Savran Ahmet, “Mesnevi’de Kur’an Tesiri”, I. M.M.K. , Selçuk Ü. Y., 1985, Konya
- Sayar Serkan, *Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kur’an’da Dinî Tecrübe*, Ç.O.M.Ü., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Schleiermacher Friedrich, “Dine Dair”, (Alev Alatl, *Batiya Yön Veren Metinler*, Kapadokya MYO. Y., 3. cilt içinde)
- http://www.dusuncetarihi.com/pdf/batiya_yon_veren_metinler_cilt3.pdf.
- Selçuk Ziya, *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Y., Ankara, 2009.
- Seyhan Ertuğrul, *Tasavvuf Edebiyatında Mevlana ve Mevlevi*, Sır Y, Bursa, 2006.
- Smart Ninian, “*Din ve İnsan Tecrübesi*”, (Çev. Ali İhsan Yitik), D.E.Ü.İ.F.D., 6. Sayı, İzmir, 1992.
- Smirnov Andrey, “Nedensellik ve İslam Düşüncesi”, (Çev. Fethi Kerim Kazanç), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1, 2010.
- Solso Robert L. vd., *Psikoloji*, (Çev. Ayşe Ayçiçeği-Dinn), Kitabevi Y., 2. Baskı, İstanbul, 2009.
- Sönmez Kemal, “Mevlana’nın İnsan ve İnsanlık Anlayışı”, *III. Milli Mevlana Kongresi*, 1988.
- Stace Walter T., *Mistisizm ve Felsefe*, (Çev. Abdüllatif Tüzer), İnsan Y., 2004.

- Suzuki D.T., *Mysticism: Christian and Buddhist*, Routledge Classics, 2002.
- Sühreverdi Şihabettin Yahya (Maktül), *Nur Heykelleri*, (Çev. Saffet Yetkin), MEB Y., İstanbul, 1988.
- Sülemi Ebu Abdurrahman, *Tasavvufun Ana İlkeleri (Sülemi'nin Risaleleri)*, (Çev. Süleyman Ateş), Ank. Ü. Y., Ankara, 1981.
- Şahin Muhammed, *Mesnevi'nin Tenkidi*, Güven Y., İstanbul, 1946.
- Şardağ Şükrü, "Mevlana ve Mesnevi'deki Üslup", *Mevlana (Bildiriler)*, (Ed. Fevzi Halıcı), Ülkü Y., Konya, 1983.
- Şems, *Makalat (Konuşmalar) 1. cilt*, (Çev. M. Nuri GENÇOSMAN), Hürriyet Y., İstanbul, 1974.
- Tarhan Nevzat, *Aşk Terapi*, Timaş Y., İstanbul, 2014.
- Tarlan Ali Nihat, "Mevlana'nın Dünyası"
http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=217.
- Taylan Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Y., 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- Taylan Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 1994.
- Tirmizi Seyyid Burhaneddin, *Maarif*, (Çev. Ali Rıza Karabulut), Yayınevi yok, İstanbul, 1995.
- Türer Celal, 'William James'ten Muhammed İkbal'e', *Felsefe Dünyası*, sayı: 29, 1999
- Türkmen Erkan, *The Essence of Rumi's Masnevi Including His Life and Works*, Publications of the Ministry of Culture, 2002, Ankara.
- _____, "Mevlana'nın Mesnevisine Boyutsal Bir Bakış"
http://akademik.semazen.net/author_article_print.php?id=1005.
- Tüzer Abdülâtif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Y., I. Baskı, İstanbul, 2006a.
- _____, "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm" (Psychedelic Experiences and Mysticism), *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 19, Sayı: 19, Sayı: 3, 2006b.
- Tuna Serhat, *Vygotsky ve Piaget'nin Düşünme ve Dil İlişkisi Bağlamında Karşılaştırılması*, Maltepe Ü. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Unat Yavuz, “Selçuklularda Astronomi Bilimi”, *II. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu*, Konya, 2011.
- Unger Johan, *On Religious Experience (A Psychological Study)*, (Çev. David C. Minugh), Uppsala, 1976.
- Uludağ Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Y., 2. Baskı, 1985.
- Uysal Veysel, “Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri”, *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 1995.
- Ülken Hilmi Ziya, “Tasavvuf Psikolojisi”, (*Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak- Feylesof Simalardan Seçme Metinler I*, kitabının içinde, (Der.: Recep Alpağıl), İz Y., İstanbul, 2010.
- _____, *Genel Felsefe Dersleri*, Ank. Ü.İ.F.Y. , Ankara, 1972
- Ünal Mehmet Süheyl, “Peter L. Berger’e Göre Dinî Tecrübe’nin Günümüz Dindarı İçin Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı”, *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, XIII. cilt, sayı: 3, 2008.
- Ürün, Ahmet Kazım, “Mevlana’nın Edebî Kişiliğini Etkileyen Şahsiyetler ve Eserleri”, *III. Uluslar Arası Mevlana Kongresi*, Selçuk Ü. Y. , Konya, 2003.
- Veled Sultan, *Maarif*, (Çev. Meliha Tarıkahya), MEB Y., Ankara, 1949.
- _____, *İbtidaname*, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Konya Turizm Derneği Y., Ankara, 1976.
- Wach Joachim, *Types of Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago P., 1972.
- _____, *Dinler Tarihi*, (Çev. Fuat Aydın), İstanbul, Ataç Y., 2004.
- _____, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ünver Günay), İstanbul, Marmara Ü.İ.F.V.Y., 1995.
- Yakıt İsmail, “Türk-İslam Düşünürü Mevlana’ya Göre ‘İdeal İnsan’ Tasavvuru”, *I. Millî Mevlâna Kongresi*, 3-5 Mayıs, 1985.
- _____, *Mevlana’da Aşk Felsefesi*, Ötüken Y., 2. basım, İstanbul, 2011.
- Yapıcı Şenay vd., *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Anı Y., 2005.
- Yaran Cafer Sadık, “Eleştirel Deneyimcilik”, *İ.Ü.İ.F.D.*, sayı:15, 2007.

_____, *Dinî Tecrübe ve Meûnet*, Rağbet Y., İstanbul, 2009.

Yasa Metin, *Rubailer Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Elis Y., Ankara, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt: 22.

Yavuzer Yasemin vd., *Eğitim Psikolojisi (Gelişim-Öğrenme)*, Nobel Y., 2. Baskı, Ankara, 2006.

Yeşilyurt Temel, “Rü’yetullah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt. 35

Yılmaz H. Kâmil, “Mevlânâ ve Nefs Eğitiminde Oruç”, *Asitane Mevlevi Kültür Dergisi*, Sayı: 8, 2010, (ss.10-13)

Yousofi Gholam Hosein, “Bir Hikâyeci Olarak Mevlana”, (Çev. Ramazan Muslu), *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 14, Ankara, 2005 (ss. 645-658).

Diğer İnternet Kaynakları:

Her şey zihindedir (Mooji):

<https://www.youtube.com/watch?v=YDe8RyYXIEc&nohtml5=False>.

Gerçek dünyanın inkârı: (Mooji)

<https://www.youtube.com/watch?v=mJtWsJoGJrc>.

Limbik Sistem:

<http://lepicalidus.com/sonyazilar/limbik-sistem>.

Müzik Terapi:

<http://webnaturel.com/urunbilgi/id/1397/katid/102/ustkatid/4/tarihsel-surec-icinde-muzikoterapi.html>

Üftade:

<http://www.huzuradogru.com/dinî-hikayeler/4124-hazreti-üftadenin-yardımları.html>.

Sinan Canan-Öteki Gündem - N Beyin 04.07.2014

<https://www.youtube.com/watch?v=73lORErDatE>;
<https://www.youtube.com/watch?v=b3l4YA7T6zM>.

Akıllı İnsanlar Niçin Aptalca Şeyler Yapar:

http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/416804/Akilli_insanlar_nicin_aptalca_seyler_yapar_.html#.

Oytun Erbaş, Aşkın Nörobiyolojisi Konferansı:

<https://www.youtube.com/watch?v=P-ZVbuFX2Bk>.

Damasio'ya göre Duygulara Göre Karar Vermek:

<http://www.temelaksoy.com/duygu-yoksa-karar-da-yok/>.

Alexander Tsiaras, Conception to birth (Döllenmeden Doğuma):
https://www.ted.com/talks/alexander_tsiaras_conception_to_birth_visualized?language=tr.

Nevzat Tarhan /Tuluhan Videosu:

<https://www.youtube.com/watch?v=sdMiDhd0NjI>.

Psikotik Bozukluklar:

<http://www.madalyonklinik.com/tr/bolumlerimiz/yetiskin-bolumu/psikotik-bozukluklar-sizofreni-vb>.

Rudolf Otto:

https://www.otuken.com.tr/u/otuken/docs/Rudolf_Otto.pdf.

Piaget:

<http://egitimbilimlernotlari.com/>.

Mustafa Armağan, Matbaa Osmanlı'ya Niçin Geç Geldi?

https://www.youtube.com/watch?v=typyc64b_Zg

Duyguların fizyolojisi:

<http://blog.milliyet.com.tr/duygular-kalpte-mi--beyinde-mi-/Blog/?BlogNo=41022>.

Sözlükler:

<http://www.islamansiklopedisi.info/>

<http://www.tdk.gov.tr/>

<https://tr.wikipedia.org>

<https://en.wikipedia.org>

<http://medical-dictionary.thefreedictionary.com/syncretic+thinking>

ÖZET

Tan, Aysel, Mevlana'da Dinî Tecrübe, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, 2017, 208 s.

Mevlana, on üçüncü yüzyılın en önemli şair ve düşünürlerinden birisidir. Mevlana, şiir ve nesir türü eserleriyle İslam kültürüne damgasını vurmuştur. Bu çalışma Mevlana'nın dinî tecrübesini ele almaktadır. Onun tecrübesi, İslam geleneğinden farklı bir çizgidedir. Ayrıca o, mistik gelenek içinde de farklı bir çizgiye sahiptir.

Bu tez, üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, dinî tecrübe; din ve tecrübe kavramlarından yola çıkarak tanımlanmaktadır. Daha sonra dinî tecrübenin özelliklerine, çeşitlerine değinilerek onu oluşturan psikolojik, sosyolojik ve dinî etmenler ele alınmaktadır.

İkinci bölümde, Tanrı'nın varlığına delil olarak dinî tecrübe tartışılmaktadır. Birinci ve ikinci bölüm, daha sonraki bölümlerin anlaşılması açısından çok önemlidir.

Üçüncü bölüm, birinci bölüme paralel olarak Mevlana'nın dinî tecrübe anlayışını; din ve tecrübe kavramlarına getirdiği tanımlar çerçevesinde ortaya koymaktadır. Sonra da Mevlana'nın dinî tecrübesinin özellikleri, çeşitleri tek tek ele alınıp incelenmektedir. Bu tecrübeyi (aşkı) oluşturan psikolojik, sosyolojik ve dinî etmenler ele alınmaktadır. Mevlana'nın din tecrübesini Tanrı'nın varlığını delillendirme konusu olarak ortaya koymaktadır. Tanrı anlayışına açıklık getirmek için onun 'delil' anlayışı incelenmektedir. Ardından sezgi anlayışı; aşk, akıl, duygu hakkındaki düşünceleri ile bağlantılı olarak ortaya konmaktadır. En son, onun aşk tecrübesinin Tanrı'nın varlığına delil olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Din, tecrübe, dinî tecrübe, aşk, nur, delil, duygusal sezgi, akılcı sezgi.

ABSTRACT

Tan, Aysel, Religious Experience in Rumi, Postgraduate Thesis, Thesis Supervisor: Prof. Dr. Recep Kılıç, 2017, 208 p.

Rumi is one of the most important poets and thinkers of the XIII. century. His Works of poetry and prose had an enormous effect on the culture of Islam. This paper deals with Rumi's religious experience. His experience differs from that of the Islamic tradition. It also differs from the mystic culture as well.

This thesis is composed of three chapters.

In the first chapter religious experience is defined with the concepts of religion and experience. Furthermore, the characteristics and types of religious experience are studied with regards to the psychological, sociological and religious affects that form them.

In the second chapter religious experience is studied as a proof of the existence of God. These first two chapters are very important in order to comprehend the remaining chapters.

The third chapter demonstrates Rumi's religious experience with his definitions of the concepts of religion and experience in parallel with the first chapter. Then, the characteristics and types of Rumi's religious experience are studied individually. The psychological, sociological and religious motives that bring about this experience (love) are examined. Rumi's religious experience as a matter of evidence for the existence of God. His understanding of evidence is studied in order to shed light on his understanding of God. Then his understanding of intuition is explained with his thoughts about love, reason and emotion. Finally, it is tried to be shown that his experience of love is not a proof for the existence of God.

Keywords: Religion, experience, religious experience, love, light, evidence, sensual intuition, rational intuition.