

MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ'NİN AHLÂK ÖĞRETİSİNDE MUTLULUK¹

Muzaffer AYVAZ *

Öz:

Mevlânâ Celâleddîn Rumî'nin ahlak öğretilerinde mutluluk konusunun ele alındığı bu çalışmada Mevlânâ'nın mutluluk kavramına yüklediği anlamların incelenmesi ve etik değerinin gösterilmesi hedeflenmiştir. Bu nedenle bu çalışmada daha çok literatür taraması ve temel kaynakların incelenmesine dayalı bir yöntem kullanılmıştır. Araştırma sonunda Hz. Mevlânâ'nın geçici bedensel hazlardan ziyade kalıcı ruhî hazlara dayalı dinî-tasavvufî yönü ağır basan bir “*manevî mutluluk*” anlayışı geliştirdiği görülmüştür. Onun, mutluluğu daha çok insanın Allah ile kurduğu psikolojik bir birlik bilinci içerisinde aradığı ve “*gönül huzuru*” veya “*sükûn hâl*” ile ifade ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Ahlak, İnsan, Allah, Mutluluk.

Happiness in the Moral Teaching of Mevlânâ Celâleddîn Rûmî

Abstract:

In this study that dealt with the issue of happiness in the moral teachings of Mevlânâ Celâleddîn Rûmî aimed to examine the meanings of Mevlânâ's concept of happiness to show its ethical value. Furthermore, in this study a method based on literature review was used and review of main sources about Mevlânâ to reflect the issue of happiness. At the

¹ Bu makale, büyük ölçüde doktora tezinden üretilmiştir. Bkz. Muzaffer Ayvaz, *Mevlânâ Celâleddîn Rumî'nin Ahlak Öğretisi*, Danışman: İbrahim Emiroğlu, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2017, ss. 110-142.

* Dr., MEB Akçaabat Yıldızlı Anadolu Lisesi, mayvaz90@hotmail.com

end, it is seen that spiritual joy is based on religious mysticism which is called by Mevlânâ as “spiritual happiness” rather than physical pleasures. The understanding of Mevlânâ’s happiness is the result of a psychological unity that many people have established with Allah and that he or she has sought in the form of “peace and serenity.”

Keywords: Mevlana, Moral, Human, God, Happiness.

Giriş

Bilindiği gibi ahlâk felsefesinde insan davranışlarının nihaî hedefini mutluluk olarak gören öğretiler, genel olarak mutlulukçu/eudaimonist etik türüne dahil edilirler. Bu etik türünde “iyi”, “herkesin arzuladığı şey” veya herkes tarafından amaçlanan en son amaç “mutluluk” ise, kendi kendine yeterli olan ve sadece kendisi için istenen “en yüksek iyi” veya “nihaî iyi”dir. Zira mutluluk, elde edilmesiyle başka hiçbir şeye yönelmeye gerek kalmayan iyi işlerin en yetkini ve en çok tercih edilenidir.² O, bu yönüyle iyiden farklıdır. Fakat “en yüksek iyi”; “en son gaye” veya “nihaî iyi” olması itibariyle bazen “en yüksek değer”, “en temel değer” veya “nihaî değer” olarak da görülür.³ Herkese göre değişen bir iyilik olan mutluluk kavramının belli bir özü yoktur ve mahiyeti itibariyle her zaman tartışmaya açık bir kavramdır. Bu yönüyle kişiye göre değişen, izafî bir iyilik olarak tanımlanan mutluluğu herkes kendi beklentisi ve durumuna göre tanımlar. Dolayısıyla mutluluk kavramı, sağlık, zenginlik, makam-mevki, haz, erdem ve bilgi gibi farklı içerik ve

² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Bilgesu Yay., Ankara 2012, I, 1094a-1097b, s. 9-17; Ebû Nasr Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde)*, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir 1993, s. 26-27; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, (Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç), Büyüyenay Yay. 2. Baskı, İstanbul 2013, s. 93; Mehmet Türkeri, *Elmalılı’nın Ahlâk Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2. Baskı, İzmir 2006., s. 82, İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000, s. 115; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 3. Basım, İstanbul 1999, s. 321, 322; Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlak Felsefesi*, İSAM Yay., İstanbul 20011, s. 181.

³ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi-*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004, s. 42; Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yay., 2. Basım, İstanbul 2008, s. 37; Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî’nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yay., İstanbul 2004, s. 113.

anlamlar kazanabilmektedir.⁴ Bu nedenle Mevlânâ'nın mutluluk kavramına yüklediği anlamı daha iyi kavrayabilmek için etik tarihine kısa bir göz atmak ve ahlak filozoflarının mutluluk kavramına yüklediği anlamları kısaca görmek gerekir.

a) Etik Literatürde Mutluluk

Etik tarihine bakarsak Sokrates'in mutluluğu, “en yüksek iyi” olarak görüp bilgidен hareketle tanımlamaya çalıştığına şahit oluruz. Zira o, bilgisel doğruluğu, ahlâksal doğruluk için bir ön şart kabul etmekte ve epistemolojiden hareketle ahlâka ulaşmaya çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle o, ahlâkî iyiyi, doğru bilgiyle özdeş kabul ederek ahlâkî büyük ölçüde epistemolojiye indirgemektedir. Mutluluğu amaç edinmesi bakımından teleolojik etik türünün ilk örnekleri arasında kabul edilebilecek bu ahlâk öğretisinde doğal yaşamda olduğu gibi ahlâkî yaşamda da herkes için genel geçer mutlak değer ve özlerin bulunduğu fikri temel bir ilke olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle mutluluk, doğru bilgiye dayalı objektif değerlerin varlığına indirgenir veya kişinin kendi kendisiyle uyumlu olması şartına bağlanır.⁵

Platon ise ahlâkî yaşamın asıl amacını, “en yüksek iyi” ile özdeş olan “mutluluk ideası”na ulaşmakta bulur. O, mutluluğu insanın en yüksek iyiye ahlâksal yoldan ulaşması olarak görürken aslında bu en yüksek iyiyi “İyi İdeası” olarak Tanrı ile özdeşleştirir ve böylece ahlâk öğretisinde, ontolojik ve teolojik bir temellendirmeye gider. Bu öğretilerde insanın ahlâkî açıdan en yüksek iyiye yaklaşması iyilik ve mutluluk getirirken, bu ideal varlıktan uzaklaşması ise kötülük ve mutsuzluk getirir. Mutluluk, fazilete; fazilet, bilgiye; bilgi ise idealara dayanır. İdeaların bilgisine ulaşmış kişi aynı zamanda faziletlerin kendisine de ulaşmış ve mutlu olmuş kişi demektir. Bu nedenle insanın idealara yönelmesi ve ahlâkî yaşamını ona göre düzenlemesi gerekir. Akılla ulaşılabilen nihaî bilgi ve hakikati ifade eden idealar, hem ahlâkî eylemlerin yöneldiği erekler hem de eylemleri yöneten evrensel

⁴ Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1094a-1103a, s. 9-29; Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, ss. 26-29; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, ss. 93-119.

⁵ Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*-, s. 41-43.

ahlâkî ölçütlerdir. O halde mutluluk ideasına ulaşmak için, insanın bedensel ve zihinsel etkinliklerinin bir denge ve uyum içerisinde olması gerekir. Mutluluk, hem beden ve ruhun kendi içerisinde hem de birbiri ile olan karşılıklı ilişkilerinde sağlık, denge ve uyumu gözetmeye bağlıdır. Zaten ahlâkın asıl amacı da bu dengeyi koruyarak insanı mutluluğa ulaştırmaktır.⁶ İdeal mutluluk ancak bütün topluma mutluluk getirmek için kurulan bir devlette sağlanabilir. Bu devlette herkesin kendine uygun görevi yerine getirmesi hem bireysel hem de toplumsal mutluluğun teminatıdır. Bu yönüyle mutluluk adaletle yakından alakalıdır. Zira adalet; hem devlet hem de onu oluşturan bireylerin akıl, gazap ve şehvet güçlerini itidalli kullanarak ulaşabildikleri bilgelik, ölçü/ıffet ve yiğitlik erdemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve kalıcı mutluluğu getiren nihaî erdemdir.⁷

Aristoteles ise mutluluğu, bütün davranışlarda başkası için değil, sadece kendisi için tercih edilen, kendi kendine yeterli olan ve hiçbir eksiği bulunmayan “*nihaî amaç*” olarak görür.⁸ Ona göre mutluluk, en iyi, en güzel, en hoş Tanrısal bir şey ve siyasetin temel amacıdır. O, talihe bağlı bir şey değildir. Aksine akla dayalı bir çaba ve eğitimle elde edilebilecek erdemlerin bir ödülüdür. Bu yönüyle o, “*ruhun erdeme uygun etkinliği*”⁹ veya “*ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti*” olarak tanımlanabilir.¹⁰ Mutluluğa ulaştıran en önemli yeti akıl olduğuna göre, en mükemmel mutluluğa da sadece aklını en iyi kullanan ve kendini tamamen düşünce hayatına veren filozoflar ulaşabilir. Aslında mutluluğun temel ölçüsü akıldır. Zira mutluluk, davranışların makul oluşuna göre artmaktadır. O halde “*mutluluk*”u, “*ruhun akla, fazilete uygun davranışı*” olarak tanımlamak da mümkündür.¹¹

⁶ Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 155; Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*-, s. 43-47.

⁷ Platon (Eflatun), *Devlet*, (Çev. Selahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz), 5. Bsk., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1999, IV. Kitap, 419a-445e, s. 99-123.

⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1097b, s. 16-17.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1098b-1099b, s. 20-22.

¹⁰ Cevizci, *Etîğe Giriş*, s. 70.

¹¹ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 240-242.

Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoa felsefesi ise, mutluluğun dışarıdan değil, aksine insanın kendi içinden geldiğini savunur. Mutluluğun dış tesirler ve kaderle değil, aksine bütün bunlar karşısında insanın takındığı tavırla alakalı olduğuna inanır. Stoa ahlâkı, idealist bir ahlâk olarak kişiyi hem kendine hem de topluma karşı dürüst olmaya zorlar. Bu fikirleriyle Stoalılar tıpkı Kynikler gibi, fazilet ve mutluluğu insanın iç huzur ve özgürlüğünde bulurlar. Faziletlerin akla uygun bir hayatla gerçekleşeceğini düşünen ve ahlâkî gelişimi insanın hem kendisiyle hem de tabiatla uyum kurma süreci olarak gören Stoalılara göre âleme uyum, baş eğmekle, kendine uyumsa akıl ilkelerine bağlanmakla gerçekleşir. Her ikisini gerçekleştirense mutlu ve bilge bir insan olur. Zira bilge, özgürleşmiş ve iç huzuru yakalamış kimsedir. O, bilgiyi özümsemiş, hayatına aktarmış, her zaman için aklın ve faziletin gereklerine göre hareket etmiştir. Zaten mutluluğa giden yol da, insanın kendi ruhunda hazır ve insanı esir alan arzuları terkten ibarettir. İnsan, arzularını tatmin etmekle değil asıl onlardan özgürleşmekle mutlu olur. Gerçek mutluluk, istemek, tüketmek, elde etmek ve hazla değil, sabretmek, arzuları dizginlemek ve onlardan özgürleşmekle elde edilir.¹²

Plotinus (270) ise, “iyi”yi, “Bir”, “İyi” veya “Salt/Bizatıhi İyilik” olarak gördüğü/isimlendirdiği “Tanrı’dan gelen her şey” olarak tanımlarken “mutluluk”u, “evrensel ruhun, hayatın ve bütün iyiliklerin kaynağı olan bu ‘Bir’e bağlanmakla elde edilen ruhî bir hal ve iç huzur” olarak görür.¹³

Biraz daha sistematik açıdan ele aldığımızda Sokrates’ten sonra onun fikirlerini takip eden birbirine zıt iki Sokratesci ahlâk ekolü ortaya çıktığını görürüz. Nitekim bunlardan Kirene ekolü, Aristippos’un (M.Ö. 386) şahsında yeme, içme, cinsellik gibi dinamik bedensel hazları “en yüksek iyi” ve “mutluluk” kabul eden niceliksel bir “hazlılık/hedonizm” ile özdeşleşmiştir. Bu ekol daha sonra “ruhun ölümsüzlüğüne inanma”, “ölüm korkusunu yenme”, “acıdan kaçınma” gibi pasif

¹² Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 155-156.

¹³ Bkz. Plotinus, *Enneadlar-Seçmeler-*, (Çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa 1996, s. 79-98.

ruhî hazları “*en yüksek iyi*” ve “*mutluluk*” kabul eden Epikuros’un (M.Ö. 270) pasif ruhî hazcılığında ve yine “*yararcı/utilitarian*” ahlâk anlayışlarında varlığını sürdürmüştür. Kinik ekolü ise, bunun tam tersine “*mutluluk*”u, dünyadan el etek çekmek, ihtiyaçları aza indirmek ve her şeye kayıtsız kalmak şeklinde anlayarak bir “*kayıtsızlık ahlâkı*” geliştirmiştir. En ünlü temsilcisi olan Sinoplu Diyojen, (M.Ö. 323) Büyük İskender’e (M.Ö. 323) “*Gölge etme başka ihsan istemem*” diyerek aslında “*kayıtsızlık ahlâkını*” en güzel şekilde özetlemiştir. Daha sonra Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 263) tarafından kurulan Stoacılık da “*kendine hakim olma*”, “*azla yetinme*”, “*dış etkilere kayıtsız kalma ahlâkı*”nı benimsemiş ve Kiniklerin bir devamı olmuştur. Evrendeki en yüksek akıl ve iyiyi, Tanrı ile özdeşleştiren Stoacılık, ilahî takdire rıza göstermeyi en büyük erdem kabul ederek kadercı ve çileci bir anlayışı benimsemiştir. Bu anlayış daha sonra Hristiyanlık ve İslâm ahlâkında da varlığını sürdürmüş ve “*çileci anlayışlar*”ı derinden etkilemiştir.¹⁴

Sokrates’in iki büyük öğrencisi Platon (M.Ö. 347) ve Aristoteles (M.Ö. 322) ise, hem Aristippos’un haz ahlâkına hem de Sinoplu Diyojen’in insanı toplumdaki uzaklaştıran kayıtsızlık ahlâkına karşı çıkarak insanı toplum içerisinde mutlu etmeyi amaçlayan “*mutlulukçu/eudaimonist*” bir “*erdem ahlâkı*” geliştirmişlerdir. Platon, mutluluğun “*Ya filozofların kral ya da kralların filozof olduğu ve devlet gücüyle akıl gücünün birleştiği bir yönetim altında ve toplum içinde gerçekleşeceği*” fikrini savunarak ahlâkı büyük ölçüde siyasete indirgemmiştir. Aristoteles ise, insanı “*toplumsal-politik bir canlı/hayvan*” olarak tanımlamış ve ahlâkı, politikanın bir aracı veya dalı olarak görmüştür. Platon, iyiyi, “*İyi ideası*” ile özdeşleştirdiği bir Tanrı’dan hareketle tanımlarken Aristoteles, gözlemediği reel gerçekler ve isteklerden hareketle tanımlamıştır. Nitekim Platon’da “*iyi*”, “*dünyadan uzaklaşıp Tanrısal âleme yönelmekle elde edilen bir yetkinlik*” iken, Aristoteles’te “*iyi*”, “*herkesin arzuladığı şey*”dir. Yine Platon’da “*mutluluk*”, “*içsel bir yolculuk*

¹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 97-101; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., 4. Bsk, Ankara 1999, s. 133-141; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 6. Bsk, Ankara 2009, s. 59-64; Türkeri, *Elmalı’nın Ahlâk Felsefesi*, s. 13.

ve ruhî bir göçle ‘İyi İdeası’ Tanrı’ya ulaşmak” iken, Aristoteles’de “mutluluk”, “ruhun erdeme uygun etkinliği”dir. Dolayısıyla her iki filozof da mutluluğu hazzı indirgeyen hazzı bir ahlâkı reddeder. Fakat Aristoteles, Platon’dan farklı olarak erdemli davranışlara bir miktar hazzın eşlik ettiği fikrini kabul eder. Ama o da hazzı erdemliliğin özü değil, sadece bir yan ürünü veya ödülü olarak görür.¹⁵

Erdem ahlâkında, Platon’dan gelen “üç güce dayalı dört ana erdem teorisi” ve “rasyonel psikoloji anlayışı” ile Aristoteles’den gelen “orta anlayışı” ve “iyi tanımı”, İslâm ahlâk teorilerinin şekillenmesinde çok etkili olmuştur. Bu görüşler daha sonra Yeni-Platonculuk kanalıyla eklektik bir sentez olarak İslâm dünyasına geçmiş ve Stoacı-Helenistik unsurların katılımıyla Müslüman filozofların eserlerinde yerini almıştır. Örneğin Plotinus (270) Tanrı’yı “Salt/Bizatîhi İyilik” olarak görürken Müslüman filozoflar da benzer şekilde O’nu “Mutlak Hayr” olarak görmüştür. Aristoteles, “iyi”yi “herkesin arzuladığı şey” olarak tanımlarken Fârâbî de benzer şekilde “arzulanan şey” olarak tanımlamıştır. Kısacası Müslüman filozoflar, temelde Kur’ân ve Sünnete dayalı olan İslâm ahlâkını sistemleştirirken Eski Yunan filozoflarından gelen bu ahlâkî terminolojiden ve tanımlardan yararlanmışlardır.¹⁶

Kanaatimizce bu filozoflardan etkilenen ve İslâm inancıyla onların fikirleri arasında bir senteze giden Müslüman filozoflar da mutluluğu amaç edinen teleolojik bir ahlâk öğretisi geliştirmişlerdir. Özellikle Fârâbî, İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar, en yüksek iyinin “Yüce Mutluluk” (Saâdetü’l-Kusvâ) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Farabî, mutluluğu, salt iyilik/hayr ile özdeşleştirmiş ve mutluluğa götüren her şeyi, iyi; bu yolu tıkayan her şeyi ise kötü kabul etmiştir. Dolayısıyla o, mutluluğu, sadece düşünme gücüyle hareket eden insanın ulaşabileceği nihaî bir amaç

¹⁵ Platon, *Devlet*, V, 473d; VII, 514a-534d; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, I, 1094a-1100a; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 134-137; Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 46.

¹⁶ Platon, *Devlet*, IV, 419a-445a; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, I, 1094a-1100a; Plotinus, *Enneadlar-Şeçmeler*, s. 79-98; Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 26; Türkeri, *Elmalılı’nın Ahlâk Felsefesi*, s. 14-15; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 134-137; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. Bsk, Ankara 1996, s. 137.

olarak görmüştür.¹⁷ Onun öğretiminde “iyi”, “arzulanan/amaçlanan şey”den ibarettir. İnsanın arzuladığı her yetkinlik ve amaç ancak iyi (hayr) olduğu için arzulanır. İyi şeyler arasında en iyi olan, tercih edilen şeyler arasında en çok tercih edilen ve insanın yöneldiği amaçlar arasında en yetkin amaçsa mutluluktur.¹⁸ O halde “mutluluk”, herkesin en çok tercih ettiği ve kendi kendine yeterli olmaya layık olan “en yetkin iyi” veya “en son beşeri yetkinlik”tir. Çünkü kendilerinden dolayı tercih edilenler, başkalarından dolayı tercih edilenlerden daha makbul ve yetkindir. Mutluluğu elde ettikten sonra onun kendisinden başka bir amaca yöneltmeye gerek duymadığımızı göre o, başkasından dolayı değil, bizzat kendinden dolayı tercih edilen nihai amaçtır. Fakat mutluluğun ortaya çıkması için mutluluğa götüren fiillerin sırf iyi oldukları için tercih edilmesi, gönüllü olarak yapılması ve bunun bir huy haline getirilmesi şarttır.¹⁹ Başka bir deyişle onların ahlâkî eylemler olabilmesi için, bilinçli olarak istenmeleri, özgür bir şekilde yapılmaları ve hayatımızda önemli değişikliklere sebep olacak huylara dönüşmeleri gerekir.²⁰

En büyük İslâm ahlâk filozofu kabul edilen²¹ İbn Miskeveyh ise, “iyi”yi, insanın kendi iradesi ve çabasıyla yaratılış amacı doğrultusunda yaptığı her şey; “kötü”yü ise buna engel olan her şey olarak görür.²² O, “mutluluk”u, her varlığın yaratılış amacına uygun olarak kendisine has fiillerin ondan tam ve kâmil olarak çıkması şartına bağlar. O, hem düşünme hem de düşünmenin konusu olan nesneye göre değişen birçok mutluluk derecesinden bahseder. Ona göre, en üstün düşünme, en yüce varlık hakkındaki düşünmedir. İnsan ancak bu tarz bir düşünmeyle bayağı nesnelere sınırlı ve sonsuz mükâfat ve mutluluğa ulaşabilir. Zaten mutluluk, iradî

¹⁷ Ebû Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, (Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 39.

¹⁸ Fârâbî, *Mutluluk Yohuna Yönelme*, s. 26.

¹⁹ Fârâbî, *Mutluluk Yohuna Yönelme*, s. 27-30.

²⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 124.

²¹ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri (Ethical Theories In İslâm)*, (Çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 153.

²² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 28.

fiillerde iyiyi veya en üstünü seçme ve ona göre davranmayla ortaya çıkan bir hâldir.²³

Görüldüğü üzere, insan için en yüksek iyinin, en son gayenin veya nihaî hedefin mutluluk olduğu konusunda filozoflar görüş birliği içerisinde. Özellikle İslam ahlak felsefesi geleneğinde mutluluk, belli bir olgunluk veya yetkinlik düzeyini ifade etmekte ve genelde en yüksek iyi veya nihaî amaç ile özdeşleştirilmektedir. Zira Müslüman ahlakçılara göre, insan ne ölçüde yetkinleşirse mutluluğa da o ölçüde yaklaşmış olmaktadır. Bu nedenle en yüce mutluluk, teorik ve pratik yetkinliğin kazanılmasıyla mümkün olur. Burada teorik yetkinlik bilgiyle, pratik yetkinlikse davranışla kazanılır. Bu bağlamda insanın gücü de ikiye ayrılır. Bunlardan birisi bilme, diğeri yapma gücüdür. İnsan ilkiyle bilgi ve marifete yönelirken, ikincisiyle iş ve etkinliğe yönelir. Yetkinlik için bu iki mükemmellik de çok önemlidir. İnsan her ikisinde de yetkinleşince ancak mükemmelleşerek mutluluğu yakalayabilir. Düşünce ve bilgiye dayalı teorik yetkinlik, yapma ve davranma yetkinliğiyle de tamamlanmalıdır ki mükemmellik ve mutluluk ortaya çıksın. Bu ikinci mükemmellik aslında tamamen ahlâkî bir mükemmelliktir. Bu mükemmelliği amaçlayan kimse, güçlerini ve bunlara has fiillerini öyle bir sıraya koymalıdır ki, bu güçler birbiriyle çatışmasın, hep barış/uyum içerisinde olsun. Bütün fiiller seçme gücüne göre düzgün ve tertipli olarak ortaya çıksın ki insan gerçek mutluluğu yakalayabilsin. Burada ilim bir başlangıç, uygulama ise onu bütünleyen şeydir. Bilgi sadece bir araçtır ve fiil haline gelip tamamlandığı zaman mükemmellik adını alır. İnsan ancak teorik ve pratik yetkinliğe ulaştınca gerçek mutluluğu yakalayabilir. O halde, her varlığın mutluluğu, kendisine has olan fiillerin ondan tam ve kâmil olarak ortaya çıkması şartına bağlıdır. Burada en üstün düşünme, en yüce olan varlık hakkındaki düşünmedir. En iyi fiil ise en üstünü seçip ona göre davranma ile elde edilen iradî fiildir. Zaten mutluluk da düşünme ve seçime dayalı davranışlarla elde edilen teorik ve pratik yetkinlik sonucunda ortaya çıkmaktadır. İşte bu yönüyle ahlâk,

²³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 30-31.

hem amelî hem de nazarî hikmeti ifade eden bir teorik ve pratik yetkinlik ilmi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴

b) Mevlânâ'da Mutluluk

Bizce Hz. Mevlânâ da insan için nihaî hedefin mutluluk olduğu konusunda filozoflarla aynı fikirdedir. Fakat mutluluğun tanımı ve mutluluğa ulaşma yol ve yöntemleri konusunda onlardan ayrılmaktadır. Nitekim Mevlânâ, özellikle mutluluk konusunda tasavvuf ahlâkî geleneğine bağlı kalarak nihaî iyi kabul ettiği Allah'a vuslatı ve O'nun ahlâkıyla ahlâklanmayı en büyük mutluluk olarak görmekte, O'na ulaştıran her şeyi araçsal iyi kabul etmektedir. O, bu bağlamda nefsin köleliğinden kurtulup ruhî bir yolculuğa çıkmayı, ruhun akıl ve aşk yetileriyle gönlü arındırarak Allah'a ulaşmayı yani “vuslat”ı, “sükûn bulmak”, “huzura ermek”le bir tutmakta, “mutluluk”la özdeşleştirmektedir. İnsanın ancak Allah'la kurduğu bu birlik bilinci içerisinde mutlu olabileceğine inanan Mevlânâ, benliği yok ederek Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmayı ebedî mutluluk ve huzur için şart koşmaktadır. Zira kendi mistik tecrübesini bile bu bağlamda yorumlamakta ve bilinçaltından süzülüp gelen binlerce beyit şiiri âdeta bu mutluluğa şahit göstermektedir.

Hz. Mevlânâ, tasavvuf ahlâkî geleneğine bağlı kalarak “en yüksek iyi” veya “nihaî iyi”yi Allah'la özdeşleştirmekte ve insanın ancak Allah'la kurduğu bu birlik şuuru içerisinde mutlu olabileceğini savunmaktadır. O, birliğe/tevhide ulaşmayı en temel ahlâkî hedef olarak belirlemekte ve Allah'a ulaştıracak her şeyi araçsal iyi veya mutluluğu pekiştiren yardımcı değerler olarak görmektedir. Bu bağlamda o, nefsin esaretinden kurtulup aşkla Allah'a ulaşmayı ve bu birlik şuuru içerisinde huzur bulmayı önermektedir. O, kendi varlığını yok ederek Allah'ın ahlâkıyla ahlâklananların ebedî mutluluğa ve huzura ulaşacağına inanmaktadır. Mevlânâ, bu mutluluğu yakalamak için ruhî hazları rehber edinmeyi öğütlemektedir. Hatta o, Allah'a ulaştıran anlık bedensel hazları ve araçsal iyileri bile övmekte,

²⁴ Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 26, 52; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 30-31, 57-59; Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi*, s. 69.

yalnız mutluluğa engel olan bedensel hazları eleştirmektedir. O, kötülüğe meyleden nefsi öldürmeyi, en azından akılla kontrol altına almayı veya daha güvenli bir yol olarak da tutkuya dönüşen aşkla Allah'tan başka her şeyi gönülden temizlemeyi ve birlik şuuru içerisinde ebedî mutluluğu yakalamayı önermektedir. Kısacası o, daha çok ruhî hazlar üzerinde yükselen ruhî bir mutluluk ve sükûn hâlini ahlâk öğretisinin nihaî hedefi yapmaktadır. Tevhit bilincine ulaşmakta bulunduğu bu sükûn ve mutluluk hâlini bazen ilahî aşkın verdiği sarhoşlukla da özdeşleştirmektedir. Nitekim o, “*Aşk söz konusu olduğunda sarhoşun kusuruna bakılmaz*”²⁵ sözüyle aslında aşk sarhoşluğu ile iradesini Allah'ın iradesinde yok eden âşık için daha esnek etik kriterler benimsemiş gözükmektedir. O, belli bir yetkinlik düzeyine ulaşan ve gönlünde din zevki yerleşen âşıklar için artık dünya lezzetlerinden geçip ebedî mutluluk peşinde koşmayı asıl kriter kabul etmekte ve “*Gönlünde din zevki beliren kişiye dünyaya balı lezzetli gelir mi hiç?*”²⁶ diye sorarak ruhî zevkleri ön plana çıkarmaktadır.

Hız. Mevlânâ'ya göre din kazancı, aşktır, gönül cezbesidir, Hak nuruna kabiliyettir.²⁷ Tasavvuf, esasında bir temizlenme, arınma yoludur. Bu yolculuk, sonlu varlığın daha yaşarken sonsuzluğa atlayışı, fenâdan bekâyaya sıçrayışıdır. İnsanı Allah'a yaklaştıran veya Allah'la birleştiren bu vuslat yolculuğu, üç safhadan, merhalleden oluşur. Birincisi, “*riyâzet*” ve “*ferâgat/terk*” safhası; ikincisi, “*vecd*” ve “*istiğrak*” safhası; üçüncü ve son safha ise “*huzur*” safhasıdır. Birincisi, dünya yükü diye ne varsa hepsini gönülden çıkarmaya, terke dayalı bir teslimiyet ve hazırlık safhasından ibarettir. İkincisi, evlattan ve irşaddan geçme haline dayalı bir şevk, lezzet, vecd ve istiğrak safhasıdır. Bu yönüyle tasavvuf hikmetten ziyade zevktir, ilahî hazdır. Bu vecd, ruhu mutlak âleme yükseltir; O'nunla birleştirir. İstiğrak denilen aşırı vecd hali, âdeta dervişin miracıdır. İşte dervişe “Ene'l-Hak” dedirten de bu yoğun hazdır, şiddetli vecd halidir. Fakat bu süreç vecd ile bitmez. Vecd,

²⁵ Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Dîvân-ı Kebîr*, (Çev. Abdülbâki Gölpinarlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1. Bsk, İstanbul 2007, I-VII, Cilt: 4, b. 3214.

²⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Cilt: 5, b. 1593.

²⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Mesnevî*, (Çev. Veled İzbudak), (Gözden geçiren: Abdülbâki Gölpinarlı), M.E.B. Yay., İstanbul 1991, I-VI, Cilt: 2, b. 2601-2603.

sadece gayeye götüren bir geçitten ibarettir. Vuslatın asıl gayesi, “huzura ulaşmak”tır. Vecd ve istiğrak kemal haline gelince derviş huzur denizine dalar. Onun varlığı, mutlak huzurla dolar. İşte tasavvufun asıl meyvesi de huzurdur. Diğerleri kabuktan ibarettir, sonsuz mutluluğa bir hazırlıktır.²⁸

Hz. Mevlânâ’ya göre, tensel zevklere aldanmayıp olgunlaşma sürecini tamamlayan ve aşkla birlik şuuruna ulaşanlar için âhirette büyük mükâfatlar, ebedî nimetler vardır. Onlar Allah tarafından yüceltilecek ve kendilerine sürekli lezzetler verilecektir. Fakat onlar bu dünyada da ebedî mutluluk ve huzurun belirtilerini hissedecek, tadacaklardır. Ahlâkî gelişimini tamamlayan ve Allah’la birlik şuuruna ulaşanlar sonsuz bir mutluluk ve huzur içinde yaşayacak, hatta ölümsüzleşeceklerdir. Zaten yeryüzünde görülen bütün güzellikler, iyilikler ve nimetlerin asıl kaynağı Allah’tır ve insan bu süreç sonunda bütün bu nimetlere sahip olacaktır.²⁹ Mevlânâ, bu şuur düzeyine ulaşanların elde edeceği ebedî nimetleri şöyle anlatmaktadır:

“Allah, yalvarıp yakaranlara ihsanda bulundu mu onlara ihsan ettiği şeylerle beraber uzun da bir ömür bağışlar. Nimeti de ebedîdir O’nun, nimet ettiğine de ebedîlik verir. Allah lütfetti mi o lütuf, can gibi sana karışır, seninle bir olur. Âdeta sen O olursun, O, sen olur. Sende ekmek ve suya iştah yoksa bu ikisi de olmaksızın sana tertemiz bir rızık verir yine. Semizliğin gittiyse Allah, o gayp âleminde lütfeder, sana zayıflıkta bir gizli semizlik, şişmanlık verir.”³⁰ “Uluların içtikleri o gizli kadehten yeryüzüne bir yudumcuk saçtın. Güzellerin saçlarında, yüzlerinde o bir yudumcuk şarabın nişanesi var. Padişahlar, bu yüzden o topraktan meydana gelen güzelleri yalar dururlar. Gece gündüz yüzlerce gönülle o topraktan meydana gelen güzeli öpüp durman, onda güzelliğin bir zerresi bulunduğundandır. Seni, toprakla karışmış bir yudumcuk güzellik şarabı böyle deli divane ediyor, artık onun safı neler yapmaz?...Bir düşün?... Can, bunlardan ten

²⁸ Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf*, 5. Bsk, Dergah Yay., İstanbul 2008, s. 134-139; Geniş bilgi için bkz. Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 2. Bsk, Akçağ Yay., Ankara 2011, s. 108-112.

²⁹ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim (Benliğin Dönüşümü ve Mi’râcı)*, İnsan Yay., 2. Bsk, İstanbul 2009, s. 101-102.

³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: 6, b. 3164-3168.

olmadan yüz gösterse o vuslattaki letafeti ben anlatamam ki!”³¹ “Güzelleştin mi o güzele ulaşırsın da O, ruhu kimsesizlikten kurtarır. Onun rutubeti, can bahçesini besler, yetiştirir. Soluğu, gamdan ölmüş kişiyi diriltir. Yalnız aşâğılık cihan saltanatını vermez, yüzbinlerce çeşit çeşit saltanatlar bağışlar.”³²

Hız. Mevlânâ’ya göre ruhu beden içerisinde hapsolüp kalan veya bedenli nefsin sürekli arzu ve istekleri tarafından kuşatılan insan, ahlâkî ve manevî gelişimini kolay kolay tamamlayamaz. Bu nedenle insanlaşma sürecini tamamlayıp vuslata eren ve Allah’a ulaşan insanların sayısı çok azdır. Olgunlaşmak, yetkinleşmek için insanın iyi-kötü diye etiketlenen bu varlıklar dünyasını aşması, elest bezminde verdiği sözü hatırlayarak ahbine vefa göstermesi ve birlik şuuruna ulaşarak ölmekten önce ölme iradesine sahip olması gerekir. Bu süreçte ibadetler ve iyilikler ancak araçsal bir değere sahiptirler. Onlar insanı nereye taşıdıkları ve mutluluğa ne kadar hizmet ettiklerine bağlı olarak asıl değerlerini kazanırlar. Dolayısıyla insan bu dünyada hiçbir zaman tam anlamıyla mutlu olamaz. Zira ruhlar âleminde cennete alışan insan bu dünyada kendini hep gurbette hisseder, hep bir arayış içinde mutsuz olur. Kendi ifadesiyle, “Önceden denize alışan balık dereye rahat edemez, havuz yurt olamaz ona.”³³ “Cins, cinse gider, bu sınaama yeter artık; padişah padişahın yanına gider, eşek eşeğin yanına.”³⁴ “Her parça böylece aslının aslına kavuşuyor; ne hoş bir âlem, ne güzel bir seyir.”³⁵ Zaten Mevlânâ’nın Mesnevî’ye giriş olarak yazdığı ilk onsekiz beyitteki ney metaforu³⁶ da bu gerçeğe işaret etmektedir. Bu beyitler kendi ideal mahiyetini arayan, aslına rücû etmek isteyen, geldiği yerin hasretini çeken ve kaybettiği mutlak mutluluğun peşinden koşan insanı sembolize etmekte, onun bu serzenişini dile getirmektedir.³⁷

³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: 5, b. 372-385.

³² Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: 6, b. 3100-3102.

³³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Cilt: 2, b. 1412.

³⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Cilt: 4, b. 3361.

³⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Cilt: 4, b. 1114.

³⁶ Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: 1, b. 1-18.

³⁷ Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 40.

Aslında Mesnevî’de anlatılmak istenen tek bir hikaye vardır. O da ruhun ahlâkî ve manevî yolculuğudur. Zira “*Mesnevî’de bir nur, aşk ve kudret sentezi halinde var, iyi ve güzel olan Allah’tan bir gün tekrar ona kavuşmak için ayrılan ruhun bütün macerası, hicranları, arayış ve buluşlarıyla, bir madde ve ihtiras yuvası olan nefsin buna engel olmak yolundaki bütün azgınlıkları hikâye edilmiştir.*”³⁸ Özellikle Mesnevî’nin mecazlardan oluşan ilk onsekiz beyti, âdeta ruhun ilahî âlemden ayrılışı (gurbet), bu ayrılıştan sonraki hasreti (aşk) ve tekrar O’na dönme, kalıcı mutluluğa ulaşma serüvenine (vuslat) tahsis edilmiştir.³⁹ Nitekim Mevlânâ bu serüveni şöyle özetlemektedir: “*Önce Tanrı’dan ayrıldık da şu dünyaya geldik; fakat halden hale, şekilden şekle döne döne O’na gidiyoruz biz.*”⁴⁰ “*Vatan sevgisinden dem vurma; durma yürü, (gerçek) vatan orasıdır...*”⁴¹

Görüldüğü üzere Mevlânâ, insanın en büyük sorumluluğunun ruhunu beden esaretinden özgürleştirerek asıla/öze rücû ile kendini gerçekleştirme olduğunu savunur. Bu sorumluluktan kaçanların mutluluktan yoksun olarak dünyada beden hapsinde hüznün içerisinde kalacakları ve öbür dünyada da ebedî mutluluğa ulaşamayacaklarını belirtir. Bu tür insanların ancak şehvet gibi anlık, geçici ve ardından çoğunlukla acı getiren tensel maddi hazları tadabileceklerini fakat sonsuz mutluluk getiren manevî hazlara hiçbir zaman ulaşamayacaklarını ifade eder. Dolayısıyla onların ruhlarının hep beden hapsinde esaret altında kalıp gerçek özgürlük ve mutluluğu hiçbir zaman tadamayacağı, beden ile ruh arasında çarpmıha gerili yaşayacakları, hep bir gerilim ve sıkıntı içerisinde kalacaklarını ifade etmektedir. Ruhunu beden hapsinden kurtarıp özgürleştiren, nefsin arzu ve isteklerinden kurtulan insanların ise bu dünyada mutlu oldukları gibi öbür dünyada da sonsuz mutluluğu tadacakları hatta ölümsüzlüğü yakalayacaklarına inanır.

³⁸ Nihat Sâmî Banarlı, *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1984, s. 219.

³⁹ Hüseyin Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, Akçağ Yay., 1. Bsk, Ankara 2007. s. 167.

⁴⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Cilt: 4, b. 1395.

⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: 6, b. 2211.

Aslında Mevlânâ'nın mutluluk anlayışı bu yönüyle Aristoteles'de olduğu gibi mutluluğu "en yüksek iyi" ile özdeşleştiren fakat ondan farklı olarak "uhrevî mutluluk" ve "dünyevî mutluluk" diye ayırarak uhrevî mutluluğun asıl olduğunu, dünyevî olandan mutluluk diye bahsedilmesinin ise mecazî ve hakikî mutluluk olan uhrevî mutluluğa götüren vasıtalar, tâli iyilikler olduğunu düşünen Gazzâlî'nin mutluluk anlayışına⁴² benzer. Zira Mevlânâ da bu dünyayı bir yalan ve geçici bir dünya olarak görmekle Gazâlî ve Platon'un fikirlerine yaklaşmakta, geçici zevklerden gelen dünyevî mutluluğu değil, asıl sonsuz ve kalıcı olan uhrevî mutluluğu hedeflemektedir. Bu mutluluk da ancak dünyadan, bedenden ve nefisten kurtulup Allah'a ulaşmakla gerçekleşir. Fakat bedenli nefisle bu dünyada bunu başarmak zordur. Onun tek çaresi, ölmeden önce ölmek, birlik/tevhit bilincine ulaşmaktır.

Tasavvuf terminolojisiyle ifade edecek olursak, Mevlânâ, insanın kendi varlığını yok edip (fenâ) ebedî saadeti yakalaması (bekâ) ve mutlak huzur içerisinde sükûn (sekine) bulmasına dayalı aşk yolunu en güzel yöntem olarak tavsiye etmektedir. O, bu yönüyle saf akla dayanan filozofların yolundan farklı olarak ilahî hakikatleri ve metafizik alanın bilgisini ancak akli aşan bir aşk, sezgi ve vahiyle elde edebileceğini düşünmektedir. Yine o, hem mutluluk hem de mutluluğa ulaşma yol ve yöntemi konusunda filozoflardan ayrılmakta ve âdeta erdem ahlâkını aşan dinî-tasavvufî bir aşk veya gönül ahlâkına ulaşmaktadır.

En yüksek gayenin, Allah'a yaklaşmak ve "Hayr-ı A'lâ"ya ulaşmak olduğu şeklindeki düşüncelerinde mutasavvıflarla uzlaşan Fârâbî, İbn Sînâ ve Tûsî gibi çoğu Müslüman filozof, bedenî arzulara ve dünyevî ikballere pek değer vermemiş; aksine, zühd, kanaat, sabır gibi faziletlerle ruhî safiyet sağlamanın gerekliliğine inanarak, sûfiyâne bir hayat yaşamıştır. Bu yüzden, ahlâk alanında, mutasavvıflarla filozoflar arasında kesin ve net bir ayırmadan bahsedilemez. Olsa olsa ancak esnek bir farklılaşmadan bahsedilebilir.⁴³

⁴² Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 277-278.

⁴³ Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 5. Bsk, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s. 79-80.

Mevlânâ'nın “*ruh sükûneti*”ne dayalı bir “*kayıtsızlık ahlâkı*” geliştirdiğini savunan düşünürler de vardır. Nitekim onlara göre düşünce tarihinde, insanı mutluluğa götürecek fiilleri öneren filozoflar, genelde mutluluk ahlâkını savunan bir grup içerisinde yer almaktadır. Bazıları, mutluluğu hazza bağlayarak hedonist (hazcı) bir ahlâkı savunurken bazıları da “*ne haz ne de elem*” diyerek bir hissizlik/kayıtsızlık ahlâkını savunmuştur. Bu fikri benimseyenler genelde “*ruh sükûnetini savunanlar*” olarak isimlendirilmiştir. Aslında bu fikir, İslâm tasavvuf terminolojisinde “*sekîne*” adı verilen bir makamın karşılığıdır. İşte Mevlânâ, bu kategoride yer almaktadır. Zaten İslâm dini istikbale matuf bir mutluluğu vaat etmesi, bu vaa-de uygun fiilleri bu dünyada emretmesi ve çeşitli müeyyideler getirmesi dolayısıyla aynı zamanda evrensel bir ahlâk sistemidir. Bu yönüyle İslâm, mutluluk vadeden (*eudaimonist*) bir dindir. Müslüman bir düşünür olarak Mevlânâ da “*mutluluk ahlâkını*”, “*İslâm mutçuluğu/eudaimonisme*”i içerisinde ele almıştır. Ona göre, karakter ve şahsiyeti belirip, edep ilkesi de bütün varlığı ve davranışlarında tecelli edince, kişi, “*sekîne*” adı verilen bir rütbeye sahip olur. Hiçbir menfî fiil ve davranış o kişinin özünü değiştiremez. Zira kişi burada ferdiyetten geçmekte, tasavvufî ifadeyle “*ölmeden önce ölmekte*”dir. Kur’ân-ı Kerim, bu rütbeye ulaşanlara “*ebrâr*” (iyiler) olarak hitap etmektedir. Ebrar, kendi varlığından, kendi ferdiyetinden geçenleri ifade etmektedir. Bu mertebeye ulaşanlar, dünyada da gönül huzuruna ererler, manevî gıdalarla gıdalanırlar, manevî zevklerle zevklenirler. Onlar “*hür kişiler*”dir. O halde mutlu kişilerin bu hür kişiler diye yorumlanan ve “*iyiler*” adıyla Kur’ân’da yer alan kişiler olduklarını ve Mevlânâ’nın onları “*ruh sükûnetine ermiş mümtaz şahsiyetler*” olarak gördüğünü söyleyebiliriz.⁴⁴

Kanaatimizce Hz. Mevlânâ, ruhî hazlara dayalı sonsuz bir mutluluk tasavvuru ortaya koymakta ve aşkla ulaşılan birlik şuurunu bu mutluluğun zirvesi kabul etmekte, hatta insanın bu anlamda ölümsüzlüğü yakalayabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, insan benliği ve kişiliğini meydana getiren beden ve ruh farklı eğilimlere sahiptir ve tam da bu nedenle farklı etkinliklerden lezzet duyar. Bu yönüyle

⁴⁴ Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 158-159.

kişilik, iki boyutlu veya çift kutupludur. Aslında insan, benliğinden kaynaklanan birtakım zıtlık ve çelişkiler içerisindedir. İnsan, fitratında var olan sonsuzluk, ölümsüzlük, hakikat ve erdeme ulaşma isteği ile geçici hazlar, aldatici zevkler ve mutluluk eğilimi arasında bir gerilim yaşamaktadır. Fakat insan arzu duyduğu hedeflere ulaşmak için seçtiği araçların nesnel değerini takdir edip ona uygun tercihlerde de bulunabilir. Nitekim insan, benliğindeki temayülün bedenî bir arzudan mı, yoksa ruhî bir iştiyaktan mı doğduğunu fark edebilecek bilinç ve kabiliyete sahiptir. Bu hususta Mevlânâ, diğer İslâm ahlâk nazariyecilerinde olduğu gibi, bedenî hazları değil, ruhî hazları tercih etmeyi önermektedir. Nitekim ona göre, akli yanlış tercihlerden korumak ve kökleri insan fitratında bulunan bu iki kuvvetten bedeni değil, ruhu besleyecek şeyleri seçmek gerekir.⁴⁵ Zaten mutluluk, ancak beden kafesinde hapsolüp kalan ruhun aşkla özgürleşmesi ve kendini tanıyıp olgunlaşmasıyla elde edilebilen psişik, ruhî bir hâldir.

Sonuç

Mevlânâ'nın manevî/ruhî hazlara dayalı bir mutluluk ahlakını benimsediği ve bu yönüyle de teleolojik bir ahlâk öğretisine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda bahsettiğimiz İslâm düşünürleri gibi o da ahlâk sisteminin nihaî gayesi olarak mutluluğu benimsemektedir. Fakat burada şunu ifade edelim ki, Mevlânâ, Aristoteles, Fârâbî, İbn Miskeveyh gibi filozofların temsil ettiği rasyonalist ahlâk geleneğinden etkilenmekle birlikte zaman zaman akli ve iradeyi eleştirip aşkı ve teslimiyeti ön plana çıkarması nedeniyle daha çok Platon, Plotinus ve Gazzâlî gibi filozof ve düşünürlerin temsil ettiği sezgi/keşf ve râzılığa dayalı tasavvufî/mistik ahlâk geleneğine tabidir. Ayrıca Mevlânâ, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Hadis'e sıkça müracaat ederek yeni bir senteze ulaşmıştır. Böylece o, rasyonalist erdem ahlakı geleneğindeki akılcı mutluluk tasavvuru ile yetinmemiş, aynı zamanda

⁴⁵ Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Fîhi Mâ-Fîh*, (Çev. Abdalbâki Gölpınarlı), İnkılâp Kitapevi, 3. Bsk, İstanbul 2008, s. 6; Osman Bilen, "Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik", (Yayına Hazırlayanlar: Mehmet Şeker; Sabri Yılmaz; Aydın Işık; Tahsin Koçyiğit), *Mevlânâ ve İnsan (Sempozyum)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1. Bsk, s. 45-64, Ankara 2008, s. 62.

içsel aydınlanma ve tecrübeye dayalı huzur ve sükûn halini de gerekli görmüştür. Hatta bu yönüyle onun ahlak öğretisini, vahiy, sezgi ve keşfe dayalı dinî-tasavvufî bir gönül/aşk ahlakı veya mutluluk ahlakı olarak görmek daha doğrudur. Zira onun bu mutluluk tasavvuru daha çok vuslata ermiş, tevhit/birlik şuurunu yakalamış bir gönlün sükûn hâlini ifade eder. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bu mutluluk tasavvuru, tasavvuf ahlâkı terminolojisinde genelde “*ruh sükûneti*” ile ifade edilmekte ve “*sekine*” adı verilen bir makama karşılık gelmektedir. Dolayısıyla mutluluğu nihaî hedef olarak görmesi noktasında ahlâk felsefesi geleneğiyle uzlaşan ve onlar gibi mutluluğa dayalı teleolojik bir ahlâk öğretisi geliştiren düşünürümüz, mutluluğun tanımı, içeriği ve elde edilme yöntemleri konusunda onlardan ayrılmış ve daha çok dinî-tasavvufî bir ahlâk anlayışını benimsemiş gözükmemektedir.

Mevlânâ'nın ahlâk öğretisini, günümüzün tabiriyle bir erdem etiği olarak görenler olduğu gibi, akılcı bir ahlâk felsefesi ile aşk ahlâkının bir sentezi olarak görenler de vardır. Onlara göre Mevlânâ'da akıl, en önemli yetilerden biridir. Zira akıl bir çok konuda insana rehberlik eder. Fakat benliği aşkın varlıkla ve ulvî değerlerle buluşturan asıl yeti aşktır. Bu yönüyle en yüce erdem olan aşk, insanı hayata bağlayan şevkin ve sonsuzluk özleminin ana kaynağıdır. Dolayısıyla onu elde etmek, erdem ahlâkının zirvesidir.⁴⁶ Fakat bizce, akli gerekli fakat yeterli görmediği için aklın nüfuz edemediği alanlarda aşkın arındıran, dönüştüren gücü ile insanı nefsin esaretinden kurtarıp ruhun kontrolüne vermek ve ahlâkî açıdan olgunlaştırmak isteyen Mevlânâ'nın ahlak öğretisi daha farklıdır. O, insanın bu bilinç düzeyine ancak akli aşan bir aşk ve iradeyi aşan bir teslimiyet ile ulaşabileceğine inanır. Hatta bazen akli ve iradeyi ahlâkî ve manevi gelişim önünde bir engel olarak görüp eleştirir. Bu bağlamda düşünceyi bırakıp, aşkla gönlü arındırmayı önerir. Aşkla cilalanıp ayna kesilen bir gönle gelen vahiy, ilhamı, akılla ulaşılan bilgiden değerli bulur. Bir veliden vahiy ilmini kapmak varken naklî bilgiyle uğraşmayı su varken

⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Ahlâk ve Etik*, Rağbet Yay., İstanbul 2010, s. 212-213; Bilen, “Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik”, s. 55, 61.

teyemmüm etmeye benzetir.⁴⁷ Dolayısıyla onun ahlâk öğretisini, erdem ahlâkına indirgemek doğru değildir. Tasavvufî terminolojiyi takip etmesi, ayet ve hadisleri referans kabul etmesi açısından onun ahlak öğretisini, akli ve iradeye dayalı erdem ahlâkını aşk, teslimiyet ve vahiyle aşmaya çalışan dinî-tasavvufî bir gönül ahlâkı denemesi olarak görmek daha doğrudur. Değerler sistemine baktığımızda, onun ahlâk öğretisini kısmî bir erdem ahlâkı eleştirisi olarak görmek bile mümkündür. Zira sonraki dönemlerde erdem ahlâkına yöneltilen eleştirilerin benzerleri onun öğretilerinde de görülür. Özellikle de değerlerin üretilmesinde aklın tek başına yeterli olmadığı; duygu ve vahye de ihtiyaç duyulduğu; asıl aşk, sevgi, ilham ve vahiyle aydınlanan kalbin referans alınması gerektiği şeklindeki fikirler âdetâ modern dönemlerdeki erdem ahlâkı eleştirilerinin ilk fikrî tohumları veya habercisi gibidir..⁴⁸

Mevlânâ için mutluluk, sadece saf akıl ve sağlam irade ile elde edilen erdemler sonunda ortaya çıkan zihinsel bir tatminden ibaret değildir. O, ruhun özüne dönmesi, aslına rücû etmesi ve Rabbine kavuşarak birlik şuuruna ermesiyle kalpte hissedilen manevî/ruhî bir neşeyi ifade eder. Başka bir deyişle mutluluk, tutkuya dönüşen bir aşkla ve koşulsuz bir sevgiyle Allah’a teslim olup benliği ve iradeyi O’nda yok etmekle elde edilen bir huzur ve sükûn hâlidir. Bu makam aynı zamanda rıza makamıdır. Bu makama ulaşan kâmil insan, artık Allah’tan gelen her şeye rıza gösterir. Bu yönüyle Hz. Mevlânâ, rasyonel bir mutluluk anlayışını değil, aşk sarhoşluğuyla Allah’a teslim olup birlik şuru içinde hazdan ve acıdan geçişi, teslimiyeti ve râzı oluşu ifade eder. Zira en yüce sevgiliden gelen her şey, dert bile insanı olgunlaştıran bir lütuf ve hediye kabul edilir. Dolayısıyla onun için mutluluk, “En Yüce Sevgili”ye ulaşmak, O’nunla birlik olma şuuruna ermektir. Filozoflarda akıl yardımıyla “En Yüce İyi” veya “Mutlak Hayr” olan Allah’a ulaşmakla elde edilen

⁴⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Cilt: 2, b. 2563-2573, 3367-3371; *Mesnevî*, Cilt: 4, b. 1415-1425; Cilt: 5, b. 874.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Alasdair MacIntyre, *Etîğin Kısa Tarihi – Hemorik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, (Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yay., İstanbul 2001, s. 192; Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, s. 38-46, 125-139; Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 72-84, 133-137.

mutluluk, Mevlânâ'da aşk yardımıyla “En Yüce Sevgili”, “Dost” veya “Padişah” olan Allah’a ulaşmakla ve iradeyi, benliği O’nda yok etmekle, O’nun ahlâkıyla ahlâklanmakla elde dilden en büyük yetkinliktir.

Son olarak şunu da ifade edelim ki Hz. Mevlânâ, burada erdem ahlâkında olduğu gibi sadece akılla elde edilen mutluluk düzeyini yeterli bulmamakta, bu düzeyi ancak mutluluğa giden yoldaki bir duraktan ibaret görmektedir. O, akli ve iradeyi dışarıda bırakan koşulsuz bir teslimiyet ve tutkuya dönüşen aşkla Allah’ta yok olarak, Onun ahlâkıyla ahlâklanmayı, hatta O’nun sıfatlarına bürünerek kendi varlığından geçmeyi ifade eden “ebedî mutluluk”u, daha doğrusu, “huzur”u amaçlamaktadır. O, aklın bu tür bir mutluluğa engel olacağını düşündüğü için sadece aşkın geçerli olacağı huzur, teslimiyet ve ölümsüzlüğü ifade eden bir sükûn halini tavsiye etmektedir. Kısacası Mevlânâ için mutluluk; insanın kendi özüne dönmesi, birlik şuuruna ulaşması, huzur ve sükûnu yakalaması, tasavvufî terimle, sekîne makamına ulaşmasıdır. O, kendi başına bir amaç değil sadece bir araçtan ibarettir. Burada asıl arzu edilen şey, yüce sevgiliye kavuşmak veya birlikten/tevhitten doğan manevî/ilahî hazza ulaşmaktır. Bu “*manevî haz*” veya “*mutluluk*”, en doğru şekilde ancak “*sükûn*” veya “*huzur*” kavramı ile ifade edilebilir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Bilgesu Yay., Ankara 2012.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., 4. Bsk, Ankara 1999.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. Bsk, Ankara 1996.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.
- Ayvaz, Muzaffer, *Mevlânâ Celâleddîn Rumî’nin Ahlâk Öğretisi*, Danışman: İbrahim Emiroğlu, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2017.
- Banarlı, Nihat Sâmî, *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1984.
- Bilen, Osman, “Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik”, (Yayına Hazırlayanlar: Mehmet Şeker; Sabri Yılmaz; Aydın Işık; Tahsin Koçyiğit), *Mevlânâ ve İnsan (Sempozyum)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1. Baskı, ss. 45-64, Ankara 2008.

- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., 2. Bsk., İstanbul 2008.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 3. Bsk., İstanbul 1999.
- Çağrı, Mustafa, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 5. Bsk., Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri (Ethical Theories In İslâm)*, (Çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, (Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde)*, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir 1993.
- Gafarov, Anar, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- Güllüce, Hüseyin, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, Akçağ Yay., 1. Bsk., Ankara 2007.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.
- İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, (Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoglu, Cihat Tunç), Büyüyenay Yay. 2. Bsk., İstanbul 2013.
- Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yay., İstanbul 2004.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983.
- Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, 2. Bsk., Akçağ Yay., Ankara 2011.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 6. Bsk., Ankara 2009.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim (Benliğin Dönüşümü ve Mi'râcı)*, İnsan Yay., 2. Bsk., İstanbul 2009.
- MacIntyre, Alasdair, *Etiğin Kısa Tarihi – Hemorik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, (Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yay., İstanbul 2001.
- Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Dîvân-ı Kebîr*, (Çev. Abdalbâki Gölpınarlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1. Bsk., I-VII, İstanbul 2007.
- Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Fîhi Mâ-Fîh*, (Çev. Abdalbâki Gölpınarlı), İnkılâp Kitapevi, 3. Bsk., İstanbul 2008.
- Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Mesnevî*, (Çev. Veled İzbudak), (Gözden geçiren: Abdalbâki Gölpınarlı), M.E.B. Yay., I-VI, İstanbul 1991.
- Özlem, Doğan, *Etik-Ahlak Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004.
- Platon (Eflatun), *Devlet*, (Çev. Selahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz), 5. Bsk., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1999.

Plotinus, *Enneadlar-Seçmeler-*, (Çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa 1996.

Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf*, 5. Bsk., Dergah Yay., İstanbul 2008.

Türkeri, Mehmet, *Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2. Baskı, İzmir 2006.

Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000.

Yaran, Cafer Sadık, *Ahlâk ve Etik*, Rağbet Yay., İstanbul 2010.