

OLUŞUN AKIL VE AHLAK ÖTESİ HALİ: MEVLÂNÂ'DA ÖZGÜRLEŞME YA DA KENDİNİ AŞMA PRATIĞI OLARAK FENÂ

Kamuran Gökdağ

Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Mardin/TÜRKİYE
kamurangokdag@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1753-6496>

Yunus Cengiz

Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Mardin/TÜRKİYE
yunuscengiz1@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9318-079X>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

18/02/2021

Accepted / Kabul Tarihi

04/03/2021

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.882440>

Bu makale, 19-20 Ekim 2018 yılında Konya'da yapılan Sadreddin Konevî: Tasavvuf, Felsefe ve Din Sempozyumu'na sunulan "Özgürleşme Pratiği Olarak Fenâ" isimli bildirinin yeniden gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

OLUŞUN AKIL VE AHLAK ÖTESİ HALİ: MEVLÂNÂ'DA ÖZGÜRLEŞME YA DA KENDİNİ AŞMA PRATIĞI OLARAK FENÂ

ÖZET

Bu makalede tasavvuf metinlerinde çeşitli sınırlılıkları aşmanın bir biçimi olarak incelenen *fenâ* düşüncesi, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin eserleri üzerinden bir özgürleşme ya da kendini aşma pratiği bağlamında tartışılıyor. Mevlânâ açısından *fenâ*; bedensel, ruhsal, sosyal, tarihsel ve kültürel gibi alanlarda ortaya tüm sınırlılıkları aşma anlamlarında kullanılır. Bu bağlamda makalenin temel iddiası, *fenânın* bir yönüyle söz konusu sınırlılıkların dışına çıkmak anlamında *hiçlik* olduğu, diğer yönüyle ise aynı sınırlılıkların ötesine geçmek bakımından mutlak özgürlüğe atılan varoluş hamlesi olduğu yönündedir. Mevlânâ açısından çeşitli özgürleşme hamlelerinden oluşan bir süreç olarak varoluş, kişinin aşamalı bir şekilde yaşam sürecince yüklendiği tanım, kalıp ve sınırlardan ya da dünya benliğinden kurtulma çabasıdır. Her yönüyle aşılmak üzere içinden geçilen bu oluş sürecindeki amaç, tam bir aşk haline geliş anlamındaki ezel benliğinde biri diğeriyle özdeş olarak görünür olan hiçliğe, yokluğa ya da özgürlüğe ulaşmaktır. Bu özdeşliği çeşitli kavramsal araçlar ve birer *haline gelişler* olan aşamalar üzerinden takip etmeye çalışan makale, onları hem var olanların fenâsı hem de benliğin fenâsı bağlamında bir araya getiriyor. Bu özgürleşme pratiği aracılığıyla, Mevlânâ'nın bir taraftan var olanların çoklu imkânlarını ortaya çıkarmaya çalıştığını; diğer taraftan akıl ve irade gibi bizzat ilke ve değer koyan unsurların da ötesine geçmeye çabaladığını öne sürüyor. İşte bu nedenle, makale, Mevlânâ düşüncesindeki bu fenâ halini yalnızca bir hiçlik olarak değil, aynı zamanda bir özgürlük hali olarak okumayı deniyor.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, oluş, fenâ (hiçlik), akıl, irade, erdemler, aşk.

BEING AS A STATE BEYOND REASON AND ETHICS: FANÂ AS A PRACTICE OF FREEING OR SELF- TRANSCENDENCE IN MAVLANA'S THOUGHT

ABSTRACT

In this essay, the idea of self-annihilation (*fana*), which is discussed as a means of liberation from various constraints in the Sufism texts, is presented in the context of the practice of liberation through the works of Mavlana Jalâl-ad-Dîn Rumi. The self-annihilation means exceeding all physical, spiritual, social, historical and cultural constraints in Mavlana texts. In this context, the main claim of the article is that the self-annihilation means nothingness in the sense of going beyond these limitations on one side, and it means a move of existence that is thrown into absolute freedom in terms of going beyond the same limitations on the other. According to Mavlana, existence as a process consisting of various liberation movements is an attempt to exceed of the meaning, habits, and limits that a person has gradually imposed in the process of life. The object of this process of being, which must be gone through in order to be overcome in any way, is to attain nothingness, absence or liberation, one of which is identical to the other, in the eternal self, which means becoming love. In this process of being, which must be gone through in order to be conquered in any way, the aim is to attain nothingness, absence or liberty that becomes apparent in the eternal self, one identical to the other. Trying to follow this identity through various conceptual tools and occurrences, the article brings them together in the context of both the annihilation of existing and self-annihilation. It argues that Mavlana tries to go beyond the elements that set principles and values, such as reason and will, on the one hand revealing the multiple possibilities of existing things, on the other. That is why the essay tries to read this self-annihilation in Mavlana thought not only as nothingness but also as a state of liberty.

Keywords: Liberty, being, self-annihilation, nothingness, reason, will, virtues, love.

GİRİŞ

Arzu ve korku -her ne kadar nasıl oluştukları hâlâ muğlak olsa da- organizmanın yaşamsal faaliyetlerinin en önemli iki belirleyenisidir. Platon'dan bu yana, arzu ve öfke, şehvet ve nefret, libidinal arzu ve ölüm içgüdüleri gibi farklı isimlerle anılarak, yaşamın temel belirleyeni konumunda görülen bu ikili, nefse dair hemen hemen tüm tahlillerde hâlâ yerlerini mazbut bir şekilde korurlar. Arzu ve korkunun kökenlerinin tam olarak ne olduğu ya da nereden kaynaklandığı sorusu üzerindeki tartışmalar şu ya da bu şekilde devam ediyor olsa da görünen o ki, organizmadaki yaşam arzusu bir akış içerisinde ve bu akış karşılaştığı her şeyi kendi lehine dönüştürerek hareket ettirmeye eğilimlidir. Bu durumda karşılaşılan nesnenin bir besin, barınak, giysi ya da herhangi başka bir şey olması fark etmez. Fakat, nesnenin ne olduğundan bağımsız olarak söz konusu nesneye yönelik arzunun akışında kesintiler oluşturabilecek bir şey varsa o da kaybetme korkusudur denilebilir. Çünkü arzunun karşılaştığı nesnelere ilişkileri içinde görünür olan kaybetme korkusu, doğası gereği akışkan olan arzuyu akma ile akmama arasında tam bir tereddüte sokar. Bu tereddüt hali, korku ve ölüm iç güdüsünün ortaya çıktığı bir *andır*. Ancak buradaki korkunun hem şekilleri hem de kaynakları muhtelifdir. Bu sebeple, korkunun kaynağı olan bu şey, doğrudan saldıran bir varlık, karşılaşılan yeni bir durum, psikanalitik literatürde meşhur olduğu biçimiyle bir *baba*, zorunlu bir yaşam alanı olan *socius*un bileşenleri, imgelemin yardımıyla oluşan fenomenal bir nesne ya da bizatihî arzunun ürettiği bir nesne de olabilir. Korkunun ya da tehdidin bu muhtemel şekillerde ortaya çıkmasıyla birlikte arzu akışlarının yüzeyde veya derinlerde toplanması, baskılanması ve organizmanın da bu süreçlerin en azından bir kısmının farkında olması, bütün bunları içeren bir yapı olarak benliği karşımıza çıkarır. Bir taraftan yaşama arzusuyla dolu olan diğer taraftan ise ölüm iç güdüsüyle (her türlü ölüm, bedensel, sosyal, ekonomik) donanmış olan *benlik*, Heidegger'in ifadesiyle, tam bir tekinsizlik haliyle karşılaşır.¹ Çünkü *gelecek*, benlik için *ya ile ya danın* mahallidir. Tekinsizlik, kolay alt edilebilecek bir ruh hali olmadığı için geçmişine sarılma ya da ondan güven verici birtakım pratikler devşirme veya tüm benliklere dâhil olan bir tür herkes-benliği olarak toplumda egemen olan işleyişe uyma, yönü tayin edilmiş birer seçenek olarak *benlik* için bir an meselesidir. Şu ya da bu yönde atılımını yapmış olsun bu *an*, arzunun öznelliğinden taviz vererek akışını sürdürdüğü, bu sebeple söz konusu akışın içinde kurulan benliğin de alışkanlık, karakter, huy ve ahlâkla mücehhez olmaya başladığı bir koşullar bütününe, *zamana* ve *mekâna* ait olma anıdır. Böylece yapılan bir yapı olarak nesnesiyle ilişkilene biçimlerine dayalı çok yönlü aidiyetler ile asabiyetlere ve bunlar aracılığıyla yönü yeniden tayin edilen arzulara bağımlı hale gelen benlik; edindiği alışkanlıklarda, yaşadığı tecrübelerde ve nesnelere ilişki biçimlerinde, bir taraftan genellikle riske girmek istemezken diğer taraftan sürekli bir şekilde belli davranış kalıpları içine hapsolmektedir. Dolayısıyla bu kalıpları olağan gören benlik, başka türlü mümkün değilmiş gibi hareket etmeye başlar.

İşte, bu şekilde tanım, sınır ve kalıpların içerisine giren benliğe ve dolayısıyla onun akışkan arzusu-na bir tür yeniden nefes aldırma ya da ona başka türlü hareket etmenin imkânlarını da göstermek üzere farklı epistemolojik çerçevelerden hareket eden farklı teoriler geliştirilmiştir.² Bunların başında, tasavvuf literatürünün en önemli yaklaşımlarından biri olan *fenâ* teorisi gelir. Çünkü *fenâ*, benliğe ya da söyleme kavuşmuş her türlü yapıyı deşifre eder ve benliğin bir amaç olarak edindiği ufku da çözerek eritir. Nitekim *fenâ*, tasavvufta, insanın kendisini yalnızca kötü huylardan arındırması olarak değil, bununla birlikte belli yapılar ve arzular eşliğinde iyi olarak da görülen tüm ilavelerden arındırması, bu ilavelerin mahalli veya

1 - Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 148.

2 - Örneğin, son yüzyılda Heidegger'in hiçlik bağlamında dile getirdikleri tam da buna yönelik bir çaba olarak görülebilir. Heidegger'in fenomenolojik hermeneutiğinin amacı, benliğe ya da söyleme kavuşmuş her tür metnin/yapının ufkunu ortaya çıkararak, onların geride bırakılan veya bir şekilde onlara eşlik eden farklı boyutlarını ve anlamlarını ifşa etmektir. Başka bir ifadeyle, onun amacı, yapıların belirli hale gelmiş boyutlarına ilave olarak, onların kalıntıya dönüştürülen anlam ve boyutlarının da asliliğini ortaya koymanın imkanını göstermektir. Bunu yapabilmeyen tek yolu olmasa da önemli bir tarzı, tüm var olanların olumsuzlanmasıdır. Heidegger böylesi bir tarzda ortaya konulan nefyetme olayını *hiçlik* olarak görmektedir. İnsanın -varlık ve öz düşüncesine uygun olarak- sürekli kendisini var ettiğini, dolayısıyla özgür kalması ve tayin edilen bir zaman ve mekanla sınırlanmaması için her an hiçleştirme pratiğinde bulunması gerektiğini söyler. Çünkü onun açısından özgür insanın edineceği öz, belirli bir safhadaki yetkinlik ve kabiliyet değil, hiçleştirme yoluyla devamlı surette arttırılacak imkânlardır. Bkz. Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 33-38.

mekâmı olan benliğin yok edilmesi, kısacası Allah'ın dışındaki her şeyin yok olarak görülmesi şeklinde tanımlanır.³ Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere fenânın farklı düzeyleri bulunur.⁴ Çünkü, benlik ile nesnesi arasında kurulan bağlar ve ilişkiler, çok yönlü, çok aşamalı ve muhtelif şekillerde olabildiğinden, fenânın tahakkuk edeceği bağlam veya onun fenâ edeceği nesne de buna göre farklılaşır. Bu bağlamda *fenâ*, akışkan ve değişken özgürleşme pratiklerinin bir kavram ve teorisi olarak yeniden incelenmeyi hak etmektedir. Bu amaçla elinizdeki çalışma, *fenânın*, insanın şu ya da bu şekildeki arzu nesnelere özgürleşme pratiklerine ne tür katkılar yapabileceğini Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî düşüncesi bağlamında göstermeyi amaçlıyor. *Fenâ* kavramının özgürleştirme pratiği bağlamında işlenmesi, onun reel boyutu ile ideal boyutu arasındaki süreci de daha görünür kılacaktır. Çünkü *fenâ* sadece bir ideal değil, aynı zamanda reel-pratik bir yönelim olarak da kendisini gösterir.

Mevlânâ'nın fenâ düşüncesini mistisizm, mutluluk ve tasavvuf literatürü açısından ele alan eserler bulunmaktadır. Ancak onu özgürleşmenin bir pratiği olarak ele alan bu çalışma, konunun başka bir yönünü ortaya çıkarmayı amaçlıyor. Çünkü diğer sufiler gibi hiçliği *fenâ* kavramıyla ifade eden Mevlânâ, bu kavramın mahiyetini izah etmektense, onun kullanım alanları ve sonuçları üzerinde durarak insanı esir alan birtakım tanım, tasdik, tasavvur ve sınırları aşmanın yollarını araştırır. Biz de bu çerçeveye uygun olarak *fenâyı* biri diğerine eşlik eden şu iki düzeyde ele alacağız: i) İlk olarak, nesnelere veya şeylerin, kendilerini belirli yönlerde yapılandıran tüm koşullardan fenâ aracılığıyla kurtarılmasını, başka bir ifadeyle var olanların *fenâsını*, hiçleşme sürecinin ilişkisel bir boyutu olarak inceleyeceğiz ii) ardından ise benliğe veya insana özgü beden, nefis, arzu, akıl, irade ve ahlak gibi -çeşitli anlamlar, sınırlar ve konumlar tayin edici- temel unsurları da aşan bir özgürleşme veya hiçleşme pratiği eşliğinde bizatihi benliğin *fenâsını* ele alacağız.

HIÇLIĞIN VARLIK HALİ YA DA FENÂNIN ONTOLOJİK İMKÂNI

Hiçlik pratiğinin kişinin bulunduğu hal itibarıyla farklı gerekçeleri vardır. Çünkü Mevlânâ açısından düşündüğümüzde hiçleştirmenin nesnesi akıl, irade, günah, benlik, şeyler, huy, seçim ve varlık gibi çeşitli gerekçelerle her seferinde yeniden belirlenir. Ancak, gerekçesi şu ya da bu olsun, tüm bu pratiklerin en yüksek gayesi bizatihi yok olarak var olmaktır. Buna matuf olarak Mevlânâ, hiçliğin ya da yokluğun gerçek anlamda varlık olduğunu sürekli bir şekilde vurgulayarak, esasında varlığın *yoklukta* olduğunu söyler.⁵ Nitekim ona göre, sadece Allah'ın zatı gerçek anlamda vardır; diğer tüm var olanların varlığı yalnızca O'ndan dolayı olduğu için arızidir.⁶ Bu sebeple, var olanların özleri zaten yokluk olduğu için, gerçek anlamda varlık bilincine kavuşmak için hiçlik tasavvuruna ulaşmak gerekir. O halde var olanları, var olma tarzlarından özgürleştirmek şeklindeki bir hiçleştirme pratiği, gerçekte bir yok etme pratiği değildir. Aksine zaten yok olanın ve Tanrı'nın varlığı karşısında hiçbir şekilde zatî varlıkları olmayan şeylerin yok hükmünde olduğunun fark edilmesidir. Başka bir ifadeyle, bu, Allah'ın zatı ve varlığı düşünüldüğünde, var olanlara herhangi bir varlık atfetmeme durumudur. O halde, eğer gerçekte *hiçlik* diye bir şey varsa, bu durumda var olanların ya da *masivânın* varlığını nasıl düşünmek gerekir? *Fenâ* öğretisi *hiçlikle* birlikte düşünüldüğünde klasik dönemden itibaren genellikle *akılla* konumlandırılan tüm var olanlar, yalnızca birer *oluşa* veya *kevne* dönüşür. *Oluşun*, olmak açısından varlığı ya da gerçekliği kuşku götürmezdir ve bu anlamda Platoncu, Aristotelesçi veya Yeni-Platoncu gibi klasik felsefi düşünüş biçimlerindeki varlık tanımları *fenâ* öğretisinde karşılıksız kalır. Çünkü, *oluşu* nefse, akla ya da sosyo-politik yaşamın ideal biçimindeki mutluluğa ulaşmak gibi mantıksal akıl yürütmeye dayalı bir bilinç olarak anlayan klasik felsefi düşünüş tarzının aksine *fenâ* öğretisinde,

3 - Abdükerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 160-161; Hasan Hüseyin Bircan, "Mevlânâ'da İnsan ve Kurtuluşu", *İslâmî Araştırmalar*, 27/1 (2016), 7.

4 - Mustafa Kara, "Fenâ" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (1995), 12/333-335.

5 - "Varlığı nerede arayalım? Varlığı terk etmede." Bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs-Hicabi Kırangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015) (VI, 825), 1/804; Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), (Bahr-ı Hâcez Salim, 17), 5/558; ayrıca bkz. Saeed Zarrabi-Zadeh, "Jalâl al-Dîn Rûmî's Mysticism of Love-based Annihilation", *Mawlana Rumi Review*, 5 (2014), 35.

6 - *Dîvân-ı Kebîr* (Bahr-ı Remel Mahbûn Mekşûf, 9), 7-1/392; ayrıca bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: İnkılap Kitap evi, 1985), 90.

var olanların ya da *masivanın* her bir bileşeni, mantıksal tüm bilinçlilikleri aşmaya yönelen birer *oluş* olarak âlemdeki yerini alır. Bu sebeple fenâ öğretisine göre tüm bu oluşların birer olgu ve varlık olarak düşünülmesi, ancak aklın ilişki kurma özelliğinin insana yüklediği ilkelerle ve tevehhümle mümkün olabilir.

Fenâ ve oluş ilişkisi, sufilerin sık sık referansta buldukları “O her an bir iş ve oluşadır”⁷ ayeti bağlamında değerlendirilebilir. Buradaki yaratma hali yalnızca cismanî oluşlar olarak anlaşılmadığında Tanrı'nın evreni ve içindekilerini tüm yönleriyle her an yenilediği biçiminde anlaşılabilir. Böylece, hem her an yeni oluşları meydana getirdiği hem de bu oluşları -kelimenin tam anlamıyla- bir *oluş* halinde sürekli değiştirdiği için aklın ilişki kurma gücüyle *masivâ* içerisinde ulaştığı şeylerin ya da nesnelere nihaî bir varlığı ve gerçekliği de bulunmaz. Bu sebeple, Mevlânâ fenâ mevzusunu işlerken onun gerekçesi olarak, bir varlığı ya da gerçekliği bulunmadığı halde onlar adına işleyen tüm ilişki ve sınırlardan kurtulmanın gerekliliği üzerinde oldukça ısrar eder. Bu anlamda hiçleştirme pratiğini gerçekleştirmedikçe bilinçli ya da bilinçsiz yapılar olan ilişkilerin, suretlerin, şekillerin veya bağların dışına çıkılamayacağını belirtir.⁸ Fenomenal olarak düşünüldüğünde, onun bu düşünceleri daha anlaşılır hale gelir. Çünkü dünya hayatına ilişkin algı veya insanın dünyadan beklentileri, nesnelere belli ilişki türleri olarak düşünmeye ve onları birer kalıp içerisine koymaya sürükler. Bu da insanın bir taraftan var olanlara ilişkin çeşitli beklenti ve kaygılar eşliğinde oluşan bir yönelimi meydana getirirken, diğer taraftan ise bu kodlanmış yönelimle sınırlı bir çerçeveden dünyayı algılamasına sebep olur. Mevlânâ'nın şu ifadesine bakılırsa var olanlara ilişkin kayıtlı yaklaşım, bizatihi insanın kendi eseridir: “Yokluktan gelen her varlık duru bir görüşle gelir. Senin kurduğun yüzlerce tuzağa tutulur gider, değil mi ki tuzağı sen kurdun yemi sen serptin (...)”⁹ Yani, insanın kendi ihtiyaçlarına göre var olanlara çeşitli işlevler yüklemiş olması ve böylece tayin edilmiş bir cihetten nesnelere görmeye başlaması, aslında onun kendi yükleri ve eseridir. Bu durumda kayıt altına alınmamış şeylerin yaratılmış olma hali onun duru hali olduğuna göre, şeylerdeki duruluğu nesnelere tayin edilmemiş olan durumları ve imkânları olarak görülebileceği sonucuna varılabilir. Mevlânâ açısından var olanların hiçleştirilmesi, onların yaratma hali üzere düşünülmesi ve onlara bu perspektiften bakılması gerektiği anlamına gelir. Buna göre evrendeki nesnelere sınırlandırılmayacak kadar işlevi olabilmesine rağmen, insanlar olarak önce ihtiyaçlarımıza uygun bir biçimde onlara bazı işlevler yükleriz, ardından ise onları sadece bu niteliklere karşılık gelecek şekilde isimlendirerek sanki bu işlevler onların özleriymiş gibi düşünmeye başlarız. Bu sebeple, adeta geriye dönük bir şekilde onların işlevlerine ve özlere yönelik bir hiçleştirme pratiği geliştirmek, var olanların farklı anlam ve boyutlarını önümüze serimler.

Mevlânâ'nın yokluğu *anlam* olarak, var olanları ise sadece birer *ad* olarak düşünmesi de¹⁰ bu bağlamda ele alınabilir. Çünkü, bu anlamda birer sosyolojik fenomen olarak *adların* varlıklarının toplumsal uzlaşıyla ortaya çıktıkları da dikkate alındığında, onlara duyulan gereksinimin bireysel ya da sosyo-politik ilgiler, beklentiler, yararlar, kaygılar, prestij, iletişim, korku ve beklentilerden bağımsız olmadığı anlaşılır. Böylece bir taraftan gerçekte belirli olmayan nesne, çeşitli uzlaşılarla bir *ad* olarak tayin edilen bir işleve ulaşırken, onunla ilişkilenen insanın hareket kabiliyeti de buna uygun bir şekilde belli bir çerçeveye kuşatılır. İşte bu durum var olanı bir isim, yani belirli bir işlevle kayıtlanmış bir ad haline getirir. Yokluğun neden bir *anlam* olarak görülmesi gerektiği de buradan hareketle izah edilebilir. Şeyler isim cihetinden sıyrıldığında, yani sosyolojik, psikolojik, siyasî ve kültürel olarak yüklenen anlam ve işlevlerden bağımsız olarak düşünüldüğünde, geriye onun yalın ve duru hali kalır. Bu haldeki bir şey ise artık aktüel olarak hiçbir işlevle sınırlandırılmamış bir durumdayken, buna karşılık virtüel olarak ise çok şey atfedilebilecek bir durumdadır. Dolayısıyla var olanlara bu şekilde hiçlik cihetinden bakıldığında şeylerin yokluğu, aslında onların çeşitli gerekçelerle kendilerine iliştilerle sabitlenen arzi yüklerden kurtularak bir anlam zenginliğine ya da bir imkânlar alanına ulaşması demektir. Peki, bu nasıl anlaşılabilir?

7 - Rahman, 55/29.

8 - *Dîvân-ı Kebîr* (Bahr-i Muzârî-Ariz, 83), 1/373; ayrıca bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Rubailer*, çev. Hasan Ali Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 13.

9 - *Dîvân-ı Kebîr* (Bahr-ı Remel-Müsemmen Mahbûn Tamam, 51), 7-2/77.

10 - *Dîvân-ı Kebîr* (Bahr-ı Remel, 107), 4/9.

Mevlânâ'ya göre Tanrı'yı yegâne varlık olarak düşünüp onun dışındaki diğer tüm şeylerin varlığını ise Tanrı'nın varlığına bağlı olarak görmeden, yokluktaki bu zenginliği ya da bu imkânlar alanını fark etmek pek mümkün değildir. Çünkü hem sonsuz ve sınırsız olup da hiçbir kayda bağlı olmayan sadece Tanrı'dır hem de sadece onun varlığı kendinde(n)dir. Bunu başarmak, Mevlânâ'nın ifadesiyle, "mekânsızlık ilinde uçmayı"¹¹ gerektirir. Yersiz ve yurtsuzluk olarak *mekânsızlık*, ilişki ve sınırların radikal bir şekilde hiçleşmesidir. Mevlânâ'nın "Kalem gibi başını ayak yap da gönlün izine düş yürü çünkü yoklukta, şekilsizlikte izlenecek izler var"¹² ifadesi, kayıtsızlığın bu halini gösteriyor. Ayağın baş, başın ise ayak olması, kişinin hem kendisinin hem de yöneldiği nesnenin yüklerinden, yer ve yurtlarından kurtulması, artık her şeyin zaman ve mekânla ilişkili sınırlarından kurtarılması anlamına gelir. Nitekim Mevlânâ, "suretleri yak, şekilleri yak, nakısları yakmadıkça üşürsün"¹³ derken bu şekildeki bir kayıtsızlığa, mekânsızlığa veya yersiz-yurtsuzluğa dikkat çekmiş olmalıdır. Aslında *fenâ* düşüncesinin dilsel ve düşünsel pratiği de tam da bu tür bir nefyetmenin göstergesi gibidir. Nefyetme, esasında, meydana gelen, mekânda olan, ilişkiyel bir ağın içine yerleşen, dolayısıyla yer-yurt edinen bir olgunun nefyedilmesidir. Bu pratik, hükme konu olan alanları sınırsız *oluşlar* içermesi bakımından geniş bir imkanlar alanı olarak yeniden kişinin önüne koyar. Bu durumda Mevlânâ'nın "nefyi ispat saydık, gözlerimiz yok olan şeyi gördü"¹⁴ sözünün işaret ettiği yer de ortaya çıkar. Ancak nefyin ispat olması, bir olumlama değildir. Olumlama mevcut bir duruma işaret eder. Olumlama gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki net olduğundan gösterenin belirli bir gösterileni vardır. Ancak nefyetmede ise gösteren ve gösterilen arasında bir mütekabiliyet söz konusu değildir. Bu da gösteren-gösterilen düzleminde *fenâ* pratiğini uygulayan kişiyi tüm kayıtlardan kurtarır. Başka bir ifadeyle, bir nefyetme pratiği olarak *fenâ*, gösteren ile gösterilen arasındaki tüm kurulu ilişkilerin ve bağların çözüldüğü bir hal olur.¹⁵ Buna göre Mevlânâ, asıl var oluşun hiçlik tasavvuruna bağlı olarak insanın kendisini ve tüm evrenin her tür kayıttan kurtarmaya bağlı olduğunu belirterek hiçleştirme pratiğini sadece *bene* değil, tüm var olanlara yaymak gerektiğini, eşyanın en duru halinin ancak bunun sonucunda ifşa olabileceğini düşünür. Eşyaya dair tüm kayıtların sebebinin ise varlık tasavvurumuz olduğunu vurgulayarak, işleyişin fenomenal boyutunu öne çıkarır. Sonuç olarak, Mevlânâ'da hiçliğin ontolojik imkânının bizzat Tanrı'nın varlığı ve evrenin her an yoktan yaratılan bir *oluş* olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Dolayısıyla evrene ilişkin kayıtsız yaklaşım, Mevlânâ açısından kayıtsız olan Allah'ın yegâne varlığından kaynaklandığı için, O'na olan yöneliş hiçleştirmeyi sahici ve mümkün kılabılır. Var olanların hiçleştirilmesi ya da *fenâ* bu şekilde özetle ele alındıktan sonra benliğin *fenâ* sürecine geçilebilir.

BENLİĞİN OLUŞ HALİ YA DA AYRIMLARIN İÇİNDEN GEÇMEK

Benlik ya da *kendilik* arayışları ve tanımları, Platon'dan itibaren klasik felsefi düşünce geleneklerinin -İslam düşünce gelenekleri de dâhil- sıklıkla müracaat ettiği bir ayırma referans verilmeden neredeyse anlaşılabilir olmuştur. Bu ayırım, insanın, esas itibarıyla, *beden* ve *nefs*ten oluştuğuna ilişkin temel bir ayırımdır. Hemen hemen tüm geleneklerde *nefs*in aslî unsur olarak *bedene* öncelendiği bu ayırmda insan, -düşünce geleneklerinin epistemolojik öncüllerine göre değişen çeşitli kavramların ve teleolojik süreçlerin de

11 - *Dîvân-ı Kebîr* (Çeşitli Bahirlerde Görülmemiş Vezinler, 55), 7-2/242

12 - *Dîvân-ı Kebîr* (Bahr-i Remel Mahbûn Mahzûf, 141), 7-1/671.

13 - *Dîvân-ı Kebîr* (Bahr-i Muzârî-Ariz, 83) 1/373.

14 - Chittick, William. *Sûfi'nin Aşk Yolculuğu*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 238.

15 - Buna benzer bir yaklaşımı varoluşçu felsefede de görmek mümkündür. Varoluşçu düşüncede hiçlik tasavvuru biri diğerine için iki gerekçeden dolayı gündeme gelir: *Teorik* ve *pratik*. Var olanlar ile onlara dair işleyiş, mantıksal ve bilimsel birtakım yöntemlerle ele alındığında, yalnızca bazı yönleri ifşa olunacak şekilde onlara dair bilgilere ulaşılır. Başka bir ifadeyle, var olanlar bir bütün halinde kendilerini açığa çıkarmadıklarından, onlara dair bilgi de sürekli olarak eksik kalır. Bu problemin farkında olan Heidegger, varlıkla bir bütün olarak karşılaşarak ona dair kuşatıcı bir bilgiye ulaşmanın yolu olarak hiçliği gerekli görür. Bu sebeple, hiçliğin fark edilmesi, onun açısından varlığın fark edilmesinin kaçınılmaz bir yoludur. Buna göre Heidegger açısından hiçlik tasavvuruna sahip olmanın en önemli gerekçesi, varlığı bir bütün olarak anlamının gerekliliğidir. Başarıldığı takdirde bu, eşyanın henüz ifşa olmamış boyutlarını da ontolojik tarza sahip var olanlar için varoluşsal yönelimin konusu haline getirecektir. Dolayısıyla Heidegger açısından hiçlik tasavvuru, insanın belirli birtakım sınırlılıklardan kurtulmanın ve daha geniş imkânlarla açılmanın yolu olarak gösterilir.

eşliğinde- doğa veya gaye olarak tespit edilen aklı yetkinliğin ya da kamîl oluşun gerçekleştiği nokta esas alınarak tanımlanır. İşte doğa veya gayenin nefis olarak -ya da en azından nefis aracılığıyla- tahakkuk ettiği bu aşama neyse (çünkü bu düşünce geleneklerine göre değişir), insan da esas itibariyle ancak orada *insan* olabilir. Bununla birlikte, nefsin daha çok belirleyici olduğu bu aşamaya ulaşabilmek için -çoğu zaman çatışan iki taraf olarak- hem nefsin hem de bedenın aynı anda etkin olduğu bir sürecin tüketilmesi gerekir. Bu süreçte insan bazen *nefs* lehine, bazen *beden* lehine, bazen de bir kararsızlık halinde çeşitli huylar ve karakterler edinir. Burada baskın bir hale gelen karakter, İslam düşüncesinde çoğunlukla ahlâk, kimi zaman ise daha teknik bir kavram olarak *ikinci doğa* şeklinde ifade edilir.¹⁶ Dolayısıyla, genel olarak bu süreç, ikinci doğanın, yani ahlâkın giderek insanın doğuştan verili olduğu düşünülen eğilimlere sahipliği anlamındaki birinci doğa yerine kurulduğu bir süreçtir. Câhız'dan (ö.255/867) tutun da Mâtürîdî'ye (ö.333/944), Ebu Bekir er-Râzî'ye (ö.313/925) ve İbn Haldûn'a (ö.808/1406) kadar kabul gören bu tasavvur, kendine özgü kavramlarla Meşşâî geleneğe de sürdürülür.¹⁷ Benzer bir şekilde Mevlânâ Celâleddin Rûmî de hem nefis ile beden arasında geçtiği düşünülen mücadelenin eşliğinde aşamalı bir şekilde oluşan ikinci doğanın açıklanması konusunda hem de insanın doğuştan verili olarak sahip olduğu eğilimlerin açıklanması konusunda, -İslam düşünce gelenekleri ile ortak bir zeminde buluşarak şu ya da bu şekilde kabul ettikleri- bu genel ayrımı ve ona ilişkin tasavvuru benimser.¹⁸ Ancak bu bağlamda Mevlânâ'yı özgün kılan husus, onun bir taraftan bu tasavvuru *dünya benliği ve ezel benliği* biçiminde kendine özgü kavramlarla yeniden ifade etmesi, diğer taraftan ise fenâ düşüncesinin içeriğini, sadece bedene ait pratikleri değil bizatihî nefse ait pratikleri de içerecek şekilde son derece genişletmesidir.

16 - Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyeti'l-mütekâmile, 2004), 1/127; 2/145; Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1964), 1/ 97; Ebû Bekir er-Râzî, "es-Sîretü'l-Felsefiyye", *Resâ'ilü Felsefiyye*, nşr. P. Kraus (Kahire: Matbaatu Poul Barbey, 1939), 102; İbn Miskeveyh, *Tezhîbü'l-ahlâk*, nşr. İmâd el-Hilâlî (Beyrut: Menşûrâtü'l-cemel, 2011), 265; İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdülvâhid Vâfi (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1981), 2/754. Aslında söz konusu iki doğa tasavvurunu Galen'e ve hatta Antik Yunan'a kadar geri götürmek de mümkündür. Örnek olarak bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 395a; Galen, "Kitâbu'l-Ahlâk li Câlînûs", nşr. P. Kraus, *Külliyetu'l-âdâb bi'l-Câmi'âti'l-Mısriyye*, 5/1 (1937), 25. Aynı şekilde ikinci doğa fikri, her ne kadar kavramsal olmasa da mahiyet bakımından Mevlânâ tarafından da benimsenir. Mevlânâ insanın doğuştan birtakım istikrar edinmiş ve diğerlerine göre daha baskın olan karakterlerinin olduğunu kabul eder. Hatta bu bağlamda peygamberlerin değiştirilemez karakterlerin olduğunu da söyler. Bununla birlikte doğuştan sahip olunan eğilimlerin süreç içerisinde değiştirilebileceğini, böylece farklı nitelik ve karakterlerin gelişebileceğini de belirtir. Netice itibariyle hayat süreci içerisinde insanda hangi karakter baskın hale gelirse onun hükmünün geçtiğini söyler. Nitekim ona göre, "Hangisi baskın çıkarsa o huyun hükmü geçer. Öyle ki altın, bakırdan fazlaysa o altındır;" bkz. *Mesnevî* (II, 1409), 225; *Mesnevî* (III, 2907), 407. Ayrıca bkz. *Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)* çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2010), 82.

17 - Câhız, "Hücecü'n-nübüvve", *Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-cil, 1991), 236-238; Câhız, "Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Kelâmiyye*, nşr. Ali Bû Mühlîm (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004), 116; Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", 91-134; *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/203; Câhız, "el-Cevâbât ve istihkâku'l-imâme", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-cil), 299; Râzî, "es-Sîretü'l-Felsefiyye", 102; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 2/588; 8/235, 367/16/102; 17/303-304; Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Âruç (Beyrut: Dâru Sâdir, 2001), 175; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/754; Galen'deki benzer düşünceler için bkz. Galen, "Kitâbu'l-Ahlâk li Câlînûs", 25-29 "Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", 116.

18 - Mevlânâ'nın bu ortak tasavvura nasıl katıldığı kısaca şu şekilde özetlenebilir: Ona göre insan, beden bakımından bir hayvan, ruh bakımından ise bir melektir. Dolayısıyla, insanın bedensel tarafı değil ruhsal tarafı onun özünü oluşturur. Mevlânâ bu yönüyle insanın Allah'tan geldiğini düşündüğü için tıpkı balığın suyun dışında yaşamasının mümkün olmaması gibi insanın da özüne uygun yaşamının tekrar kaynağına dönmekle olabileceğini ifade etmek ister. Tasavvuf literatüründe vurgulandığı gibi insan esas itibariyle Allah katından olduğu için Allah'ın bütün sıfatlarına mazhar olan yegâne varlıktır. Allah'ın cemalinin aynasıdır. Bu sebeple, bedenın sınır tanımaz bir şekilde arzu ve isteklerde bulunmasını insanın kendi özünü hatırlamasının önünde bir perde olduğunu düşünür. Ona göre, hesapsız olan arzuların karşı karşıya bıraktığı tehlikelere karşı uyarması için diğer hayvanlardan farklı olarak insana akıl verilmiştir. Dolayısıyla insanın diğer tüm hayvanlar gibi bir bedeni varsa da insan olmak açısından değeri ruhtan kaynaklanır. Böylelikle hayvan olmak ve bedensel hazlar peşinde koşmak bakımından her ne kadar hayvan ile insan arasında bir benzerlik bulunsa da insanda bulunan akıl onu diğer hayvanlardan ayırır. Mevlânâ'nın kendi ifadeleriyle söylersek, arzularının peşinde olan bir kuşun gözü onu felakete sürükleyebiliyorken insandaki akıl onu tuzaklara karşı uyarır. Bkz. *Mesnevî* (I, 1013-1022), 1/69; *Mesnevî* (IV, 1191), 1/60; *Mesnevî* (IV, 1192), 517. Ayrıca bkz. İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ* (Ankara: Ötügen Yayınları, 2013), 36-37; Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ* (Konya: Çizgi Yayınları, 2017), 140.

Mevlânâ, insanın bu iki boyutu arasında süren mücadeleyi, söz konusu iki benlik arasına da taşır. Ona göre, nefsin ya da insanın meleklere tekabül eden tarafının bedenle olan ilişkileri aracılığıyla oluşan bir benlik vardır ki bu *dünya benliğidir*.¹⁹ Buna karşılık her türlü gam ve kederden uzak olan bir başka benlik daha vardır ki, bu da hem kaynağı hem de yönelimi Tanrı'nın sınırsız bilgisi olan *ezel benliğidir*. Mevlânâ beden ile *dünya benliği* arasındaki sıkı bağı her fırsatta göstererek bedeninin onun oluşumundaki etkisine ısrarla işaret eder.²⁰ Bu şekilde, dünya benliğinin, nefis ile beden arasındaki mücadelenin esas öznesi olduğunu ortaya koymak ister. Ancak dünya benliğinin bu özneliği hem söz konusu mücadeleyi yapılandıran hem de bu mücadele aracılığıyla yeniden yapılanan, dolayısıyla beden ve nefsin etkilerini aynı anda taşıyan bir özneliktir. Bu sebeple olsa gerek Mevlânâ, arzu, öfke, korku, haz ve acı gibi bedensel yönelimlerle bencillik, kibir, cimrilik ve telaş gibi ruhsal zaafı, aynı anda dünya benliğinin birer pratiği olarak gösterir. Buna göre, dünya benliğini sadece bedensel haz, eğilim ve zaafı ifade etmek yeterli değildir.²¹ Aynı şekilde, düşünsel faaliyetler de bu benlik kapsamındadır. Çünkü insanı dünya hayatında çeşitli alternatifler içinde aklı seçimler yapmaya sevk eden *ihhtiyar*, bu benlik bağlamında oluşur. Dolayısıyla dünya benliğinin sadece organizma olmaktan kaynaklanan eğilimlerle özdeşleştirilmesi doğru değildir. Nitekim Mevlânâ insanın dert, tasa, düşünme ve ihtiyar gibi durumlarının melekî ruhun bedenle ilişkisinden dolayı oluştuğunu ve melekî ruhun bu bağlamda dünya benliği tarafından kuşatıldığını düşünür. O halde bu süreci doğru bir şekilde tahlil edebilmek için dünya benliğinin sadece çeşitli bedensel zevklerin değil, aynı zamanda -başta düşünme ve ihtiyar olmak üzere- bir dereceye kadar aklı etkinliklerin de faili olduğunu hatırd tutmak gerekir.

Mevlânâ, bütün bu sınırlılıkları, kendiliğin aklı ya da duysal, bedensel veya ruhsal çeşitli bağlara, ilişkilere ve yapılara esir düşüşünün birer pratiği olarak tespit eder. Bu sebeple kendiliğin özgürleşme pratiğini ise başka bir benlik üzerinden açıklar. Ona göre *ezel benliğine* yönelen özgürleşme pratiklerinin bu sınırlılıklar ve ilişkilerin dışına çıkması gerekir. Mevlânâ'nın bazı ifadelerinde *ezel benliği* ile *can* veya *gönül* bazen birbirleriyle özdeş bazen de farklı varlıklar olarak görünür. Bunun sebebi *canın* bir taraftan beden öncesi halinin olması diğer taraftan ise dünya benliği içerisinde bedenle irtibatının olmasıdır. Bu sebeple, *can/ruhun* bedenle ilişkilene öncesi durumu *ezel benliği* olarak ifade edilebilir. Mevlânâ açısından *cana* düşen, kendini dünya benliğinden ve bu benliğe ait tüm izler ve kalınlardan kurtarmaktır. Çünkü bu benlik esas itibarıyla hayalden ve kuruntulardan ibaret olup herhangi bir gerçekliği yoktur. Nitekim ona göre “dünyada biz hiçleriz, dünya da biz de hayalden, rüyadan ibaretiz.”²² Bu benliği yok etmenin asıl amacı, insanın hakiki benliğini gerçekleştirmesini engelleyen iç ya da dış tüm kalıplardan özgürleşmektir.²³ Bu pratik uygulandığı takdirde insan gerçek benliğe kavuşarak yeniden var olacaktır.

Dünya benliğini yok eden özgürleşme pratikleri, bir süreç içerisinde gerçekleşir. İbn Arabî'nin de fenâ süreci bağlamında belirttiği aşamalar dikkate alındığında²⁴ bu özgürleşme pratiklerinin ilk adımı olarak nefsanî zaafı ve günahların fenâ edilmesi gelir. Bu zaafıların en belirginini ise, hiç kuskusuz, dünya benliği içinde kök salan *kibirdir*. Çünkü en fazla benlik hissi uyandıran kibir yüzünden insan, varlığını dünya benliği aracılığıyla dile getirmek ister. Ancak kişinin bu şekilde ortaya çıkan varlık iddiası, onun benlik iddiasıyla özdeşdir. Mevlânâ, insanın varlığını bu şekilde ortaya koymanın telaşına düştüğünü ve bu telaşın zirvesine yaklaşanların bundan en fazla zarar görenler olduğunu belirtir: “Şu bizlik ve benliktir insanlara merdiven. Sonunda düşülecektir bu merdivenden. Daha yukarı çıkan daha aptaldır. Çünkü kemikleri kötü kırılacaktır.”²⁵ Mevlânâ, bu beyitteki anlamı muhafaza ederek nefsanî arzuların sınırsız davetinin kişiyi nasıl hırsın içine düşürdüğünü, bu hırsın ise aklın ölçü olma yetkinliğini nasıl parçaladığını vurgular ve böylece benliğin insanın başına neler getirdiğini farklı hikâyelerle de gösterir.²⁶

19 - “Can, o bensiz benlikle güzelleşti; dünya benliğinden sıçrayıp çıktı.” Bkz. *Mesnevî* (V, 4138), 1/766.

20 - *Mesnevî* (V, 1855), 1/ 681.

21 - *Mesnevî* (V, 4129-4146), 1/766.

22 - *Dîvân-ı Kebîr* (Bahr-i Hâcez-Sâlim, 14), 6/27; ayrıca bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, 75.

23 - Chittick, *Sûfi'nin Aşk Yolculuğu*, 227; İbrahim Ağâh Çubukçu, “Mevlânâ ve Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1983), 103.

24 - İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7/285-290.

25 - *Mesnevî* (IV, 2758), 1/69.

26 - *Mesnevî* (V, 1392), 1/664.

Tasavvuf metinleri açısından fenânın içerimlerine daha yakından bakıldığında onların ya birer belirlenmişlik içinde olduğu ya da kişiyi sürekli olarak buna doğru yönlendirdiği görülür. Aslında bu, kişinin varlığını bir an önce belirgin bir şekilde ortaya koyma telaşıyla çok yakından ilişkilidir. Bu sebeple, fenânın ilk derecesi olarak kabul edilen günahların fenâsını, yalnızca sakınma yükümlülüğünün bir gereği veya sonucu olarak yorumlamak eksik kalacaktır. Çünkü ister ahlâkî anlamda olsun ister ibadetlerdeki noksanlık anlamında olsun günahlar, aynı zamanda kişinin özgürleşerek gerçek ya da ezel benliğinin tahakkuk etmesinin önündeki engelleri de oluştururlar. Bu yüzden yukarıdaki beyitleri sadece kibir bağlamında değil, aynı zamanda belli sınırlılıklar olarak insana yüklenen tüm toplumsal, kültürel, psikolojik ve olgusal tanımlara kadar genişletmek gerekir. Bu sebeple olsa gerek Mevlânâ, “nefsinin ineğini hemen öldür ki gizli ruhun böylece dirilip kendine gelsin”²⁷ diyerek, kibir, hırs, mala tamah ve diğer nefsanî arzu ve ahlâkî zaafaların fenâsını, kişinin özgürleşip gerçek *benine* ulaşmasının bir çıkış yolu olarak görür.

Mevlânâ, kişinin özgürleşerek gerçek benliğine ulaşması yolunda en temel çatışmanın akıl ve şehvet arasında gerçekleştiğini düşünür. Mevlânâ insanda şehvetin bulunmasını bir kötülük olarak değil, aksine özgürleşmenin bir aracı olarak görür. Yani, imtihanın ve gerçek benliği bulmanın doğal bir durumu olarak, hatta iffetin doğal bir koşulu olarak görür. Şehvetin baskınlığını ve sonuçlarını ele aldığı hikâyelerde, hakiki benliğini ortaya çıkarma yolunda olan insanların, yani fenânın çeşitli pratiklerine sahip olan kişilerin bile şehvetle ne kadar uğraştıklarını dile getirir.²⁸ Dolayısıyla insanda şehvetin olması ve benliğin özgürleşen pratikleri bağlamında onunla çatışılması her ne kadar doğal olarak görülüyorsa da onun eğitilmesi gerekir. Bu eğitimin son aşaması ise nefsin bu tür arzular karşısında yok edilmesi ve benliğin bunların egemenliğinden kurtularak tamamen özgürleşmesi ve gerçek *kendiliğe* ulaşmasıdır. Ne var ki Mevlânâ açısından bu, bir çırpıda olabilecek bir durum değildir. Bu sürecin ilk aşaması aklın devreye konulmasıdır. Çünkü aşırı arzuların kişiyi ne tür zararlı sonuçlarla karşı karşıya getirebileceği akıl tarafından belirlenebilir.

Mevlânâ'nın eserlerinde aklın içeriği, işlevi ve yetkinliği farklı şekillerde ortaya konulur.²⁹ Öyle ki bazı metinlerde akıl, benliğin fenâsının temel etmenlerinden biri olarak yer alırken, diğer bazılarında ise hakiki benliğe ulaşmanın önündeki en büyük engellerden biri olarak yer alır. Ancak onun akla dair ifadelerindeki bu farklılık bir çelişki olarak görülmemelidir. Aksine, bu farklılık, benliğin fenâsı aşamalarında edindiği farklı sıfatlarla da yakından ilişkili olarak aklın çoklu roller üstlendiğine dair Mevlânâ'nın kavrayışını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Onun şu ifadeleri aklın çeşitli aşamalarındaki rolüne ilişkin tablonun bir kısmını önümüze koyar: “Kim şehvet için can atarsa o kirlenmiştir, kim akli arzularsa o temizdir. Fakat yokluk, kirin de temizliğin de öte yanında kurdu çadırını.”³⁰ Bu beyit aslında Mevlânâ'nın bir özgürleşme pratiği olarak fenâ metodolojisini özetler. Çünkü hem arzu karşısında aklın önemine işaret eder hem de son kertede gerçek özgürlüğün aklın bile ötesinde olduğuna işaret ederek onun da aşılması gerektiğini belirtir. Başka bir ifadeyle, bir taraftan klasik ahlâk literatüründe süregelen arzu-akıl çatışmasında akıl lehine bir tespit bulunur, diğer taraftan ise gerçek fenânın ve özgürlüğün aklın ilişkisel sınırlarının da aşılmasıyla mümkün olabileceğini belirtir. Birinci yönüyle klasik etiğin temel tezleri olumlanır,³¹ ancak ikinci yönüyle bu tezler *fenâ* ve özgürlük için yetersiz görülür. Bu metodolojisi gereği Mevlânâ, bir aşamaya kadar aklın ölçüt olma durumunu olumlar, ancak hakiki benliğin ortaya çıkması yolunda bu kadar önemli olan aklî faaliyetin de aşılar -kirin de temizliğin de ötesinde bulunan- fenâ haline geçilmesi gerektiği konusunda ısrarcı olur. Yine de benliğin özgürleşme pratiğinin önündeki en büyük engel *akıldır*. Bu sebeple, Mevlânâ'da aklın sınırlarının nasıl aşıldığını görmek için öncelikle onun aklın sınırlarına ilişkin kavrayışını görmek gerekir.

27 - *Mesnevî* (II, 1437), 1/226.

28 - *Mesnevî* (V, 577), 1/632; (V, 3066), 1/727.

29 - Bkz. Çubukçu, “Mevlânâ ve Felsefesi”, 110.

30 - *Divan-ı Kebir* (Bahr-i Munsarih, 27), 4/389.

31 - Çünkü aklın iyi ile kötü arasında bir ölçüt olarak kabul edilmesi, neredeyse tüm İslam düşünce gelenekleri tarafından vurgulanan bir husustur. Hatta ahlâkî eğitimin esas olarak aklî tercihler üzerine kurulduğu bile söylenebilir. Örneğin, meşşâî filozofların ahlâkâ dair eserlerinde düşünme eğitimine ayrıntılı olarak yer vermeleri, esasında iyilik ile kötülüğün ölçütü olarak akla duydukları güvenden kaynaklanır. Benzer bir şekilde -her ne kadar meşşâîlikten farklı bir sisteme sahip olsalar da- Mu'tezilî etik de akla duyulan güven üzerine inşa edilir. Yine, bu bağlamda, vurgulardaki tonlar farklı olmakla birlikte, Mâtürîdî ve Eş'ârî etiği için de benzer bir sonuca varılabilir.

OLUŞUN AKIL-ÖTESİ HALİ YA DA MANTIKTAN KURTULMAK

Antik Yunan'dan beri aklın ilişki kurarak tanımlayıcı, belirleyici ve sınırlandırıcı rolüne hep dikkat çekilir. Bu sebeple, bazen aklın birincil öncülleri tespit etmedeki veya kurmadaki rolüne, bazen onun neden-sonuç ilişkisindeki işlevlerine, bazen de şeylerin yönünü tayin etmedeki önceliğine vurguda bulunulur. Akla verilen bu öncelik ve önem, yalnızca kelâm ve felsefe metinlerinde değil, tasavvuf metinlerinde de çokça bulunur. Ancak aklın hangi literatürdeki anlam ve işlevi dikkate alınırsa alınır, onun ilişkiler kurma, düzenleme ve yönetme gücü, benliğe ve varlığa dair son sözü söyleme yetkisini elinde bulundurması için meşru/makul bir gerekçe olarak görülmüştür. Böylece akıl, şu ya da bu mahiyette, kendi kurallarıyla kendi düzenini tesis eder. Tesis edilen bu düzendeki akli ilkeler, bütünlerin ve parçaların, nedenlerin ve sonuçların karakterlerini belirleyerek onların her birini belirli işlevlerle tanımlar. Geçmişte, şimdide ya da gelecekte olsun, olmuş ve muhtemel oluşlar bu ilkelerle incelenir ve karara bağlanır. Bu sebeple ne şimdide ne geçmişte ne de gelecekte bu genel akli ilkelerin dışına çıkmak mümkün görülür. Ancak Mevlânâ aklın, yalnızca benliğin kendisini aşmasına müsaade ettiği sürece bu işlevlerini olumlar. Başka bir ifadeyle, onun düşüncesinde akıl, kendiliği aklileştirerek sınırlandırmaya çabalamadığı ve özgürleşme sürecinde kesintiler oluşturmadığı sürece olumlanan bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla onun açısından akıl, yukarıda söz konusu edilen güçlülükle birlikte mutlaka aşılması gereken bir zayıflık ya da güçsüzlük de taşır.

Mevlânâ, bu konudaki genel kavrayışını -her ne kadar imanî akıl,³² ilk akıl, kâmil akıl,³³ akl-ı selim, Ahmedî akıl, aklın akli³⁴ gibi farklı terkiplerle ilişkilendirirse³⁵ de- esas olarak cüzî akıl³⁶ ile küllî akıl³⁷ arasındaki ilişkinin analizinde ifşa eder. Cüzî akıl, duysal dünyadaki anlamlarla sınırlanmış olarak insanın arzularından, tereddütlerinden ve korkularından bağımsız olmayan akıldır. Bu yönüyle, esasında tahayyülün bir sonucu olarak var olup neden-sonuç arasında kurulan ilişkilerin akabinde oluşan kurgusal bir içeriği ifade eder. Bu akli tevehhümle de eşdeğer gören Mevlânâ, onun belirsiz bir tevehhüm ve korku anında bile etkisini yitirdiğini ve kişiyi telaş ve güvensizlik içinde bıraktığını belirtir.³⁸ Ona göre cüzî akıl, küllî akılla ilişki kurmaya başlayınca bütünüyle değişmeye başlar. Öyle ki artık cüzî akıl, küllî olmaya başlar. Küllî akıl ise bazen Tanrı'ya atfedilerek evrendeki ilahî nizama işaret edecek şekilde kullanılır,³⁹ bazen de insana atfedilerek nedensel ilişkileri aşmış bir şekilde var olan kuşatıcı bir akletme tarzını ifade etmek için kullanılır.⁴⁰ Yine de cüzî akıl, benliğin fenâsını ya da özgürleşme sürecini kesintiye uğratan bir akıldır ve mutlaka aşılması gerekir. Mevlânâ, cüzî akli aşmanın en önemli pratiği olarak *imanı* gösterir⁴¹ ve bu anlamda kişilerin, esas olarak, peygamberler aracılığıyla cüzî akıldan kurtulabileceğini belirtir.⁴² Ancak burada küllî akla ulaşmanın bir pratiği ve aracı olarak tespit edilen imanî, kelâmî eserlerde içeriği verilen imanla

32 - "İmanlı akıl, adaletli bir şahne [şehrin emniyetinden sorumlu kişi] gibidir. O, gönül şehrinin bekçisi ve yöneticisidir." Bkz. *Mesnevî* (IV, 1980), 1/545; (IV, 1983), 1/545.

33 - "Aklımı, olgun bir akılla arkadaşlık ettir de, o kötü huydan vazgeçsin." Bkz. *Mesnevî* (V, 737), 1/638.

34 - "Felsefeci akli konulara takılıp kalır. Aklın aklının şah süvarisi arınanlardır. Aklın akli öz, senin aklınsa kabuk. Hayvan midesi [zaten] hep kabuk arar." Bkz. *Mesnevî* (III, 2525-6), 1/394.

35 - Bkz. Kâzım Muhammedî, *Mevlânâ ve Akıl*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2007), 20-21; Bilal, Kuşpınar, "Mevlânâ'da Akıl ve Aşk", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 23 (2007), 9.

36 - *Mesnevî* (I, 3310), 1/150; (I, 3743), 1/166; (III, 1143), 1/346; (IV, 1254), 1/520.

37 - *Mesnevî* (II, 975), 1/211; (II, 2405), 1/258; (III, 1143), 1/346; (III, 2528-2529), 1/394; (IV, 1254), 1/520.

38 - *Mesnevî* (III, 1143), 1/346.

39 - *Mesnevî* (II, 975), 1/211; Cüzî ve küllî kavramları için bkz. Mustafa Çevik, *Mevlânâ'da Aşk ve Varoluş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 42.

40 - *Mesnevî* (II, 2405), 1/258; (III, 2502-2522), 1/393; (III, 1143), 1/346; (III, 2528), 1/394.

41 - Mevlânâ'nın düşüncesinde cüzî aklın sabit bir içeriği olmadığı için onu aşmanın pratikleri de aklın belirli bir konumdaki içeriğine göre değişebilir. Örneğin, Mevlânâ, tek kişinin aldığı bir kararın dayandığı akılla istişareyle alınan bir kararın dayandığı akıl arasındaki fark bağlamında bir başka özgürleşme pratiğinden de söz eder. Ona göre bu bağlamda *istişare*, cüzî akli aşmanın ve dolayısıyla *fenânın* veya özgürleşmenin bir pratiğine dönüşür. Çünkü bir *oluş* fikrine sahip olan Mevlânâ'nın düşüncesinden kâmil akla doğru ilerleyişin bir süreç olduğunu dikkatlerden kaçırmamak gerekir. Bkz. *Mesnevî* (II, 20), 1/179.

42 - Kazım Muhammedî, *Mevlânâ ve Akıl*, 20.

sınırlandırmamak gerekir. Başka bir ifadeyle, bu şekildeki iman önemli olsa da Mevlânâ açısından gerçek benliği ortaya çıkararak bir düzey olarak görülmez. Onun, kelâm geleneğini temsil gücü yüksek olan Fahred-din Râzî'nin (ö.606/1210) sahip olduğu istidlâl tarzını yeterli görmemesi de buradan kaynaklanır. Çünkü er-Râzî'nin istidlâl tarzı kanıt getirme üzerine kurulu olup Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve imana taalluk eden diğer esasları ispat etme hedefine mebnidir. Oysaki Mevlânâ açısından buradaki çaba ve cehd, dine dair *sır*ra yöneliktir. Mevlânâ istidlalle ilerleyen düşünme biçimini şu şekilde yetersiz görür: “Bu konuda akıl yol görücü olsaydı, Fahr-i Razi, din sırlarını bilirdi.”⁴³ Ona göre *sır*ra yönelip de hakiki benliğe erişmenin yolu tefekkür ve istidlal değil, aksine istidlal üzerine kurulu olan bu aklın bizatihî kendisinden vazgeçmek, hatta onu tamamen eriterek yok etmektir.⁴⁴

Bununla birlikte, gündelik işlerde hayatın kolay hale getirilmesinde aklın ilişki kurma rolü -istesek de istemesek de- doğal olarak aktiftir. Dahası kültür, bilim ve sanat başta olmak üzere birçok alanda ciddi bir birikiminin oluşmasında insan bu akla çok şey de borçludur. Ne var ki sufiler açısından bakıldığında kimi zaman insanın en yüksek bilişsel seviyesi olarak görülen bu düzeyin de (insanın aklî ilkelerle düşünen oluşu aşamasının) aşılması gerekir. Bu gereklilik hem düzen fikrinin bir sınırlılık getirmesinden hem de gerçeğin zihinde üretilen tüm düzenliliklerden farklı olmasından kaynaklanır. İşte *fenâ*, tam da zihinde ortak bir kabul haline gelen düzen kurucu bu aklî ilkelerin kendisini tartışmaya açık hale getirerek kabul edilegelen ilişkilerin ötesine geçen bir özgürleşme imkânını verir. *Fenânın* en önemli pratiğinin *nefyetmek* olduğu dikkate alındığında bu ilişkilerin olumsuzlanması, her ne kadar kişiyi şaşkınlığa sürüklese de ona, kurgulanan düzendeki boşluklara ve bu boşlukların sağladığı imkânlarla ulaşma fırsatını da verecektir. Böylesi bir durumda artık aklın başka bir yönü de ortaya çıkar: *Boşlukları yakalamak*. Başka bir ifadeyle, bu ilişkilerin yokluğa irca edilmesiyle, düzenli bir bütünlük haline getirilmiş bilfiil durumlar, aklın *fenâ* edilmesiyle birlikte bilkuvvelik ve imkân düzlemine dönüştürülür. Zira aklî ilkelerle kurulu bazı ilişkilere dönüşerek belli bir forma kavuşmuş olan düzen, aktüel hale gelerek varlık haline gelmiş, hatta kemal halini bulmuş demektir. Oysaki aklın *fenâ*sıyla birlikte bilfiillığın aslı hali olan *imkâna/bilkuvvelige* yeniden dönülür ve farklı *oluş*lar mümkün hale gelir.

Mevlânâ'nın düşüncesinde akıl ve mantıkla ilişkili olarak aşılması gereken bir diğer içerik ise *ihhtiyar*dır. Dünya benliğinin yok edilmesinin imkân ve süreci bağlamında cebrî bir yaklaşımın gösterilemeyeceğini, insanın ihtiyar sahibi oluşunu özellikle vurgulayarak okuyucusunu şu sözlerde olduğu gibi ikna etmeye çalışır: “Kazaya kadere dair cebriliğe yakışır nükteler söyledin. Şimdi olup biten işlerde onun sırrını benden dinle.”⁴⁵ Ne var ki Mevlânâ tıpkı aklî ve mantıkî ilkelerin aşılması meselesinde olduğu gibi *ihhtiyar* kavramına da bir taraftan sahip çıkarak farklı örnek, hikâye ve imgelemler aracılığıyla onun insandaki işlevselliğini göstermeye çalışır, diğer taraftan ise bizatihî onun da yok edilerek aşılması gerektiği konusunda ısrarcı olur. Bu anlamda, örneğin, bizde varlığı reddedilmesi olanaksız olan bazı duyguları, yapıp etmeleri, sıradan insanî ilişkilerdeki çeşitli yönelimsel tutumları ve birtakım yükümlülükleri, *ihhtiyarın* varlığına delil olarak sunar. Buna göre bir duygu ya da durum olarak bizde oluşan hayıflanma, utanma, pişmanlık ve öfke⁴⁶ gibi durumlar, bizim *ihhtiyar* sahibi olduğumuzu gösterir.⁴⁷ Bununla birlikte Mevlânâ, *ihhtiyarın* varlığını daha ontolojik bir zeminde de tartışarak olumlar. Ona göre, günlük ilişkilerimizde geçen emirler ve alınan yükümlülüklerin yanı sıra ilahî teklifin birer muhatabı olarak insanın Tanrı'nın emirlerine mazhar olması da esasında onun irade sahibi bir varlık olduğunu gösterir. Çünkü insanın ancak seçme kabiliyetinin olması durumunda seçeneklerden birisinin tercih edilmesinden söz edilebilir.⁴⁸ Mevlânâ meslek seçiminden tutun

43 - *Mesnevî* (V, 4143), 1/767.

44 - “Bu “ben”, tefekkürle nasıl açılıp anlaşılır? O ben, ancak yokluktan sonra açılır, anlaşılır.” Bkz. *Mesnevî* (V, 4145), 1/767; Aklın tasavvuftaki durumu için ayrıca bkz. M. Nesim Doru, “Melaye Cizîri'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (2017), 29.

45 - *Mesnevî* (V/2965), 1/723-724.

46 - *Mesnevî* (V, 3024), 1/725; (V, 3048), 726.

47 - *Mesnevî* (I, 620), 1/55; (V, 2966), 1/723-724.

48 - *Mesnevî* (V, 2967), 1/723-724; ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, “Mevlânâ'da İrade Hürriyeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2004), 4.

da alışverişe kadar gündelik hayatta yapılan seçimleri, geleceğe yönelik plânları,⁴⁹ tehlikelere karşı alınan tedbirleri ve hastalık gibi sorunlar karşısındaki çözüm arayışlarını *ihtiyarın* varlığına delil sayar. Çünkü bunların her birisi düşüncenin ve ihtiyarın varlığına işaret eder.⁵⁰ Bu tür gerekçelerden sonra Mevlânâ, ihtiyarın varlığının apaçıklığına işaret ederek bunun için neredeyse delile bile ihtiyaç olmadığını ima eder: “İhtiyarın var, kendini maskara etme.”⁵¹ Eylemlerin faili olarak insanın iradesi ve bu eylemlerin insana nispeti konusunda kelâmı yaygın olarak görülen tartışmalara girmeyen Mevlânâ, tüm fiillerin Tanrı'nın iradesine bağlı olarak meydana geldiğini, ancak her tür eylemde insanın da iradesinin olduğunu, dolayısıyla kaderin ve takdirin hiçbir şekilde bir mazeret olamayacağını açıkça belirtir.⁵² Mevlana insan fiillerinin de -evrende meydana gelen her olay gibi- Tanrı'nın yaratmasıyla meydana geldiğini bunlara ekler.⁵³

Ancak Mevlânâ'nın bütün bunları olumlama pratiği temelde iki amaca matuftur: i) İlk olarak, gerekliliği bu şekilde olumlanan irade ya da *ihtiyarın* aklî ilkelerle tayin edilen belirli sınırlılıkları varsaydığını göstermek, ii) ikinci olarak ise, bu sınırlılıkların, *benin* tüm yönleriyle özgürleşen gerçek atılımını yapmak üzere aynı zamanda aşılması gereken bir hazırlık süreci olduğunu göstermek. Çünkü Mevlânâ, iradeye konu olan nesnelere ihtiyar lehine bir hazırlık süreci oluşturarak yeni nesnelere görüş ufku gösterdiğini söylerken, aynı zamanda bu nesnelere görünür olması anında iradenin kendi nesnesinin sınırlarını da aşan yeni atılımlar yapacağına işaret eder.⁵⁴ Nitekim ona göre “ihtiyar, senin içine yerleşmiştir. Bir Yusuf görmedikçe elini yaralamaz.”⁵⁵ İşte Yusuf'u görmeye hazır hale gelmek; başka bir ifadeyle hakiki benliğe uygun bir irade nesnesinin görünmesiyle birlikte *ben* tek bir yönelişe, hatta zorunlu bir yönelişe odaklanır. Mevlânâ ihtiyarın bu halini bazen *ihtiyar* bazen *cebiri* bazen de ihtiyarın yok olması olarak ifade eder. Çünkü ihtiyarın bu halini hazırlayan eğitim, i) insanın kendi iradesiyle başlamış olması bakımından bir seçim, ii) diğer seçeneklerin iptal olması bakımından bir cebir ve iii) olumsuzluğa yönelen arzuların yok edilerek tereddüt içeren hallerin izalesine dayandığı için de ihtiyarın yok edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla buradaki *cebri*, belirlenimcilik anlamında değil, *fenâ* sürecinde bulunan kişinin yaptığı hazırlık eşliğinde veya sonucunda diğer seçeneklerin anlamını kaybetmesi olarak düşünmek gerekir. Her benliğin farklı bir karaktere ve düzeye sahip olduğuna dikkat çeken Mevlânâ, cebir ve ihtiyarın her sinede ve aşamada farklı bir anlam ve işleve büründüğünü söyler. Ona göre ihtiyarın kendi nesnesinin sınırlarını aşması “cebiri bile olsa, bu halkın *cebri* değildir; o bencil, çokça emredici [nefsin de] *cebri* değildir.”⁵⁶ Bu bağlamda, sofradaki ekmeğin bedende cana; damlaların, sedefin içinde birer inciye; kanın, ceylanın göbeğinde miske dönüştüğünü örnek veren Mevlânâ, hakiki kendilik ya da benlik yolunda özgürleşen kişilerde *cebiri* ve *ihtiyar* gibi kavramların bambaşka hallere ve anlamlara dönüştüğünü söyler.⁵⁷

Ona göre aşılmadığı sürece *irade* ya da *ihtiyar* tıpkı bir örümcek ağı gibi insanı sarıp sarmalayarak isteklere hapseder. Bedenin tüm etkileriyle kendisini gösterdiği dünya benliğinin psikolojik, sosyolojik, siyasî ve ekonomik bakımlardan hayatta kalma talebiyle oluşan birikimler ve bu birikimlerin güvencesi

49 - *Mesnevî* (V, 3023), 1/725.

50 - *Mesnevî* (V, 3068), 1/727.

51 - *Mesnevî* (V/3103), 1/728; ayrıca bkz. *Mesnevî* (V, 2973), 1/723-724; (V, 3059-3067), 1/727.

52 - “Benim küfrüm onun dileğidir diyorsun ya, [bu küfürde] bil ki kendi dileğin de var. Çünkü sen istemedikçe, senin için küfür yoktur. Dileyip istemeden küfretmek, çelişkili söz söylemektir.” Bkz. *Mesnevî* (V, 3098-3099), 1/215.

53 - *Mesnevî* (I, 1481-I, 1486), 1/164. Mu'tezile'nin insan fiilleri düşüncesini eleştiren Mevlânâ'ya göre eylemlerin akıl, ruh, kuvvet ve bedenle meydana geldiği düşünülürken, insan ne bunların her birine hâkimdir ne de onları bir araya getirmenin yeterliliğine sahiptir. Bu da insanın eylemlerinin yaratıcısı olmadığı anlamına gelir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın insanın irade sahibi olduğunu göstermesi, onun Ehl-i Sünnet kelâmı içerisinde insan fiillerine yaklaştığını gösterir. Bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 181; Ramazan Altıntaş, “Mevlânâ'nın Mu'tezile'ye Yöneltiliği Tenkitler”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/3 (2007), 160.

54 - “O ihtiyarı harekete geçiren görüştür; hani ateşten kıvılcım çıkaran körük gibi.” Bkz. *Mesnevî* (V, 2978), 1/723-724; ayrıca bkz. *Mesnevî* (V, 2975-2984) 1/723-724.

55 - *Mesnevî* (V, 2974), 1/723-724; “Görüş” ile ilgili olarak ayrıca bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)* çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2010), 30.

56 - *Mesnevî* (I, 1466), 1/728.

57 - *Mesnevî* (I, 1465-1476), 1/728.

için kişinin daha fazlasını edinmeye ilişkin arzusu; diğer taraftan korkuları, telaşı, umut ve beklentileri, Mevlânâ'ya göre bir örümcek misali örülen ihtiyar ağında insanı çekilmez bir hale sürükler. Bu hal, çeşitli yönlerde kullanılan ihtiyarların toplamı olduğundan seçilecek tercihlerin bir telaş içinde getiri ve götürülerin hesaplanması, insanı daha fazla irade kullanmaya, tedbir almaya ve kararsız kılmaya sevk eder. Tam da bu anlamda Mevlânâ “iradî düşünceler bir cehennem”dir⁵⁸ der ve hakiki benliğe çağıran sese kulak kesilmesini öğütler. Diğer iradî seçeneklerin izale edilip hakiki benliğe giden yola girilmesini ve bu yolun ise dünya benliğini yok etmekten geçtiğini belirtir. Çünkü ona göre, “iradenin son aşaması, burada kişinin iradesinin yok olmasıdır.”⁵⁹

İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE YA DA AHLAKTAN KURTULMAK

Klasik dönem filozofları boyunca mutluluk merkezli oluşan ahlak literatürü, esas olarak erdemler teorisi bağlamında kurulur. Aklın daha çok karar verici ve rehber olarak tespit edildiği bu literatür, tüm erdemleri bir şekilde ortak kesen *iyi* ve *kötü* kavramları eşliğinde, *iyinin* tercih edilmesi ve buna uygun olarak da ölçülülük, cesaret, cömertlik ve adalet gibi erdemlerin alışkanlık ya da huy haline getirilmesi arzulanır. Dolayısıyla ahlakın oluşumunda bu şekilde sürece yayılan bir tercihin olabileceği kabul ediliyorsa da esasında iyiye yönelik yapılan tercihin bir alışkanlık haline getirilmesindeki amaç, kişilerin düşünüp taşınma pratiğini doğallaştırmaktır. Çünkü ancak bu aşamada kişinin *iyi* tercihini doğallıkla yapmasını sağlayan bir benliğe ve karaktere ulaşacağı düşünülür.⁶⁰ Öyle ki Platon, Fârâbî ve İbn Bâcce gibi filozoflar düşünüldüğünde, bu sürecin ideal biçiminde, *kötü*, bir tercih olmaktan bile çıkar.⁶¹

Erdemlere ilişkin olarak Meşşâî filozoflar tarafından özetle çıkış ve varış ufkunu gösteren bu tabloyla Mevlânâ arasındaki ilişkiyi kurmak kolay değildir. Çünkü bu tablo, Mevlânâ tarafından hem olumlanır hem de olumsuzlanır. Nitekim, İslam ahlak felsefesi literatüründe izah edilen erdemler perspektifinin, şu ya da bu biçimde benzer ifadelerle hem tasavvuf metinlerinde hem de Mevlânâ'nın eserlerinde de olumlanan bir konumda yer aldığı söylenebilir. Hatta Mevlânâ, iyi erdemlerin veya huyların kötü huylara karşı baskın hale getirilmesini, filozoflarla aynı titizlikle zikreder. Bununla birlikte, yine de Meşşâî filozofların erdem düşüncesinin Mevlânâ'nın ahlak düşüncesiyle tam bir uyum içerisinde olduğu iddia edilemez. Bu iki perspektif arasında bir uyumun olmadığını söylemenin birçok gerekçesi vardır. Öncelikle, Meşşâî felsefede gaye, ancak akıl ve bilgeliğin doğallaştırılan egemenliğiyle ulaşılabilen mutluluktur. Bundan dolayı, örneğin, Fârâbî'nin mutluluğun elde edilmesine dair en önemli eserlerinden biri olan *Tahsîlu's-Sa'âde*'de teorik ilimlerin pratik ilimlerden daha fazla yer alması şaşırtıcı değildir.⁶² Çünkü onun açısından alışkanlık haline getirilen davranışların erdemli olup olmadığının tek ölçütü akıldır. Örneğin, savurganlık ile cimrilik şeklinde iki uç konum ya da ifrat ve tefrit olarak belirlenen konumların orta yolu cömertliktir ve bunun bir erdem olarak ortaya çıkabilmesi, eylemin *aklın* ölçüsüne uygun olarak tasarlanmasına bağlıdır.⁶³ Dolayısıyla Meşşâî düşüncede erdemler, son kertede, çıkarımsal akılla belirlenir ve aynı yönde tekrarlarıyla birlikte doğallaşarak birer karakter haline gelirler.

Buna karşılık, aynı örnek, yani cömertlik bağlamında Mevlânâ'nın *fenâ* etiğine bakıldığında, cömertliğin ideal biçiminin aklî ilkelerin eşliğinde yapılan belli pratiklerin tekrarlarıyla oluşmadığının altını çizmek gerekir. Aksine ona göre ister arzularla isterse aklî ya da iradî ilkelerle yönetilsin her tür sınır, gerçek *iyiye* değil yalnızca kendi iyisine ulaşır. Bu sebeple, gerçek cömertlik, aklî de olsa belli ilkelerin yönetiminde de-

58 - Chittick, *Sûfi'nin Aşk Yolculuğu*, 228.

59 - *Mesnevî* (IV, 400), 1/490.

60 - Fârâbî, “Tenbîh alâ sebîli's-Sa'de (Mutluluk Yoluna Yönelme)”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 162-175.

61 - Platon, *Devlet*, 395a; Fârâbî, “Tenbîh alâ sebîli's-Sa'de”, 175; İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevehhid* (Tunus: Cérés Edition, 1994), 63.

62 - Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 50-96.

63 - Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007), 1120b; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 32-33; Fârâbî, “Tenbîh alâ sebîli's-Sa'de (Mutluluk Yoluna Yönelme)”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 168-170.

ğil, Tanrı'nın dışındaki her şeyin kendi aslî yokluğuna tamamen geri gönderilmesiyle ancak ulaşılabilen bir şeydir. Bu durumda ise kişi *tercih*le değil zorunlulukla cömert olur. Çünkü kişinin ister arzularla isterse de aklı ilkelerle yöneldiği ve aslı yokluk veya hiçlik olan şeyler, Tanrı'ya *aşkla* yönelenler için zaten anlamsız hale gelecektir.⁶⁴

Mevlânâ'nın etiğinin Meşşâî etikten bir diğer farkı ise erdemler aracılığıyla oluşan benliğe dairdir. Erdemler etiğinde amaç, aklın belirlediği iyiye uygun pratikler üreterek bunun neticesinde karakter, huy ya da bir kendilik oluşturmaktır. Ancak Mevlânâ'nın ezel benliği düşüncesinde karakter, huy ve alışkanlık gibi şu ya da bu şekilde sınır ifade eden haller, kendi yöntemi gereği hazırlayıcı bir süreç olması bağlamında olumlanmakla birlikte, son kertede bizatihi kendileri de aşılması gereken çeşitli sınırlar taşıdıkları için bir ideallik olarak olumlanmaz. Nitekim tasavvuf düşüncesinde *huy* genellikle doğuştan verili şeye göndermede bulunduğu için bunun yerine daha çok *hal* kavramı tercih edilir.⁶⁵ Bu literatürde *halin huya* göre daha dinamik bir kavram olarak görüldüğünü, yani bir tür sürekli bir oluş *halî* olarak anlaşıldığını da belirtmek gerekir. Diğer taraftan, klasik ahlak felsefelerinde, aklî ilkeler veya aklın ölçüsü aracılığıyla erdemlerin ahlâkî değerler haline gelmesi, tanımlanmış belirli bir çerçevedeki kusursuzluğu ima eder. Bunlar, hem kişiyle özdeşleştikleri için hem de ahlâkîliklerini genel aklî ilkelerden almaları hasebiyle tastamam bir kişiliğe kavuşmuş olmayı ima ederler. Alışkanlıkların niyeti sabit hale getirdiğini hesaba kattığımızda, onlarla yapılan eylemlerin etkinlikle gerçekleştiğini söylemek güç hale gelir.⁶⁶ Hatta denilebilir ki yeterince mekanik hale geldiği için niyetin de daha yoğun hale getirilmesi artık mümkün değildir. Oysa tasavvuf literatürü açısından bakıldığında, olgusal hayat içinde belirli ölçülerle belli bir yönde tayin edilen ve bu şekilde sürekli kılınan alışkanlıklar kemâli değil, tanım ve sınırlanmanın bizatihi kendisini ifade eder. Mevlânâ'nın metinlerinde, her tür sıfatın bir şekilde hiçliğe gönderilmesi, özellikle "O'nun sıfatlarıyla sıfatların yok edilmesi"⁶⁷ gerektiği düşüncesi de esasında bunu gösterir. O halde Chittick'in de haklı olarak tespit ettiği gibi, Mevlânâ'nın fenâ etiği, insanın sahip olduğu bütün ahlâkî özelliklerin, huyların ve alışkanlıkların yok edilmesi üzerine kuruludur.⁶⁸ Bu sebeple Mevlânâ'nın düşüncesinde, *hallerin* oluşumundaki hazırlayıcı rolü bağlamında *iyi huylar* her ne kadar bir noktaya kadar olumlanıyorsa da son kertede, ezel benliğine ulaşmak için bunların da ötesine geçmek gerekir. Çünkü ona göre bunlar hem kişinin hem de şeylerin fenâsi sürecinde aşılması gereken sınırlardır.

Mevlânâ'nın metinlerinde üç tür ahlâkî tarzın bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi bedensel arzuların baskın olduğu ahlâkî tarzıdır. Bu tarzın Mevlânâ tarafından hiçbir makbul tarafı yoktur. Mevlânâ'nın eserlerinde bu tarzın birçok açıdan verdiği zarar açıkça serimlenir. İkincisi akıl ve arzu çatışması sürecinde aklın ölçüt olarak kabul edilerek iyi ve kötü arasındaki tercihe dayanan ahlâkî tarzıdır. Kelâmî etik, genellikle bu tarzı önemser ve meseleleri bu çerçevede ele alır. Hatta kelâmcılar bu tarzın varlığını, özgürlüğün bizatihi kendisi olarak görürler. Bu tarz bir ahlâk tasavvuru, teklif ve ihtiyar üzerine kuruludur. Aynı şekilde Meşşâîler tercihi ahlâk edinmeyi önemli bir hazırlık evresi olarak kabul ettikleri için bu ahlâkî tarzı önemser. İhtiyar bahsinde belirtildiği gibi Mevlânâ da iradenin özgürlüğünü izah etmek için bu tarzı oldukça önemser. Ne var ki tereddüt içermesi bakımından doğal bir işleyişten uzak olması sebebiyle bu aşamayı yeterli görmeyen Meşşâîler, ahlakın üçüncü bir tarzı olarak iyi yöndeki davranışların alışkanlık haline getirilmesini gerekli görürler. Ancak bu tarz bir ahlâkî seviyeyi (tercih aşamasını) tümüyle reddetmeyen Mevlânâ, kuşku ve tereddüt içermesi gibi nedenlerden dolayı tercih seviyesinin aşılmasını da gerekli görür ve ahlâkın üçüncü tarzı olarak aşkı benimser. Bu sebeple Mevlânâ'nın ahlak tasavvuru *kendini aşma etiği* olarak isimlendirilebilir. Aşma fikri üzerine kurulu olan bu yaklaşım, onun hem Kelâmî hem de Meşşâî ahlâk tasavvurlarını, fenâ sürecinin aşılması gereken bir parçası olarak dikkate almasını sağlar. Kelâmî etiğin temel kavramı olan *ihiyarın* ve felsefî etiğin taşıyıcı kavramı olan *gayenin*, Mevlânâ etiğinde belirli işlevsellikleri alındıktan sonra aşılması bunun göstergesidir.

64 - *Mesnevî* (II, 889-900), 1/208.

65 - Abdükerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 161.

66 - Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalın, Emre Koyuncu (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017), 24.

67 - *Mesnevî* (III, 3662), 433.

68 - Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, 234.

Mevlânâ'ya göre, son kertede iyi ve kötü kavramları üzerinde kurulan bu etiklerin bizatihî kendileri de ezel benliğine kavuşmanın önünde bir sınır oluşturur. Onun iyi ve kötü kavramlarını birer sınır olarak akla atfetmesi,⁶⁹ konuya yaklaşımının çerçevesini de gösterir. Nitekim Mevlânâ'nın bu yaklaşımı Fahreddin er-Râzî'nin iyi ve kötünün koşullu içeriğine ilişkin tespitleriyle de desteklenebilir. Fahreddin er-Râzî'ye göre eşyanın ve olayların özünde iyilik ve kötülük bulunmaz. Ona göre bu tür nitelermeler, dilde gerçekleşen diğer olaylar gibi toplumsal ilişkilerle belirlenir.⁷⁰ Dolayısıyla bunlar sonradan nesne ve olaylara yüklenen nitelermelerdir. O halde bu kavramların içeriksel oluşumu, dünya benliğinin şekillendiği hayat ilişkileri aracılığıyla gelişir. Bu anlamıyla, tıpkı toplumsal ilişkilerle oluşan ölçütler, ezel benliğine ulaşma yolunda birer bağ olduğu gibi, bu nitelermeler de onun önünde bir bağ ve sınır oluşturur. İşte bu sebeple Mevlânâ, *iyinin ve kötünün ötesine geçmeyi önerir*: “İyilik ve kötülük kavramlarının olmadığı bir yer vardır. Seninle orada buluşacağız.”⁷¹ Mevlânâ'nın mekânsızlığı, *fenânın* mekâmı olarak göstermesi de buradan kaynaklanır. Bu mekânda olaylar, sebepler, sonuçlar ve gerekçelerle değil yokluktan yaratılış halleriyle bellendir. Bu da kişinin hem ontolojik hem de etik olarak Tanrı'nın kün/ol emrindeki *oluşa* her tür sınırın dışında kalan teslimiyet anıdır. Ona göre iyinin ve kötünün ötesine geçen bu teslimiyet *anı* ve hali, ancak aşkla olabilir.

OLUŞUN AŞK HALİ YA DA HIÇLIĞE ULAŞAN OLUŞ

Mevlânâ'nın *fenâ* tasavvurunun *ihtiyârı*, *iyiyi ve kötüyü* dışlıyor olması, şiddetli bir aşkla oluşan yönelinin de nefyedildiği anlamına gelmez. Aksine *fenâ* tasavvuru tam da bunun üzerine kuruludur. *Aşk*ın yöneli, iyilik ve kötülük gibi dikotomiler arasındaki bir ihtiyâr/seçim değil, belirli bir seviyeye gelen talibin *fenâ*da bulunmasının ve onun tüm içerimlerinin kendisi için zorunlu yapılan tercih anlamına gelir. Aşk, esas olarak şimdiye kadar mevzubahis edilen sınırlar ve korkuların bizatihî kendilerinin de aşılmasıdır. Çünkü Mevlânâ açısından bu yola girmek korkuyla gerçekleşmez. Mevlânâ eserlerinde sahicilikten yoksun arzunun en ufak bir korku anında bile nasıl da etkisiz hale geldiğini, buna karşılık aşk derecesine varan arzuların ise her tür korkudan nasıl salim kaldıklarını çeşitli örnekler üzerinden anlatır. Mevlânâ dikkat çekici bir şekilde insanların hiçlikten veya yokluktan korktukları için telaşa düştüklerini, ancak esasında hiçliğin bu korkulardan kurtulmuşluğun bir sığınağı olduğunu belirtir. Bunun en iyi örneklerinden birisi, ölüm korkusunun insanı düşürdüğü şaşkınlıktır.⁷² Bu sebeple, yokluktan en fazla korkanlar aklî ya da iradî olarak tayin edilmiş sınırlara en çok bağlananlardır.⁷³ Esasında korku, geleceğe ilişkin derttir. Gelecek kavramını korku, ümit, tereddüt, beklenti ve telaşın bir mahalli olarak gösteren Mevlânâ, bu sınırların eşliğinde geleceğe ilişkin oluşan tevehhüm ile dünya benliğinin oluşum süreci arasında da sıkı bir ilişki kurar.⁷⁴ Yani, geleceğe matuf olarak oluşan bu zihinsel haller, dünya benliğinin oluşmasına katkıda bulunurlar. Böyle düşünüldüğünde, Mevlânâ'nın benliği neden bir kurgu olarak gördüğü de daha iyi anlaşılabilir olur. Buna göre, benliği yok edip *fenâ* sürecinde ilerlemenin yolu, geleceğe dair korku, telaş ve ümitlerden kurtulmaktır. Böylece korku, sınırları aşma eğiliminde olan arzunun önündeki en büyük engellerden birine dönüşür. Bu anlamda korku, her ne kadar aklî veya iradî olarak belirlenmiş bazı sınırlar içinde kişiye güvenli bir alan oluşturabiliyorsa da yine de insana tüm yönlerden güvenli ve özgür bir alan oluşturan *fenânın* tahakkuk etmesinin önündeki en büyük engellerden biridir. Yani Mevlânâ'nın *fenâ* düşüncesinde özgürlük ile güvenlik birbirine feda edilmez ya da biri diğeri lehine ortadan kalkmaz, tüm yönleri itibarıyla hem özgürlük hem de güvenlik, sınırların ve korkuların ötesindedir. Bu sebeple, dünya benliğini yok edip hakiki ya da ezel benliğine ulaşmanın en önemli yolu, bütün bu korku ve sınırları aşmanın gücünü elinde bulduran *aşktır*.

69 - *Divan-ı Kebir* (Bahr-i Munsarih, 27), IV, 389.

70 - Ayman, Shihadeh, “Avicenna's Theodicy and al-Râzî's Anti-Theodicy”, *Intellectual History of the Islamic World*, 7 (2019), 73.

71 - Rumi, *The Essential Rumi*, Trans. Coleman Barks, John Moyne, A. J. Arberry, Reynold Nicholson, (New Jersey: Castle Books 1997), 36.

72 - “Cümle âlem yokluktan korktuğu için yolu şaşırmıştır, oysa o (yokluk) sığınaktır.” Bkz. *Mesnevî* (VI, 823), 1/804; ayrıca bkz. *Mesnevî* (I, 792), 1/60-61.

73 - *Divan-ı Kebir* (Bahr-i Muzari, Ahrabî Mekkûf, 122), 2/478.

74 - *Divan-ı Kebir* (Bahr-ı Muctes, 97), 3/180.

Mevlânâ aşkın tanımlanamayacağı ve bilinmeyeceği konusunda ısrarcıdır. Zaten aşkı tanımlanamaz kılan şey de onun akıl, mantık, irade, neden-sonuç ilişkisine dayalı çıkarımlar, korku ve tereddüt gibi tüm sınırlılıkları aşan karakteridir.⁷⁵ Ancak *aşka* ilişkin bu bilinmezlik onun sınırları aşma pratiklerini oluşturduğu süreçten söz etmenin tümüyle imkânsız olduğu anlamına gelmez. Mevlânâ'nın metinlerine bakıldığında aşk ve sınırlılığın karşıt kutuplarda yer alan kavramlar olduğu görülür. Buna göre yaşam boyunca türlü sebeplerden dolayı gerek şeylerin kendisi gerekse insanın aklî ya da iradî davranışları için çeşitli kalıplar belirlenmiştir. Yani, esasında gerçekte olmayan çeşitli anlamlarla ya da mümkün anlamlardan yalnızca biriyle donatılmışlardır. Aşk ise tüm bu kalıpları, şekilleri yük ve yüklemeleri yok eden bir durum olarak görünür.⁷⁶ Bu yüklemeler, sadece şeylere ya da nesnelere değil, bizatihi benliğe de yüklenir. Zaten dünya benliğinin ortaya çıkmasının sebebi de esas olarak budur, denilebilir. Mevlânâ'nın *fenâ* ile aşkı nerdeyse eşanamlı kavramlar olarak kullanması da bundan dolayıdır.⁷⁷ O halde yok olmak, *aşkın* sadece bir sonucu değil, aynı zamanda *fenâ* sürecinde kendi hamlesini yapmak üzere *aşka* eşlik eden bir *haldir*. *Aşk* ile teslimiyeti de eşdeğer gören Mevlânâ, Allah'a olan kulluğun bir gereği olarak, hiçbir aklî ya da iradî neden-sonuç çıkarımlarına bağlı kalmadan her emrin anında karşılığını bulacağını, hatta kumlara tohum eklenmesi istense bile bunun hemen yerine getirileceğini belirtir.⁷⁸ Bu son örnek dikkate alındığında Mevlânâ'nın tüm sınırlılıkları olumsuzlayan yaklaşımının nedeni daha iyi anlaşılabilir. Buna göre Mevlânâ'nın aşk ile teslimiyeti eşdeğer görmesi aklî ilkelerle hareket etmenin sınırlayıcı tarzını olumsuzlayan bir yaklaşımdır.

Bu sebeple Mevlânâ, *aşkı* bir sarhoşluk olarak görür ve ezel benliğinin de ancak bu durumda var olacağını söyler. Sarhoşluk ve aşk elde edilmez, kesbî değildirler; bunlar Allah'ın yokluk ya da hiçlikte tahakkuk eden birer lütfudur.⁷⁹ Aşk halinin kesbî olmaması, *hiçliğe* ulaşma amacıyla hiçbir iradenin işlevsel olmadığı anlamına gelmez. Aksine Mevlânâ'nın *fenâyı* bir süreç olarak görmesi -önceki başlıklarda görüldüğü üzere- irade ve akıl gibi hazırlayıcı işlevselliklerin süreç içerisinde tüketilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, bu, başlangıcı itibarıyla iradî olabilen, ancak hazır hale gelindiğinde artık iradenin dışarıda kaldığı ve *aşkın* kendi hamlesini yaptığı bir süreçtir. Bununla birlikte aşk, kendinde iradî veya aklî değildir. *Aşkın* iradî olmamasının sebebi, *fenânın* sürecinde *aşkın*, benlikteki dünya arzusu, nefsanî eğilimler ve gelecek korkusu gibi her biri bir sınırı varsayan durumları hesapsız bir şekilde reddetmesidir. *Aşkın* bu pratiği, dünya benliğinin erimesine karşılık hakiki benliğin varlığının ortaya çıkmasını sağlar.

Bununla birlikte, *aşkın* nefyetme pratiğini hazırlayarak onun kendi özsel hamlesini yapmasına sebep olan başka pratikler de vardır. Bu pratiklerin başında ise dert, arayış ve kendini muhtaç hissetme bilinci gelir. Bunlar, *aşkın* bileşenleri ya da hazırlayıcıları olarak Mevlânâ'nın düşüncesindeki yerini alırlar. İnsanın hem tereddüt hem de güven duygusu olarak kendisini gösteren akıl ve ihtiyarı aşip şiddetli bir aşk ve muhabbetle hakiki benliğe ulaşma sürecinde yol almasını sağlayan hususlardan birisi, onun *dert* sahibi olmasıdır. Bu anlamıyla dert, daima yeni tereddütler üreterek aklî ve iradî sınırların sağladığı güvenlik duygusunu yeniden kuşkulu hale getirir. Çünkü derdin olduğu yerde -güvenli olsun ya da olmasın- güvenlik, durgunluk ve bezginliğe yer kalmaz.⁸⁰ Ona göre bir yenilenme olan dert, mümkün bir anlam lehine sınırlandırılarak ortadan kaldırılan diğer mümkün anlam ve arayışları yeniden harekete geçirir.⁸¹ Bu sebeple, bir tür güvenlik limanları biçiminde görünür olmaya başlayan söz konusu aklî ve iradî sınırlılıkları, derdin kuşkucu ve akışkan doğasının önüne kurulan tuzaklar olarak gören Mevlânâ,⁸² ısrarlı bir şekilde “dert ara...

75 - Tasavvufun aşka yaklaşımı için bkz. M. Nesim Doru, *Melayê Cizîri Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Nübihar Yayınları, 2016), 187-224.

76 - *Divan-ı Kebir* (Bahr-i Muzârî-Ariz, 83), 1/373.

77 - *Divan-ı Kebir* (Bahri Muctes, 278), 3/423.

78 - “Canımızı O'nun buyruğuna adadık biz. Kumlara [tohum ekin] dese ekeriz.” Bkz. *Mesnevî* (III, 2927), 1/407; ayrıca bkz. *Mesnevî* (III, 2924- III/2940), 1/407-408.

79 - “Yokluk bahçesinde benlik söz konusu olmadığı için [orada] sarhoşluk ilahî lütf kadehindendir.” Bkz. *Mesnevî* (III, 2940), 1/408.

80 - “Dertlerdir yenileyici iksir. Dert olduğu yerde bezginliğin ne işi var?” bkz. *Mesnevî* (VI, 4304), 1/926.

81 - “Dert, eski ilacı yeni kılar. Dert, bezgin dalları budar.” Bkz. *Mesnevî* (VI, 4303), 1/926.

82 - “İşe yaramaz dermanlar, derde tuzaktır; yol kesici olup haraç usulünce altın alır.” Bkz. *Mesnevî* (VI, 4306), 1/926.

dert!” der.⁸³ Böylece, bu arayışta yolcu, görece güvenli limanlar şeklinde ortaya çıkan ve aslında kişinin hem güvenliğini hem de özgürlüğünü elinden alan bu tuzaklara karşı uyarılır. Çünkü -bir tür- kopyanın temin edilmesi, *asıl* teminine ilişkin arayışın önündeki bir engel olarak görülür. Böylece, *asıl* yerine geçen kopya, kendini *asıl* olarak dayatarak arayışı keser. Mevlânâ'nın ifadesiyle “kolu ve kanadı kırdıkları için” tüm kopyalar dert arayışında yok edilmesi gerekenler sınıfındadır.⁸⁴

Mevlânâ'nın, dert arayışında kopyalardan kaçınmaya yönelik bu şekilde sıklıkla yaptığı vurgular, *aşkın* nefyetme pratiğinin bir başka biçimidir. Bu pratik, kopya dertleri yeniden kuşkulu hale getirerek benliğin tüm sınırlardan kurtulup mutlak özgürlüğe doğru *asıl* hamlesini yapmasına yardımcı olur. Nitekim Mevlânâ “nerde dert varsa çare oraya gider. Neresi alçaksa su oraya akar”⁸⁵ derken tam da benliğin veya *aşkın* bu akışkan hamlelerini kastetmiş olmalıdır. Ona göre bu süreçte, dert için, çeşitli kopya sınırlarda ve duraklarda çareler aramak yerine, tüm kopyaları aşan *aşk* haline ulaşmak gerekir. Bu sebeple, Mevlânâ, “su arama, susuzluğu elde et” der.⁸⁶ *Fenânın* bu süreçsel işleyişindeki arayış, çeşitli niteliklerde olabilir. Ama Mevlânâ hangi nitelikte olursa olsun bu arayışın sürdürülmesi gerektiğini vurgular.⁸⁷ Mevlânâ bu arayışı, derdi çoğaltmak ya da *derdin ihtiyacıyla* ilişkilendirir. Giderek çoğalan derdin ihtiyacı, kişiyi tüm ihtiyaçların ötesine geçirerek *hiçleştirilen* ihtiyaçtır ki bu da onun sadece Allah'a ihtiyaç duyduğu bir andır.⁸⁸ İşte, tıpkı derdi çoğaltmada görüldüğü gibi bu ihtiyaç gerçekleştiğinde Allah'ın lütfuyla *aşk* hali oluşur.⁸⁹ Sonuç olarak Mevlânâ *aşk*, dert ve arayışın, ezel benliğine ulaşma arzusunu kesintiye uğratan her türlü tanım, sınır ve kopyayı kuşkulu hale getirerek onları aşma karakterlerini öne çıkarır. O halde *fenâ* pratiği, kişinin -aklî ve iradî ilkelerle yapılanlar da dâhil olmak üzere- içsel ya da dışsal unsurlar aracılığıyla benliğe ilişen her tür tanımı aşması; böylece ulaşılan bir *hiçlik* makamında tanımı olmayan *aşk* haline dönüşmesi demektir. Ezel benliğindeki bu *aşk* hali *fenânın fenâsıdır*.⁹⁰ Yokluğun da terkedildiği bu hal, kelimenin tam anlamıyla *aşk* halini ifade eder. Dolayısıyla var olanların tümüyle kayıtsızlıkları içerisinde yokluk halleri üzerine görülmesi ve dünya benliğinin terkedilmesi *fenâyı* ifade ederken, *fenânın fenâsı* ise tüm sınırların dışında kalan *aşkın* tam olarak bu konuma yerleşmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, *fenâ* bir süreç olarak tümüyle farkında olunmayan bir hal değildir. Kötülüklerden uzak durma, kötü huyları bertaraf etme, iyi olanı tercih etme, varlıkları kayıtsızlıkları içerisinde düşünme gibi bilincin aktif olduğu birçok pratik, *fenâ* sürecinin içerisinde oluşabilir. Buna karşılık *fenânın fenâsı* ise *hiçleştirme* pratiğinin ya da yoklukta görmenin devam ettiği, ancak kişinin artık bunun farkında olmadığı bir *aşk haline* karşılık gelir.

83 - “Bezginlikten soğuk ah çekme sakın. Dert ara, dert ara, dert, dert!” bkz. *Mesnevî* (VI, 4305), 1/926.

84 - “Nitekim her kalp altın da her yerdeki güzel altını [aramaya engeldir]. Murâdın benim ey arzulayan diyerek kolunu kanadını koparmıştır senin. Derdini yok ederim, dese de aslında tortudur o. Görünüşte yenmekse de aslında mat olmaktır. Durma kaç sahte dermandan. [Kaç] ki derdin isabet edip miskler saçsın.” Bkz. *Mesnevî* (VI, 4309-4312), 1/926.

85 - *Mesnevî* (II, 1926), 1/242. Şu beyti de bu anlamdadır: “Rahmet suyunu arıyorsan alçalmalısın. İşte o zaman rahmet şarabını içip sarhoş olursun.” Bkz. *Mesnevî* (II, 1927), 1/242.

86 - “Su arama o kadar. Susuzluğu elde et ki aşağıdan yukarıdan sular çağlasın.” Bkz. *Mesnevî* (III, 3206), 1/417.

87 - “Ağır da hareket etse, hızlı da hareket etse, arayan sonunda bulur. İki elinle birden aramaya çabala. Çünkü arayış, yolda iyi bir kılavuzdur. Ağır aksak, sürünerek ve usulsüzce de olsa ona doğru sürün ve onu ara. Bazen koşarak, bazen susarak, bazen de koklayarak her yerde şahın kokusunu al.” Bkz. *Mesnevî* (III, 977-3980), 1/340; ayrıca bkz. *Mesnevî* (III, 1435-1448), 1/356.

88 - *Mesnevî* (II, 3479), 1/295.

89 - “Öyleyse çabuk ihtiyacını artır, ey muhtaç. Artır da cömertlik denizi keremiyle coşsun.” Bkz. *Mesnevî* (II, 3262), 1/287; ayrıca bkz. *Mesnevî* (III, 3202-3205), 1/417.

90 - *Dîvân-ı Kebîr* (Bahr-i Muzârî-Ariz, 79), 1/368.

SONUÇ

Mevlânâ düşüncesinde biri diğeriyle yakından ilişkili iki boyutlu bir fenâ pratiğinin kabul edildiği söylenebilir. Bunlardan ilki, var olanların fenâsıdır. Bu tarz bir fenâ -şeyler esas olarak yokluktan meydana geldiklerinden- tüm var olanların Tanrı'nın varlığı karşısındaki hiçliği ve yokluğu fikrine dayanır. Var olanların fenâsı, -insanların onlar hakkındaki tasdik, tasavvur ve tanımları da dâhil olmak üzere- onların dışsal unsurlar olarak kendilerine ilişen veya yüklenen tüm yüklerden kurtulmasıdır. Bu da özne olarak insanın, şeylerin tanımlarına dâhil olan başta sosyolojik, psikolojik, siyasî, toplumsal ve kültürel alanlar olmak üzere her tür koşulu dışarıda bırakan, -yani var olanları hiçlik veya yokluk anındaki halleri üzere- görebilmesini mümkün kılar. Başka bir ifadeyle, var olanların ya da şeylerin koşullu veya kurgusal yüklerinin bu şekilde boşaltılması, insanın o şeylerin dışarıda bırakılmış tüm imkânlarıyla da gerçek bir ilişki kurmasının ve onlarla birlikte yeniden eylemde bulunma imkânının önemli bir boyutunu oluşturur. Ancak bu, *fenâ*'nın yalnızca bir boyuttur ve insanın kendi varlığına dâhil koşullar, yükler, tanımlar veya sınırlar da aşılarak özgürleşmedikçe ya da hiçleşmedikçe, şeylerin fenâsıyla oluşan bu çoklu imkanlar alanıyla gerçek bir ilişki kurması ve onlarla birlikte hiçliğe doğru kendi hamlesini yapması pek mümkün değildir. Bu da fenâ'nın diğer boyutunu gündeme getirir. Fenâ'nın bu boyutu ise şeylerle ilişkilenen benliğin bizatihî kendisinin fenâsıdır. Bu tarz fenâ, -var olanların fenâsına eşlik edecek bir şekilde- özü hiçlik olan hakiki benliğin ortaya çıkması için insanın -aklî ve iradî olanları da dâhil olmak üzere- tüm arzu, tasdik, tasavvur ve yüklerinden kurtulmasıdır.

İşte, fenâ'nın, biri diğeriyle zorunlu bir koşulu olan bu iki boyutunun bir araya gelmesiyle birlikte ancak *yokluk*, *hiçlik* ya da *aşk* hali ortaya çıkar. Son olarak, uzun ve gerekçeli cevabı başka bir çalışmanın konusu olabilecek, *acaba Mevlânâ'nın fenâ düşüncesi bir idealden mi ibarettir?* anlamındaki muhtemel bir soruya karşılık burada ancak şu kadarını belirtelim ki Mevlânâ, fenâ düşüncesini bu şekilde açıklamakla, sadece bir ideali dile getirmez. Aksine her ne kadar bezen reel bazen ideal bir düzlem içerisinde bu konuyu işlese de esas olarak *fenâ*'ya reel-pratik bir süreç olarak bakar. Bu anlamda *fenâ*, bir teori bile değildir; kelimenin tam anlamıyla bir pratiktir veya en azından bir pratik teoridir. Benlik, akıl, ihtiyar ve cebir gibi kavramların ilişkilendikleri konuma göre farklı anlamlara işaret etmesi de değişken olan bu pratiklikle ilişkilidir. Dolayısıyla, Mevlânâ'da *fenâ*, yalnızca bir ideal değil, aynı zamanda bu özgürleşme sürecinin her aşamasında uygulanabilen bir pratik olarak bulunur.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan. "Mevlânâ'da İrade Hürriyeti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/2 (2004): 1-15.
- Altıntaş, Ramazan. "Mevlânâ'nın Mu'tezile'ye Yöneltiği Tenkitler". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. 7/3 (2007): 147-162.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007.
- Baykan, Erdal. *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ*. Konya: Çizgi Yayınları, 2017.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Mevlânâ'da İnsan ve Kurtuluşu". *İslâmî Araştırmalar*. 27/1 (2016): 1-11
- Câhız, Amr b. Bahr. "el-Cevâbât ve istihkâku'l-imâme". *Resâ'ilü'l-Câhız*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cil, 4/286-305.
- Câhız, Amr b. Bahr. "el-Me'âş ve'l-me'âd". *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1964, 1/91-134.
- Câhız, Amr b. Bahr. "Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife". *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Kelâmîyye*. nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004, s. 107-120.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyeti'l-mütekâmile. 2004.
- Chittick, William. *Sûfi'nin Aşk Yolculuğu*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Çevik, Mustafa. *Mevlânâ'da Aşk ve Varoluş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Mevlânâ ve Felsefi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (1983): 97-118.
- Deleuze, Gilles. *Fark ve Tekrar*. çev. Burcu Yalın, Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017.
- Doru, M. Nesim. "Melaye Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8 (2017), 17-39.
- Doru, M. Nesim. *Melaye Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2016.
- Fârâbî. "Tenbîh alâ sebîli's-Sa'de (Mutluluk Yoluna Yönelme)". *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, 144-190.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Galen. "Kitâbu'l-Ahlâk li Câlînûs". nşr. P. Kraus, *Külliyetu'l-âdâb bi'l-Câmi'âti'l-Mısriyye*, 5/1 (1937): 1-51.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: İnkılap Kitap evi, 1985.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- İbn Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Bacce. *Tedbirü'l-Mütevehhid*. Tunus: Cérés Edition, 1994.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. thk, Ali Abdülvâhid Vâfi. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1981.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk*. nşr. İmâd el-Hilâlî, Beyrut: Menşûrâtu'l-cemel, 2011.
- Jabre, F. "Plotin'in Vecd'i ve Gazzali'nin Fena'sı". çev. İbrahim Ağâh Çubukçu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (1960): 135-147.
- Kara, Mustafa, "Fena" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, 12/333-335.
- Kuşeyrî, Abdükerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Kuşpınar, Bilal. "Mevlânâ'da Akıl ve Aşk". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*. 23 (2007): 7-22
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu'l-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Âruçî. Beyrut: Dârü Sâdir, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2010.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân-ı Kebir*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. çev. Ahmed Avni Konuk, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul, İnkılap Yayınları, 2010.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mektuplar*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs-Hicabi Kırılanc, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Rubailer*. çev. Hasan Ali Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi. *The Essential Rumi*. Trans. Coleman Barks, John Moyne, A. J. Arberry, Reynold Nicholson. New Jersey: Cast-

le Books, 1997.

Muhammedî, Kâzım. *Mevlânâ ve Akıl*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: İnkılab Yayınları., 2007.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Râzî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekerriyya. “es-Sîretu'l-Felsefiyye”. *Resâ'ilu Felsefiyye*. nşr. P. Kraus, Kahire: Matbaatu Poul Barbey, 1939, 97-113.

Yakıt, İsmail. *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*. Ankara: Ötüken Yayınları, 2013.

Zarrabi-Zadeh, Saeed. “Jalâl al-Dîn Rûmî's Mysticism of Love-based Annihilation” *Mawlana Rumi Review*, 5 (2014): 26-72.

EXTENDED ABSTRACT

In this essay, the idea of self-annihilation (fanā), which is discussed as a means of liberation from various constraints in the Sufism texts, is presented in the context of the practice of liberation through the works of Mavlana Jalāl-ad-Dīn Rumi. The self-annihilation means exceeding all physical, spiritual, social, historical and cultural constraints in Mavlana texts. In this context, the main claim of the article is that the self-annihilation means nothingness in the sense of going beyond these limitations on one side, and it means a move of existence that is thrown into absolute freedom in terms of going beyond the same limitations on the other. According to Mavlana, existence as a process consisting of various liberation movements is an attempt to exceed of the meaning, habits, and limits that a person has gradually imposed in the process of life. The object of this process of being, which must be gone through in order to be overcome in any way, is to attain nothingness, absence or liberation, one of which is identical to the other, in the eternal self, which means becoming love. In this process of being, which must be gone through in order to be conquered in any way, the aim is to attain nothingness, absence or liberty that becomes apparent in the eternal self, one identical to the other. Trying to follow this identity through various conceptual tools and occurrences, the article brings them together in the context of both the annihilation of existing and self-annihilation. It argues that Mavlana tries to go beyond the elements that set principles and values, such as reason and will, on the one hand revealing the multiple possibilities of existing things, on the other. That is why the essay tries to read this self-annihilation in Mavlana thought not only as nothingness but also as a state of liberty. It is possible to say that a two-dimensional fanā practice, one of which is closely related to the other, is accepted in Mavlana's thought. The first of them is the fanā of what exists. Because objects are basically nothing, this kind of fanā is based on the notion of nothingness and the non-existence of everything that exists in the presence of God. The fanā of what exists is that they get rid of all the burdens attached or imposed on them as external elements, including human affirmations, imaginations, and descriptions of them. This makes it possible for the human being to see all the restrictions including the sociological, psychological, political, social and cultural conditions. In other words, this process of releasing the contractual or fictional strain of existing or things constitutes an important dimension of the human possibility of establishing a real relationship with all the possibilities of those things. However, this is just one dimension of fanā and unless the conditions, burdens, definitions or boundaries that are included in one's existence are also transcended or become free, it is impossible that s/he can develop a true relationship with this realm of various possibilities created by the fanā of things and

make his own move towards nothingness. This brings up the other dimension of fanā. This dimension of fanā represents the fanā of the *self* which is linked to *things* or objects. This kind of fanā is the liberation of human beings from all desires, affirmations, imaginations and burdens, such that the real self, whose nature is nothingness can arise. When these two dimensions of fanā, one of which is the essential condition of the other, come together, there arises only the state of absence, of nothingness or of love. Mavlana insists that love cannot be defined and known. What makes love indefinable is its character, which transcends all limits such as good, evil, reason, logic, will, inferences based on cause and effect, apprehension and hesitation. Although Mavlana does not define love, he uses it almost as synonymous with fanā. Therefore, the practice of fanā means the transcendence of any definition of the self through internal or external elements, including those made by rational and voluntary and moral principles, thus, is converted into love beyond definition in an attained position of nothingness. This state of love in his pre-eternal self is a fanā of fanā. This situation, in which absence is also abandoned, expresses the state of love itself. As a result, the fanā is the observation of existences in their absence and the abandonment of the world in utter aversion to the existing, while the fanā of the fanā is the resolution of love beyond all boundaries of this state.