

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUF BAĞLAMINDA MEVLÂNÂ'DA İSTIRAP

Doktora Tezi

Hatice GÜRPINAR

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUF BAĞLAMINDA MEVLÂNÂ'DA ISTIRAP

Doktora Tezi

Hatice GÜRPINAR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUF BAĞLAMINDA MEVLÂNÂ'DA ISTIRAP

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1. Prof. Dr. Mustafa AŞKAR**
- 2. Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ**
- 3. Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN**
- 4. Prof. Dr. Hamdi KIZILER**
- 5. Prof. Dr. Hayri KAPLAN**

Tez Savunması Tarihi

15. 06. 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR danışmanlığında hazırladığım “**Tasavvuf Bağlamında Mevlânâ’da İstirap (Ankara, 2026)**” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecince bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

29.06. 2026
Hatice GÜRPINAR

ÖN SÖZ

Aşkın varlığı aramak ebedidir. Bu arayış, insanlık tarihi boyunca kabul görmüş bir hakikattir. İnsan, manevi varlığından gelen bu çağrılara kulak vermediğinde, tedavi edilmesi güç ruhsal acılarla karşı karşıya kalır; kendi varlığının altında ezilerek ıstırap çekmeye başlar. Bu yönüyle ıstırap, yalnızca bireysel bir sıkıntı değil, insanın kendi hakikatiyle kurduğu ilişkinin zayıflamasıyla bağlantılı bir varoluş problemidir.

İnsan, varoluşunu yalnızca dış dünyayla kurduğu ilişki üzerinden değil aynı zamanda iç dünyasında yaşadığı derin tecrübeler üzerinden anlamlandırır. Bu tecrübelerin en belirgin olanlarından biri ise ıstıraptır. ıstırap, çoğu zaman kaçınılması gereken bir durum gibi algılansa da aslında insanın kendini, varlığını ve hakikatle olan ilişkisini idrak etmesinde önemli bir role sahiptir. Bu çalışma, ıstırapı yalnızca duygusal bir hâl olarak değil; ontolojik, epistemolojik ve tasavvufî boyutlarıyla ele alma ihtiyacından doğmuştur.

Modern düşünce, ıstırapı büyük ölçüde giderilmesi gereken bir problem olarak görürken; tasavvuf geleneği onu insanın terakkisine imkân sağlayan idrak vasıtası olarak değerlendirmiştir. Bu iki yaklaşım arasındaki fark, ıstırapın nasıl anlamlandırılacağı problemini ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışmada, bu farklı bakış açıları bir araya getirilmiş ıstırapın hem varoluşsal hem de bilgiye ulaştırıcı yönü birlikte ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın merkezinde yer alan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin düşüncesi, ıstırapı ayrılık, gurbet, bilinç bağlamında ele alması bakımından özel bir önem taşır. Mevlânâ'da ıstırap, insanın “vatan-ı aslî”sinden uzaklaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bu yönüyle yalnızca bir acı değil, aynı zamanda hakikate dönüşün başlangıcıdır. İnsan, varlığın her mertebesinde ayrılığın farklı bir veçhesini tecrübe etmesiyle birlikte ıstırap çeşitlenerek kendi içinde farklılaşır. Dolayısıyla ıstırap, eksiklikten ziyade insan için zengin bir çeşitlilik unsuru olarak hayatın merkezinde konumlanır.

İstirap, çeşitli disiplinlerde kavramsal olarak ele alındığında kimi disiplinlerde sadece tanımlanan, kimilerinde ise kaçınılan, kimilerinde ise kurtulması gereken bir olgu olarak ele alınır. Mevlânâ ise ıstırabı diğer disiplinleri kuşatan ve onlardan farklı bir tarzda ele almıştır. Bu sebeple ıstırap kavramı üç başlık altında ele alınacaktır. İlk bölümde ıstırap kavramının dilsel ve teorik temelleri, Kur'ân'daki kullanımlarıyla örneklendirilerek ıstırabın duygu ve hâl bağlamındaki değişim evreleri açıklanacaktır. Özellikle duyguların gelecek ve geçmiş bağlantıları göz önünde bulundurularak hüznün ve korku merkezinde duyguların ıstırabın etkisi ile bilgiye eriştirici yönüne vurgu yapılacaktır. Korku ve hüznün ıstırabı ifade etmede esas alınması ise İslam düşünürlerinin bu kavramı ele alışılarındaki akli önceleyen tutumlarının ıstırapa olan katkısını vurgulamak içindir. Böylelikle tasavvufun kalp ile akli bağdaştıran yönünün ıstırapa olan katkısını açıklama gayretinde olunacaktır.

İkinci bölümde Mevlânâ düşüncesinde ıstırabın ontolojik yönü ele alınmıştır. Özellikle varoluşçuların ıstırabın bir ilksel sebebinin olduğunu ifade ederken başlangıç noktası hakkında fikirlerinin belirsizliği dikkat çekicidir. Mevlânâ ise ıstırabı ilksel ayrılık ile temellendirerek hem bu kavrama bir sınır tayin eder hem de onu varoluşun bir gayesine dönüştürür. Bu ise ıstırabın tezahürlerinin ney metaforu üzerinden vahdet-i vücûd bağlamında ele alınarak izahını gerekli kılar.

Üçüncü bölüm ise gerek tasavvuf gerekse varoluş literatüründe üzerinde durulmayan bir hususu öne çıkarır. İstırap, sağladığı motivasyonla dünya hayatının düzenini, eskatolojik yönü ile ahiret hayatının imarını ve varoluşun terakkisine katkı sağlar. Dünya hayatı rasyonel bilgiyle; ahiret ahvali ilahî vahiy ile, varoluş ise irfânî bilgi ile düzenlenir ki bu, Mevlânâ'nın üzerinde sıklıkla durduğu husustur. İstırabın bilgiye ulaşmada bilinci inşa eden yönü, çalışmanın farkındalık yaratan kısmıdır. Böylelikle ıstırap, hakikatten uzaklaştırıcı yönü ile değil, hakikate yaklaştıran bir süreç olarak ele

alınır. İstirap, doğru şekilde anlaşılmadığında insanı parçalayabilir; fakat anlamlandırıldığında insanın kendini yeniden inşa etmesine, varoluşunu derinleştirmesine ve bilgiyi zihinsel bir faaliyet olmaktan çıkarıp varoluşsal bir idrake dönüştürmesine imkân sağlar.

Bu vesileyle, tezimin konusunun belirlenmesinde ve konunun belirli bir çerçevede ele alınmasında ufuk açıcı görüşlerini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na; ilmî rehberliği, yönlendirici katkıları ve maddî-manevî destekleri için danışmanım Prof. Dr. Mustafa AŞKAR'a; tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ'a, Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a, Prof. Dr. Hamdi KIZILER ve Prof. Dr. Hayri KAPLAN'a teşekkür ederim. Ayrıca bu uzun süreçte manevî destekleriyle yanımda olan eşim Hüseyin Gürpınar'a şükranlarımı ifade ederim.

Hatice GÜRPINAR

Ankara, 2026

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ	1
1. Tezin Önemi.....	1
2. Literatür Değerlendirmesi	3
3. Araştırmanın Metodu.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSTIRAP KAVRAMI VE NAZARÎ TEMELLERİ.....	10
1.1. İstirabın Dilsel ve Kavramsal Karşılıkları.....	10
1.1.1. Acı, Üzüntü ve Hüzün Kavramlarının İstirap ile Kavramsal İlişkisi.....	11
1.2. Sûfî Terminolojide Makam ve Hal bağlamında Havf ve Hüzün.....	13
1.2.1. İstirabın Duygudan Hale Geçişinde Hüzün.....	16
1.2.1.1. Hüzünün Sözlük Anlamı ve İstirapla Kavramsal Ortaklığı.....	16
1.2.1.2. Hüzünün Vahiyle Anlamlandırılması.....	17
1.2.1.3. Tesellî ve Terbiye Unsuru Olarak Hüzün.....	21
1.2.1.4. İlâhî Hitabın Hüzünü İnşâ Edici Fonksiyonu.....	23
1.2.1.5. Hüzün Bağlamında Kur'ân'da Duyguların Teleolojisi.....	24
1.2.1.6. Hüzünün Semantik Alanına Eşlik Eden Duygular.....	27
1.2.1.6.1. Esef: Hüzün ve Gazabın Birleşiminde İstirabın Tezahürü.....	28
1.2.1.6.2. İblâs: Ümitsizlikle Derinleşen İstirap.....	29
1.2.1.6.3. Kerb: Hüzne Sıkıntının Yoldaşlığı	31
1.2.1.6.4. Gam: Hüzünün Surûra Dönüşümü.....	31
1.2.1.7. İslam Düşüncesinde Hüzün İstirap İlişkisi.....	38
1.2.1.7.1. İshak el-Kindî'de Hüzün: Aklî Perspektifte İstirap.....	39
1.2.1.7.2. Ebû Bekir er-Râzî'de Duyguların Düalizminde İstirap.....	43
1.2.1.7.3. İbn Miskeveyh'de Hüzün ve İmajinasyon.....	45
1.2.1.7.4. Kınalızâde Ali Efendi'de Hüzün, Rıza ve Sürûr Dengesi.....	46
1.2.2. İstirabın Duygudan Hale Geçişinde Korku.....	47
1.2.2.1. Kur'ânda Korkudan Havfa Geçişte Duyguların Tevhidi.....	48
1.2.2.2. Gûdûsel Korkudan İrfânî Bilgiye: Hz. Mûsa.....	49
1.2.2.3. Varoluşsal Korkudan Teslimiyete: Hz. İbrahim.....	52
1.2.2.4. İslam Düşüncesinde İstirabın Aklî Güç ile Tayini.....	54
1.2.2.4.1. İslam Düşüncesinde Nesnesiz Korku: Kaygı.....	55

1.2.2.4.2. İshak el-Kindî’de Korkunun Nedeni: Ölüm.....	56
1.2.2.4.3. Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî’de Korku ve İstirap: Mizâç Teorisi...	58
1.2.2.5. Tasavvuf Literatüründe Korkudan Havfa Dönüşüm.....	59
1.2.2.5.1 Tasavvufun Zühhd Döneminde Havfin Terk Yönü.....	60
1.2.2.5.2. Tasavvufun Klasik Döneminde Havfin Ontolojisi.....	61
1.2.2.5.3. Mevlânâ Örneğinde Tasavvufun Metafizik Döneminde Havf....	63

İKİNCİ BÖLÜM

1. MEVLÂNÂ’DA İSTIRABIN ONTOLOJİK TEMELLERİ.....	71
1.1. Ayrılık İstirabının Tanımı ve Kavramsal İlişkileri.....	73
1.1.1 Ayrılık İstirabının Varoluşsal Anlamı: Firâk.....	73
1.1.2. Ontolojik Varoluşun Firkatle İnşa Süreci.....	74
1.2. Ayrılık İstirabının Başlangıcı: Vatan-ı Aslî.....	76
1.2.1. Vatan-ı Aslînin Metafiziği: Ruhun Menşei ve Gurbet Tecrübesi.....	77
1.2.2. Ayrılık İstirabının İfadesinde Metaforik Dilin İmkânı ve Sınırları.....	79
1.2.3. Ayrılık Mustaribi Olarak Ney.....	82
1.2.4. İstirabın İfadesi Olarak Şikâyet.....	84
1.2.5. İstirabın Ezelî Sebebi Olarak İhtiyak.....	85
1.2.6. İlâhî İsimlerin Mazhârı Olarak Neyin Değeri.....	87
1.3. İslam Düşüncesinde Ontolojik Ayrılığın İmkânı.....	88
1.4. Ayrılık İstirabının Vahdet-i Vücûd Nazariyesiyle İzahı.....	89
1.4.1. Ayrılık İstirabının İlâhî Taayyünü: A’yân-ı Sabite.....	92
1.4.2. Ayrılık İstirabının Kevnî Taayyünü: Ezelî Mîsâk.....	95
1.4.3. İstirap Kapasitesi Olarak İstidât.....	96
1.5. Tasavvufî Perspektifte Elest: Bilinçte Saklı İlâhî Mülâkat.....	98
1.5.1. Ezel-i Mîsâkın Tecellisi olarak Belâ.....	101
1.6. Ayrılık İstirabının Kozmo-psikolojik Tasavvuru: Anâsır-ı Erbaa.....	107
1.6.1. Anâsır-ı Erbaanın Kozmolojik ve Psiko-Spiritüel Boyutu	109
1.7. Mevlânâ’nın İstirap Anlayışının Tarihsel ve Tasavvufî Arka Planı.....	114
1.7.1. Mevlânâ Döneminde Anadolu’nun Sosyo-Kültürel Yapısı.....	114
1.7.2. Mevlânâ’da İstirabın Tasavvufî Kaynakları.....	116
1.7.3. Şems ile Karşılaşma ve Ayrılık.....	119
1.7.4. Mevlânâ’da Şems Ayrılığı ve İstirabın Marifete Dönüşmesi.....	121
1.7.5 Mevlânâ’da Yas, Ayrılık ve Sema Tecrübesi.....	128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. İSTIRAP EPİSTEMOLOJİSİ.....	132
1.1. İstirap Epistemolojisinin İmkânı	133

1.2. İstirap Epistemolojisinin Merkezî Konumu: Can.....	134
1.3. İstirap Epistemolojisinde Bilinç Mertebeleri.....	136
1.3.1. Nefsânî Bilinçte İstirap.....	137
1.3.1.1. Nefsânî Bilinçte Gaflet ve İstirabın Perdelenmesi.....	138
1.3.1.2. İstirap Bilinç ve Bilinç Dışı İlişkisi	141
1.3.1.3. Nefsânî Bilincin Epistemik Sapması: Vesvese	142
1.3.2. Misâlî Bilinç ve Üst Bilinçdışı	144
1.3.2.1. İstirap Epistemolojisinde Misâlî Bilincin Fonksiyonu.....	147
1.3.3. Kalbî Bilinç ve İrfânî Bilginin Teşekkülü.....	149
1.3.3.1. Kalbî Bilinçte Nûrun Tecellisi ve İstirabın Nûra Tahavvülü.....	152
1.4. İstirap Epistemolojisinde His, Akıl ve Ruh Hiyerarşisi.....	154
1.4.1. İstirap Epistemolojisinde Nefs ve Ruh Etkileşiminde Vicdan.....	156
1.4.2. Kalbî Bilincin Oluşumunda Mürşid-i Kâmilin Fonksiyonu.....	158
1.5. Bilinç Oluşumunda Duyguların Tahavvülü.....	162
1.5.1. Hislerin Tahavvülünde Riyazet Uygulamaları.....	165
1.5.1.1. Açlık: Nefsânî Bilinçten Kalbi Bilgiye.....	165
1.5.1.2. Ağlama.....	169
1.5.1.2.1. Ağlama ve Basiret İlişkisi.....	173
1.5.1.3. Uzlet.....	175
1.5.1.3.1. İbadetlerle Uzlet	177
1.5.1.3.2. İnsanlardan Uzlet.....	178
1.5.1.3.3. İnsanlarla Uzlet.....	180
1.5.1.4. Zikir	182
1.5.1.5. Sükût: Tecellînin Sessizliği.....	186
1.6. İstirabın Marifete Dönüşümü.....	189
1.6.1. Aşk, İstirap ve Marifetin Epistemolojik Derinliği.....	192
1.6.2. Kesretin İstirabı Vahdetin Bilinci.....	194
1.6.3. Aşk Bağlamında İstirabın Anlamının Tersine Dönmesi.....	195
1.6.4. Marifetin Kemali: Tevhid.....	199
SONUÇ.....	203
KAYNAKÇA.....	206
ÖZET.....	234
ABSTRACT	236

KISALTMALAR

b.	: beyit
bkz.	: Bakınız
c.	: cilt
cev.	: çeviren
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
Hz.	: hazreti
s.	: sayfa
v.	: vefat tarihi
md.	: madde
nşr.	:neşreden
thk.	:tahkik eden
No.	:numara

GİRİŞ

1. Tezin Önemi

Bu çalışma, ıstırap kavramını yalnızca psikolojik bir rahatsızlık yahut insanın kaçınması gereken olumsuz bir durum olarak değil insanın varoluşunu anlamlandırmasını mümkün kılan ontolojik bir tecrübe ve bu tecrübenin doğru bir şekilde değerlendirilmesiyle bilgiye dönüşmesini sağlayan epistemik bir imkân olarak ele alması bakımından önem arz etmektedir. Zira modern düşünce sistemlerinde ıstırap çoğunlukla giderilmesi gereken bir problem alanı olarak değerlendirilirken, bu yaklaşım insanın çok katmanlı yapısını bilinç, bilinçaltı, benlik, arketip ve anlam arayışı gibi kavramlarla inceler.¹ Buna karşın Mevlânâ, ıstırabı yalnızca bir olgu olarak değil, nefis, kalp ve can gibi metafizik merkezler aracılığıyla hakikatle kurduğu ilişkinin varoluşsal dönüşümünü merkeze alan bir tecrübe olarak ele almaktadır.

İstırap kavramının farklı disiplinlerde dağınık bir şekilde ele alınması, onun kavramsallaşmasında kargaşaya yol açmıştır. Bu çalışma, söz konusu farklı yaklaşımları bir araya getirerek ıstırabın hem anlamsal hem de kavramsal bütünlüğünü yeniden kurma çabası taşımaktadır. Böylelikle ıstırap, yalnızca bireysel bir duygu durumu değil; insanın varlık düzeniyle kurduğu ilişkinin çok katmanlı bir yansıması olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede tezin önemi, ıstırabı ontolojik ayrılık kavramı üzerinden temellendirmesidir. Çünkü tasavvufî düşünceye göre insan, aslî vatanından uzak düşmüş bir varlık olarak

¹ Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları., 2009) s. 8, Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Özge Yılmaz (İstanbul: Okuyan Us Yayınları., 2009); Rollo May, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Okuyan Us Yayınları., 2020); Erich Fromm, *İnsan Olmak*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınları., 2018); Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınları., 2001), s. 10; Ken Wilber, *İntegral Psikoloji: Bilinç, Tin, Psikoloji, Terapi* çev. Aylin Çetinkaya (İstanbul: Pingala Yayıncılık, 2020); Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları., 2016); Stanislav Grof, *Manevi Kriz*, çev. Ahu Ayan (İstanbul: Kaknüs Yayınları., 2011); Otto Rank, *Doğum Travması*, çev. Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis Yayınları., 2001).

varoluşunun merkezinde ilksel bir özlem taşır. Bu özlem, insanın bilinç katmanlarında kimi zaman hüznün, kimi zaman kaygı, kimi zaman ise anlamlandırılmayan bir sıkıntı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla ıstırap, bu ayrılığın insan bilincindeki karşılığı olarak değerlendirilir. İstırapın tesadüfî sıkıntı merkezinden çıkarılarak insanı kendi hakikatine yönelten ontolojik bir olgu olarak anlam kazanması, ayrılık ile ıstırap arasındaki ilişkiyi sistematik bir şekilde ortaya koymayı gerekli kılar. Böylelikle insanın varoluş gayesi ile ıstırap arasındaki bağı açıklama ihtiyacı da kendiliğinden ortaya çıkar.

İstırapın ontolojik bir temele sahip olmasıyla birlikte, aynı zamanda epistemolojik bir değer taşıması da bu çalışmanın merkezinde yer almaktadır. İstırap, insanın yalnızca hissettiği bir durum değil; aynı zamanda idrak edebildiği ölçüde bilgiye dönüşebilen bir tecrübedir. Modern epistemolojinin bilgi kaynaklarını büyük ölçüde akıl ve duyularla sınırlandırması, insanın iç dünyasında yaşadığı derin tecrübelerin bilgi üretimindeki rolünü geri plana itmiştir.² Oysa tasavvufî düşüncede kalbî idrak, ilham ve keşf gibi bilgi yolları ile doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda ıstırap, insanın benliğini aşarak daha üst mertebeye yönelmesini mümkün kılan bir süreç olarak değerlendirilir. Bu tezde geliştirilen yaklaşım, ıstırapın doğru bir bilinç düzeyinde değerlendirilmesi hâlinde ilahî bilgiye açılan bir kapı olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışmanın diğer bir yönü, ıstırapın duygularla olan ilişkisini ele almasıdır. Hüznün, korku, kaygı, üzüntü ve sıkıntı gibi duygular çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmakta ve bu durum kavramsal bir kargaşaya yol açmaktadır. Bu tez, söz konusu duyguları ıstırap bağlamında yeniden değerlendirerek, onların hangi varlık düzleminde ortaya çıktıklarını ve nasıl bir dönüşüm süreci geçirdiklerini ortaya koymaktadır. Buna göre tecrübe, insanın bilinç düzeyine bağlı olarak ya benliği sıkıntıya sokan ya da onu

² Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), s. 15.

hakikate yönelten bir idrake dönüşebilmektedir. Böylelikle duygular, yalnızca psikolojik tepkiler değil; aynı zamanda epistemolojik değeri olan tecrübeler olarak anlam kazanmaktadır.

2. Literatür Değerlendirmesi

Mevlânâ'nın³ düşüncesinin temelini Kur'an ve sünnete dayandırıldığını ifade etmesi, Kur'an'da yer alan peygamber kıssalarını ıstırap perspektifinden ele alarak duyguların tevhîd edilme tarzını açıklamayı da gerekli kılmaktadır. Peygamberlerin yaşadığı hüzn, korku ve kaygı gibi duyguların, belirli bir bilinç düzeyinde ilahî bilgiye dönüşmesi, ıstırapın epistemolojik yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu süreçte duygular bastırılmamakta, aksine yönlendirilmekte ve dönüştürülmektedir. Böylelikle ıstırap, insanı yıpratıcı bir durum olmaktan çıkarak, onu inşa eden bir sürece dönüşmektedir. Bu çalışma, söz konusu dönüşümü sistematik bir çerçevede ele alarak, duyguların insanın iç dünyasındaki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Tezin bir diğer önemli katkısı, Mevlânâ düşüncesinde ıstırapın yerini bütüncül bir şekilde ele almasıdır. Mevlânâ'nın eserlerinde ıstırap, çoğunlukla ayrılık temasıyla birlikte ele alınmakta ve insanın kemal erme sürecinin vazgeçilmez bir unsuru olarak görülmektedir. Ancak bu kavram, literatürde çoğu zaman parçalı ve dağınık bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu çalışma, Mevlânâ'nın ıstırap anlayışını sistematik bir çerçevede

³ Mevlânâ bibliyografyası için bkz. Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çev. Senail Özkan (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003); Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009); Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2008); İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Dil (Mevlânâ Örneği)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002); İbrahim Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); A. Reza Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007); Sâfi Arpaguş, "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Üzerine Yapılan İngilizce Çalışmalar", *Tasavvuf Dergisi* 14, 775-804; Ali Temizel, "Mevlânâ'nın Eserleriyle İlgili Olarak Eski Harfli Türkçe Telif Edilen Eserler", *Mevlânâ Araştırmaları* 1 (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 120-158; Nuri Şimşekler, "Mevlânâ'nın Eserleri ile İlgili Yabancı Dillerde Yapılan Çalışmalar (1973-2005)", *Mevlânâ Araştırmaları* 1, 159-212.

ele alarak, onun ontolojik, psikolojik ve epistemolojik boyutlarını bir arada değerlendirmektedir. Böylelikle ıstırap, yalnızca bir duygu hâli değil, insanın bütün varlık katmanlarını kuşatan bir tecrübe olarak yeniden konumlandırılmaktadır.

Tezimizin konusunu oluşturan ıstırap kavramı, tasavvuf literatüründe müstakil bir başlık altında sistematik biçimde ele alınmamış olmakla birlikte, farklı kavramlar ve tecrübeler içerisinde geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda literatür taraması, yalnızca mevcut çalışmaları aktaran tasvir edici bir çerçeveye sınırlandırılmamış; tezin kavramsal yapısını seçici ve bütüncül bir yaklaşımla kurgulanmıştır. Çalışma, içerik bakımından başta Mevlânâ'nın eserleri olmak üzere klasik tasavvuf metinleri ve bu metinlerin şerhleri ekseninde şekillendirilerek, çeşitli disiplinlerin ıstırapa olan yaklaşımları ele alınsa da tasavvuf geleneği ve bu alana olan katkılarıyla Mevlânâ düşüncesine dayanarak, literatürün sunduğu imkânlar dahilinde yapılandırılmıştır.

Tasavvuf literatürü incelendiğinde, insanın iç dünyasında yaşadığı sarsıntıların doğrudan “ıstırap” kavramı ile değil; daha çok hüzn, havf, sabır, bela ve firak gibi kavramlar üzerinden ele alındığı görülmektedir. Bu kavramlar, sûfî düşüncede yalnızca duygusal tepkiler olarak değil; insanın varlıkla kurduğu ilişkinin farklı tezahürleri olarak değerlendirilmektedir. Nitekim erken dönem sûfî müelliflerden Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), *er-Riâye li-Hukûkillâh* isimli eserinde insanın iç muhasebesi ve nefis terbiyesi sürecinde ıstırapı manevî uyanışın başlangıcı olarak ele alırken⁴; Serrâc (v. 378/988) *el-Lüma*’sında⁵; Kelâbâzî (v. 380/990), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992).

⁴ Hâris el Muhâsibî, *er- Riâye li-Hukûkillâh*, thk.Abdülkadir Ahmed Atâ (Kahire: Dâru’l Maârif, 1990), s. 70-78.

⁵ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma*’, çev. H. Kamil Yılmaz (Ankara: Erkam Yayınları, 2012).

⁶ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992).

*Risâle*⁷ isimli eserinde bu duyguları hâl ve makamlar teorisi çerçevesinde sistemleştirmiştir. Bu eserlerde insanın yaşadığı ıstırapın onun seyr u sülûk sürecinde zorunlu bir merhale olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde, ıstırapın ilk görünürlüğünü sağlayan duygular üzerinden Kur'an ayetlerindeki peygamberlerin yaşadıkları ıstırap tecrübelerinin ilahî bilgi ile nihayete ulaşması, ilk dönem müfessirlerinden Cerîr et-Taberî'nin *Câmi'ul-Beyân* isimli eseri⁸, Fahrüddîn Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'i⁹ ve Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili*¹⁰ eserinden istifade edilmiştir. Ayetlerin duygu bağlamından hâle doğru evrilmesi ise İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*¹¹ isimli eseri ile ayetler tasavvufî görüşler ile temellendirilmektedir. Böylelikle ıstırapın psikolojik kavramsal anlamı, Kur'an'ın duygu temelinde sûfî düşünce literatürü ile hâl bağlamında yeniden anlam kazanmaktadır.

İstırap kavramının kullanımlarının gözden geçirildiği kaynaklar sırasıyla; *Mesnevî*, *Dîvân-ı Kebîr*,¹² *Fîhi Mâ-fih*,¹³ *Mecâlis-i Seba*,¹⁴ *Mektuplar*¹⁵ ve *Rubâiler*¹⁶ den oluşmaktadır. *Mesnevî*'nin odak noktası olduğu bu çalışmada, Türkçe metni olarak tasavvufî atıfları dikkate alan Tâhirü'l-Mevlevî (v. 1951)'nin *Mesnevî Şerhi* esas alınmış ve daha derinlikli anlaşılabilmesi amacıyla yapılan şerh çalışmalarıyla karşılaştırmalarda ihmal edilmemiştir. Özellikle İsmail Rusûhî Ankaravî (v. 1041/1631)¹⁷, Abdülbaki

⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, ed. Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021).

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî - thk. Ahmed Muhammed Şâkir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000).

⁹ Fahrüddin er-Râzî (Ebû'l-Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Temîmî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999).

¹⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.).

¹¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017).

¹² Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (Eskişehir: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları / Yayınlar Dairesi Başkanlığı, 1992).

¹³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, ed. Selçuk Eraydın, çev. A. Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

¹⁴ Mevlânâ Celâleddin -i Rûmî, *Yedi Meclis*, çev. Hicabi Kırılancıç (İstanbul: Ney Yayınları, 2007).

¹⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mektuplar*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ts.).

¹⁶ Mevlânâ Celâleddin -i Rûmî, *Rubâiler*, çev. Halil İbrahim Sarioğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015).

¹⁷ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî li'l -Mevlânâ: Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Maârif* (el-Matbaâtü'l-Âmire, 1289).

Gölpınarlı¹⁸ ile Ahmed Avni Konuk'un¹⁹ vahdet-i vücûd ekseninde ki şerhleri *Mesnevî*'de geçen ıstırabın hem kavramsal hem de tasavvufî anlamlarını açıklamaktadır.

Çağdaş tasavvuf araştırmalarında ise Mevlânâ düşüncesi genellikle vahdet, insan-ı kâmil ve varlık anlayışı gibi başlıklar çerçevesinde ele alınmıştır. Özellikle Annemaria Schimmel'in *Ben Rüzgarım sen Ateş*²⁰ isimli eseri ve William Chittick'in *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu* Mevlânâ düşüncesinin farklı yönlerini ortaya koymakla birlikte ıstırap kavramını bütüncül bir görüş alanı ile sunmamaktadır. Ayrıca ıstırabın tasavvuf literatüründeki yerinin daha sistematik bir şekilde ele alınması için Ethem Cebecioğlu'nun *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*²¹ ile Zafer Erginli'nin *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*²² kavramsal netliğin sağlanması amacıyla için kullanılmıştır.

Tezin ıstırabın epistemolojiye dahil edilen kısmında ise ruh-beden düalizminde ıstırabın bilinci oluşturan etkileri sıklıkla ele alındığından, nefis psikolojisi alanına çalışmalarıyla maruf olan Mustafa Merter'in *Dokuz Yüz Katlı İnsan ve Nefs Psikolojisi*²³ isimli eserleri bilincin tanımlanması hususunda değerlendirilmiştir. Aynı zamanda bilinç ve epistemoloji ile ilgili eserler, disiplinler arası bağlantıyı korumak adına literatüre dâhil edilmiştir.

3. Araştırmanın Metodu

Bu genel çerçeve dikkate alındığında literatürde üç temel eksikliğin bulunduğu söylenebilir. Birincisi, ıstırabın ontolojik temeli ile insanın iç dünyasında yaşadığı

¹⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2018).

¹⁹ A. A Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005).

²⁰ Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî: Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, çev. Senâil Özkan (Ötüken Neşriyat, 2003).

²¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Anka Yayınları, 2004).

²² Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006).

²³ Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

tecrübeler arasındaki ilişkinin sistematik bir şekilde ortaya konulmamış olmasıdır. İkincisi, ıstırabın yalnızca bir duygu değil, aynı zamanda bir bilinç alanı olduğu yönündeki yaklaşımın yeterince geliştirilmemiş olmasıdır. Üçüncüsü ise ıstırabın tasavvuf literatüründe dağınık hâlde bulunan kavramlar üzerinden ele alınmasına rağmen, müstakil bir kavramsal çerçeveye kavuşturulmamış olmasıdır.

Bu tez, söz konusu eksiklikleri gidermeyi hedefleyerek, ıstırabı Mevlânâ düşüncesi merkezinde ontolojik, kavramsal ve epistemolojik boyutlarıyla birlikte ele alan bütüncül bir yaklaşım geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma, ıstırabı yalnızca hissedilen bir durum değil; insanın varlık yapısında temellenen, bilinç katmanlarında farklı şekillerde tezahür eden ve doğru bir idrak süreciyle bilgiye dönüşebilen çok boyutlu bir tecrübe olarak değerlendirmektedir. Böylelikle tez, tasavvuf literatüründe dağınık biçimde ele alınan kavramları bir araya getirerek, ıstırap kavramına dair yeni ve sistematik bir imkân sunmaktadır.

Bu tezde izlenen yöntem, ıstırap kavramını Mevlânâ düşüncesi merkezinde ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla ele almayı amaçlayan nitel bir araştırma yaklaşımına dayanmaktadır. Çalışma, sayısal veri üretimine dayalı bir yöntemden ziyade, metinlerin anlam dünyasını çözümlemeye ve kavramların kendi bağlamı içerisindeki yapısını ortaya koymaya yönelik yorumlayıcı bir çerçevede hazırlanmıştır. Bu bağlamda araştırma, tasavvuf metnlerinin doğasına uygun olarak anlamın metin içerisinde katmanlı biçimde açığa çıktığı kabulüne dayanan analitik ve tefsirî bir derinleşmeyi esas almaktadır.

Çalışmada temel veri kaynağını Mevlânâ'nın eserleri oluşturmaktadır. Bu çerçevede *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* başta olmak üzere Mevlânâ'ya ait metinler birincil kaynak olarak ele alınmış; söz konusu metinler ıstırap, ayrılık, hüzn, havf, gam gibi kavramlar etrafında tematik bir okumaya tâbi tutulmuştur. Metinlerin doğru

anlaşılabilmesi amacıyla İsmail Rusûhî Ankaravî, Ahmet Avni Konuk ve Tahirü'l-Mevlevî'nin eserlerinden istifade edilmiş; böylece kavramların tarihsel, dilsel ve tasavvufî bağlamı dikkate alınarak çok katmanlı bir analiz gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada yalnızca metinlerin zahirî anlamı ile yetinilmemiş; kavramların bağlam içindeki kullanımları, birbirleriyle kurdukları ilişkiler ve işaret ettikleri ontolojik düzlemler dikkate alınarak kavramsal bir çözümleme yapılmıştır. Bu doğrultuda çalışma, tematik analiz yöntemi ile kavramsal analiz yöntemini birlikte kullanmaktadır. Tematik analiz ile metinlerde tekrar eden ana düşünce tespit edilmiş; kavramsal analiz ile bu terimlerin hangi anlam katmanlarında ortaya çıktığı ve nasıl bir bilinç alanına işaret ettiği incelenmiştir. Böylece ıstırap kavramı, parçalı örnekler üzerinden değil, bütüncül bir anlam ağı içerisinde değerlendirilmiştir.

Çalışmanın metodolojik karakterini belirleyen bir diğer unsur, metinler arası karşılaştırmalı okuma yöntemidir. Bu bağlamda Mevlânâ'nın eserleri, klasik tasavvuf literatüründe yer alan temel metinlerle birlikte değerlendirilmiş; kavramların sürekliliği, dönüşümü ve anlam genişlemeleri bu metinler üzerinden takip edilmiştir. Bu yöntem sayesinde ıstırap kavramının yalnızca belirli bir metne özgü bir kullanım olmadığı, aksine tasavvufî düşünce içerisinde köklü bir anlam alanına sahip olduğu ortaya konulmuştur.

Araştırmada ayrıca tecrübe merkezli bir yaklaşım benimsenmiştir. İstırap, yalnızca teorik bir kavram olarak değil, insanın iç dünyasında yaşadığı bir hâl olarak ele alınmış; bu hâlin hangi bilinç düzeylerinde farklılaştığı ve nasıl bir dönüşüm sürecine işaret ettiği incelenmiştir. Bu yönüyle çalışma, ıstırapı yalnızca tanımlanan bir kavram olarak değil, tecrübe edilebilen bir terim olarak değerlendirmektedir. Araştırmanın sınırlılıkları da bu tercih doğrultusunda belirlenmiştir. Çalışma, ağırlıklı olarak Mevlânâ'nın eserleri ve bu eserlerin klasik şerhleri ile sınırlandırılrsa da tasavvuf

literatürünün tamamını kapsama iddiası taşımamıştır. Bu sınırlılık, konunun derinlikli bir şekilde ele alınabilmesi amacıyla tercih edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSTIRAP KAVRAMI VE NAZARÎ TEMELLERİ

1.1. İstırapın Dilsel ve Kavramsal Karşılıkları

Arapça ıstırap (اضْطِرَاب) kelimesi, köken itibarıyla (ضَرَبَ) fiilinden türemiştir. Bu fiil klasik sözlüklerde “bir şeyi başka bir şeye vurmak, çarpmak, dövmek, tokat atmak, değişmek, örnek vermek”²⁴ anlamlarında açıklanır. Fiilin, “ifti’âl” babında kullanımı “değişik yönlerde çokça gitmek, durmaksızın hareket etmek, düzenin ve gidişatın bozulması, çalkalanması” gibi soyut anlamlar taşımasına yol açar.²⁵ Bu anlam alanı, kelimenin süreklilik, tekrar ve irade unsurlarıyla ilişkilendirildiğini gösterir.²⁶ İstırap kelimesinin “düzen bozukluğu ve hâl değişikliği”²⁷ şeklinde de ifade edilmesi, onun hem zâhiri hem de bâtınî düzeyde süregelen bir “sıkıntı”yı yansıttığını ortaya koyar.

İstırap, bedensel acı ile birlikte “zihinsel karışıklık ve duygusal dalgalanma” anlamlarını da taşır.²⁸ Bu yönüyle kelime, Arapçada hareket ve değişimin bir tezahürünü ifade ederken; Türkçede özellikle Osmanlı döneminde, içsel sıkıntı, keder ve ruhsal sarsıntı anlamında derinleşir. Osmanlı lügatlerinde ise “ızdırâb” biçiminde yer alan kelime, “gam, keder, sıkıntı, gönül çalkantısı” gibi kelimelerin karşılığı olarak kullanılmıştır.²⁹ Böylece kavram, yalnızca bir rahatsızlık halini değil, insanın varoluşuyla

²⁴ Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzur, Lisanü'l-Arab (Beyrut: Daru's-Sadîr, 1414/1993), “d-r-b” md., c. 1, s. 544.

²⁵ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), “d-r-b”, c. 17, s. 15.

²⁶ “İfti’âl babı Arapça sarf literatüründe sekizinci bab olarak adlandırılır. Babın karakteristik özelliği sülâsî mücerred fiillerin ilk harflerinden س / ذ / ز / د / ط / ظ / ض / ص biri olması halinde “ت” nin “ط” harfine dönüşmesidir. Fiilin bu kalıpta kullanılması, anlamında değişikliğe yol açar. Bu durumda fail hem fiilden etkilenen hem de etkileyen konumuna yükselir. Babın semantik anlamı, sarsıntı ve hareketlilik bildirmesidir. *Mecmûatü's-Sarf*, thk. İsmail Çelik (Diyarbakır: Şifa Yayınları, 2012), s. 137.

²⁷ Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muḥîṭ* (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2005), “d-r-b”, s. 107.

²⁸ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dimaşk: İttihâdü'l-Kuttâbi'l-Arab, 2002), “d-r-b” md., c. 2, s. 398; el-Cem'iyye el-Mısrîyye li't-Ta'lif ve'n-Neşr, *el-Mu'cemu'l-Vasîṭ* (Kahire: Dâru'd-Da've, 1972), “d-r-b” md., c. 1, s. 571.

²⁹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1317), s. 92.

dış dünya arasındaki uyumsuzluğunu tanımlar hale gelmiştir.

Modern psikoloji literatüründe ise ıstırap, İngilizce “distress” kelimesine karşılık gelir ve kişinin “stres etkenlerine tam uyum sağlayamadığı, duygusal ve davranışsal dengesizlik gösterdiği bir ruh hâli” olarak tanımlanır.³⁰ Bu tanım, kelimenin kök anlamıyla paraleldir, çünkü her iki durumda da “sarsılma” söz konusudur.³¹ İstırap, insanın bedeninde ve iç dünyasında meydana gelen “sıkıntı”ları ifade eden geniş bir kavramdır ve bu sıkıntıların hangi mertebeye ortaya çıktığına bağlı olarak farklı kavramlarla ilişkilendirilir. İstırapın farklı disiplinlerde anlam çeşitliliğine sahip olması sebebiyle onu ifade eden kavramsal ayrıntıları ortaya koymanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

1.1.1. Acı, Üzüntü ve Hüzün Kavramlarının İstırap ile Kavramsal İlişkisi

Acı, duygusal veya fiziksel bir uyarının sinir sistemi tarafından algılanmasıyla meydana gelen bedenin bütünlüğünü tehdit eden fizyolojik bir deneyimdir. Buna karşılık “üzüntü”, bilişsel bir değerlendirme sonucunda ortaya çıkan ve çoğunlukla yoksunluk, kayıp ve ümitsizlik gibi durumlara verilen duygusal bir tepkidir.³² Üzüntü melankoli, yas, yalnızlaşma gibi göstergelerle belirginleşirken, acı daha çok ağrı ve fiziksel değişimlerle ortaya çıkar.³³ Bu iki deneyim birlikte değerlendirildiğinde, ıstırapın hem bedensel hem de ruhsal boyutlarda hissedilebilen çok katmanlı bir sıkıntı alanını ifade ettiği görülebilir.

³⁰ American Psychological Association, *APA Dictionary of Psychology* (Washington, DC: American Psychological Association, 2015), "Distress".

³¹ Modern psikoloji sözlüklerinde ıstırap mefhumu çoğunlukla “acı” ile ilişkilendirilir. İstırap kelimesi, sözlüklerde, başkasına acı çektirme ya da kişinin kendisine acı vererek zevk duymasını ifade eden “sadmazohizm” bağlamında kullanılmaktadır. O. A. Gürün, *Psikoloji Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1991), s. 131.

³² Günümüz psikolojik literatüründe üzüntü, altı temel duygudan biri olarak kabul edilir. Paul Ekman’ın sınıflandırmasına göre bu temel duygular öfke, tiksinti, korku, mutluluk, üzüntü ve şaşkınlıktır. Paul Ekman, “What Scientists Who Study Emotion Agree About”, *Perspectives on Psychological Science* 11/1 (2016), s. 33.

³³ David Le Breton, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015), s. 11.

Bu çerçevede insanın beden ve psişe düzleminde hissedilen sıkıntıların ıstırap olarak adlandırılabilmesi için psikoloji literatüründeki kavramsal ayrıntılara dikkat etmek gerekir. Modern psikolojide ıstırap “İnsanın stresörlere karşı geliştirdiği, belirli bir eşiği aştığında işlevselliği azaltarak psikopatolojiye dönüşebilen” bir tepki olarak görülür.³⁴ Yaşanan olumsuz duygulanım yoğunluk ve süre bakımından normalliğin dışına seyrettikçe ıstırap olmaktan çıkıp, ruhsal bozukluk haline geldiğini de göz önünde bulundurmak gerekir.³⁵

İstırap insanın fiziksel yapısında acı, alt bilincinde üzüntü ve üst bilinçte hüznün olarak ortaya çıkarken aralarında anlam kargaşasına neden olacak benzerlikler ihtiva eder. Bu, insanın içinde bulunan hali anlamlandırmasına engel olurken aynı zamanda da onu gidermek yahut onunla dönmek için kullandığı yöntemleri de etkisiz hale getirebilir. Acı, insanın bedeni ile olan bağlarına zarar verirken üzüntü sadece ortaya çıktığı alanda anlam kazanır. Buna karşılık ıstırap, hüznün düzeyinde gerçekleştiğinde hem acıdan hem de üzüntüden daha üstün bir işlevi üstlenerek benliğin yeniden inşasına imkân veren metafizik bir alan açar.³⁶ Bu nedenle ıstırap görünümlerinden acı, üzüntü ve hüznün arasındaki fark, kişinin bu sıkıntı karşısında dünyaya verdiği tepkiler üzerinden de ayırt edilebilir.³⁷ İstırapın acıya taalluk eden kısmı, insanı dış dünyadan kopararak acı dışındaki unsurlara karşı duyarsız hale getirirken; hüznünde ise muhabbet ve hayret duygularını güçlendirerek dış alemle ilişkisini yeniden yapılandırır. Bu nedenle ıstırapın etkileri, oluşum süreci ve yayıldığı alan acıya kıyasla daha kuvvetli bir dönüşüm imkânı verdiği

³⁴ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), "Acı" md., s. 1.

³⁵ İnsanın iç dünyasında yaşadığı gerilim, üzüntü, kuruntu, korku ve kaygı gibi olumsuz duygular, hayatın akışında normal olmayan davranışlara yol açabilmektedir. Bunlar daha önce yapılan etkinliklere karşı ilgisizlik, sosyal çevreden uzaklaşma eğilimi, yoğunlaşmama ve aşırı uyanıklık gibi belirtilerle kendini gösterir. Bu yönüyle anksiyete ıstıraptan ayrılır. Anksiyete daha çok geleceğe yönelik tehdit beklentisi ve fizyolojik uyarılmışlıkla karakterize edilirken; ıstırap mevcut bir durumun yarattığı duygusal acı ve gerilim hâlini ifade eder. Atkinson-Hilgard, *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2002), s. 496.

³⁶ Gazanfer Anlı, “Positive Psychology Practices in Muslim Communities: A Systematic Review”, *Journal of Religion and Health*, 64/2 (2025), s. 213.

³⁷ Le Breton, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz, s. 101.

söylenebilir.

Acı, hüznün ve üzüntünün ıstırapla ilişkisi doğrudan değil, daha çok insanın bu duygulara verdiği tepki üzerinden kurulur. Acı insan hayatının kaçınılmaz gerçeği olup, ıstırap bu acının kendisinden ziyade insanın acıya karşı geliştirdiği tavır çeşitleriyle derinleşen bir süreçtir. Bu çerçevede acı, varoluşsal düzlemde kaçınılmaz deneyim olarak değerlendirilirken; ıstırap bu deneyimin bilinçte nasıl karşılık bulduğuna bağlı olarak ortaya çıkan ikincil bir olgu niteliği taşır. Diğer bir ifadeyle acı, insanın yaşadığı olayların doğrudan sonucu iken; ıstırap, bu olaylara yüklenen anlam ve bakış açısının bir ürünüdür. Bu nedenle aynı acı deneyimi, farklı kişilerde farklı düzeylerde ıstırapa yol açar.³⁸

1.2. Sûfî Terminolojide Makam ve Hal bağlamında Havf ve Hüzün

Tasavvuf literatüründe ıstırap, gelecek, an ve geçmiş düzleminde “gam” ve “sürûr” arasında hissedilen duygu ve tecrübe edilen hâl bağlamında ele alınır. Havf ve hüzün, bu perspektifin iki temel kavramı olmakla birlikte, yaşanan tecrübe farklılıkları, şiddet dereceleri ve etkileşim biçimleri farklı tanımlarla ele alınır. ıstırapın veçhelerini ifade eden bu kavramlar, kimi zaman birbirleriyle sebep-sonuç ilişkisi içerisindeyken, kimi zaman da merteye bakımından birbirleri için geçiş aşaması olarak değerlendirilir.

Hâl ve makamlar arasındaki bu ilişki, ıstırapın sâlikin iradesiyle olan irtibatı konusunu da gündeme getirir. Sûfîler, sâlikin makamlarda ilerlemesi ile elde ettiği havf hâlinin kesbi ve vehbi oluşu konusunda farklı görüşe sahip olsalar da sâlikin ıstırap olarak gelen hâli muhafaza etme konusunda iradesinin kullanması gerektiği hususunda hemfikirdirler.³⁹ Sâlik, kendine gelen hâldeki istifadesini veya onu değerlendirme

³⁸ Christopher K. Germer, *Öz Şefkatli Farkındalık*, çev. Handan Ünlü Haktanır (İstanbul: Diyojen Yayınları, 2020), s. 17.

³⁹ Ali b. Osman Cüllâbî el- Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982) s. 211; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat : Usûlu aşere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihu'l-cemâl*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), s. 123.

hususundaki çabalarını irade kapsamında değerlendirir. Sâlik iradesini Hakk'ın onu ıstırap ile terbiye etmesinden yana kullanmalıdır. Hakk bazen kuluna ıstırapı yaşatması durumunda sâlik bu hâli ne talep eder ne de ondan kurtulmak için çabalar. O daima Hakk'ın kendisine verdiği hâle rıza gösterir. Abdülkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072) rıza hâlinin sâlike haz vermesine müsaade etmez. Haz, alt benlikle alakalı bir duygu olduğu için nefsin terakkisini engellemesi sebebiyle sâlikin hâller ile sükûn ve huzur bulmalarını marifete perde olarak kabul eder. Dolayısıyla ıstırap, havf ve hüzn onunla ilgili hâllerin sâlikte durağanlaşmasını engeller.⁴⁰

İstırap, çok katmanlı insan yapısında içerisinde tanımlaması güç, izafi bir kavram olarak karşımıza çıkar. Var olmanın gerekliliği olarak ıstırap, insanın kendi özü ile sonradan meydana getirdiği mevcut durumu arasındaki uyuşmazlığın sonucudur.⁴¹ Aynı şekilde sülûkun bidayetinden nihayetine kadar salikin irade dışı tecrübe ettiği hâller de izafilik bakımından ıstırapla aynı kategoride değerlendirilebilir. Sâlikin ulaşması gereken nihai gaye ile içinde bulunduğu varoluş arasındaki mesafe ise zihinsel faaliyetle açıklanması mümkün olmayan bilinç, bilgi ve duyumsama ile ilgili bir mahiyet arz eder.⁴² Hâl ile ıstırapın arasındaki bu ilişki, psişik kavram niteliğinden sûfî epistemik terim olma seyrine doğrudur.⁴³ Bu pek çok görünümleriyle izahı zor olan ıstırapı değişik hâllerini tecrübe ederek açıklama ve tasnif etme sûfilerin maharetiyle gerçekleştiğini gösterir.

Sûfî düşüncede ıstırapı hâl ve makamlar dahilinde değerlendirme, bu iki kavramın ele alınmasında karşılıklı etkileşimi kuvvetlendirir. Zira ıstırapın çeşitli duygu dalgalanmaları ile hâllerin birbirlerine tahavvülü ve irade üstü tecrübelerle olan irtibatı, onun belirli bir hal içinde etkin olduğunu gösterir. İnsanların genelini teşmil edilen ıstırap,

⁴⁰ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul:Dergah Yayınları), s. 277.

⁴¹ Nicoll, *Yaşayan Zaman*, çev. Gülbün Akel, s. 229.

⁴² Stanislav Grof, *Manevi Kriz*, çev. Ahu Ayan (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2011), s. 98.

⁴³ İbn Kayyım El-Cevziyye, *Medâricu's Sâlikîn Kur'ani Tasavvufun Esasları* (İnsan Yayınları, 1990), c. 1, s. 392.

sûfî terminolojide irfânî bir değer kazanarak, insanın varoluşuna katkı sağlayan bir etken hâlini alır. Hâllerin vehbî oluşu da ıstırapın ilahî bir değer kazanmasına zemin hazırlar.⁴⁴

Hallerden zikredilen hüznün ve havf, tasavvufun klasik döneminde ıstırap adı altında zikredilmese de sûfî literatürde bu dönemden itibaren anılmaya başlandığı söylenebilir. Kuşeyrî, hâllerin geçici olduğunu savunurken, sâlikin bir hâlde devamlı kalmayıp bir üst hâl geçmesini teşvik eder; bu teşvikte ıstırapa bir telmih olduğu söylenebilir.⁴⁵ Bu noktada ıstırap, hâlin dinamikliğini sağlayan bir güç olarak görülür. ıstırap ister kavram olarak ister terim anlamıyla ele alınsın, duyguların ve hâllerin durağanlaşmasını önler, onlara dinamiklik kazandırarak manevî terakkide önemli bir güç olarak görülür.

ıstırapla hâlin görünüşteki bu ortaklıkları, onların varoluşun her mertebesinde aynîliğini gerekli kılmayabilir. Çünkü hâl insana mahsustur. ıstırapın diğer varlıklarla olan ilişkisi onu belirli bilinç düzeyindekilerle sınırlandırılması anlamına gelir. Böylelikle nefis sisteminde “ben”in üstündeki yapı yahut çoğu sûfinin kabul ettiği nefis-i emmârenin üzerindeki mertebelerde tecrübe edilen ıstırap, hâl ve makamın konusu haline gelir.⁴⁶ Böylelikle ıstırap, analitik insan yapısında, alt benliğin etkisiyle ortaya çıkan korku, üzüntü, sıkıntı, bunaltı gibi hissiyâtlardan çıkarılarak, havf ve hüznün merkezinde nihayeti tevhîd olan bir skalada ele alınır. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da değineceğimiz üzere, ıstırap sûfî düşüncede hâller ile ele alındığında duygu ve histen ayrılarak manevî tecrübenin temelini oluşturacaktır.

⁴⁴ Hikmet Yaman, “Varoluşun Makam ve Hâlleri: Tasavvufta Tanrı–İnsan İlişkisi”, *Eskiye: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 19 (2010), s. 81.

⁴⁵ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 150.

⁴⁶ Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hal Kavramına Toplu Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008) s. 143-162.

1.2.1. İstirabın Duygudan Hale Geçişinde Hüzün

İstirap kavramı, sübjektif ve çok katmanlı yapısı nedeniyle yalnız başına değil, onunla yakın anlam alanlarını paylaşan kavramlarla birlikte ele alınmalıdır. Onun farklı kavramlarla desteklenmesi, psikolojik, ontolojik ve epistemolojik açıdan değerlendirme imkânı sağlar. İstiraba eşlik eden bu duyguların kendi aralarında birleşmeleri yahut bağımsız bir şekilde ortaya çıktıklarında ontolojik ve epistemolojik anlamların birer yansıması hâline gelir. Böylelikle ıstirap, kendine eşlik eden her bir duygu ile birlikte ya tehdit olarak algılanıp anlamsızlığa yol açar yahut da insana ulaşan ilahî bir teselliye dönüşerek yaratıcısı ile olan ilişkinin yeniden yorumlanmasına kapı aralayabilir.

1.2.1.1. Hüzün Sözlük Anlamı ve İstirapla Kavramsal Ortaklığı

Arapçada (ح-ز-ن) kökünden türeyen hüzün kelimesi, sözlüklerde “sertlik, pürüzlük, engebeli arazi” anlamlarıyla açıklanır. Bu kökün, “yürümeyi zorlaştıran girintili-çukurlu bir zemin yapısını” ifade etmesi, kavramın insan ruhundaki ıstırabı anlatmak üzere mecazi bir anlam kazanmasına neden olmuştur. Klasik sözlüklerde hüzün; “kalbin daralması, gönlün elemle dolması, sarsıntı, keder, gam ve sıkıntı” anlamlarında kullanılır.⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî hüzün ile “hemm” arasındaki anlam farklılıklarına işaret ederek açıklar. Hüzünü geçmiş yahut kesinleşmiş bir kayıpla ilişkilendirirken buna karşılık “hemm”in ise geleceğe yönelik kaygıyı ifade ettiğini belirtir.⁴⁸ Böylelikle kelimenin kökünde bulunan salabet anlamının,⁴⁹ hüzün kalpte oluşturduğu içsel sıkıntıyı tarif ederken; geçmiş ile olan ilişkisi ile kayıplarla ilgili çok boyutlu bir kavram hâline

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "h-z-n" md., c. 13, s. 100; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "h-z-n" md., s. 86; Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kâlem Yayınevi, 2006), "h-z-n" md., s. 300.

⁴⁸ Ebu'l-Kasım el-Huseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal el-Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Marifa, ts.), "h-z-n" md., s. 220.

⁴⁹ Mikko Kainulainen, “*Historians and Conceptual Change in History Itself*”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 78 (2019), s. 30.

gelmesine yol açar.⁵⁰ Bu sebeple hüznün, “ferah” kelimesinin zıddı olarak, istenmeyen bir durumun yaşanması yahut sevilen bir şeyin elden gitmesi sonucunda ortaya çıkan fiziksel ve duygusal üzüntü tepkileri olarak da tarif edilebilir.⁵¹

1.2.1.2. Hüznün Vahiyle Anlamlandırılması

Istırabın ontolojik veçhesini oluşturan hüznün, tarihsel süreçte pek çok anlam genişlemesine uğrayan kavramlardan biridir. Hüznün toplumların sosyo-kültürel etkenlerle birlikte dönüşmesi, zamanın ve mekânın imkânlarına göre edinilen tecrübeler doğrultusunda ilerlemiştir. İnanç, itikat ve amel ile ilgili düşünce sistemleri, kavramlar sayesinde birbirlerinden ayrılmış ve özgünleşmişlerse de birbirlerinden etkilenmekten kurtulamamışlardır.⁵²

Istırabın, acı ve sıkıntı kavramları, hüznün ise gam keder ve üzüntü ile karıştırılması, ıstırabın ortaya çıktığı varoluş alanının farklı sınıflandırılmalarından kaynaklanır.⁵³ Örneğin anormal psikoloji, insanı “Yeterli güven hissi, gerçeklikle etkili temas kurabilen, makul ölçüde kendi öz değerlendirmesini yapabilen, bedeni arzularını uygun ölçüler içinde tatmin edebilen kişi”⁵⁴ olarak tanımlandığında onun sezgisel yönünden bahsedilmez. Istırabın mahalli olan insan varoluşundaki tanım farklılıkları⁵⁵ ıstırabı gerçekleştiren duygularda da kavramsal karışıklıkları derinleştiren bir unsur halini alır.

Malik Bedri (v. 2021), bu durumdan rahatsızlığını dile getiren biri olarak,

⁵⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 375.

⁵¹ Gökhan Özcan, *Erken Dönem İslam Geleneğinde Dört Duygu: Hüznün, Ölüm Kaygısı, Mutluluk, Korku-Terapi Merkezli Bir Bakış* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2024), s. 14; Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, s. 1606; Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 358.

⁵² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), s. 50.

⁵³ Erich Fromm, *İnsan Olmak Üzerine*, çev. Şükrü Alpagut, s. 79.

⁵⁴ J. F. Calhoun, J. R. Acocella, *Psychology of Adjustment and Human Relationships* (New York: McGraw-Hill, 1990), s. 47.

⁵⁵ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, s. 23.

Müslüman psikologların materyalist felsefe kurgularına ve ateist temelli teorilere dayanmalarını eleştirir.⁵⁶ Ona göre modern psikoloji terimleriyle Kur'ân'daki üzüntü, korku, kaygı gibi kavramları açıklamaya çalışmak, Hakk'ın muradını anlamaktan çok, psikolojinin söylemlerini Kur'ân'a söyletmek anlamına gelmektedir.⁵⁷ Bu tehlikeden korunmak için ilhamını Kur'ân'dan alan tasavvufun ıstırap hakkındaki görüşleri önem kazanmaktadır. Tasavvufun tanımını yapan Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909)'nin “Bizim bu ilmimiz, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetle sınırlıdır.”⁵⁸ sözü, bu yaklaşımın temelini oluşturur. Bu nedenle ıstırap genelinde hüznün tarifinin ortaya konulabilmesi, söz konusu kavramın Kur'ân ve Sünnet ekseninde ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Kur'ân'ın “hiçbir şeyi eksik bırakmayan”⁵⁹ muhtevası, cüz'î olanı küllî ile ifade etme tarzı sayesinde,⁶⁰ insanın yaşadığı pek çok duygunun hüzn kavramında birleşmesine imkân tanır.⁶¹ Kur'ân, hüznü kelimeler dizisiyle anlatmaktan ziyade⁶² tevhiid, tezkîr ve ahkam ile ilgili temel konuların dünya ve ahiret boyutlarındaki yansımalarını ele alarak ve bunların insanda doğurduğu duygusal sonuçları öne çıkararak

⁵⁶ Mâlik Bedrî, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, çev. İrem Nur Kaya (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2021), s. 29.

⁵⁷ Fitriyani Nurfitroh, M. A. Tihami - Hunainah, Machdum Bachtar, Wasehudin, Rifyal Ahmad Lugowi, “Regulation of Emotions in the Context of Islamic Religious Education and Modern Psychology”, *DIMAR: Jurnal Pendidikan Islam* 6/2 (2025), s. 218.

⁵⁸ Ekrem Demirli, “İslam Tasavvuf Geleneğinde Psikoloji”, *İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi*, ed. Taha Burak Toprak (İstanbul: Muhit Kitap, 2021), s. 97.

⁵⁹ “Kur'an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı” (Erişim 02 Aralık 2025), el-Enâm 6/38, en-Nahl 16/38.

⁶⁰ Mustafa Çağırıcı, “Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. 26, s. 417-422.

⁶¹ Duygu “emotion” psikolojik bir kategori olarak 19. Yüzyıldan itibaren sistematik incelemenin konusu olmuştur. Kelimenin kökeni Fransızca *émotion* olup, “fiziksel bir sarsıntı/hareketlenme” anlamına gelir. Duygular sosyal olarak inşa edildiğinden, onların değeri ve anlamı zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterir. Modern teoriler duyguları algı ve değerlendirmenin bir parçası olarak görür. Dolayısıyla irrasyonel olmayıp bir yargının sonucudur. Bir şeyin iyi yahut kötü olarak değerlendirilmesi de onun acı, haz verip vermediği ile alakalıdır. Hristiyan dünyasında bile ıstırap başı başına bir duygu olarak görülmez. Onlarda yaşanan acılar kendisinden kaçınılacak hissiyatlar değil insanın katlandığı acılar aracılığıyla en büyük arzu olan İsa'nın bedenine ulaşma sürecinin parçasıdır. Bu ruhsal tecrübe gerçekleşmediğinde ise fiziksel acılarla desteklenmelidir. Barbara H. Rosenwein, Riccardo Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?* çev. Kemal Özdiil (İstanbul: Işık Yayınları, 2019), s. 12.

⁶² İsmail Çalışkan, “Kur'an'ın Muhtevasının Epistemolojik Taksimi 'Kur'anda Her Bilginin Var Olduğu' Söylemine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), s. 247.

izah eder.⁶³ İnsanın duygularına yönelik bu hitap şekli, onun iç aleminin genişliğini ve zihnin sınırlarını aşan imkânlarını duygular aracılığıyla görünür kılmaya yöneliktir. Böylelikle emir ve nehiyelerde hem kozmolojik bir düzen hem de duyguların çeşitliliği içinde işlevsel bir hiyerarşi kurulmuş olur.⁶⁴

Kâinata hiçbir şeyin boşa yaratılmamış olması, insanın iç dünyasındaki hissiyatlar için de geçerlidir.⁶⁵ Üzüntü, keder, kaygı, korku, öfke yahut hüznün gayz, esef iç dünyanın inşası içindir. Hüzün kavramının, özellikle ıstırap ve benzeri alt kavramlarla birlikte ele alınması, insan içsel yapısının birbirinden farklı mertebelerden oluşan çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bu yaklaşım, insana ontolojik bir inşa, varoluşsal bir gaye ve epistemolojik bir hedef sunar.

Kur'ân, hüznün olgusunu soyut bir teori şeklinde değil peygamber örnekleri aracılığıyla, insanın çeşitli bilinç düzeyinde tecrübe edebileceği örneklerle ortaya koyar. Bu sebeple hüznün ıstırap bağlamında ele alınması, hislerin ve onların ifade biçimlerinin semantik bağlamda bütünleşerek marifetin elde edilme sürecini de anlamayı beraberinde getirir. Hüzün, ıstırapın bir vechesi olmakla birlikte, Kur'ân'ın kendi içindeki bütünlüğü esas alındığında onu ilahî idrake bağlantılı bir kavram olarak ele alınabileceği sonucuna da varılabilir.⁶⁶

⁶³ Nihat Uzun, "Human Psychology in the Qur'an: a Critical Approach", *The Journal of Academic Social Science Studies* Volume 6 Issue 1/6 (2013), s. 1525; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), s. 14.

⁶⁴ Paul Ekman, Andrew Dalgleish-M Power, "Basic Emotions", *Handbook of Cognition and Emotion* 6/3-4 (1999), s. 55.

⁶⁵ Duygu "emotion" psikolojik bir kategori olarak 19. Yüzyıldan itibaren sistematik incelemenin konusu olmuştur. Kelimenin kökeni Fransızca *émotion* olup, "fiziksel bir sarsıntı/hareketlenme" anlamına gelir. Duygular sosyal olarak inşa edildiğinden, onların değeri ve anlamı zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterir. Modern teoriler duyguları algı ve değerlendirmenin bir parçası olarak görür. Dolayısıyla irrasyonel olmayıp bir yargının sonucudur. Bir şeyin iyi yahut kötü olarak değerlendirilmesi de onun acı, haz verip vermediği ile alakalıdır. Hristiyan dünyasında bile ıstırap başlı başına bir duygu olarak görülmez. Onlarda yaşanan acılar kendisinden kaçınılacak hissiyatlar değil insanın katlandığı acılar aracılığıyla en büyük arzu olan İsa'nın bedenine ulaşma sürecinin parçasıdır. Bu ruhsal tecrübe gerçekleşmediğinde ise fiziksel acılarla desteklenmelidir. Barbara H. Rosenwein, Riccardo Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?* çev. Kemal Özdil (İstanbul: İslık Yayınları, 2019), s. 12.

⁶⁶ Andrew Rippin, "The Concept and Expression of Emotions in the Qur'ân", *The Straight Path: A Journal of Islamic Studies* 1/2 (2020), s. 12.

Kur’ân’daki “şeytanın hüznünlendirmesi”⁶⁷ olgusundan hareketle hüzn, insan bilincinin katmanlarında farklı biçimlerde tezahür eder. Bu farklılık, ıstırapın hem ontolojik hem de psikolojik düzlemlerde çeşitlenmesine zemin hazırlar. İstırap, bilincin üst katmanlarında hüznün ilahî bilgiye ulaştırıcı motivasyonu olarak ortaya çıkarken; bilincin alt katmanlarında ise üzüntüye dönüşerek ben merkezli bir duygunun görünümü hâline gelebilir.⁶⁸ Bu ayrım, peygamberlerin ve peygamber annelerinin hüznle gerçekleştirdikleri bilinç inşası örnekleriyle somutlaştırılır. Nitekim hüznün “elden gitme” tanımıyla ilişkili en belirgin örnekleri, evlatlarından ayrılan Hz. Ya’kûb ve Hz. Mûsa’nın annesinde görülür. Her iki durumda da “ayrılık hüznü” aynı olgusal zemini paylaşmakla birlikte, duyguların değerlendiriliş biçimi farklıdır. Hz. Ya’kub, oğlunun kaybı karşısında; “Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah’a arz ederim. Ben, Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim.”⁶⁹ diyerek ıstırapın bunaltıcılığı içinde yeni bir benlik değerlendirmesine dönüşürken; buna karşılık Hz. Mûsa’nın annesi ise hüznü “Mûsâ’nın anasının kalbi bomboş kaldı.”⁷⁰ ifadesine göre tepkisizlikle karşılar.⁷¹

İstırapın insan varoluşunun oluşum ve dönüşüm sürecinde birer imkân olarak gönderildiğini; onun değerlendirilmesinin manevî olgunluk düzeyi ile orantılı olduğunu peygamber kıssalarında vurgulandığı görülür.⁷² Bu perspektiften bakıldığında, Hz. Ya’kûb’un hüznü, sabırla karşılanabilen bir idrak hâline dönüşürken; Hz. Mûsâ’nın

⁶⁷ el-Mücâdele 58/10.

⁶⁸ Yusuf Sıdkî el Mardinî, *Mesîru Umûmî’l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmid-Dîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), c. 6, s. 237.

⁶⁹ Yûsuf 12/86.

⁷⁰ el-Kasas 28/10.

⁷¹ Hz. Musa’nın annesinin yaşamış olduğu ayrılık hüznü ve kayıp onun karşılaştığı zorlukları ilahî yardım ve iman gücü sayesinde iç duygularını dengelemiştir. Bu durum, ayrılık üzüntüsünün îmanî regülasyon ve bilincin yeniden inşasına örnek olarak sunulur. Fizyolojik açıdan doğum sonrasında görülen “Baby Blues sendromu”, Hz. Meryem ve Hz. Musa’nın annelerinde psikolojik metanetin ilahî bağlanma aracılığıyla yeniden dengeye kavuştuğunu göstermektedir. Bu, üzüntünün hüznü dönüşmesinin Kur’an’daki örneklerinden biridir. Novita Safitri, Ris’an-Rusli, Apriyanti Apriyanti, Uswatun Hasanah, Kusnadi Kusnadi, “Baby Blues Syndrome in the Qur’an: A Resilience Study of Maryam’s Story”, *Jurnal Ushuluddin* 33/1 (2025), s. 46.

⁷² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-İşârât: Kuşeyrî Tefsiri*, çev. Heyet, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), c. 3, s. 476.

annesi ise aynı duygusal sarsıntıyı ilahî bir yardım sayesinde dönüşüme çevirebilir.⁷³ Nitekim Hz. Mûsâ'nın annesinin hüznü ilahî yardım ile desteklenip çocuğunun kısa bir süre sonra iade edilmesiyle sonuçlanırken; buna karşılık Hz. Ya'kûb'un hüznü yıllara yayılan bir sabır terbiyesine dönüşerek ilahî bilgiye ulaşmanın aracı hâline gelir.⁷⁴

Kur'ân'da hüznün içsel alanda meydana getirdiği etki, onun dış dünyadaki oluşum şekli ile de yakından ilişkilidir. Hüznün şiddetine etki eden unsurlar iç dünyayla sınırlı olmayıp hüznü meydana getiren olayların kontrol edilebilir olup olmamasına, insanın iradesiyle yahut irade dışı gerçekleşmesine ve ani veya aşamalı biçimde vuku bulmasına göre değişir.⁷⁵ Evlatlarını kaybeden Hz. Nûh ve Hz. Ya'kub'un yaşadığı hüznün karşılaştırıldığında bu farklılıklar açıkça görülür. Hz. Nûh, oğlunun iman etmesi konusunda ümidini korumuş; onunla bağını koparmamak adına fiilî ve kavli bütün imkânları kullanmıştır. Hz. Nûh'un ayrılığın gerçekleşeceğini öngörmesi ve kaybın bir süreç dahilinde meydana gelmesi, ona vedalaşma imkânı sağlamış; bu durum hüznün mahiyetini ve sonucunu da etkilemiştir. Buna karşılık Hz. Ya'kûb'un hüznünün, kontrol edemediği ani kayıpla meydana gelmesi onun derin hissedilmesini sağlamış; kaybın kesinliği ve ile birleşen kavuşmanın belirsizliği hüznün hem içsel dünyada hem de fiziksel boyutlarda yoğunlaşmasına neden olmuştur.⁷⁶

1.2.1.3. Tesellî ve Terbiye unsuru olarak hüzn

Kur'ân'ın hüznü ele alış biçimlerinden bir diğeri de onu bir teselli ve terbiye unsuru olarak değerlendirmesidir. Birçok yerde hüzn kavramıyla birlikte zikredilen “hüzünlenme” hitabı, doğrudan peygamberlere veya onların ailelerine yöneltilmiş olsa da

⁷³ Abdurrahman Kasapoglu, “Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), s. 113.

⁷⁴ Enver Bayram, “Yûsuf Sûresi Bağlamında Üç Kriz”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), s. 412.

⁷⁵ Mustafa Uslu, *Yas ve Çocuk* (İstanbul: Çizgi Yayıncılık, 2021), s. 12.

⁷⁶ Yûsuf 12/84.

bütün insanlığa yönelik duygusal eğitim niteliği taşır. Bu hitap, hüznün verici durumlarla karşılaştığında kişinin duyarsızlık geliştirmesi yahut ıstırapı yok saymasının aksine, hüznün “Hakk’ın sesi” olarak değer kazanmasına teşvik eder.⁷⁷

Tesellî ve terbiye unsuru olarak Kur’ân’daki hüznün örneklerinden biri, Hz. Peygamber’e tebliğ görevine önce yakın akrabalarından başlamasının emredilmesidir. İnsan çoğu zaman yakınlarıyla kurduğu bağlanma biçimlerini bilinçli olarak anlamlandırma ihtiyacı duymaz. Ancak bu ilişkilerde geliştirdiği davranış kalıpları, Allah ile kurduğu ilişkinin niteliğini de belirler. Bu nedenle Kur’ân’da ıstırapla ilişkili kavramların önemli bir kısmının yakın çevreyle kurulan ilişkiler bağlamında oluşması, insanın kendisinden başlayıp Allah’ta tamamlanan ilişkisinin yeniden yapılandırılması maksadına binaen değerlendirilebilir.⁷⁸

Kur’ân’daki “üzülme ve korkma”⁷⁹ gibi nehiyler, onları bastırmayı değil; aksine hüznün terakki sürecine dönüşmesini, algılama bilincinin derinleşmesini amaçlayan çağrılar olarak kabul edilir. Kur’ân, insanda yoğun biçimde hissedilen kesif üzüntünün, havf, haşyet, sabır, teslimiyet ve tevekkül gibi latif hâllere dönüşmesi,⁸⁰ şu aşamalarla açıklar: “Duygunun farkına varmak, bu duyguyu tevhi̇d ederek Allah’a yöneltmek, hüznü geçici bir hâl olmaktan çıkarıp kalpte sabitlemek ve onun meydana getirdiği motivasyonu ibadet ve eyleme çevirmek” şeklindedir. Bu süreç “imanın duygusal zekâsı” olarak da nitelendirilebilir.⁸¹

⁷⁷ William Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü’l-Vücûd Üstüne Yazılar*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), s. 367.

⁷⁸ Akif Hayta, *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), s. 130.

⁷⁹ “Üzülme! Şüphesiz Allah bizimle beraberdir.” (et-Tevbe 9/40); “Gevşemeyin, üzülmeyin! Eğer gerçekten inanmışsanız, üstün olan sizsiniz.” (el-Âl-i İmrân 3/139); “Ey Muhammed! Onlar yüzünden üzülme ve tuzaklarından dolayı sıkıntıya düşme.” (en-Nahl 16/127); “Onlar için üzülme, müminlere alçak gönüllü davran.” (el-Hicr 15/88); “Korkmayın, üzülmeyin; size vaad edilen cennetle sevinin!”, (el-Fussilet 41/30), Hz. Musa’nın annesine bebeği Nil Nehri’ne bırakması emriyle birlikte “Üzülme! Biz onu sana döndüreceğiz.” (el-Kasas 28/7), Hz. Musa’ya annesinin üzülmemesi için geri döndürüldüğünü bildirme için “Seni annene geri verdik ki gözü aydın olsun, üzülmesin.” (Tâhâ 20/40).

⁸⁰ Mahshid Turner, *The Muslim Theology of Huzn: Sorrow Unravelling* (Berlin: Gerlach Press, 2018), s. 45.

⁸¹ Turner, *The Muslim Theology of Huzn: Sorrow Unravelling*, s. 68.

1.2.1.4. İlâhî Hitabın Hüzünü İnşâ Edici Fonksiyonu

“Üzülme!” hitabı bu bağlamda benliğin parçalanmasını engellemeye yönelik ilahî bir müdahaledir. Kur’ân’ın hüznü anlattığı kıssalarda olayların seyri çoğu zaman beklenenden farklı gelişir. Bu, örnek olan peygamberlerin yaşadıkları ıstırap süreçlerini, insan için latif bir hâle dönüştürmelerinde rehberlik edebileceğini gösterir.⁸² Özellikle tasavvufî tefsirlerde peygamberlerin yaşadıkları üzüntünün hüzne dönüşmesi, ilahî isimlerin tecellilerini idrak etmek olarak yorumlanır. Mevlânâ *Mesnevî*’sinde peygamber kıssalarını tefsir ederken Hz. Adem’in cennette ıstırapı yaşamadığını ifade eder. Çünkü ıstırap hem varoluşsal terakki alanıdır ve aynı zamanda dünyevi imtihanlarda insanın tedbirli olmasını sağlayan bir motivasyondur. Hz. Adem’in cennette doğrudan Hakk’ı müşahade etmesi, ıstırapın yaratılış gayelerinde olan marifeti elde etmekle birlikte pek çok tedbirden de uzak durmasına yol açmıştır.⁸³ Böylece de şeytana karşı ihtiyatı elden bırakmıştır. Onun yeryüzüne nüzûlü, Hakk’ın ilim sıfatına mazhar olmasına neden olmuş ve bela ve musibetlere karşı çevik ve teyakkuz sahibi kılmıştır.⁸⁴

Kur’ân’da duyguların tevhîd edilmesine bir diğer örnek ise Hz. Nûh’un oğlundan ayrı kalma ıstırapındaki tavrında görülür. Hz. Nûh’un üzüntüsünün dünyevi odaktan hakikate yönelmesi, duyguların tevhîdine dair dikkat çekici örneklerden biridir. Oğluyla ilgili hitaplarında yaşadığı duygusal dönüşüm, önce üzüntüden hüzne, ardından da kavmini yıllarca davet etmesine rağmen çabalarının sonuçsuz kalması üzerinden tevhîdî bir idrake doğru seyretmesiyle açıklanabilir. Bu bağlamda Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî* şerhinde Hz. Nûh’un yaşadığı ıstırapın dönüşümünü tasavvufî bakış açısıyla yorumlar. Ona göre kulun Hakk’la ilişkisi, suretlerin hakikatlere perde olması bağlamında değerlendirilmesini Hz. Nûh’un lisanında şöyle dillendirir: “Ben vücûdları mecazî ve

⁸² İbn Ebi’d-Dünya Çev. Hüseyin Kaya, *El-Hemm ve’l-Hüzn* (İstanbul: Ocak yay., 2007), s. 34.

⁸³ Yavuz Şevki Yavuz (ed.), *Kur’an’ı Anlamanın Arkaplanı Varlık Bilgi İnsan* (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 286.

⁸⁴ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 235, b. 18277.

izafî olan bu sûretler ve bu taayyünât-ı beşerîyyeye iltifât etmem. Eğer iltifat edersem de onların vücudları bahane ve sebep olur. Onlar seni anmaya ve zâtına intikâle vesîle olur. Ben onlarda seni temâşa ederim.”⁸⁵

Hüzün, yalnızca üzüntünün tevhidine izah vesilesi kılınmaz; aynı zamanda korkuların emniyete, kaygıların ise tevekkül ve teslimiyete dönüşmesinde de belirleyici bir süreçtir. Bunun en açık örneklerinden biri, Hz. İbrâhîm’in ateşe atılma hadisesinde görülür.⁸⁶ İbn Kesîr’in aktardığına göre ateşe atılacağı sırada, Cebrâîl (a.s.) Hz. İbrâhîm’e gelerek “Bir ihtiyacın var mı?” diye sormuş; Hz. İbrâhîm ise “Senden değil, ancak Allah’tan isterim.” diyerek korkusunu teslimiyete dönüştüren tevhîdî tavrını ortaya koymuştur.⁸⁷ Mevlânâ Hz. İbrahim’in gösterdiği bu teslimiyeti “Hayır aradan git; iyandan sonra vasıta zahmet olur.”⁸⁸ sözüyle açıklar. Bu ifade, Hz. İbrahim’in Hakk’ın zâtıyla ile olan müşahedesine işaret eder ve onun ittihat makamındaki tevhîdî duruşunu gösterir. Cebrail’in yardım teklifinin reddedilmesi, endişe duygusunun tevhîd yoluyla teslimiyete dönüşmesinden sonra, araya herhangi bir vasıtanın girmesinin kesrete dönüş olarak görülmesi sebebiyledir. Tevhîdden kesrete dönüş ise tasavvufî açıdan ıstırap ve perdelenme olarak değerlendirilir.⁸⁹

1.2.1.5. Hüzün Bağlamında Kur’ân’da Duyguların Teleolojisi

Duyguların tevhîdî bir dönüşüm sürecinde nasıl anlam kazandığını gösteren bu örneklerin ardından, Kur’ân’da peygamberlere nispet edilen imtihanlar sonucunda ortaya çıkan hüzün, pasif bir duygusal sürecin sonucu değil; bilakis marifetin inşasına zemin hazırlayan epistemolojik bir çerçeve olarak karşımıza çıkar. Peygamber kıssalarında

⁸⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 5, s. 362.

⁸⁶ el-Bakarâ 2/124.

⁸⁷ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Riyad: Dâr Taybe li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1420), c. 3, s. 326.

⁸⁸ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 8, s. 344.

⁸⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 11, s. 131.

üzüntünün hüznə dönüşmesi ve hüznün nihayetinde ilahî bilgiyle teselli edilmesi, Kur'ân'ın insanın yaşadığı hâlleri bilginin kaynağı olarak yapılandırıldığını gösterir. Bu hüznün peygamberlerin nefis mertebelerinde terakki etmeleri sonucunda kazandıkları terbiye ve tevhîd edici bir bilgidir. Nitekim Kur'ân kıssalarına duygusal ıstırap perspektifinden bakıldığında, gittikçe şiddetlenen ve tahammülü zor üzüntüden, nihayeti bilgiyle sonuçlanan bir süreçle karşılaşılır.

Duygular tevhîd edildikçe saflaşır ve saflaşıkça da marifete dönüşür. Bunun ilk örneği Hz. Âdem'de görülür. Onun eşyayı isimleriyle bilme sorumluluğu, cennetten ayrılmasının hikmetini ortaya koymuş; ayrılık hüznü bilginin sebebi olmuştur.⁹⁰ Aynı şekilde Hz. İbrahim'in babası ve kavmi tarafından reddedilmesi, daha sonra oğlunu kurban etmekle sınanması da ilahî bilgiyi gerekli kılmıştır. Hz. Yûnus'un riyazetle desteklenen hüznünün ilme dönüşmesi de bu epistemolojik çizginin örnekleridir.

Bu süreç Hz. Eyyûb'un kıssasında da açıkça görülür. Onun çektiği ıstırapın sebebi, ayette ifade edildiği gibi şeytanın “nusub ve azapla dokunması” değil; eşyadaki ilahî tecellileri görememenin doğurduğu uzaklık ıstırapıdır. Taberî “nusub” ve “azab” kavramlarını açıklarken bunların Hz. Eyyûb'un malına ve bedenine gelen sıkıntılar olarak değerlendirir.⁹¹ Buna karşılık Râzî, şeytanın insanın iç dünyasına doğrudan etkisinin mümkün olmadığını, ayette geçen keder ve iç sıkıntısının Allah'ın halk ettiğini söyler.⁹² Ona göre ayette geçen “şeytan” ifadesi, “Hakk'tan uzaklık” ve “nusub” alt mertebelerde meydana gelen üzüntü, “azab” ise terakki edememenin doğurduğu iç sıkıntı olarak değerlendirilebilir. Bu uzaklığı gidermek üzere Hz. Eyyûb'a “Ayağını yere vur!”⁹³ denilmesi, ıstırapın gaybî yönüne ve ilahî bilginin görünmeyen bir hakikatle ilişkisine

⁹⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c. 3, s. 340.

⁹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), c. 20, s. 106.

⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 26, s. 398.

⁹³ Sâd 38/42.

işaret eder.

Mevlânâ'nın ıstırapın bir veçhesi olan hüznü “Hakk’a dönen suretler”⁹⁴ olarak değerlendirmesi ve bunu “ışık saçan yıldızlar ile ay arasındaki ilişki” üzerinden açıklaması da hüznün epistemolojik karşılığıdır.⁹⁵ *Mesnevî*’de Hz. Eyyûb’un hüznünün şükürle tecelliye taşıyan bilgiye dönüşmesi, Hz. Ya’kûb’un sabrının gömleğin kokusuna, Hz. Mûsâ’nın korkusunun Hızır ile ledünnî ilme; Hz. Meryem’in yalnızlığının Cebrâil ile mükâlemeye, Hz. Peygamber’in hicret yolundaki sıkıntısının sekîneye dönüşmesi ilahî bir teselli örneklerindendir.⁹⁶ Kur’ân’da bahsedebildiğimiz bu duyguların hâllere dönüşüm tecrübeleri salt bir beşerî örnek değil tevhîde açılan epistemolojik kapılar olarak değerlendirilmelidir.

İstirap, acı ve üzüntüden, insanın varlığını tanımlamasına imkân sağlaması yönüyle ayrılır.⁹⁷ İnsanın kendisiyle, yaratıcısıyla ve sosyal çevresiyle kurduğu ilişkilerin ideale ulaşması, ıstıraba verilen tepkilerin doğruluğuna bağlıdır. Bu sebeple insan, varlığını ıstirap aracılığıyla ortaya koyarken; ıstirap da insanın tepkisiyle anlam ve varlık kazanır.⁹⁸ Her ikisinin varlıkla birlikte belirginleşmesi nedeniyle, ıstırapı yok saymak, ondan kaçınmak ve görmezden gelme eğilimleri, benliğin parçalanmasına yol açar.⁹⁹

İstırapın varlıkta meydana gelen her veçhesi, varoluşun gayesini gerçekleştiremediğinde sıradan bir sıkıntıya dönüşür ve anlamını yitirir. Bu bağlamda ıstırap, insanın terakkisine ve bunun sonucunda da ilâhî bilgiye ulaşması için verilen bir imkân olarak değerlendirilir.¹⁰⁰ Zira her sıkıntı, yaratılışına uygun yetkinliğe ulaşma

⁹⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 592.

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2024), s. 422.

⁹⁶ et-Tevbe 9/40.

⁹⁷ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), s. 4.

⁹⁸ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), s. 366.

⁹⁹ Richard C. Schwartz, *İçsel Aile Sistemleri Terapisi*, çev. Zeliha Babayiğit (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), s. 33.

¹⁰⁰ Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), s. 95.

çabasının bir tezahürü olarak ortaya çıkar. İstirap da bu anlamda insanın mevcut hali ile ulaşabilecek ontolojik imkanların arasındaki mesafenin bilince yansımaları sonucu ortaya çıkar. Çok katmanlı insan yapısında ıstıraba yüklenen amaç, onun fiziksel, ontolojik ve epistemolojik bağlamlarda yaşanan bir sıkıntı olarak tarif edilebilmesini mümkün kılar. Ancak ıstırabın, aklın ve bedenin işlevini tamamen ortadan kaldırmayan duygularla sınırlandırılması, bu kavramın merkezinde izâfî bir tecrübenin bulunduğunu gösterir. “Her mananın bir kelimesi olmalı”¹⁰¹ ilkesiyle düşünüldüğünde, yukarıda tarif edilen sınırlar dahilinde içsel anlamda sıkıntı doğuran tüm duygular varoluşsal katkıları itibarıyla ıstırabın başlığı altında değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu duyguların bıraktığı etki, zaman içerisinde birbirleriyle birleşme biçimleri ve duyumsamadaki farklılıkları; ıstırabın çeşitli hallerinin farklı kavramlarla isimlendirilmesine yol açmıştır.¹⁰²

1.2.1.6. Hüznün Semantik Alanına Eşlik Eden Duygular

İstirap, Kur’ân’ın duygu terminolojisinde insanın iç dünyasını kuşatan kapsamlı bir kavram olarak değerlendirilir. İstirabın, hüznün ve onunla ilişkili kavramlar üzerinden ele alınması hem semantik alanın hem de duygu tecrübesinin daha ayrıntılı biçimde anlaşılmasını gerekli kılar. Tasavvuf düşüncesi, Kur’ân’da ıstıraba temas eden terimleri kendi terminolojisinde birebir kullanmasa da duygusal alanda hissedilenleri ifade ederken, bu kavramların içerdiği anlam katmanlarından yararlanır. Dolayısıyla ıstırabla ilişkili kavramların incelenmesi, sâfî perspektifi bütüncül bir tarzda kavramayı mümkün kılan önemli bir yaklaşım sunar.

¹⁰¹ Ahmet Akçataş- Elif Ari, “Anlambiliminin Eş Anlamlılık Sorunu / Synonymity Problems in Semantics”, (ts.), s. 69.

¹⁰² Melike Somuncu, "Güncel Türkçe Sözlük'te Yer Alan Acı Maddesinin Eş Anlamlılık Açısından İncelenmesi", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (2020), s. 8.

1.2.1.6.1. Esef: Hüzün ve Gazabın Birleşiminde İstirabın Tezahürü

Sözlükte “esef”, kalpteki kanı harekete geçirerek intikam duygusunu uyandıran hâl olarak tanımlanır.¹⁰³ Bu terim, nefsi ıstıraba düşüren bir durum karşısında hüznün ve öfkenin birlikte şiddetlenmesini ifade eder. Öfke ise psikoloji literatüründe, “gerçek ya da kuruntuya dayanan engellenme, incitilme, tehdit edilme, yoksun bırakılma veya saldırıya uğrama gibi durumlarda hissedilen ve çoğunlukla bu duruma neden olan kişiye ya da nesneye yönelen saldırgan veya savunucu davranışlarla sonuçlanabilen yoğun bir olumsuz duygu”¹⁰⁴ şeklinde tarif edilmektedir.

Esef, nefsin hoşuna gitmeyen ve onu ıstıraba sürükleyen olayların, müdahale etmeye güç yetiremeyecek kimselerden gelmesi durumunda duyulan hüzün anlamını taşıırken; kişiden daha aşağı konumda görülen kimselerden sadır olduğunda ise gazap ve intikam arzusunu ifade eder. Dile getirilebilen ese, gazaba dönüşür; ifade imkânı bulamayan ese ise kalpte gizli bir intikam duygusu olarak yerleşir ve kişiye sürekli ıstırap verir. Kur’ân’da bu farklı anlamların kullanım şekilleri açık biçimde görülür. “Bize karşı öfkelenendirici davranışlarını sürdürünce, biz de hak ettikleri cezayı verdik ve hepsini suya gömdük.”¹⁰⁵ ayetinde ese, Yaratıcıdan kullarına yöneldiği ve ifade imkânı bulduğu için gazap anlamında kullanılmıştır. Hz. Mûsâ’nın buzağıya tapan kavmine dönüşünü anlatan ayette geçen “Mûsâ, kızgın ve üzgün olarak kavmine dönünce...”¹⁰⁶ ifadesinde ise ese hem gazap hem de üzüntü anlamlarını birlikte taşır. Çünkü burada Hz. Mûsâ’nın esefi, Allah’a karşı duyduğu hüzün, kavmine karşı duyduğu ise öfkeyi yansıtmaktadır.

Bu çerçevede ese, gazap ve hüznün birleşerek kalpte ve bedende meydana getirdiği etkiyi ifade eden ıstırapın bir veçhesidir.¹⁰⁷ İnsan, cüz’î iradesiyle

¹⁰³ İsfahânî, *Müfredât*, “e-s-f” md., s. 81.

¹⁰⁴ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, s. 1148.

¹⁰⁵ ez-Zuhrûf 43/55.

¹⁰⁶ el-A’râf 7/150.

¹⁰⁷ Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, s. 202.

engelleyemediği olaylar karşısında üzüntü yaşar ve bu çaresizlik nefse ağır gelir.¹⁰⁸ Nitekim Hz. Ya'kûb'un, bütün tedbir ve uyarılarına rağmen iki oğlunu da kaybetmesi sonrası yaşadığı ümitsizlik ve öfke, ona bu musibete sebep olanlara karşı bir kızgınlık olarak görünürken; Allah'a karşı duyduğu ise hüznüdür. O, bu duyguları isyana dönüşmesin diye kontrol altında tutmuş ve "Ah Yûsufum ah!"¹⁰⁹ sözleriyle esefini dile getirerek öfkesini bastırmış; içindeki hüznün şiddetini ise ilahî takdire teslimiyetle hafifletmiştir.¹¹⁰

Kur'an'da esefin Allah hakkında kullanımı gazap anlamına dayanırken, insanın hissettiği esefin başlangıcı kimi zaman şefkat ve merhamet olabilir. İnsandaki esef, ahirette karşılaşılabilecek ıstıraba kayıtsız kalan kimseler adına duyulan endişe ve ümitsizliği ifade ederken; onların hâllerinden habersiz bir biçimde cezayla karşılaşmaları ihtimaline karşı da merhamet duygusuna dayanır. Bu anlamıyla esef, başkalarının sıkıntı ve üzüntülerine ilgi gösterme, onlara karşı derin bir farkındalık taşıma ve yaşadıkları ıstırabı giderme isteğini de kapsar. Ancak bu merhamet ve yardım isteği sonuç vermediğinde esef, kişide ıstıraba dönüşebilir. Kehf Sûresi'nde esefin bu yıkıcı boyutuna işaret eden "Durum böyleyken, bu son mesaja inanmazlarsa, onların ardından üzümlere neredeyse kendini helâk edeceksin."¹¹¹ ayetinde esef, merhamet kaynaklı bir üzüntünün aşırısına kaçıp kişiyi yıpratıcı bir ıstıraba dönüşmesini ifade etmektedir.¹¹²

1.2.1.6.2. İblâs: Ümitsizlikle Derinleşen İstirap

Sözlükte ağrıları sebebiyle devenin hoplayıp sıçraması, "şiddetli sıkıntı karşısında dona kalmak", "çaresizlik içinde susmak" anlamlarına gelen (ب ل س) kökünden türeyen

¹⁰⁸ Hakîm Tirmizî, *Menhiyyât* (Kahire: Mektebet'ül-Kur'an l'i-Tab' ve'n-Neşr, 1986), s. 75.

¹⁰⁹ Yûsuf 12/84.

¹¹⁰ Hakîm Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 79.

¹¹¹ el-Kehf 18/6.

¹¹² Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, c. 5, s. 168.

İblâs, şiddetli zorluktan doğan üzüntünün meydana getirdiği derin ıstırapın adıdır.¹¹³ İblâs'ı diğer sıkıntı ve üzüntü türlerinden ayıran yön, onun hüznle birlikte ümitsizliği de ifade etmesidir.¹¹⁴ İstırapın yoğunluğu kişiyi, içindeki üzüntüyü anlatamayacak kadar suskun, yaşadığı olaylara karşı kayıtsız ve tepkisiz hâle getirir. Bu sebeple İblâs, “ıstırapın tepkilerini yok eden şiddetli hüzn” olarak tanımlanmıştır. “Kıyamet koptuğu gün suçlular ümitsizlik ve şaşkınlık içinde kalakalırlar.” ayetinde, İblâsın yol açtığı beden diline de işaret edilmektedir.¹¹⁵

İblâs, insanın Allah'ın rahmet tecellilerinden mahrum kaldığını fark etmesiyle ortaya çıkan bir ruhî hâl olduğu için şeytana da bu kökten türeyen “İblîs” adı verilmiştir. Varoluş yoksunluğunu gideren rahmetin azalması yahut kesilmesinden sonra oluşan boşluk, kopuş ve ümitsizlik hissi İblâsın ıstırap yönünü oluşturur. Bu hâl bazen açıkça hissedilir, bazen de kişi bu çöküşü fark etmeyebilir.¹¹⁶

İblâs bir ıstırap olarak insana verildiğinde, bu ıstırapı artıran unsur, rahmetin nimetler içindeyken kesilmesidir. Nimet arttıkça haz artar; hazzın artması nimetin kesilmesiyle doğan acının ve ruhî çöküşün şiddetini yükseltir. Bu ilahî pedagojiyi anlatan ayette şöyle buyrulur: “Kendilerine yapılan uyarıları unutunca onlara her şeyin kapılarını açtık. Kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları sırada onları ansızın yakaladık; böylece bütün ümitlerini yitirdiler.”¹¹⁷ Bu sebeple İblâs, bazen dünyada nimetin kesilmesiyle ortaya çıkan duygusal bir ıstırap; bazen de ahirette rahmet kapılarının kapanmasıyla azabın devam etmesi anlamında kullanılır.¹¹⁸

¹¹³ İsfahânî, *el-Müfredât*, “b-l-s” md., s. 166.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “b-l-s” md., c. 6, s. 29.

¹¹⁵ er-Rûm 30/12.

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 1, s. 460.

¹¹⁷ el-En'âm 6/44.

¹¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, c. 4, s. 435.

1.2.1.6.3. Kerb: Hüzne Sıkıntının Yoldaşlığı

Sözlükte “kerb” kelimesi, kazmak suretiyle toprağın altını üstüne getirmek, güneşin batmaya meyletmesi ve kuyudan su çekerken ipe düğüm atmak anlamlarına gelir.¹¹⁹ Kelimenin bu sözlük anlamlarıyla bağlantılı olarak tasvir edilen mana, üzüntünün yoğunlaşması sonucunda kalbin daralmasıdır. Nitekim kerb, hüznün ve sıkıntının kalpte meydana getirdiği baskı, darlık ve bunaltı hâlini ifade eder.¹²⁰

Ayetler bağlamında “kerb”, kalpteki hüzne maddi sıkıntıların getirdiği endişenin eklenmesi olarak yorumlanır. Hz. Nûh’un kavmine yaptığı çağrıya karşılık alamamasının oluşturduğu üzüntüye, daha sonra tufanın yaklaşmasıyla hissedilen kaygının eklenmesi bu duruma örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde Hz. Nûh ve Hz. Mûsâ’nın kavimlerinden gördükleri eziyetten dolayı üzüntü duymalarına, karşılaştıkları musibetler sebebiyle hissettikleri kaygının eklenmesiyle ortaya çıkan karışık ıstırap hâli de “kerb” kelimesiyle ifade edilir.¹²¹ Hz. Mûsâ ve kavminin Firavun’dan gördükleri baskı ile Kızıldeniz’de boğulma endişesinin birleşmesi, ayetlerde “kerb” olarak anlatılır.¹²² Benzer şekilde Hz. Nûh’un tufandan kurtuluşu da sıkıntının ardından gelen bir ferahlığa işaret eder.¹²³

1.2.1.6.4. Gam: Hüznün Surûra Dönüşümü

Sözlükte “bir şeyi gizlemek, örtmek” manasına gelen gam, insanın kalbini kaplayan üzüntüye verilen addır. Gökyüzünü kapatarak güneş ışınlarına engel olması yüzünden bulutlara “gamâme”, yeryüzünü suyun kaplayarak istifade edilemez hâle getirmesine ve develerin ağız ve burun deliklerini örten bez parçasına da “gamm”

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “k-r-b” md., c. 1, s. 711.

¹²⁰ Abdullah b. Sehl el- Askerî, *el- Fîrûku’l-Lugaviyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), s. 298.

¹²¹ el-Enbiyâ 21/76.

¹²² Yûnus 10/22.

¹²³ Hûd 11/48.

denilmiştir.¹²⁴

Kur'an'da "gam üstüne gam"¹²⁵ ifadesi kalpte karşılaşıl原因 ıstırap verici savaş, hastalık, kıtlık gibi olaylarla birlikte hüznün tekrar hüznle birleşmesidir. Gam insanın kendinden giderme kudretine malik olamadığı üzüntüdür. Bu çoğu zaman ilk üzüntüden daha tesirli bir hüznle derinleşir. Bu durum, gamın kendi içinde hem tanımını hem de teselli imkânını barındırdığını gösterir. İlâhî terbiye olarak gam elden gidenlere üzülmemek ve elde edilenlerle şımarmamak için verilen terbiye vasıtasıdır. Ayette geçen "Size gam üzerine gam geldi" ifadesini Elmalılı Hamdi Yazır, "Acı acıyı unutturur." şeklinde tefsir etmiştir.¹²⁶

Kur'an bağlamında "gam" kelimesinin kullanıldığı yerlerde, peygamberlerin yaşadığı üzüntü, çoğu zaman onların işledikleri zelleler yüzünden tekrar hataya düşmeleri olarak tabir edilir. Bu sebeple gam, yalnızca dış olayların doğurduğu bir hüzn değil; peygamberlerin iç muhasebesinde oluşan derin bir incinme ve terbiye edici bir ıstıraptır. Hz. Yûnus'un kavminden ilahî bir işaret almadan ayrılması sebebiyle yaşadığı üzüntüye, balığın karnından kalma korkusu ve hasta olarak kıyıya atılma sıkıntısı eklenmesiyle, üst üste gelen üzüntü¹²⁷ ve Hz. Mûsâ'nın doğumundan itibaren başlayan ve Kıptî'yi öldürmesi sonucu kısasa uğrama kaygısı; yaya olarak şehirden ayrılma mecburiyeti, yolculuk sırasında yiyeceğinin bitip azıksız kalarak halka muhtaç duruma düşmesi gibi aşamalardan geçerek derin bir gam hâline dönüşmüştür.¹²⁸

Peygamberlerde ortaya çıkan bu gam hâli, onların yaptıkları işlerin hakikatte ilahî bir yönlendirme ile olduğunu anlamalarını sağlayan bir terbiyeye dönüşür. Hz. Mûsâ'nın Kıptî'yi öldürdükten sonra vahiy beklememesi ya da daha sonra Hızır ile karşılaştığında

¹²⁴ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "g-m-m" md; c. 12, s. 443; İsfahânî, el-Müfredât, "g-m-m" md., s. 764.

¹²⁵ Âl-i İmrân 3/153.

¹²⁶ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 2, s. 405.

¹²⁷ el-Enbiyâ 21/88.

¹²⁸ Tâhâ, 20/40.

çocuğun öldürülmesine itiraz etmesi karşısında Hızır'ın “Ben bunu kendi işimle yapmadım.”¹²⁹ demesi, Hz. Mûsâ'nın iç dünyasındaki gamı anlamlandırmasına yöneliktir.¹³⁰ Hızır'ın çocuğu öldürmesi, Hz. Mûsâ'nın Kıptî'yi öldürürken yaşadığı gamı, gemiyi delmesi ise Hz. Mûsâ'nın annesinin onu Firavun'dan kurtarmak için Nil'e bırakmasından doğan hüznü hatırlatır. Böylece gam, aklın tam kavrayamadığı ilahî hikmeti kalp yoluyla öğretmeye çalışan bir muallim mesabesine yükselir.

Mevlânâ'nın düşüncesinde gam, sâliğin gönlünde gelip geçen hâllerdendir; fakat gelişi tesadüfî değildir. Gam, kulun kalbinde ahirette karşılaşacağı hakiki ıstırapın bir örneği ve bir uyarısıdır. Sâlik her gamda kendi hakikatine dair bir işaret bulur. Gamın gelişi bir nevi ilahî terbiyedir; çünkü keder ve sıkıntı, gönülde bir pencere açarak vuslat ve hakikate yönelten bir rehberle dönüşür. Mevlânâ bunu kâğıt üzerine çizilmiş “mağmûm resimler”le örneklendirir: Ressam ne kadar mahir olursa olsun yaptığı hüznünlü resimler, kendi gamlarından haberdar değildirler; fakat sâlik o suretlere baktığında kendi hakikatini hatırlar. Mevlânâ bu durumu şöyle ifade eder:

“Resmin görünüşü gamlıdır; fakat o, kendi gamından âsûdedir. Gülüşü tasvir eden resim de görünüşte güler, ancak kendi gülmekten bihaberdir. Bu dünyadaki mağmûmiyet ve meserret, gönülde beliren bir hâldir; fakat ahiretteki gerçek gam ve sürura nispetle bunlar bir nakıştan, bir resimden öteye geçmez. Gamlı tavırlı resimler, insana doğru yolu hatırlatmak içindir. Gülüşü tasvir eden resimler de onlara bakarak içindeki anlamı düzeltmen ve kendini toparlaman için sana gönderilmiş işaretler mesabesindedir.”¹³¹

Mevlânâ'ya göre gam, varoluşu gayesinin hissedildiği en derin anlamdır. Sâlik, hissettiği gamlar sebebiyle ıstırap duyup üzölmek yerine, o gamları yaratan ve kalpte hissettiren kudreti fark etmelidir. Zira nasıl her şeyin yaratıcısı Allah ise, gam da “O'nun çeşitli yaratmalarından” biridir.¹³² Bu sebeple gamın ıstırap yahut sürûr hâline dönüşmesi sâlikin o gamı nasıl yorumladığına bağlıdır. Mevlânâ, bunu çeşitli peygamber kıssaları üzerinden açıklar. Kuyuya su almak için gelen yolcu, kovasındaki su yerine Hz. Yusûf'un

¹²⁹ Kehf 18/82.

¹³⁰ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 12, s. 165.

¹³¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2 s. 333, b. 2779-2783.

¹³² ez-Zümer 39/62.

güzelliğiyle karşılaşmıştır. Hz. Musa, ateş bulmak niyetiyle yürürken Hakk'ın nurunu müşahede etme lezzetine erişmiştir. Hz. İsa, hasımlarıyla mücadelesinde gösterdiği cehd ile semaya yükseltilmiştir. Hz. Âdem, yasak meyveden yediği için cennetten çıkarılmış; fakat bu tecrübenin sonucunda “Ebu'l-Beşer” olmuştur.¹³³ Böylece gamın ardında ilahî bir yönlendirme ve terbiye bulunduğunu vurgular. “Sen yâri ağyâr sanıyorsun; sürûrun adını gam koyuyorsun.” der.¹³⁴

Gam, kalpte sıkıntı ve bunaltı meydana getirir ve kalpteki sevincin kaybolmasına neden olur. Kâinatın yaratıcısı olan Hak, sâlikin kalbinde ıstırabı da yaratır. Bu O'nun emrinin ve hikmetinin gereğidir.¹³⁵ Sûfiler, gamı mahluk olarak kabul ettiklerinden eserden müessire hareket ederler ve onun kalpte meydana getirdiği yakıcılıkta Hakk'ın nurunu müşahede ederler. Bu tecrübe onlar için bunaltıdan ziyade ferahlığa dönüşür ve gamdan zevk almaya başlarlar. Onların korkusu artık gamın kendisi değil, zevk hâline gelen bu gamın kalplerden uzaklaşması olur. Çünkü gamın Hakk'a işaret eden letafeti, sürurun hâlâvetini doğurur. Mevlânâ bunu şu şekilde açıklar;

“Senin gazap ve harp sûretiyle yaptığın cefa, teğannî dinlemekten ve cenk sesi işitmekten ziyade tarabâverdir ve mürakkıstır. Ey cefası devletten daha güzel ve intikamı candan daha sevgili olan Allah... İlâhî, ateşin böylesine zevkli olunca nurun nasıl olur? Rabbim, matem bu kadar neşveli olursa düğünün nasıl olur? Cevr ü cefânın haiz olduğu hâlâvetlerden hareketle senin kühündeki letafeti hiç kimse idrak edemez; onun derinliğine kimse vasil olamaz. Cevrinden inliyorum; inleyişime merhamet edip de cevrinin azalmasından korkuyorum. Kahrının da lütfunun da âşığıyım.”¹³⁶

Mevlânâ'da gam, sürurun kalbe yerleşmesi için gönderilmiş bir hizmetçi mesabesindedir. Sâlik, gamın Hak'tan bir emirle geldiği bilincine eriştiğinde, gamı kabullenmesi ve ona boyun eğmesi kolaylaşır. Hak'tan gelene boyun eğmek Kur'an'ın temel ilkelerindendir.¹³⁷ Aynı zamanda musibet gibi görünen hâdiselere gam ve sürur penceresinden bakmak, gam veren olayların ardındaki hakikate erme bilincini kazandırır.

¹³³ Ankarâvî, *Şerh-i Mesnevî li'l -Mevlânâ*, c. 1, b. 2831.

¹³⁴ Tâhirü'l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 235, b. 11452.

¹³⁵ el-Mü'min 40/17.

¹³⁶ Tâhirü'l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c.1, s. 593, b. 1573-1577.

¹³⁷ el-Bakârâ, 2/153; el-Enfâl, 8/46.

Bu sebeple Mevlânâ, ıstırapı “felaket gibi görünen gam yıldızları” olarak nitelendirir.¹³⁸

Sûfî düşüncede gam, maddî ve manevî hayatın dışına atılabilecek bir unsur değildir. Gam hem hüzünde hem de zevkte kendisini ortaya çıkaracak yolları bulur; engellenmeye çalışılsa da sâlikin kalbini yeniden doldurur. Kişi gamdan kaçmaya teşebbüs etse bile gam, sahip olduğu iç düzen ve aritmetiğe göre tekrar kendi dengesini kurar. Kalbi gamdan azâd edecek sebepler oluşsa ya da gamı besleyen unsurlar ortadan kaldırılmaya çalışılsa bile gamın mekânı kalptir ve o her zaman oraya akmaya devam eder. İstırap ise bu gamın yavaş yavaş çözülmesi ve kalpteki yoğunluğunun hafiflemesidir.

İnsan fıtratı gereği konfor alanından çıkmak istemez ve Elest Bezmi’nde tattığı zevkin numunelerini dünyevî yerlerde araması gamını daha da artırır. Hâlbuki Mevlânâ’ya göre gamlarda ıstırapa düşmek yerine onların içindeki zevki keşfetmek gerekir. Her gamdan kaçış ve onun izini kaybediş, âb-ı hayatı karanlıklar âlemine taşımak gibidir. Gamdan uzaklaşmak, mârifetten, ledünnî bilgiden, neşeden ve feyizden mahrum kalmak anlamına gelir. Gamları fark etmeden onları zulmânî âleme sürüklemek ise sâlik için telafisi mümkün olmayan bir ziyandır. Bu bilinçten uzak olanlar, zahirî neşelerde ve nefsanî hazzlarda zevk ararlar ve ıstıraptan kaçmaya çalışırlar.¹³⁹ Mevlânâ, gamın bu yönünü “ters çakılmış nalın işlevine” benzeterek şöyle ifade eder: “Hakikat yolunda menzile varıncaya kadar, tersine çevrilmiş nal izleri var. Gözünü dört aç, ihtiyatla yürü, yolu şaşırma.”¹⁴⁰

Gamın salîge olan etkisi onu kabul edişte benliğinin hazır bulunuşuyla ilgilidir. Benliğin olgunlaşmasıyla sâlik onu ya bedeninde ıstırap olarak hisseder ve bunalır yahut onu gönlünde ilahî neşeye çevirir. Bu beceriyi kazanmak sülukla gerçekleşir. Sâlik

¹³⁸ Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 595, b. 19877.

¹³⁹ Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 378, b. 22005.

¹⁴⁰ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 379, b. 22006.

kendine isabet eden gamlara katlanamayacağı şekilde kendisiyle yüklü olabilir. Bu durumdan kurtulmak için nefsi terbiye etmek ve makamlarda ilerlemek adına nefsi tezkiye etmek ve riyazet bunun çaresi olarak düşünülebilir. Sâlik bu pratikleri yerine getirdiğinde yaşanması ümit edilen ıstırabın hafiflemesi yerine gamın bunaltıcı etkisi onda giderek artabilir. Bu sebeple sûfiler “ülfet belalı şey fakat uzlet sıkıntılı” tabirini kullanırlar. Mevlânâ gamın ıstıraba dönüşmesinde salike durmadan şu sırlı telkinde bulunur; “Her nerede bulunursanız bulunun O sizinle beraberdir.”¹⁴¹ Haktan gelen bu haber insanın gamlarını siler ve yerini neşeyle doldurur. Sâlik kalbini ağyardan boşaltması onun kalbini hakkın tecellisine mahâl kılar ve o artık bedeninin ötesinde Hak ile yaşamaktadır. Sâlikin benliğinin oluşmaması ve derununu tanımamasından kaynaklanan bir belirsizlik yaşar ve Hakk’ı kendinde misafir etmeyi anlamlandıramaz. Bunu kendine konduramadığından vuslattayken sanal bir ayrılık ıstırabı yaşar.¹⁴²

Mesnevî’de bu durum şöyle tabir edilir:

“Zahîdlik ve ihtiyarlık onu zayıflatmış, onu bitkin bir hâle sokmuştur. Zaten zahîdlikten de bir feyz elde edememişti. O zahîd, çok zahmetler çekmiş fakat sevgiliden bir hazine elde edememişti. Çok işler görmüştü ama karşılığını alamamıştı. Ya o iş onun harcı değilmiş yahut da kader icabı henüz mükafat vakti erişmemiştir. Ona bu dert bu musibet yeter. Çünkü o bu kanla dolu vadide kimsesiz kalmıştır. Hastalıklı dertli gözlerle bir köşeye çekilmiş oturmuş, yüzünü ekşitmiş, suratını asmış. Zaman oluyor “Ben hep mi zahmet çekeceğim nasibim hep ıstırap mıdır?” diyerek haşa Allah ile didişiyor. Zahîdlerin ibadetin verdiği benlikten, içine düştükleri varlıktan kurtulmadıkça yalnız ibadetle meşgul oldukları vakit ellerine bıçak ve ustura vermek tehlikelidir. Zahîd darlığından, kederinden, gamından ve muradına erememesinden ötürü kendi karnını deşebilir.”¹⁴³

Gam alışıldık anlam ilişkilerini zayıflatır. Zevk ve hazzın aksine saliki tefekküre çağırır. Varlığın yeni boyutlarını keşfetmesi için ona bir perspektif sunar. Mevlânâ’ya göre sadece “kalbî bilinç” gamı değerlendirebilir. Gam saliki bunaltmak için değil onu tevâzuya erdirerek yükseltmek için vardır ve bu hakikati ruhunun kemalinde rûşte erişemeyenler anlayamazlar. Gamın aslı; “Hak tarafından gayb alemlerinden atılan

¹⁴¹ el-Hadîd 57/4.

¹⁴² Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 554, b. 19708.

¹⁴³ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 534, b. 19694-19708.

ihtiyarlatıcı oklardır.”¹⁴⁴

Sûfî düşünce gamın geçiciliğine vurgu yapar. Hissedilen ıstırapın toleransını düşürmek, gama olan dayanıklılığı artırmak onun acizliğin bir parçası olmadığını göstermek ve ondaki zevki bulabilme özgürlüğüne kavuşmayı telkin eder. Gam sâlikin kendi başarısızlıkları sonucu başına gelenden ziyade onun kalbini yeni sevinçlere hazırlamak için vardır. Gam ıstırap hissettirse de iç alemde tanınamayan ve anlamlandırılmayan kötü duyguların giderilmesini ve zevk vermeyen sevinçlerin yenilenmesini sağlar. Bu gelişim her seferinde daha güçlü ve etkili olur. Gam kalbin güncellenmesidir. Mevlânâ bu durumu misafir metaforuyla şu şekilde anlatır:

“Eve bir misafir gelirse senin gönül evine de her an bir fikir, bir düşünce, aziz bir misafir gibi konar. Sen düşünceyi, fikri bir adam farz et. Çünkü insan düşünceyle insan sayılır, değerlenir, canlanır. Gam düşüncesi sevinç yolunu keserse üzölme çünkü o gam senin için sevinç, neşe hazırlanmaktadır. Hayrın temelinden yeni bir neşe gelsin diye gam, gönül evini yabancıardan temizler, dikkatle siler süpürür. Gönül dalından sararmış kurumuş yaprakları ayırır. Daldan yeni ve yeşil yapraklar bitmesine yardım eder. Öte alemde yeni bir zevk gelsin diye eski sevincin kökünü çeker çıkarır, kökünü kazır. Gam üstü yapraklarla kurumuş dallarla örtülü yeni kökü bitirsin çıkarsın diye çürümüş olan eski dalı söker atar. Gam gönülden ne döker, neyi sökerse karşılık olarak daha iyisini getirir. Zorlukla beraber bir kolaylık vardır.”¹⁴⁵

Sâlik ulaşmak istediği manevî saadet için gam ve kederleri fırsat bilmelidir. Arzu edilen mutluluk ve saadetler ıstırap kılığına girerek sâlikin karşısına çıkmış olabilir. İnsana ıstırapların gizli mutluluklar getirmesi arzu edilen bir durumdur. Fakat sâlik onun pozitif hâlini müşahade edemese de onlara tahammül etmekle kuvvetlenir. Salike düşen onu gülerek karşılamasıdır. ıstırapların bu özelliğini bilmek onu hoşnutlukla karşılamaya sebep olur. Eziyet ve sıkıntı veren düşünce ve olaylara karşı tahammüllü ve hoşgörülü davranmak insanda bir müddet sonra alışkanlık olarak kalır. Bunu adet hâline getirmek insan için ıstırapın haricinde de umulmayan faydaların hasılına sebep olabilir. Bu faydalardan biri ise olması gerekeni isteyen sâlikin vaktinde gerçekleşmeyenden duyduğu ıstıraba karşı sabrının meyvesinin umulmadık zamanlarda hacetinin yerine gelmesi

¹⁴⁴ Tâhirü'l- Mevlvî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 292 b. 8254.

¹⁴⁵ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 589, b. 19851-19856.

olabilir.¹⁴⁶ Kemale ulaşma yolunda ıstırapın gücü insanı terbiye etmesidir. Mevlânâ bunu şöyle ifade eder;

“O yüzü ekşi derdi hoş tut. O ekşiliği şükür gibi tatlı say. Bulutun da görünüşte yüzü ekşidir. Amma çorak yerleri mahveder, oraları gül bahçeleriyle süsler. Kederlerle ıstıraplar sana manevî inciler getirmeseler de eli boş olarak senin karşına çıksalar onlar senin tatlı huyunu artırmış olurlar. Bir başka yerde bu sabır ve tahammül huyunun sana faydası dokunur. Beklemediğin bir sırada bir gün dileğine kavuşursun.”¹⁴⁷

Mevlânâ için ıstıraplara sebep olan gamlar insan için “cevher” olsalar da hayat için “araz”dır. İnsan yaşadığı günleri ıstırap ve neşe veçhesinden hesap etse ıstırapın daha fazla olduğunu görecektir. Gam insanın esas nasibidir. Bu gerçeğin akıldan çıkarılması ve hayatın merkezine neşe ve hazzın konulması insanda ıstıraptan kurtulma telaşına neden olur. Gamlı günlerin biteceğine ve mutlu günlerin geleceğine inanır ve beklentiye sahip olur ki beklemek ıstırapın kendisidir. Mevlânâ’nın bekleyişi ölüm olarak kabul ettiği beyitler şöyledir:

“Sen ıstırapı hayatın bir cüz’ü bir ferî sayma da hayatın bir esası olarak kabul et ve maksadına ulaş. Sen ıstırapı hayatın bir cüzü sayar, zararlı görürsen, gözünü asıl olana diker, onu bekler durursun. Bekleyiş tat bakımından zehir gibidir. Sen bu gidişle daima ölürsün ıstırapı hayatın aslı say da onu kucakla. Böylece daima bekleyiş ölümünden kurtul.”¹⁴⁸

1.2.1.7. İslam Düşüncesinde Hüzün İstırap İlişkisi

ıstırapın bir veçhesi olan hüzün, tarih boyunca tıptan felsefeye, edebiyattan psikolojiye kadar pek çok disiplinin ilgi alanına girmiştir. Her bir ilim dalı, insana ve onun varoluşuna çeşitli görüşlerle katkılar sunmuştur.¹⁴⁹ İslam düşünce tarihinde ıstırapın ele alınış şekli, onu ahlak ilkeleri çerçevesinde değerlendirmesiyle farklılaşır. Antik Yunan’ın Protagoras, Sokrates, Eflatun, Aristoteles ve Stoacı filozoflarının üzerinde durdukları etik anlayışı, daha sonra İslam düşüncesine ahlak geleneği üzerinden

¹⁴⁶ Ankarâvî, *Şerh-i Mesnevî li'l -Mevlânâ: Mecmûatü'l-Letâif ve matmûratü'l-Maârif*, c. 5, s. 3681.

¹⁴⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 595, b. 19870-75.

¹⁴⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 597, b. 19878-81.

¹⁴⁹ Özcan, *Dört Duygu*, s. 13.

aktarılmıştır.¹⁵⁰ İnsanın kendisini tanıması ahlakın kapsamına dahil edildiğinde pek çok İslam alimi, felsefi ahlakla tanışma imkânı bulmuştur. Bu filozoflar, Yunan ve Helenistik ahlak mirasını eleştirel süzgeçten geçirerek, akla ve dine uygun yönleriyle birlikte değerlendirmiş ve çeşitli çıkarımlarda bulunmuşlardır.¹⁵¹

İslam düşünürlerinin söz konusu felsefi mirasla kurdukları ilişkinin bir taraftan ıstırapı akılla ele almalarını sağlarken, diğer taraftan sûfilerden nefis terbiyesi ve akıl türleri üzerinde geliştirdikleri metotların üzerine yoğunlaşmalarına neden olmuştur.¹⁵²

1.2.1.7.1. İshak el-Kindî’de Hüzün: Akıl Perspektifte İstırap

Hüznü ıstırapın duygusal veçhesiyle ele alan ve yaşadığı dönemin ilmî-fikrî özellikleri dikkate alındığında kelimadan felsefeye geçme cesaretini gösteren Ya’kub b. İshak el- Kindî (v. 252/ 866) ilk ahlak filozofları arasında yer alır. Ona göre hüznü ıstırapın duygusal yönünü ifade eder ve insanın kendinden uzaklaştırması gereken ahlaki bir olgudur. Başkasına ıstırap vermek ne kadar çirkin ve değersizse; insanın kendine zulmetmesi de ahlaksızlığın bir çeşididir. Bu sebeple kişi kendisine bu tür bir zararı uygun görmemeli, hüznü doğuran sebeplerle mücadele etmeli ve onu gidermek için gerekli tedbirleri almalıdır.¹⁵³ Bu nedenle Kindî, önce ıstırapa yol açan sebeplerin tespit edilmesi gerektiğini vurgular ve bu ise hüznün tanımı ile mümkündür: “Hüzün, sevilenlerin kaybından ve isteklerin kaçırılmasından kaynaklanan nefsanî bir elemidir.”¹⁵⁴

Kindî, hüznün tanımını yaparken onunla başa çıkmak için alınması gereken tedbirleri de ayrıntılı biçimde açıklamıştır. Ona göre “sevilenlerin kaybı” ifadesi, yalnızca

¹⁵⁰ Sercan Çamlı, “Kindî’nin Nefs Anlayışında Antik Yunan Etkileri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), s. 880.

¹⁵¹ “Ahlâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Nisan 2026).

¹⁵² Süleyman Uludağ, *İslam’da Ahlak ve Ahlak Ekolleri* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2018), s. 180.

¹⁵³ Ya’kûb b. İshak el-Kindî, *Def’u’l-Ahzân*, çev. Mustafa Çağırıcı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), s. 71.

¹⁵⁴ Kindî, *Def’u’l-Ahzân*, çev. Mustafa Çağırıcı, s. 51.

fiilî bir kaybı değil, insanın iç dünyasında meydana getirdiği her türlü bağlanmayı da kapsar. Nitekim kimi durumlarda, henüz kayıp gerçekleşmeden bile, aşırı bağ kuran kişinin zihninde hüznün oluşmaya başlar. Bu nedenle insan, bağ kurduklarını seçme sorumluluğuna sahiptir. Bağlanmanın insan fitratının bir parçası olduğu kabul edildiğinde, Kindî'ye göre kişi bağlanacağı şeyleri kevn ve fesat âleminden, yani değişken ve geçici varlıklardan değil; değişmezliğin, sürekliliğin ve hakikatin esas olduğu “akıl âleminden” seçmelidir. Akıl âlemi, yaşanan kayıplara karşı sağduyulu ve ölçülü yaklaşmayı mümkün kılan içsel bir istikrar alanı sunar. Bu sebeple insan, dünyanın elinden alamayacağı, kalıcılığı ve hayrı esas olan şeylere bağlanmalıdır.

Kindî bu yaklaşımını meşhur “gemi metaforu” ile açıklar. Büyük bir gemi, yolcuların ihtiyaçlarını karşılaması için sahilde kısa bir mola verir. Yolcuların bir kısmı sahildeki geçici güzelliklere aldanarak orada oyalanır ve nefsânî zevklerden tatmaya çalışır. Bazı yolcular ise sadece ihtiyaçlarını karşılayıp hemen gemiye dönerler; gemi henüz boş olduğu için en güzel ve en rahat yerlere otururlar. Buna karşılık bazı yolcular molanın bittiğinin farkına varmaz, sahilde oyalanmaya devam eder ve gemiyi kaçırarak asıl hedeflerine ulaşamazlar. Bu durum onların hüsrânını ve ıstırabını daha da artırır. Bu metafor, Kindî'nin hüznün kaynağını ve onunla başa çıkma yöntemini nasıl ahlâkî bir perspektiften yorumladığını güçlü bir şekilde yansıtır. Geçici olana aşırı bağlanmak, kişiyi hem dünyada hem de içsel dengede kayba sürükler; kalıcı olana yönelmek ise aklın rehberliğinde huzur ve sükûnet getirir.¹⁵⁵

Kindî'nin hüznün ikinci sebebi olarak zikrettiği “isteklerin kaçırılması”, hiç sahip olunmamış olan şeylere duyulan bir tür hasret olarak anlaşılabilir. Yakın ve uzak geleceği birlikte kapsayan bu “kaçırılma” durumu, insanın beklentilerinin, kaygılarının ve umutlarının merkezinde yer alır. Bununla birlikte üzerinde durulması gereken husus,

¹⁵⁵ Kindî, *Def'u'l-Ahzân*, çev. Mustafa Çağırıcı, c. 20.

Kindî'nin hüznü nefsânî bir elem olarak tanımlarken, insan fıtratında yer alan iki temel kırılmalığa dikkat çekmesidir: geçmişteki kayıplar ve gelecekte elde edilemeyecek olanlar. Bu yaklaşım, hüznü modern psikolojideki “depresif bozukluk” ve “yas” kategorilerinden ayıran önemli bir noktayı oluşturur.¹⁵⁶ Kindî'ye göre kaçırma kavramı, insanın kendinî tanımasına ve hüznü anlamlandırmasına yönelik bir çağrı niteliğindedir. Hüznü psikolojik bir çözümleme yerine daha çok aklî bir perspektiften ele alan Kindî, hüznün insanın kendi seçimi olduğunu ve bunun, kişinin edindiği alışkanlıklar sayesinde ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre insan, hüznü kendi kurduğu algılarla inşa eder ve bu algıların meydana getirdiği duygularla yaşar. Kindî bu durumu kumarbaz metaforuyla açıklar: Kumar oynayan kişi, maddî ve zamansal kayıplara rağmen oyundan haz alabilir; buna engel olan unsurlar ise onun için hüznün sebebidir. Böylece Kindî, hüznün nesnel bir zorunluluk değil, insanın aklî yönelimleriyle şekillenen sübjektif bir deneyim olduğunu vurgular.¹⁵⁷

Kindî'nin hüznüye yönelik yaklaşımının akıl merkezli oluşu, duyguların kontrol edilebilirliği imkânını da beraberinde getirir. İnsanın içsel farkındalığı sayesinde hüznün kaynağını, yani kendisinde “kaybolan şey”i belirleyebilmesi önemlidir. Kindî'nin ideal olarak gördüğü şey, hüznün tamamen ortadan kaldırılması değil, “üzülme direncinin” kaybedilmesinin önüne geçmektir. Çünkü direnç kaybı, içsel alanda gerçekleşen ve çok sayıda öngörülemez dış etkenin yol açtığı kayıp algılarının oluşturduğu ıstırapı ortadan kaldırmaya yetmeyen bir zayıflamadır. Dünyada ki kayıplar ve elde edilenlerin elden gitmesi engellenemez bir durum olmakla birlikte, kişi hüznü algılamayı ve onu anlamlandırmayı kendi geliştirdiği direnç kapasitesiyle şekillendirebilir. Bu direncin kazanılması ise insanın geçmişe yönelik değerlendirme biçimiyle yakından ilişkilidir. Hüznün, geçmişte meydana gelen olumsuzluklarla birlikte hatırlandığında, aklın

¹⁵⁶ Özcan, *Dört Duygu*, c. 17.

¹⁵⁷ Kindî, *Def'u'l-Ahzân*, çev. Mustafa Çağırıcı, s. 58.

öngörmediği başka duygularla birleşerek daha yoğun bir etki oluşturabilir. Adeta bir mıkknatis etkisiyle, geçmişte yaşanan hüznün, şimdiki zamanın hüznünü de artırabilir. Hüznün hatırlanışının bir diğer yolu ise onu olumlu yönleriyle ele almaktır. Hüznün birlikte yaşanan pozitif duygulara odaklanmak da yine öngörülemeyen başka duyguları tetikleyebilir. Böylece hüznün, negatif yönüyle ıstırap üretirken, pozitif çerçevede ele alındığında etkisini azaltabilir. Bu ise hüznün insanı bireyselleştiren, derinleştiren yönünü ortadan kaldırarak geriye yalnızca bedensel bir acı deneyimi bırakabilir.

Kindî'ye göre hüznü inşa eden en önemli tutum, ona nötr bir yaklaşımla bakabilmektir. Geçmişte yaşanan, nefsânî elem üreten ıstırap verici hatıralara karşı nötr bir tavır sergilemek; hüzne yargılayıcı, aşırı olumlu yahut olumsuz bir tutumla yaklaşmak yerine onu olduğu gibi görmeyi gerektirir. Bu nötrlük, hüznü ne tamamen iyi ne de tamamen kötü sayar. Hüznün, bu yaklaşımla insanı diğerlerinden ayıran, kişiliğini derinleştiren ve geçmişle gelecek için bir rehber hâline getiren bir tecrübeye dönüşür. Böylelikle hüznün, geçmişe ait pasif bir üzüntü olmaktan çıkar; gelecekte yaşanmasından korkulan yeni hüznünlere karşı daha geniş bir perspektif kazandıran aktif bir bilinç hâline gelir.¹⁵⁸

Kindî'nin ıstırapı meydana getiren hüzne dair tanımında “sevilenlerin kaybını” merkeze alması, kayıp mefhumunun daha derin bir şekilde ele alınmasını gerektirir. Analitik psikolojinin katkılarıyla değerlendirildiğinde, burada söz konusu olan asıl kaybın yalnızca maddî olmadığı görülür. Asıl kayıp, insanın benliğini oluşturan özün gerçekleşmesine ve bireyselleşmesine yardımcı olan manevî değerlerin kaybıdır. İnsanın kendi iç dünyasında ve diğerleriyle kurduğu ilişkilerde merkezî bir konuma yerleştirdiği bu manevî değerlerin yitimi, hüznün derin biçimlerini oluşturur. Maddî kayıplar, insanın çok katmanlı yapısında merkezden daha uzakta meydana gelen olaylar olarak, manevî

¹⁵⁸ Özcan, *Dört Duygu*, s. 27.

kayıplara kıyasla daha sınırlı bir zarar verir. Oysa manevî kayıplar, kişinin benliğinin inşasında temel rol oynayan yapı taşlarının sarsılması anlamına geldiği için daha yoğun ve derin bir ıstırap kaynağıdır.¹⁵⁹

1.2.1.7.2. Ebû Bekir er-Râzî’de Duyguların Düalizminde İstırap

Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî’ye (v. 313/925) göre insan, kendi iç dünyasında bulunan hevâ–akıl, haz–elem ve hüzn–ölüm korkusu karşıtlığını alemin kevn ve fesadına bağlar. Hevâ aklın süzgecinden geçirilmediği sürece insanı hüzne götüren durumlar üretir; kişiyi haz almaya alıştıırır ve haz bir doz gibi artmayı talep eden bir bağımlılığa dönüşür. Bu durumda nimetler sıradanlaşır, haz elde edilemediğinde ise bu durum hüzne dönüşür. Râzî’ye göre hüzn, normal olanın kayboluşudur. Bedenin alışık olduğu tabii hâl nötr kabul edildiğinde, bu hâlin kaybedilmesi ıstırapı; ıstıraptan kurtulup normale dönüş ise hazzı ifade eder.¹⁶⁰

Bununla birlikte kevn ve fesadın tabi akışı içerisinde insan her an haz ve ıstırapı aynı yoğunlukta hissetmez. Önemli olan, bu değişimlerin duygu ve düşüncede etkili olabilecek kadar hızlı gerçekleşmesidir. Râzî bu durumu şu örnekle açıklar: Gölgedeyken güneşe çıkan kimse, güneşin verdiği rahatsızlık sebebiyle tekrar gölgeye döndüğünde haz duyar. Ancak baştan beri gölgede olan kimse için gölge bir haz unsuru değildir; buna karşılık güneşin verdiği elem, gölgenin lezzetini ona yeniden değerli gösterir. Râzî’ye göre hüzn kadar haz; haz kadar hüzn vardır. İnsanın psikolojik yapısı bu iki temel duygunun birbirini var ederek dengede durduğu bir alan üzerine kuruludur.¹⁶¹

Râzî, hüznün insan tarafından inşa edilen bir yönü bulunduğunu ve bununla başa

¹⁵⁹ Özcan, *Dört Duygu*, s. 43.

¹⁶⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *et-Tıbbü’r-Rûhânî*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, t.y.), s. 28.

¹⁶¹ Râzî, *Tıbbü’r-Rûhânî*, çev. Hüseyin Karaman, s. 71.

çıkma yönteminin aklın rehberliğinde anlaşılabilirliğini ifade eder. Ona göre hüznün insanı bireyselleştirebilmesi, akılla birlikte değerlendirilmesine ve duygu yoğunluğunun sebep olduğu donuklaşmadan uzak tutulmasına bağlıdır. Bu nedenle Râzî, hüznü akılla değerlendirme ve hevâ ile değerlendirme şeklinde iki ayrı yaklaşım üzerinden ele alır. Bu ayrım, onun ıstırap ile hüznün arasındaki farkı belirlediği noktayı da oluşturur. Râzî'ye göre hüznün, insanın akılla yönetebildiği bir sıkıntı türüdür. Kişi kendisine zarar veren durumdan uzaklaşmak için çaba gösterdiğinde hüznün üzerinde belirli bir kontrol sağlayabilir. Eğer söz konusu durum tamamen ortadan kaldırılamıyorsa, birey yaşadığı ıstırapın etkisini azaltmak için dikkatini başka alanlara yöneltebilir. Bununla birlikte insan, bu çareleri bilse bile bazen hüznü hevâsıyla yönelir; yani akıl yerine nefsin eğilimleri doğrultusunda hareket eder. Râzî'ye göre hevânın arzu ettiği keder ve sıkıntılar ıstırap niteliğindedir ve bu tür ıstıraplar ancak aklın rehberliğiyle giderilebilir. Bu nedenle akıl, hüznün yönetilmesinin ve ıstıraptan korunmanın temel prensibini oluştururken; hevâ, kişiyi hüznünden ıstıraba sürükleyen unsurdur.¹⁶²

Aklın, yalnızca geçmişte yaşanan hüznün değerlendirilmesiyle ilgilenmez; aynı zamanda önceki tecrübelerden yararlanarak hatırlama, karşılaştırma ve yansıtma yoluyla çeşitli öngörülerde de bulunabilir. Psikanalizde imajinasyon olarak adlandırılan hayal gücü, insanın hüznün aracılığıyla kendisini konfor alanının dışına çıkarabilmesini sağlar. Bu durum, hüznle karşılaşıldığında uygun tepkiler verebilme kapasitesinin önceden prova edilmesine benzeyen bir tür hazırlık sürecidir. İnsan, ıstırapın yarattığı karmaşanın içinde duygu donukluğu yaşayabilir ve bu nedenle hüznü sağlıklı bir biçimde değerlendiremeyebilir. Kişinin benliğinde birden fazla rolü barındırması ve bu rollerden herhangi birinin bir hüzn deneyimiyle kesintiye uğraması, benlik bütünlüğünün bozulmasına sebep olabilir. Bu nedenle hüznün duygusunu öngörmek ve onu yaşanmış

¹⁶² Râzî, *Tıbbü'r-Rûhânî*, çev. Hüseyin Karaman, s. 110.

gibi zihinsel olarak değerlendirmek, ıstırabın yıkıcı etkilerini daha katlanabilir bir düzeye indirebilir.¹⁶³

1.2.1.7.3. İbn Miskeveyh’de Hüzün ve İmajinasyon

Hüznün tanımı konusunda kendisinden önce gelen filozoflarla aynı görüşte olan¹⁶⁴ İbn Miskeveyh’i (v. 421/1030) diğerlerinden ayıran nokta onu “zihnî faaliyet” olarak değerlendirmesidir. Ona göre hüznün, aklın ideale ulaşmasında bir araç niteliği taşır. Bu sebeple hüznün arızî bir hâldir; kaybın hayal edilmesiyle isteklerin tahayyülüyle ortaya çıkar. Akıl, ıstırabı meydana getiren problemlerin çözümüne katkı sağladığı sürece hüznün bir güç olarak değerlendirilir. Ancak hüznün nefsin elemi hâline dönüştükçe akıl zayıflar ve ontolojik tekâmüle engel olan duygular üretmeye başlar. Aynı zamanda akıl zayıfladıkça nefis, hüznü mutlaklaştırır ve sonuçlarını öngöremez hâle gelir. Bu durumda hüznün, nefsin ıslahına katkıda bulunan bir güç olmaktan çıkar; akılı zayıflatan ve nefsi güçlendiren bir duruma dönüşür.¹⁶⁵

İbn Miskeveyh bu bağlamda Eflâtun’a atıflarda bulunarak ruhun akıl ve nefis ile ilişkisine dikkat çeker. Ona göre ruh pek çok formda bulunabildiği için hem akledilebilenleri hem de duyulabilenleri idrak eder. Ruh aynı zamanda bir meleke olduğu için soyut bilgiye ulaşma yetisine sahiptir. Ruh akla yöneldikçe nefsanî elemenden kurtulur ve hüznün, bilgiye ulaştırıcı bir imkânâ dönüşür. Buna karşılık ruhun nefse yönelmesi, onu nefsin çokluğu içinde ıstıraba sürükler.

İbn Miskeveyh’e göre insan ruhu, şehvet, öfke ve akılla ilişkilidir.¹⁶⁶ Bu üçlü

¹⁶³ Özcan, *Dört Duygu*, s. 56.

¹⁶⁴ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-Ahlâk ve Tathîrû’l-A’râk* (Kahire: Mısır Hüseyiniye Matbaası, 1329/1911), s. 183.

¹⁶⁵ Mehmet Bayraktar, “İbn Miskeveyh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), c. 20, s. 201.

¹⁶⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb İbn Miskeveyh, *Risâletân fî’l-Lezzât ve’l-Âlâm ve’n-Nefs ve’l-Akl* (Beyrut: Menşûrâtü’l-Cemel, ts.), s. 50.

yapının düzenlenmesinde akıl etkin olduğunda, geçmişte yaşanan hüznün inşasını aklın kuvvetlendirilmesiyle sağlanabileceğini; geleceğe ilişkin kayıpların ise arzular, beklentiler ve hayal kırıklıkları dengelendiğinde kontrol altına alınabileceğini söyler. Bu denge, insanın hayatta kalabilmesi için gerekli olan ihtiyaçların doğru biçimde belirlenmesiyle mümkündür. İbn Miskeveyh bu noktada Stoacı görüşlerle paralellik kurmakla birlikte,¹⁶⁷ İslam ahlakının ölçülülük ilkesini daha öne çıkarır; itidal, ihtiyaçlarda sınırlılık ve arzulara dengeyi önemser. İnsan, elinde olanları küçümseyip sahip olamadıklarını büyüttüğü sürece hüznünden kurtulamaz. Bu nedenle aklın kuvvetlendirilmesi, severken ölçülü olmayı ve geçici dünya nimetlerine aşırı bağlanmamayı gerekli kılar. Bu bağlamda riyazet, akli güçlendirerek kayıpları hafif görmeyi sağlar ve nefsi ilahî değerlere yönelten içsel denge meydana getirir. Bu kuvvete sahip olan akıl nefsi dengeleyerek hüznün neden olan hadiseler karşısında benlik bütünlüğünü korur. Akılla aydınlanan nefis, eşyayı hakikatine uygun olarak değerlendirdiği için hüznün, onun için sorun üreten değil, sorun çözen bir hâle dönüşür.¹⁶⁸

1.2.1.7.4. Kınalızâde Ali Efendi’de Hüzn, Rıza ve Sürûr Dengesi

Osmanlı ahlâk düşüncesinin önemli isimlerinden Kınalızâde Ali Efendi (v. 979/1572), dönemin temel ahlâk eserlerinden olan *Ahlâk-ı Alâî*’de hüzn meselesini ele alırken, gelenekselleşmiş *Def‘ü’l- Ahzân* çizgisini yansıtır.¹⁶⁹ Kınalızâde’ye göre hüzn, geçmişte duyulan üzüntü ile geleceğin kaygısı arasında sıkışan ruhun yaşadığı manevî bir acıdır. Bu ruhsal acı, zihinsel tasavvurlar ile arzular arasındaki uyumsuzluktan meydana gelir. Bu yönüyle hüzn, nefsin hastalıklı bir durumu olarak ortaya çıkar.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Seneca, *Ahlâkî Mektuplar*, çev. Türkân Uzel (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), s. 191.

¹⁶⁸ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-Ahlâk ve Tathîrû’l-A‘râk* (Kahire: Mısır Hüseyiniye Matbaası, 1911), s. 184.

¹⁶⁹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağırıcı, 2021, s. 39.

¹⁷⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), s. 112.

Kınalızâde Ali Efendi, merkezine kanaat ve rızayı aldığı hüznün anlayışında, bunların nefsin etkisiyle kaybolmasının hüznün ortaya çıkmasına yol açtığı; kanâat ve rızâdaki itidalden ise ferah ve sürûrun meydana geldiğini ifade eder. Onun idealize ettiği zihinsel tasavvurlarda, akıl ve amel ilişkisi sonucunda dünyevi ve uhrevi mutluluğun aslında kemale ulaşmak anlamına geldiğini izah eder. Bunun yollarının sıklıkla bahsedildiği eserinde Kınalızâde, hüznün, rıza ve sürur düzlemindeki uğraşları, bedenın kuvvetlenmesi için gerekli olan alıştırmalara benzetir. Ona göre bu doğrusal düzlemde hüznün, misal ve mana alemlerinden istifade etmek yerine ruhun hayvansal özellikleriyle donanarak “tabiat sarhoşluğuna” düşmektir.¹⁷¹ Hüznün olarak nitelendirilen bu sarhoşluk, insana verilen emanetin hor kullanılması anlamına gelir. Bu sebeple üzüntüden kurtulmak insan için bir görev olarak telakki edilir. Kınalızâde Ali Efendi, tasavvufun kavramlarıyla ele aldığı hüznün temasını, ahiret mutluluğuna endeksli bir ahlak tasavvurunun dışına çıkarak mistik anlayışla rasyonel çizginin arasında hüznü, uzaklaştırılması gereken üzüntülerin içine dahil eder.¹⁷²

1.2.2. İstirabın Duygudan Hale Geçişinde Korku

Sözlükte “havf” “korkmak, kaygılanmak, ürpermek, paniklemek” anlamına gelmekte olup genellikle güven ve emniyetin zıddı olarak kullanılmaktadır.¹⁷³ Tasavvuf terminolojisinde ise “gelecekte meydana gelmesi muhtemel, beğenilen bir şeyin kaybedilme endişesi veya başa gelme ihtimalinden korkarak nefsin kabz olması nedeniyle kalbin yanması”¹⁷⁴ şeklinde tanımlanır. Korku, insanın zarar görme ihtimaliyle, beklenen bir tehlikeyle veya üzüntü yahut acı verecek bir durumla karşılaşıldığında ortaya çıkan

¹⁷¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol, s. 135.

¹⁷² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol, s. 205.

¹⁷³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 2/230; İsmâil. b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Tâcü'l-Luğa ve's-Sihahu'l-Arabiyye* (Beyrut: Dirâsetü't-Türâsü'l-Arabî, 2005), c. 3, s. 1122.

¹⁷⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 147; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.340.

ıstırap hâlidir.¹⁷⁵ Psikoloji literatüründe korku; şimdiki zaman yahut geleceğe yönelik belirsizlikler karşısında, tehdit algılarıyla desteklenen ve kişinin hoşlanmadığı bir durumla karşılaşacağı yahut sahip olduğu şeyi kaybedileceğine ilişkin zannî beklentilerden kaynaklanan sıkıntı olarak tanımlanır.¹⁷⁶

İnsanda ortaya çıkan hiçbir duygu, özellikle de ıstırapın veçhesini oluşturan korku ve onun türevleri gerek psikolojik gerekse de teolojik açıdan anlamsız değildir. İnsanın fitratına yerleştirilen korku, onun hem dünyada hem de ahirette karşılaşması muhtemel tehlikelere karşı hazırlıklı olmasını sağlayan uyarıcı bir mekanizma olarak düşünülebilir.¹⁷⁷ Korku, insanın tehdit algısını düzenleyen, bilişsel değerlendirme süreçlerine katkıda bulunan ve bedeni koruyucu temel duygulardan sayılabilir.¹⁷⁸ Böylelikle uygun biçimde yönetilemeyen ve başa çıkılamayan ıstırapın maksadını aşarak zararlı hâle gelmesinin önüne geçilmiş olunur.¹⁷⁹

1.2.2.1. Kur’ânda Korkudan Havfa Geçişte Duyguların Tevhidi

Kur’ân’da yer alan havf kavramının incelenmesi, korkunun yalnızca psikolojik bir tepki olarak değil, aynı zamanda insanın kulluk bilinci ve ahlaki sorumluluklarıyla ilgili ontolojik bir duygu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.¹⁸⁰

Kur’ân’da havf anlam ilintileriyle çeşitlendirilmesi, ıstırapın farklı tezahürlerini karşılaştırma imkânı sunmakta; böylelikle havfin vaz’ edilmesindeki sakındırıcı, teşvik edici ve yakınlaştırmacı gibi işlevleri öne çıkarır.¹⁸¹ Korku, ıstırapın bir biçimi olarak

¹⁷⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar, 2016), s. 431.

¹⁷⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 368.

¹⁷⁷ M. Mansur Gökhan, “Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I4/2 (2004), s. 250.

¹⁷⁸ Ralph Adolphs, “The Biology of Fear”, *Current biology: CB* 23/2 (2013), R 80.

¹⁷⁹ May, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan, s. 185.

¹⁸⁰ İsmail Hilmi Bilgi, “Kur’an’da Korku Olgusu Neden ve Nasıl Kullanılmıştır?”, *Bilimname* 1/2 (2015), s. 229.

¹⁸¹ İbrahim Sürücü, “Bir Denge Unsuru Olarak Kur’an’da Havf ve Reca”, *Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), s. 251.

aşamalar hâlinde ele alındığında, ilk düzeyde yırtıcı hayvan gibi dış tehditlerden kaynaklanan güdüsel bir tepki olarak çıktığı söylenebilir.¹⁸² Ancak insan bilinci gelişerek alt benliğin etkisinden kurtulduğu sürece korkuya yüklediği anlam ve ona verdiği tepki de değişmektedir.

Mustafa Merter, korkuyu nefis psikolojisi bağlamında ele alırken korkunun altı farklı türünün tecrübe edilebileceğini belirtir. Ona göre ilk aşamada ortaya çıkan korku tamamen biyolojik ve güdüsel korkudur ve insanın varlığını sürdürebilmesi için gereklidir. Ancak ikinci aşamadaki korku, alt bilincin devreye girmesiyle birlikte irrasyonel kabul edilebilecek fobik korkulardır. Üçüncü korku ise insanın içsel derinliğine yönelme korkusudur. Bu korkuda insan kendisiyle yüzleşmekten korkar. Dördüncü aşamada ise korku varoluşsal bir boyutla boşluk hissine dönüşür. Beşinci korku ise aşkın tecrübeye yönelik yabancılıktan kaynaklanan korkudur. Son aşamada ise korku Hakk’tan uzak kalma endişesi olarak havfa tekabül eden korkudur.¹⁸³

1.2.2.2. Güdüsel Korkudan İrfânî Bilgiye: Hz. Mûsa

Bu dönüşümün Kur’ân’daki en belirgin örneklerinden biri Hz. Mûsâ’nın tecrübesidir. Hz. Mûsâ, asasını yere attığında onun bir yılan gibi hareket etmesi esnasında duyduğu korku, korkunun ilk düzeyini işaret eder.¹⁸⁴ Bu nedenle kendisine yöneltilen “Korkma!”¹⁸⁵ hitabı, ile teskin edilir. Söz konusu hitap, yalnızca o an yaşanan korkunun giderilmesine değil; aynı zamanda yaşanan korku duygusunun kendiliğinden ortaya çıkan yönüne de işaret eder.¹⁸⁶ Bununla birlikte bu hitap, anlık korkuya verilen teselli

¹⁸² Muzaffer Şahin, “Korku, Kaygı ve Kaygı (Anksiyete) Bozuklukları”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/10 (2019), s. 120.

¹⁸³ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2021), s. 198.

¹⁸⁴ Nevzat Tarhan, *Psikolojik Savaş: Gri Propaganda, Beyin Yıkama, Psikolojik Operasyonlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), s. 79.

¹⁸⁵ Tâha 20/21.

¹⁸⁶ Ahmet Nair, “Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur’ân’daki Semantik Anlamı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), s. 83.

olmayıp, Hz. Mûsa'nın peygamberlik sürecinde karşılaşacağı tecrübelerle yönelik bir hazırlık niteliği taşır.¹⁸⁷

Hz. Mûsâ'nın tecrübe ettiği ikinci korku aşaması, Kıptî'yi öldürmesiyle yaşadığı derin kaygı hâlidir. Bu aşamada fitri düzeyde ortaya çıkan korku, tedbir alma ve tetikte olma hâline evrilerek “vecel” niteliği kazanmıştır. Korkunun bu safhası, varlığın korunmasına yönelik güdüsel tepkiye ek olarak, toplumsal ve siyasi otoriteden gelebilecek zulüm ve sıkıntıyla ilişkilendirilen bir ıstırap biçimine dönüşür. Vecel, korkunun bir üst basamağı olarak benliği koruma gayesine binaen psikolojik bir korku şeklinde tanımlanabilir. Bu korku biçimi, Hz. Mûsâ'da Mısır'dan çıkmayı mümkün kılan bir irade kazandırarak koruyucu ve yönlendirici bir işleve sahip olur.¹⁸⁸

Korkunun manevi mertebelerle ilişkisi, hem Hz. Mûsâ'ya yöneltlen hitaplarda hem de Hz. Mûsâ'nın kendi ifadelerinde yer alan ıstırap vurgularında görülmektedir. Firavun'un otoritesi karşısında Hz. Mûsâ'nın “Allah'ım sadrımı genişlet.”¹⁸⁹ şeklindeki niyazı, kalbin bir yönünü ifade eden sadrın, manevî mertebelerde duyguların kalbe etki edemediği şeklinde de yorumlanabilir. Bu mertebede H. Musa'ya yöneltlen “Korkma! Benim yanımda peygamberler korkmaz.”¹⁹⁰ hitabı ıstırabın korku veçhesinin manevî mertebelerde terakki süreciyle ilişkiye işaret eder.

Hz. Mûsâ'nın korku deneyimi dikkatle incelendiğinde, yaşadığı ıstırabı yönetebilmek için önce duaya yöneldiği görülür. İsrailoğullarından bir kişiyi öldürmesi sebebiyle duyduğu korkuya, Firavun'a yeniden tebliğ için gönderilme emrinin eklenmesi, korkuyu daha da derinleştirmiştir. Hz. Mûsâ, kardeşinin desteğini istemesine karşılık, “Onun pazusunu kuvvetlendirdik.” ayetiyle birlikte gelen “Ben sizi duymaktayım ve

¹⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 16, s. 71.

¹⁸⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), c. 4, s. 281.

¹⁸⁹ Tâhâ 20/25–28

¹⁹⁰ en-Neml 27/10.

sizinle beraberim.”¹⁹¹ hitabı, korkunun ilahî bilgiye dönüşen yönünü ortaya koymaktadır. Kıssa bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde, Hz. Mûsâ elde ettiği yakîn bilgi sayesinde Mısır’dan ayrılırken korkularının güvene tebdil olduğu anlaşılmaktadır. Bu değişimi haber veren ayette havf ve haşyet kelimelerinin peş peşe kullanılması, korkunun farklı düzeylerini açıklar. Havf, fiziksel olarak düşmana yakalanma korkusunu; haşyet ise boğulma kaygısını ifade eder.¹⁹²

Allah Hz. Mûsâ’nın Firavun’a giderken haşyet duymasını istemiştir. Haşyet korkunun yakîn bilgi ile dönüşümünü de ifade ettiği noktasından hareketle Hz. Mûsâ ilk korkusunun üzerine hakkın varlığını ve kendi nübüvvetini ikrarla edindiği kuvvetle üzerine gitmiştir. Böylelikle ıstırapın verdiği güç korkuyu meydana getiren değil onu yok eden bir etkiye sahip olmaktadır.¹⁹³ Mevlânâ bunu şöyle ifade eder: “Firavun Mısır’da kalsaydı oraya gelmeseydi İsrailoğulları’nın korkusu nasıl geçerdi. Geldi de İsrailoğulları’nı yaktı, yandırdı. Şunu bil ki; eminlik korkunun içinde gizlenmiştir. Gizli lütuf ona der ki; Cenâb-ı Hak sana ateş gösterir hâlbuki o nurdur.”¹⁹⁴

Kur’ân’daki korku ve kaygı ile ilgili ifadelerde, bu duygularla ilgili nefy ve nehy¹⁹⁵ edatlarının kullanılması, korkunun imkânı ve mahiyetiyle ilgili tartışmalara dahil edilmiştir. Nitekim “Şüphesiz Rabbimiz Allah’tır deyip sonra da dosdoğru olanlara hiçbir korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de.”¹⁹⁶ ayetinde, istikamet olan kullar için korkunun bulunmayacağı ifade edilmiştir. Bununla birlikte başka ayetlerde ise peygamberlere ve Hz. Meryem’e “korkmamaları” ve “üzülmemeleri” yönünde hitaplar gelmiştir. Bu ayetlerin bağdaştırılması hususunda korkunun insanın fitratında bulunan bir duygu

¹⁹¹ el-Kasas 28/35.

¹⁹² Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili*, s. 5, b. 247.

¹⁹³ Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Naẓmü’-d-Dürer fî Tenâsübi’l-Âyâtî ve’s-Süver* (Mektebetü’l-Âlâ el-İslâmiyye, ts.), c. 14, s. 22.

¹⁹⁴ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, b. 375, b. 24782-83.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/38; el-Âl-i İmrân 3/139.

¹⁹⁶ el-Ahkâf 46/13.

olduğu, ondan bütünüyle emin olmanın sadece ahirette gerçekleşeceğiyle ilgilidir. Peygamberler, günlük hayatın işleyişinde beşer olmaları hasebiyle korku ıstırabını yaşayabilirler; ancak bu onların imanlarında veya nübüvvetlerine herhangi bir hâlel getirmez. “Onlar için korku yoktur.”¹⁹⁷ şeklindeki ifadeler, kıyametin ahvali ve karşılaşılabilecek mucazattan emin olmayı ifade eder.¹⁹⁸ Taberî’ye göre bu ayetler, içinde bulundurduğu tehdit unsurları sebebiyle müminlerin güzel hâllere teşvik için kullanılır. Yoksa müminler korkuyu iki alemde de yaşarlar; fakat onlar sahip oldukları bilinç sebebiyle korkuyu ıstırap olarak değil farklı veçhelerde değerlendirirler.¹⁹⁹

1.2.2.3. Varoluşsal Korkudan Teslimiyete: Hz. İbrahim

Kur’ân’da havf kavramı, dünyevi korkulardan eskatolojik kaygılara uzanan çeşitli yönleri Hz. İbrahim kıssasında onun dönüşümünü gözlemlemeye imkân tanır.²⁰⁰ Havf kavramı ile Hz. İbrahim arasındaki doğrudan bağlantının kurulduğu kıssalardan ilki, meleklerin kendisine misafir olarak geldiği zamandır. Misafirlerin yemeklere dokunmaması üzerine duyduğu tedirginlik, meleklerin “korkma” diyerek teskin etmesiyle giderilmeye çalışılır.²⁰¹ Müfessirler bu ayeti, Hz. İbrahim’in tanımadıkları kimseye duyduğu tabî bir korku ve o dönemin geleneğinde misafirlerin yemek yememesinin kötü niyet göstergesi sayılması çerçevesinde açıklamışlardır. Taberî, misafirlerin yemek yememesinin düşmanca bir niyete işaret edebileceğini, bu sebeple Hz. İbrahim’in kaygı duyduğunu aktarır.²⁰² Râzî ise korkuyu daha derinlikli bir çerçevede ele alır; misafirlerin yemek yememesinin onların melek olduğunu gösterebileceğini, meleklerin ani gelişle birlikte Hz. İbrahim’in ilahî hoşnutsuzluk ve azap ihtimalini düşünmüş olduğunu

¹⁹⁷ el-Bakarâ 2/62.

¹⁹⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. 1, s. 551.

¹⁹⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muḥîṭ fî’t-Tefsîr* (Kahire: Mektebetü’ş-Şâmile, ts.), c. 1, s. 274.

²⁰⁰ “Havf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Kasım 2025).

²⁰¹ Hüd 11/70; ez-Zâriyât 51/28.

²⁰² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. 22, s. 441.

belirtir.²⁰³ Her iki yorum bir arada değerlendirildiğinde, Hz. İbrahim'in yaşadığı duygunun hem gelenlerin kimliğini ve niyetini bilememeden kaynaklanan bir havf, hem de muhtemel ilahî uyarıya ilişkin bir endişe olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. İbrahim'in anlatıldığı kıssalarda havf kavramının kullanılmadığı sahne onun ateşe atılma anıdır. Korkunun varoluşu tehdit eden yönlerinin sıklıkla anıldığı tariflere muhâlif olarak beşerî korkunun teslimiyete dönüşmesi duyguların tevhiğ edilmesinin bariz örneklerinden biridir. Korkma, üzülmeye gibi teskin edici ifadelerin ateş için kullanılması Hz. İbrahim'in idrakinin beşerî düzeyleri aşarak yakîne ulaştığını da göstermektedir. Önce misafirleri tanıyamamanın doğurduğu fitrî endişe, ardından babasının akıbetine yönelik merhamet kaynaklı kaygı²⁰⁴ sonunda teslimiyeti içeren güvene dönüşmüştür.

Kur'ân'da ıstırapın ele alınışı onun benliği dönüştüren etkisine yapılan vurgu kadar peygamberlerin ona karşı geliştirdikleri tavrı da ön plana çıkardığı görülür.²⁰⁵ Bu aynı zamanda korkunun şiddetini ve kendi arasındaki hiyerarşisine de işaret eder. Hz. İbrahim'in misafirlerin yemek yememelerine rağmen duymuş olduğu korkuyla birlikte onlara olan nezaketini devam ettirmesi duygularla baş edebilme örneği olarak kabul edilebilir. Misafir kıssasının devamında Hz. Sâre'nin gülmesi meleklerin müjdesinde ziyade Hz. İbrahim'in korkusunun giderilmesine bağlanmıştır. Zira kıssanın Hicr Sûresi'ndeki diğer anlatımına göre Hz. İbrahim ve eşinin korkuyu ifade etmek için “hıyfe” yerine “vecel” kullandığı görülür. “Biz korkuyoruz.”²⁰⁶ ifadesiyle Hz. Sâre'nin de tedirgin olduğu belirtilmiştir. Buna göre vecel, derûnî ve yoğun bir korkuyu; hıyfe ise kısa süreli ve hafif bir endişeyi ifade eder. Hz. İbrahim'in korkuları derecelendirilecek

²⁰³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. 18, s. 97.

²⁰⁴ Meryem 19/45.

²⁰⁵ Ramazan Şahan, “Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafz-ı Müteşabih”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2019), 244-280.

²⁰⁶ el-Hicr 15/52.

olursa başlangıçta ani beliren “rav”²⁰⁷ daha sonra “hıyfe” ve “vecel” olarak sıralanabilir.

İnsan fitratı gereği korku duyar; ancak kulun Allah ile kurduğu irtibat sayesinde bu duygu, kalpte haşyet olarak tecelli eder ve kişiyi günahlardan, tevhîd akîdesinden sapmaktan koruyan bir motivasyona dönüşür. Bu konuda Râzî’nin değerlendirmesi dikkat çekicidir: Ona göre meleklerin Hz. İbrahim’e gönderiliş amaçlarından biri, onu haberdar ederek, herhangi bir korkuya kapılmamasını sağlamaktır. Kur’ân’ın genel yaklaşımı da bunu teyit eder. Nitekim Allah, sevdiği kullarının sürekli bir korku hâlinde kalmasına razı olmaz; aksine onları güvene çıkarır.²⁰⁸ Böylece ilahî koruma, peygamberlerin yaşadığı korku tecrübelerinin nihai aşamasında ortaya çıkar.

1.2.2.4. İslam Düşüncesinde İstırabın Aklî Güç ile Tayini

Yunan felsefesine ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesinden sonra, özellikle Kindî’nin etrafında şekillenen erken İslam felsefesi, varlığı çeşitli tasniflere tabi tutarak sistematik bir ontoloji geliştirir. Mevcutların madde-suret ayrımına tabi tutulması, beraberinde hareket teorisinin de yeniden izahını gerekli kılar. Aristo’nun “hareket veren Tanrı” anlayışı, İslam filozoflarının düşüncesinde “bir” kavramı etrafında yeniden anlamlandırılır; Eflatun’un idealar teorisi ise “küllî nefsteki suretler” şeklinde yeniden yorumlar. Böylelikle insan varlığının çözümlenmesinde madde-sûret ayrımını, ahlaki formların düzenlenmesinde ise küllî nefis ve aklî nefis ayrımına giderler. Bu çerçevede sudûr teorisi ile hareket teorisi birlikte değerlendirildiğinde ıstırap, insanın “bir”den uzaklaşması ve gerekli yakınlığı sağlayamaması sonucunda ortaya çıkan bir varoluş hâli olarak yorumlanabilir.²⁰⁹

²⁰⁷ İşfahânî, *Müfredât*, s. 203.

²⁰⁸ el-Ahzâb 33/43; el-Fussilet 41/30.

²⁰⁹ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), s. 105.

İslam düşüncesi, nefs sistemini analitik bir düzeyde ele almaktan ziyade akıl merkezli bir perspektifle değerlendirdiği için ıstırapın mahiyeti de bu aklî çerçevede şekillenmiştir. Nefsin güçleri genellikle aklî güç, öfke gücü ve şehvet gücü olarak tasnif edilir. Bu ayrım cismânî güçlerle ve aklî güçlerin ayrımı olarak da izah edilebilir. Varlığın hakikatini bilmede aklî nefsin aktifliği, ıstırapı meydana getiren korku ve kaygının işlevselliğinin de aklî yapıyla ilişkili olarak anlaşılmasına zemin hazırlar.²¹⁰

1.2.2.4.1. İslam Düşüncesinde Nesnesiz Korku: Kaygı

İslam düşüncesinde, aklî nefsin yetkinliği ve öfkenin aktifliği arasındaki dengeyi önemser; çünkü bu denge, korku ile kaygının da ayrışmasını gerekli kılar. Kaygı ve korku çoğu zaman aynı anlamda kullanılsa da nefsi etkileme biçimleri ve yoğunluk düzeyleri bakımından çeşitli derecelerde ve alanlarda gerçekleşir. İnsan, kendi varlığının farkında olan ve bu varoluşun sonlu olduğu bilgisine vakıf olan tek varlıktır.²¹¹ Ruhsal veya bedensel varlığı tehdit altında olduğunda korku ve kaygı tepkileri ortaya çıkar. Bu tehdidin gerçeklikle bağlantısının zayıf olduğunda duyulan ıstırap kaygıya; nesnesi belirli ve yönü tayin edilebilir olduğunda ise korkuya karşılık gelir.²¹²

Korku hâlinde insan hem kendinin hem de belirli nesnenin farkındadır ve ona karşı nasıl tavır alacağını bilebilir. Zira korkunun nesnesi mekâna sahiptir ve ondan kaçış sürecinde bedensel bir gerilim yaşanır. Korkunun belirliliği, bedende ona karşı tedbirleri işlevsel hâle getirir ve belirli bir noktaya karşı tedbirlerle ıstırap yönetilir. Fakat kaygıdaki belirsizlik ve nesnesizlik insanda anlamsız bir telaşa sebep olur ve bunun sayesinde tedbirden uzak eylemsizlik ve duyarsızlık gelişir. Bu ise duygusal ıstırapı artıran husustur.²¹³ Belirsizlikten kurtulmak için insan varoluşunun tehdit altında olduğunu

²¹⁰ Çamlı, “Kindî’nin Nefs Anlayışında Antik Yunan Etkileri”, s. 827.

²¹¹ Karataş, “Kur’ân’da Korku ve Kaygı Kavramlarının Yer Aldığı Ayetlerin Analizi”, s. 772.

²¹² Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 277.

²¹³ Şahin, “Korku, Kaygı ve Kaygı Bozuklukları”, s. 120.

hissettiği anda onu kuşatan tehlikeleri betimleme ve anlamlandırma ihtiyacı çabasına girer. Bu çaba kişinin hem kendisini hem de dış alemi algılamadaki farkındalığını artıran bir motivasyon işlevi görür. Ancak kaygıdaki nesnenin belirsizliği ve süreklilik arz eden tedirginlik, sâlikin benlik bütünlüğünün zedelenmesine neden olur. Gerçekleşen her türlü parçalanmalar ıstırabı derinleştiren etki olarak ortaya çıkar.²¹⁴ Kur’ân’da bu durum savaş anında korku içinde bulunan kimseler tasvir edilirken “Onların kalpleri darmadağındır.” şeklinde ifade edilir.²¹⁵ Kaygı meydana getirdiği tahribat itibarıyla benlikte belirsiz ve yayılmacı olarak yer etmesi onu korkudan ayırarak ıstırabın daha yakıcı yaşanmasını sağlar.²¹⁶

1.2.2.4.2. İshak el-Kindî’de Korkunun Nedeni: Ölüm

İslam düşüncesinde korkunun ilk ele alınış biçimi çoğunlukla ölüm korkusu merkezinde olmuştur. Kindî, korkunun kaynağını açıklarken; kaybedilmeye elverişli olanlarda kederin, fânî olanlarda ayrılığın, imkânsız olanı arzulamada üzüntünün ve her emniyet hâlinin sonunda ise korkunun bulunduğunu söyler. Ona göre ölümün korkuya konu olmasının temel sebebi, akıl yoksunluğu ve kontrol altına alınmayan şehvetlerin etkisidir. Bu nedenle ölüm korkusu, nefsin bir tür hastalığı olarak değerlendirilir. Bu korkuya teslim olmak hem dünya hem de ahiret mutluluğunun kaybedilmesi anlamına gelir.²¹⁷

Ölüm korkusunun yenilmesi konusunda Kindî, ölümün bir yok oluş olmadığını ve bilakis varlığın letafet kazanarak farklı bir aleme geçiş olduğunu söyler. Bu düşüncesini ise anne karnındaki cenin metaforu ile açıklar. Ona göre cenin nasıl anne karnında kendini

²¹⁴ May, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan, s. 91.

²¹⁵ et-Tevbe 9/110.

²¹⁶ May, *Kaygının Anlamı*, s. 244.

²¹⁷ Müfit Selim Saruhan, “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), s. 97.

güvende hisseder ve oradan çıktığında varlığı hakkında kaygılanacak olsaydı, bu kaygı bilgisizliğin sonucu olacaktı. Halbuki anne karnı, dünya hayatına göre daha dar ve karanlıktır. İnsan ise bu aleme, ıstırabın olmadığı akıl aleminden gelmiştir. Dünya hayatı ise onun için bu aleme geçen bir berzaktır.²¹⁸ Aynı şekilde insan da ölüm ve ötesi konusunda, dar ve geçici dünya hayatından daha geniş ve hakiki bir âleme geçtiğini bilmediği için kaygılanmaktadır. Kindî'ye göre özgürlük, nefsi bu bilgisizlikten kurtarmakla mümkündür. Bu bağlamda ölüm korkusu, aklî bir terbiyeyle aşılması gereken bir vehimdir.²¹⁹ Bu bağlamda “korku” başlığı altında İshak el-Kindî'nin görüşleri ele alınacaktır.

İstırap görünümlerinden olan ölüm korkusu, insan için zorunlu duygular değildir. İnsanı korkuya düşüren temel unsur, ölüm sonrasında kaybedeceği olan bağlılıktır. İnsanın kendi varlığına dahil olmayanlarla kurulan bağların ölümle sona ereceğini bilmesi, onun korkunun ıstırabına düşmesine neden olur. Zira bağımlı olma, insan için zihin karışıklığına ve davranışlarında itidalin kaybolmasına neden olur. Bu bağlanma hâli, kişinin ölüm korkusunu artırır ve dünyada hayatında kaygıların da çoğalmasına sebebiyet verir.²²⁰

İnsanın yaşadığı ölüm korkusundan kurtulmanın yolu, ölüm hakkındaki yargıların düzenlenmesidir. İnsanın karşılaşabileceği en kötü durumun ölüm olduğunu düşünmesi, korkunun temel kaynağını oluşturur. Oysa ölüm kötü değildir; kötü olan ölümün yanlış anlamlandırılmasından doğan korkudur. Ölüm, insan tabiatının tamamlayıcı bir unsurudur ve insan olmanın gerekliliğidir.²²¹ Bu nedenle ölümü kötü görmek yerine, aklın rehberliğinde onun mahiyetini kavramak ve tabî bir geçiş olduğunu

²¹⁸ Kindî, Def'ul-Ahzân, çev. Mustafa Çağırıcı, s. 99.

²¹⁹ Emine Taşçı Yıldırım, *İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), s. 74.

²²⁰ Kindî, Def'u'l-Ahzân, çev. Mustafa Çağırıcı, s. 79.

²²¹ Kindî, Def'u'l-Ahzân, çev. Mustafa Çağırıcı, s. 97.

kabul etmek, Kindî'nin sunduğu çözüm önerisinin temelini oluşturur.²²²

1.2.2.4.3. Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî'de Korku ve İstirap: Mizâç Teorisi

İstirabın insan üzerindeki etkileri bağlamında İslam düşüncesine önemli katkılar sunan Belhî, ıstırabı psikolojik, epistemolojik ve ahlaki boyutları ile alan düşünürlerden biridir. Onun ıstırabı psikolojik olarak ele alması duyguları niteliksel ve niceliksel açıdan tasnif etmesiyle ortaya çıkar. Duyguların aslı gam ve sürûrdur. Hüzünden başlayarak sevince doğru evrilen her aşamada hissedilen duygular ise bunların fer'leridir. Öfke, nefret, üzüntü gibi duyguların insan bedenine yerleşmesiyle ortaya çıkacak hastalıklardan bahsetmesi, Belhî'nin psikoloji ve ahlak ilmini birleştiren bir filozof hekim olduğunu gösterir.²²³ Belhî'ye göre insan bedenden ve nefisten oluşur. Bedenin hastalandığı gibi nefiste de arızalar görülebilir. Hatta nefis hastalandığı zaman onunla yaşamak ıstıraba dönüşür; mevcut bedensel hastalıklarda artışlar mümkün hâle gelir. Dolayısıyla nefsin sıhhate ulaşması bedenin iyileşmesinden uzun sürebilir.

Korku, insanın hoşlanmadığı şeylerin başına gelmesinden endişe etmesiyle ortaya çıkar. İnsan benliğinde tedirginlik yaratıp dengeyi bozduğu durumda nefsin hastalığı olarak değerlendirilir. Korkuyu dengede tutabilme becerisi insandan insana göre değişir. İnsanın mizacını oluşturan ahlatın farklı dengeler içinde olması, korkunun da insandan insana değişen bir öznelilik taşıdığını gösterir. Bu çerçevede Belhî'nin Aristo metafiziğinden mirasla ahlat-ı erbaa anlayışı, korku, öfke, hüzn gibi ıstıraba neden olan duyguların oluşumu açıklamada belirleyici bir zemindir.²²⁴

Belhî'nin üzerinde durduğu ve “havf” ile ifade ettiği korkunun ahlaki boyutu,

²²² R. I. Puspita, “Mental Health: A Study of Al-Kindî's Philosophical Thoughts of the Soul”, *Al-Shifa: Journal of Islamic Psychology* 4/1 (2023), s. 50.

²²³ Özcan, *Dört Duygu*, s. 148.

²²⁴ Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus*, çev. Nail Okuyucu, Zahîd Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), s. 420.

insanın kendi fikirlerinin kendisinde meydana getirdiği reaksiyondur. İnsan bu korkuları mizacına göre yönetebilir. Korku ile baş etmede üzerinde durduğu husus, korkulan şeyin fiilen zarar veremeyeceğini düşünerek vehmi azaltmaktır. Zira Belhî'ye göre insan, korku duygularına evhamı karıştırdığı için korkularının önemli bir kısmı vehme dayanır. Bu, yeryüzünü kaplayan bir sise benzer. İnsan, daha önce yaşamış olduğu korkularından hareketle bunu tecrübe etmeli ve kendinî teskini etmelidir. İç kuvvelerin kullanarak korkuyu yönetmek bilgiyi artırmakla ve alışkanlık kazanmakla mümkün olur.²²⁵

1.2.2.5. Tasavvuf Literatüründe Korkudan Havfa Dönüşüm

Sûfî düşüncede nefsin terakki edebilmesinin bir veçhesi, menfî addedilen duyguların potansiyel olarak rahmani bir istidada sahip olmasını gerekli kılar. Merhamet, sevgi, diğerkâmlık gibi asli duygular, tekâmül ederek marifete ulaşmada birer vasıta hâline gelir. Buna karşılık nefret, öfke, üzüntü ve korku gibi duygular, asli duyguların gölgesi mesabesinde. Asli duyguların tekâmül etmemesi yahut durağanlaşması ise ıstıraba neden olur. Her bir duygu, tek başına yahut başka duygu ile birleşerek terakki ettikçe, farklı bilinç hâllerinin yaşanmasına neden olur.²²⁶ Bu bilinç hâlleri sûfî düşüncenin farklı evrelerinde kavramsallaşarak ıstıraba yüklenen anlamla paralel biçimde sâlikin sülûkunda rehberlik eder.²²⁷ Sûfiler sahabe döneminden başlayarak Kurân ve sünnette işaret edilen insan tasavvuruna ulaşma gayesine matuf, hissettikleri korkuyu ilerleyen zamanlarda metafizik unsurlar ekleyerek onu ontolojinin ve epistemolojinin bir ögesi hâline getirirler. Böylelikle korku havfa dönüşürken, ıstırap ise sıkıntı ve bunaltıdan irfânî bilgiye dönüşme aşamasında, korkunun potansiyelinden etkilenmiştir.

²²⁵ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân*, s. 478.

²²⁶ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 190.

²²⁷ İnsanın manevî yapısı sadece tasavvufun ilgi alanında değildir. Bilincin yaşadığı değişik tecrübeler; psikoloji, nörobilim, fenomenolojinin de ilgi alanına girmiştir. Geniş bilgi için bk. Charles T. Tart, *States of Consciousness* (New York: E. P. Dutton, 1975).

1.2.2.5.1 Tasavvufun Zühhd Döneminde Havfın Terk Yönü

Sahabe ve tâbiûn neslinden gelen zahîdler Kur'ân ve hadislerde ahiret ahvâli, kıyametin dehşeti ve mücazatla ilgili endişelerini havf olarak izhar etmişlerdir.²²⁸ Özellikle dönemin karizmatik şahsiyetleri, korkularını sıklıkla ifade ederken kendileri de bunu dış görüntüleriyle de göstermişlerdir. Ebû Zer el-Gifârî'ye nispet edilen “Hesap gününün korkusu bedenimde et bırakmadı,” sözü ıstırapın bedene yansıyan yönünü dile getirmiştir. Cehennem korkusu ve hesap endişesiyle gözyaşı dökmek, bu dönemde kulluğun alâmeti kabul edilmiş; havf zâhidler için Allah'a yakınlaşmanın bir vesilesi sayılmış, kalp kırıklığının ve günahlardan duyulan pişmanlığın alameti olarak görülmüştür.²²⁹ Bu bağlamda zahîdlerin havfı, “korkusuzluktan korkma” şeklinde bir kulluk bilinci olarak ortaya çıkmıştır. Havf konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan Ebû Tâlib el-Mekkî ise Hasan-ı Basrî ile mukayeseli olarak “Bizler Hasan-ı Basrî'den daha çok korkmak durumundayız. Fakat onlardaki bu korku sadece günahların çokluğundan değildir. Eğer böyle olsa idi biz ondan daha çok korkmalıydık. Hâlbuki bu korku kalbin temizliğinden ve Allah'ı çokça yüceltmesinden kaynaklanmaktadır.” der.²³⁰

Erken dönem sûfilerinde havf; hüzn ve büka'nın eşlik ettiği dinî duyguların rakikleşmesi olarak tezahür eder. Bu dönemde zahîdler, hedefleri olan hidayet, rahmet,²³¹ marifet²³² ve rızaya;²³³ havf vasıtasıyla ulaşacaklarını düşünür, bu gayelerine ulaşmada ıstırapın dinamizminden istifade ederler. Havf sayesinde kalbî müşahedesini her an diri tutan zahîd; daha sonra metafizik dönemde izahları ayrıntılı yapılacak olan ahiret ahvalinin ilahî isimlerde mahfuz olmasının korkusunu tecrübe eder. Sûfî terminolojide

²²⁸ Emannullah Polat, “Tosyevî'nin ‘el-Havf ve'l-Hüzün’ Adlı Risâlesinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), s. 195.

²²⁹ “Havf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Aralık 2025).

²³⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Ya'kûb Çiçek (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 2/369.

²³¹ el-Arâf 7/54.

²³² el-Fâtır 35/28.

²³³ el-Beyyine 98/8.

mekr²³⁴ olarak ifade edilen “son durumdan emin olamama” onların korkularının temel gerekçelerden biri hâline gelmiştir.²³⁵ Sahabe döneminde cennetle müjdelenenlerin dahi Hakk’ın mekrinden, yahut mekrinin gizli kalan yerlerinden emin olamadıklarına dair rivayetler²³⁶ ve vefat eden sahabeler hakkında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ihtiyatlı tutumu,²³⁷ vefat eden çocuklar için azaptan kurtulmaları dua ettiğine dair nakiller²³⁸ ve kendi ahiretteki durumu hakkında bilgi sahibi olmadığına dair beyanları, zahîdlerin korkularını artıran durumlardır.

Makam ve hâl kavramlarının henüz sistematik biçimde teşekkül etmediği zühd döneminde, ıstırabın gayesi yakîne ulaşmaktır.²³⁹ Zahîdler bu gayeye yakınlıklarını kendilerine gelen haller ile değil, ayetlerin amelî sınıflandırmaya tabi tuttuğu zümrelere dahil olmakla ölçmüşlerdir. Kurân’daki bu sınıflandırma zahîdler için “Hakk’ın korkutması” olarak görülür. Böylelikle zahîdler kendilerinden üsttekilerin mertebelerinde olamamanın ıstırabını yaşarken, alt mertebede olanlar için de o sınıfa düşme korkusu yaşarlar. Nitekim sıddıklık zümresinde bulunan bir kimsenin, bulunduğu halden çıkarılarak salihler zümresine dahil edilmesi, zahîdlerde havfa sebep olabilir.²⁴⁰

1.2.2.5.2. Tasavvufun Klasik Döneminde Havfın Ontolojisi

Klasik dönemde havf, yalnızca günah işlemekten ve Hakk’ın rahmetinden mahrum kalmaktan kaynaklanan bir kaygı olmaktan çıkmış, çok katmanlı bir kavram

²³⁴ “Mekr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Aralık 2025).

²³⁵ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 646.

²³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü’l-İmân* (Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), c. 1 s. 511.

²³⁷ Rivayet edildiğine göre; Ashâb-ı Suffa’dan birisi şehit oldu. Annesi şöyle dedi: “Ne mutlu sana! Sen cennet kuşlarından bir kuş oldun. Allah Resûlü’ne (s.a.v) hicret ettin ve Allah yolunda öldürüldün.” dedi. Bunu duyan Allah Rasûlü (s.a.v.) kadını şöyle uyardı. “Ne biliyorsun ki? Belki o anlamsız şeyler konuşuyor ve verilmesi kendisine zarar vermeyen malları elinde tutuyor, cimrilik yapıyordu. Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahih*, “Kitâbü’z-zühd”, 11.

²³⁸ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Kitâbü’l-Cenâiz”, 3.

²³⁹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), c. 2, s. 11.

²⁴⁰ Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb: Kalplerin Açıktı*, çev. Yakup Çiçek, c. 2, s. 377.

olarak ele alınmıştır.²⁴¹ İlk dönem zahîdlerinde kulluğun alâmeti sayılan havf, klasik dönemde nefis mertebelerinde bir terakkî unsuru olarak değerlendirilmiştir. Havf, zühhd döneminde sâlikin bir sıfatı olarak görülürken, klasik dönemde ise onun hâl ve makamını ifade eder hâle gelmiştir. Böylelikle ıstırap, sûfî terminolojisinde nefs-i emmâreden sonraki üst mertebeler için korkuyu ifade eder hâle gelmiştir.²⁴²

Kur’ân’da yer alan “Mûsâ bizden korku duydu.”²⁴³ ifadesi korkunun Hz. Mûsâ’nın nefsinde gerçekleştiğini göstermesi bakımından havfin makam olarak ele alınmasının Kur’ânî temelini oluşturur. Bu sayede havf, kalbin bir sıfatı olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁴ Serrâc, *el-Lûma*‘ isimli eserinde yaptığı sınıflandırmada, avâmın korkusunu kıyametin dehşeti ve cehennem azabından duyulan ürperti, havâssın korkusunu hesap gününde verilecek cevabın endişesi, havâsü’l-havâssın korkusunu ise Allah’ın celâline layık olamama kaygısı olarak açıklamıştır. Serrâc bu tasnifini Kur’ân ayetleriyle temellendirerek²⁴⁵ havfin değerinin “korkulan Zât’ın yüceliğiyle ilişkili” olduğunu vurgular. Böylelikle sûfîlerde korkunun yönünün yaratılanlardan Hakk’a yöneldiği görülür. Bu durum, havfı cezadan kaçınmayı amaçlayan bir duygu olmaktan çıkarak varoluşun gayesine, ilahî rızaya ulaşmayı hedefleyen bir tavır hâline gelmesini gerekli kılar. Sâlik, inanç ve amelde cezadan ziyade rızaya erişmek için havfı tercih etmeye başlar.²⁴⁶

İstırap, hâl ve makam olarak ele alındığı bu dönemde, havf ve hüzn ile elde edilen bilgi vasıtasıyla nefsin en yüksek mertebeleri hedeflenir. Kalp, rabbânî ilhamlarla kayıt altına alındığında, zahir ve batın hazları elde etmek yahut onları kaybetmekle meşgul

²⁴¹ Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), s. 43.

²⁴² Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2008), s. 165.

²⁴³ Tahâ 20/67.

²⁴⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, c. 20, s. 120.

²⁴⁵ el-Âl-i İmrân 3/175; en-Nûr 24/37; er-Rahmân 55/46.

²⁴⁶ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lûma*’, çev. H. Kâmil Yılmaz, s. 60.

olmaz. Hakk'ın bilgisi insandaki anâsır-ı erbaaya ve duyu organlarına hâkim olduğunda, duyguların kaynağı olan alt benlik de korku, öfke, üzüntü gibi dönüşüme sebep olamayan duygu türlerinin dışında kalmış olur. Nefsin bu tür duygulardan boşaltılması gerçekleştiğinde ise aslî duygulardan olan muhabbet, havf, hüzn gibi kalbe hâkim olur.²⁴⁷

İstırapla ilintili olarak havf katlanılması yahut ondan kaçınılması gereken bir hâl olmaktan ziyade sâlikin sülûkuna sağladığı katkı bakımından ele alınmıştır. Kuşeyrî ayetlerde geçen ifadelerden iktibasla “Havf imanın şartıdır, haşyet ilmin şartı, heybet ise irfanın şartıdır” demiştir. Kuşeyrî, havfı ceza olarak değil bir terbiye aracı olarak görerek; “Havf Allah'ın kamçısıdır, onunla kapısından kaçan serkeşleri yola getirir.” ifadesiyle havfı, ontolojik ilerlemenin vasıtası kabul etmiştir.²⁴⁸

1.2.2.5.3. Mevlânâ Örneğinde Tasavvufun Metafizik Döneminde Havf

Mevlânâ ise korkuyu hem duygu hem de hâl bağlamında ele alır. Duygu olarak ele aldığı onun yaklaşımı İslam düşünürlerinin kabulleriyle paralellik arz eder. Ona göre korku, insanın hayatını idame ettirebilmesi için kendisine verilmiş temel duygulardan biridir. Mevlânâ bu duyguyu, Leheb sûresi'ne iktibasla “liflerle örülmüş ipler”e²⁴⁹ benzeterek korkunun insan fiilleri üzerindeki düzenleyici ve yönlendirici etkisine işaret eder. Zira iyilik ve kötülük arasında tercih yapabilme imkânı, büyük ölçüde korku duygusunun doğru yönlendirilmesine bağlıdır. Bu bağlamda korku, cesaret, atalet ve tedbir gibi zıt görünümlü sıfatların ortaya çıkmasına vesile olur.²⁵⁰ Ancak Mevlânâ için korkunun asıl değeri, onun terbiye edilmesi ile açığa çıkar. “Bizim yükümüz yine kendi

²⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 14, s. 234.

²⁴⁸ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 217.

²⁴⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 186, b. 7737.

²⁵⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, s. 6, s. 310, b. 15319.

yüklüğümüzün eşkıyasıdır; bedenimiz ruhumuzun koruyucusudur.”²⁵¹ ifadesiyle korkunun nefsin elinde yıkıcı bir güce dönüşebileceğini fakat hâl olarak yaşandığında ise muhafaza edici işleve sahip olacağını vurgular.

Mevlânâ’ya göre korku, yöneltildiği nesneye göre değer kazanır. Gerçek korku, sûfî terminolojide havf olarak ifade edilen ontolojik korkudur. Allah’tan başkasına yöneltilen korku, hakiki korku değil, bilakis bir körlüktür.²⁵² Çünkü Hakk’tan korkmanın kendisi emniyettir; bunun dışındaki nefsanî korkular insanı hakikatten uzaklaştırır. Bu sebeple Mevlânâ, benliğin üst katmanlarını aktive edemeyen ve yalnızca duyu organlarının rehberliğinde yaşayan kimseyi, “her adımında kuyuya ve çamura düşme endişesiyle korku içinde yürüyen bir yolcu”ya benzetir.²⁵³ Bilgiden mahrumiyet korkuyu artıran bir unsurdur.

Ölüm endişesi, insanlık tarihi boyunca ıstıraba yol açan tecrübelerden biri olarak değerlendirilmiştir. İslâm düşüncesinde korku, genel çerçevesiyle ele alınmış; bu bağlamda ölüm korkusu da ahlâkî ve kelâmî boyutlarıyla incelenmiştir. Mevlânâ, bu birikime özgün bir katkı sunarak ölüm korkusunu yalnızca tanımlamakla yetinmemiş; onu ıstırabın dönüştürücü işleviyle birlikte ele almıştır.

Mevlânâ’ya göre ölüm korkusunun asıl kaynağı, ölümün hakikatinin kendisi değil; ölüm hakkında geliştirilen tasavvurlardır. Ölüm, yalnızca bedene nispetle bir son olarak algılandığında korku üretir. Oysa ölüm, Hakk’ın sıfatlarının numunesi olarak yaratılan ruh için sınırsız bir imkân alanına geçişi ifade eder. Bu sebeple Mevlânâ’da ölüm, mutlak anlamda bir son değil; yeni bir hayatın başlangıcıdır.²⁵⁴ İnsan, bu bakımdan, öldükten sonra hakikî anlamda yaşamaya başlar.²⁵⁵ Mevlânâ, ölümü tecrübe edilmiş bir

²⁵¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 651, b. 3905.

²⁵² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 290, b. 8236.

²⁵³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 517, b. 9452.

²⁵⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 137.

²⁵⁵ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, (İstanbul: Ötüken, 2018), c. 2, s. 107.

hakikat olarak Hz. Ali'nin diliyle ifade ederek temellendirir:

“Düşmanı gece gündüz gözümle görüyorum da ona karşı hiçbir gazap duymuyorum. Çünkü ölüm bana “men” gibi hoş gelmiş, Ölümün ba's ü haşre el vurmuş, yani vasil olmuştur. Ölümsüzlük ölümü bize helaldir. Azıksızlık azığı da bize nevâle ve nimettir. Bu ölüm suretâ ölüm ise de mânen hayattır. Görünüşte dünyadan kesilmek ve ayrılmak, fakat hakikatte bekâyı bulmaktır. Rahimdeki çocuk için doğmak, oradan ayrılmaktır. Lâkin dünyaya geliş onun için yeniden açılmaktır. Benim ecel tarafına aşkım ve muhabbetim bulunduğu için, “Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye düşürmeyiniz.” nehyi benim hakkımdadır.”²⁵⁶

Mevlânâ'ya göre ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıyla yokluğa düşmesi değil; aksine ilâhî nefhanın aslına rücû etmesi, beden kesâfetinden kurtularak asıl vatanına kavuşmasıdır. Ölüm, salikin Hakk'tan firâk halinde bulunmasından duyduğu ıstırapın sonlandırılması için sunulan imkânlardan biridir. Mevlânâ “Ey yiğit! Benim hayatım ölümümdeydir. Asıl vatanımdan ne vakte kadar ayrı kalacağım? Eğer bu dünyada bulunuşum benim için bir firâk olmasaydı “Ondan geldik ona gidiciyiz.” denilmezdi.”²⁵⁷ Diyerek ölümü, ilâhî emre uygun olarak temenni edilmesi gereken bir hâl olarak değerlendirilir. Bu sebeple ölümü “incinin sedefinden kurtulması”²⁵⁸ metaforuyla açıklar. Nasıl ki inci sedeften ayrılmakla değerini yitirmez, bilakis kemâline ererse, ruh da bedenden ayrılmakla darlık ve sıkıntıdan kurtularak hakikatine yönelir. Bu çerçevede ölüm korkusu, Mevlânâ düşüncesinde ruha değil, nefse ait bir ıstıraptır. Zira ruh, Elest bezminde aslını tanımış olduğu için ölümü bir kavuşma olarak idrak ederken; nefis ise ölümü yokluk ve kayıp olarak algılar. Bu nedenle nefsin alt mertebelerinden terakkî edememiş insan ölüm korkusu yaşar. Zira ölüm Hakk'ın kuluna duyduğu şevkin ortaya çıkma haliyken; bunu idrak edebilmek için Hakk'ın mukarreb kullarından olmak gerekir. Yüksek mertebe ve onların meydana getirdiği hallerde bu şevk Hakk'tan gelen bilgiye dönüşür ve salik için ölümden kaçma değil ölüme yaklaşarak Hakk'ı bilfiil müşahede edebilmek için beden kesafetinden kurtulmayı arzu eder. Dolayısıyla ölüm korkusunun altında yatan etken ruhun bu bilgiyi elde edememe endişesidir. Bu ıstırap kudsî hadiste

²⁵⁶ Tâhirü'l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 656, b. 3926-3932.

²⁵⁷ Tâhirü'l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 658, b. 3937.

²⁵⁸ Tâhirü'l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 259, b. 11605.

şöyle ifade edilir: “Bir mü’min kulumun ruhunun kabzı hususunda tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmedim. Çünkü kulum ölümü kerih görür; ben de onun eziyet ve acı çekmesini kerih görürüm.”²⁵⁹ Bu ifade, Hakk’ın ölümü murat etmekle birlikte kulun nefesine ağır gelen acıyı sevmediğini; tereddüdün kulun nefsi korkusuna yönelik ilâhî şefkatten kaynaklandığını göstermektedir. Bu anlayışın somut örneği, Mesnevî’de Hz. Bilal’in son anlarında hanımı ile yaşadığı mülâkatta verdiği teselli üzerinden anlatılır:

“Bilâl şöyle dedi: “Belki bu gece ruhum gurbetten asıl vatanına kavuşuyor. Zevcesi dedi ki: “Senin yüzünü biz nerede göreceğiz?” Bilâl cevap verdi ki: “Havâs-ı ilâhiyye halkasında” Eğer âlem-i esfele değil de âlem-i bâlâyâ bakarsan, o hâslar halkasının sana muttasıl olduğunu görürsün. Bu halkada, yüzükteki elmas taşının parladığı gibi, Rabbü’l-âlemîn’den gelen nur parlamaktadır. Zevcesi, “Vah yazık, bu ev harap oldu!” dedi. Hz. Bilâl “Sen aya bak; sise, buluta bakma,” cevabını verdi. “Cenâb-ı Hak, benim cesedimin hanesini daha güzel imar etmek için yıktı. Zira ailem kalabalıktı, ev ise dardı.”²⁶⁰

Mevlânâ ölüm korkusunu “horoz” metaforuyla açılarken onu her daim Hakk’ı hatırlatan bir iç ses olarak görür. Nefsin bu sesi susturmaya çalışması ise ölüm korkusunun sükûnet yerine ıstıraba dönüşmesini ve uzamasına neden olabilir. Mevlânâ düşüncesinde bastırılması gereken bir duygu değil; doğru şekilde okunması ve dönüştürülmesi gereken bir uyarı mahiyetindedir.

Mevlânâ, ölüm korkusunun kaynağını ölümün kendisinde değil, insanın bizzat kendi varoluşunda arar ve ölümden korkan kişiye şu şekilde hitap eder: “Ey ölümden korkup kaçan can! Eğer işin aslını öğrenmek istersen bil ki sen ölümden korkmuyorsun; kendinden korkuyorsun. Çünkü ölüm aynasında görüp ürktüğün yüz, ölümün çehresi değil, senin çirkin yüzündür.”²⁶¹ Bu güçlü metafora ölüm, bir aynaya benzetilmekte; kişinin ölüm karşısında yaşadığı korkunun, kendi nefsinde biriken kusur ve günahlarla yüzleşmesinden kaynaklandığı vurgulanmaktadır. İnsanın varoluşuna karşı Hakk’ı

²⁵⁹ Ömer Ziyâeddin Dağıstânî, *Zübdetü’l-Buhârî*, çev. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Hisar Yayınları, 2011), Rikâk, 38.

²⁶⁰ Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c.5, s. 186, b. 11205-10.

²⁶¹ Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 168, b. 11119.

hatırlatan iç ses olarak ölüm korkusunu görürken bunu “horoz” metaforu ile anlatır.²⁶² Dolayısıyla ölüm korkusu bastırılması gereken bir duygu değil; anlamlandırılması gereken bir hâl olarak görür.

Mevlânâ, bu düşünceyi derinleştirerek ölümü insanın iç dünyasının bir yansıması olarak ele alır ve “Senin ruhun bir ağaca benzer, ölüm ise o ağacın yaprağıdır; her yaprak, ağacının cinsine göredir”²⁶³ ifadesiyle ölümün herkes için kendi mânevî hâline göre tecelli ettiğini belirtir. Bu bağlamda ölüm, iyiler için dost; kötüler için ise ürkütücü bir yüz taşır. Nitekim *Mesnevî*’de “Ölüm, herkese kendi rengindedir; saf ayna iyiyi de kötüyü de gösterir”²⁶⁴ şeklindeki ifadeyle bu yaklaşım açıkça dile getirilir. Ölüm korkusu insanın benliğiyle yüzleşme tarafını da ifade eder. Ölüm, salık için bir hâl olup kendi mertebesinin habercisidir. Bu durum, ıstırapın hem duygusal hem de epistemik değeriyle yakından ilgilidir. Zira ölüm korkusu cevher, bu korkuyu inşa eden fiilleri ise araz olarak değerlendirir. Böylece ölüm korkusu, Mevlânâ düşüncesinde bir tehdit değil; insanın kendi ontolojik durumunu açığa çıkaran bir hakikat aynası olarak anlam kazanır.²⁶⁵

Bu çerçevede Mevlânâ’ya göre korkulması gereken ölümün kendisi değil; insanın dünya hayatının sunduğu imkânları fark edemeyerek sûretlere takılıp kalması ve bu fırsatları kaçırmasıdır. Zira ölüm, hakikatte bir yok oluş değil; insanın kendi ontolojik seyrini tamamlayıp daha yüksek bir varlık mertebesine yönelmesidir. Bu nedenle ölüm korkusu, Mevlânâ düşüncesinde ölümün hakikatinden değil; dünya hayatına aşırı bağlanmaktan ve terakkî imkânlarının idrak edilememesinden kaynaklanmaktadır.²⁶⁶

Ölümün hakikatini idrak etmek, Mevlânâ için îmanî bir mesele olarak algılanır. Ölüm, sadece ontolojik bir geçiş değil aynı zamanda kulun Hakk’a olan vuslat arzusunu

²⁶² Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5 s. 144, b. 10993.

²⁶³ Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 168, b. 11121.

²⁶⁴ Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 168, b. 11117.

²⁶⁵ Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 169, b. 11117-25.

²⁶⁶ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 348, b. 21872.

ortaya çıkaran bir ölçüttür. Bu sebeple ölümden korkma yerine ölüme muhabbet duyma olgusu üzerinde durur. Nitekim Kur’ân ayetlerinde “Biz Allah’ın dostlarıyız”²⁶⁷ iddiasında bulunan Yahudilere teklif ölümü arzu etme üzerinden gerçekleşir.²⁶⁸ Dolayısıyla korkunun karşısında yer alan muhabbet onun düşüncesinde sadık olmanın alametidir. “Davanızda sadık iseniz ölümü temenni edin”²⁶⁹ hitabına karşı “Ben de sâdıkım, onun için bu emir üzerine canımı feda ederim.”²⁷⁰ diye cevap verir.

Mevlânâ ölüme muhabbet fikrini aslan ve köpek metaforlarıyla açıklar. Aslan, Hakk’ın dostunu temsil eder; o, varlığın farklı sûretlerini yakarak dünya kayıtlarından kurtulmak ve Hakk’a ulaşmak için ölümü arar. Buna karşılık köpek, şeytanî dostluğu sembolize eder; dünya ve dünyaya ait rızıkların elden gitmesinden ıstırap duyar.²⁷¹ Bu karşıtlık ölüm karşısındaki tavrın, kulun kime dost olduğunun bir göstergesi olduğunu ortaya koyar. Ölüme muhabbetin Hakk’a dostluğun bir alâmeti oluşu, Mevlânâ tarafından Hz. Muhammed’in vefatına yakın sergilediği tavır üzerinden de örneklendirir. Rebîü’l-evvel ayının girdiğini haber veren Ukkâşe’ye cennetin müjdelenmesi, Mevlânâ’nın yorumunda ölüme muhabbetin kemâl mertebesine işaret eder. Bu durumu *Mesnevî*’de şu ifadeyle özetler: “Hak erleri bu âlemden intikal etmekle sevinirler; çocuklar ise burada kalmakla şâd olurlar.”²⁷² Böylece Mevlânâ, ölümden sevinç duyan ile dünyaya bağlanarak kalan arasındaki farkı, mânevî olgunluk düzeyi üzerinden temellendirir.

Mevlânâ’ya göre ölüm korkusu, duygusal hayatın akışı içerisinde ıstıraplara gösterilen tavırların görünür hâle gelmiş bir sonucudur. Terakkî edemeyen nefis, musibetler karşısında benliği bölünmeye sevk eden gam ve kederler yaşar. Bu durum, insanın henüz dünya hayatındayken eksilmesine yol açar. Ölüm, insanın doğumuyla

²⁶⁷ el-Bakarâ 2/94.

²⁶⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 668.

²⁶⁹ el-Cum’a 62/6-7.

²⁷⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 259, b. 11606.

²⁷¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 666-68.

²⁷² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 254, b. 15002.

başlayan bir süreçtir ve bu süreç, insan ölümün hakikatini değerlendirme yetkinliğini kazanıncaya kadar devam eder. İnsanın musibetlerden kaçınması ve onları varlığını tehdit eden unsurlar olarak algılamasının temelinde, kaybettiğini zannettiği cüz’î varlık alanları yer alır. Mevlânâ’nın musibetleri “dertler, ölümün gıcirtısıdır” şeklinde ifade etmesi bu sebeptedir. Zira imtihanları kabul edebilme kapasitesine ulaşıncaya kadar ıstırap, bilinci olumsuz yönde etkilemeye devam eder. Bu sebeple ölüm korkusunun nedenini oluşturan, onun habercisi mahiyetindeki musibetlere alışmak, aynı zamanda ölüme karşı da ünsiyet kazanmayı mümkün kılar. Mevlânâ bu düşünceyi beyitlerinde açıkça dile getirir.

“Bilmiş ol ki her hastalık, ölümden bir parçadır. Eğer çare bulabilirsen ölüm cüz’ünü kendinden defet. Madem ki ölüm cüzünden kaçamıyorsun bilmiş ol ki onun tamamını senin başına dökceklerdir. Eğer ölümün cüz’ü sana tatlı geliyorsa bilmiş ol ki Allah, onun küllünü de sana tatlılaştırır. Dertler, insana ölüm elçisi olarak gelir. Ey fodul kimse! Ölüm elçisi olan hastalıklardan yüz çevirme, yani onlarla ünsiyet et ki ölüme de alışmış olasın. Tatlılık, yani ferah içinde yaşayan kimsenin ölümü acı olur. Çünkü alışmış şeyden ayrılması güç olur. Bedenine tapan, yani nefsinin her arzusunu yerine getiren canını kurtaramaz. Kırdan otlayan koyunları çekerler, hangisi daha semizse onu keserler.”²⁷³

Mevlânâ, eserlerinin muhtelif yerlerinde ölüm korkusunun giderilmesinden ziyade, ölüm anında ve ölüm sonrasında alınması gereken tedbirlere öncelik verir. Bu yaklaşım, insanın varlığına dair gelişen korkularının yön değiştirmesi açısından önemlidir. Ölüm korkusunun eskatolojik bir düzlemde ele alınması, dünya hayatıyla olan bağılıkların yeniden gözden geçirilmesine teşvik eder. Zira ölüm anında duyulacak ıstırap, bağılıkların elden gitmesinden değil; sûretlerin hakikatlerini idrak edememekten kaynaklanır.

Bu sebeple korkulması gereken şey, dünyadan elden gidenler değil; elde edilemeyenlerdir. Bu durum, hüznün tanımından da hatırlanacağı üzere, ölüm korkusunun ölüm hüznüne dönüşmesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Mevlânâ’ya göre ölümden sonraki hüznün şu sözlerle ifade edilir:

²⁷³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s.199, b. 2310-2312.

“Dünyadan göçüp giden kimsenin ölüm yüzünden bir derdi yoktur. Elindeki fırsatı kaçırdığı için yüzlerce kederi vardır. Bütün ömrüm boyunca şaşkınlığımdan gerçeği göremediğimden, elden gelince kaybolup giden o hayallerin peşinden koştum. O hayalleri daima göz önünde tuttum. Ölen kişinin hasreti ölümünden değildir; neden hayallere, nakışlara ve sûretlere kapılıp kaldık diye hayıflanır, üzülür.”²⁷⁴

Sâlik için ölüm, ruhun yatışmasına, ıstırapların sükûnete ermesine ve mutluluk ile sevinçten doğan bir huzura ulaşmaya vesile olan bir hâl olarak değerlendirilir. Onun Hakk’a duyduğu özlem, dünya hayatında onun için bir ıstırap sebebi olduğundan, ölüm bu sürgünün tamamlanması anlamını taşır.²⁷⁵ Ölümün ıstıraptan kurtuluş olarak görülmesi ise Hakk’ın marifeti ile O’ndan duyulan korku arasındaki dengenin sağlanmasına bağlıdır. İbadetlerini artırarak ve dünya hayatını berzah âlemindeki hayatı kolaylaştıracak bir fırsata dönüştüren sâlik, ölümü Hakk’a yaklaşmanın bir vasıtası; hüznü ise O’na fiilen kavuşuncaya kadar süren bir hazırlık hâli olarak görür.²⁷⁶ Bu anlayış, Mevlânâ’nın şu ifadelerinde veciz bir biçimde dile getirilir: “Ey ruh âleminden bu dünyaya doğup gelenler! Ölüm gelince ürkmeyin, korkmayın! Bu, ölüm değildir; bu ikinci bir doğumdur. Doğun, doğun!”²⁷⁷ Bu sebeple Mevlânâ’ya göre ölüm korkusuna yol açan varlığa dair etkenler ortadan kalktığında, ölüm artık sâlik için bir tehdit değil; bilakis bir dost hâlini alır.²⁷⁸

²⁷⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 8/348, b. 21869-72.

²⁷⁵ Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Allah Aşkı*, çev. Cemal Aydın (Sûfî Kitap Yayınları, 2020), s. 92.

²⁷⁶ Abdurrahman, *Allah Aşkı*, s. 94.

²⁷⁷ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 457.

²⁷⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 374.

İKİNCİ BÖLÜM

1. MEVLÂNÂ'DA İSTIRABIN ONTOLOJİK TEMELLERİ

İstırap, âlemin yaratılışıyla birlikte hissedilir olmuştur. Kur'ân'da zikredilen “ol”²⁷⁹ emriyle birlikte âlem yoktan yaratılmıştır. Burada bahsi geçen yokluk, mutlak manada yokluk değildir. Varlık, ayân-ı sâbite'de tasavvurlar hâlindeyken varlık sahnesine sudûr eder. Sûfî düşünce, varlık âlemine sudûr eden “ayn'ın varlığının hikmetleri üzerinden ıstırapı temellendirir. Hz. Peygamber'e ithaf edilen bir hadisten yola çıkarak “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim; onun için âlemi yarattım.”²⁸⁰ ifadesinden hareketle bilinme arzusunu âlemin varlık sebebi olarak görenler olmuştur.²⁸¹ Sûfilerden bir kısmı ise bilinmekten ziyade sevmeyi ön plana çıkarmışlardır. “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”²⁸² ayetinin ifadesinden, kulluk etmenin bilmeye beraber sevmeyi de gerektirdiği anlaşılmaktadır. Allah sadece bilinmek değil, aynı zamanda sevmek de istemiştir ve bu sebeple onun hüznüne vakıf olacak donanımda insanı yaratmıştır. Dolayısıyla âlemin yaratılış gayesi insan, insanın yaratılış gayesi ise Hakk'ı sevmektir.²⁸³ İstırapın âlemi yaratılış gayesi ile olan bağlantısı ise Hakk'ın yaratma isteğine dayanmaktadır. Muhammed İkbal bunu mecazlı bir ifade ile, “Varlık bezmi onun nazının şehididir. Bütün mükevvinâtın tînetinden ona bir niyaz yükseliyor.”²⁸⁴ ifadesiyle açıklar. İnsanın yaratıcıyı sevmeye olan iştıyakı ve nazı ayrılığı gerektirdiğinden, mevcudatın varlığıyla ayrılık meydana gelir ve ıstırapın başlangıcını

²⁷⁹ el-En'âm 6/73.

²⁸⁰ ez-Zâriyât, 51/56.

²⁸¹ Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât: Aşk Metafizîği*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Hayy Kitap, 2012), s. 8.

²⁸² ez-Zâriyât 51/56.

²⁸³ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk Muhyiddin İbnu'l Arabî (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyet Vakfı Yayınları, 2013), s. 26.

²⁸⁴ Muhammed İkbal, *İkbal'den Şiirler Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, çev. Ali Nihat Tarlan (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971), s. 28.

oluşturur.²⁸⁵

Sûfî düşünce, diğer sosyal bilimlerden farklı olarak insanın varlığının başlangıcını anneden doğumunun evvelinden başlatır. Varlığı transandantal ele alış, ıstırap kavramının da temellendirilmesini farklı kılar. Yaşanılan her huzursuzluğun, maddeler dünyasındaki sebeplerin ötesinde bir nedeni vardır. Mevlânâ'ya göre varlık gamdır ve varlığın her mertebesi farklı bir ıstıraba neden olur. Varoluşa kat edilen her aşama insanın bilincinde saklanır.²⁸⁶ İnsan, varlık mertebelerinin farkındalığına sahip olduğu kadar hissettiği ıstırabı da anlamlandırır. Çünkü varlığın her mertebesi, onda özlem duyulacak bir hatıra meydana getirmiştir. “Ben” ve “öteki”²⁸⁷ olmadan önce her şeyin Hakk’tan ibaret olduğu bir başlangıçtan gelen insan, beden görünümüne gelinceye kadar gerçekleşen her oluşumda Hakk’tan farklı bir görünüme bürünür. Bu oluşum onda ayrılığın tecrübesini yaşatır. Her varlık mertebesinden iniş onun için ayrılıktır. Bu sebeple sûfî düşünce, Hakk’ın varlığının “öteki” ile bir olduğu vahdeti ayrılığın başlangıcı olarak tayin eder. Her şeyin O’nda var olduğu vahdet çeşitlendiği anda insan ayrılığın ıstırabını tatmaya başlar.²⁸⁸ Bu noktada ıstırap onun için birikim hâline gelir. Varlık mertebelerinde ilerledikçe ayrılık da çeşitlenecek, yaşanan ıstırap onun bilincinde birikecektir. Bu sebeple ayrılık ıstırabı ona ezelde verilen bir armağan olarak kabul edilir. Maddeler dünyasında yaşanılan her kaybediş ona ilksel ayrılığı hatırlatacaktır.²⁸⁹

Mevlânâ’da ıstırap, fiziksel ve duygusal bir sıkıntı olmaktan ziyade varoluşun kurucu unsurlarından biri olarak ele alınır. Bu ıstırabın başlangıç noktası, insanın asli bütünlüğünden kopuşunu ifade eden “ayrılık” tecrübesidir.²⁹⁰ Elest bezminde tecrübe

²⁸⁵ Henry Corbin, *Bir’le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay (Pinhan Yayıncılık, 2013), s. 164.

²⁸⁶ C. Çittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü’l-Vücûd Üstüne Yazılar*, s. 61.

²⁸⁷ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi Kültürel Psikoloji* (Koç Üniversitesi Yayınları, ts.), s. 120.

²⁸⁸ İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), s. 56.

²⁸⁹ Senail Özkan, *Mevlânâ ve Goethe* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2006), s. 15.

²⁹⁰ Çevik, *Mevlânâ’da Aşk ve Varoluş*, s. 138.

edilen ilksel yakınlığın kesintiye uğramasıyla birlikte ruh, kesret alanına doğru nüzûl sürecine girer ve bu iniş ontolojik ilerleme varlığın mertebeler halinde meydana gelmesini ifade etmekle birlikte insan açısından da asıldan uzaklaşma olarak ıstırapı meydana getirir. Dolayısıyla ayrılık ıstırapı olarak nitelenen bu yönelim varoluşa sonradan dahil olan bir eksiklik değil; bilakis insanı inşa eden bir imkân olarak ortaya çıkar.

1.1. Ayrılık İstırabının Tanımı ve Kavramsal İlişkileri

Türkçe lügatlerdeki kullanımı Orhun Kitabeleri'ne kadar uzanan “ayrılık” kelimesi,²⁹¹ birlikte olma hâlinin sona ermesiyle ortaya çıkan fiziksel yahut mânevî uzaklaşmanın, insanın bilincinde eş zamanlı olarak meydana getirdiği çok katmanlı ıstırapı ifade eder.²⁹² Bu ıstırap, ayrılığın iradî yahut gayri iradî oluşuna, süreklilik kazanıp kazanmamasına ve meydana geliş tarzına bağlı olarak farklı yoğunluklarda tecrübe edilir.²⁹³ Tasavvuf literatüründe bu ıstırapı karşılamak üzere sıklıkla firkat kavramı tercih edilmekle birlikte,²⁹⁴ bu çalışmada “ayrılık”; firkat, hicran,²⁹⁵ hecr, cüdâ ve cüdâyî²⁹⁶ gibi anlam alanlarını kuşatan bir çatı kavram olarak kullanılmaktadır. Böylelikle ayrılık ıstırapı, yalnızca bağlanılanın yokluğu değil; bu yoklukla birlikte meydana gelen zorluğun anlamlandırılmasını gerekli kılan bir tecrübe olarak tanımlanmaktadır.²⁹⁷

1.1.1 Ayrılık İstırabının Varoluşsal Anlamı: Firâk

Firkat yahut firâkın bilince yansımış ve farkındalık düzeyinde tecrübe edilen şekli olan “fark”, şehâdet âleminin sâlikin bilincini perdelemesi sebebiyle Hakk'tan ayrı kalma durumunu ifade eder ve bu hâl “fark-ı evvel” olarak nitelendirilir. Bu mertebede salık,

²⁹¹ Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), s. 314.

²⁹² *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 1998), “Ayrılık” md., c. 1, s. 179.

²⁹³ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 5, s. 482.

²⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “f-r-k” md., c. 10, s. 303; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, “f-r-k” md., c. 7, s. 12.

²⁹⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, “h-c-r” md., c. 6, s. 42.

²⁹⁶ Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (Şirin Yayınları, ts.), “Cüdâ” md., s. 211.

²⁹⁷ Mustafa Topkara, *Ayrılığın Psikolojisi* (İstanbul: Karma Kitaplar, 2021), s. 70.

kendi vücudunu hakiki zanneder; mevhum varlığı, izâfî varlığına perde teşkil eder. Sâlikin cem' makamına ulaşmasının ardından ise yeni bir idrak düzeyi ortaya çıkar. Artık salık vahdette kesreti ve kesrette vahdeti birlikte müşahede edebilir. Bu hâl, “fark-ı sâni” olarak adlandırılır.²⁹⁸ Burada ayrılık ıstırapı bütünüyle ortadan kalkmaz fakat gaflet ve cehalete dayalı bir vehim olmaktan kurtulur. Mevlânâ'nın “Zümrüd-ü ankâların yeri Kafdağı'dır. Her hayal oraya ulaşamaz, el atamaz. Ancak o buluşmayı gören hayal orayı bilir, görür; yine de araya ayrılık düşer.”²⁹⁹ ifadesi bu mertebeye işaret eder. Burada “hayal” ve “vücûd-i mevhum” vurgusu belirleyicidir: Firâkta esas olan, varlığın mevhûmiyetinin idrak edilmesidir. İnsanın mevhûm ve izâfî varlığı, hakikî varlığa perde olduğu ölçüde firâk ıstırap üretir. Kesrette görünen bütün varlıkların izâfî ve hayalî oluşu da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Ancak hicran ve firâkın müşahedeye dayalı bir tecrübe olarak gelişmesi ayrılığın gaflet ve cehaletten kaynaklanan bir ıstırap olmasının önüne geçer.³⁰⁰

1.1.2. Ontolojik Varoluşun Firkatle İnşa Süreci

Ayrılığın adı ıstırapla anılsa da o, aynı zamanda insan varoluşunun anlamlandırılmasının ilk adımı olarak da kabul edilebilir. Benliğin, kendisi dışındaki varlıkla karşılaşması ve ondan ayrışmasıyla ortaya çıkan bu durum, insanın kendiyle hem de kendinden başkasıyla kurduğu ilişkinin zorunlu sonucudur. İnsanın kendisi olabilmek için başkasına ihtiyaç duyması, varoluşunu bir ilişki içinde inşa etmesini gerekli kılar. Bu zorunluluk ise ayrılığı da beraberinde getirir. Ayrılığın sınırları belirginleştikçe ve ilişkiler tanımlandıkça, benliğin sınırları da netleşir ve insan kendini bir “varlık” olarak idrak eder. Bu sebeple insanın kendi ile olan ilişkisini tanımlaması, “öteki” ile kurduğu ilişkiyle eş zamanlı sürdürülür. Ancak bu süreç her zaman olumlu sonuçlar

²⁹⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 317.

²⁹⁹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 316, b. 24440.

³⁰⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 13, s. 45.

doğurmayabilir. Var olmak, sancılı bir inşadır ve ıstırap bu sürecin kendisidir.³⁰¹

İnsan, varoluşunun farkında olan tek varlıktır. Kendisiyle birlikte başka varlıkları da idrak eder ve onlarla aynı evreni paylaştığını bilir. Ancak bu ortaklığı bilmek, onu her zaman bu durumu içselleştirmesi anlamına gelmez. İnsan, varoluşunu anlamlandırma sürecinde çoğu zaman farklılığını vurgulama ve kendisini öteki karşısında konumlandırma ihtiyacı hisseder. Bu sebeple diğer varlıklarla arasına mesafeler koyarak ayrılığı kendisi inşa eder. Ayrılıkla birlikte var olan insan, ontolojik yükseliş imkânı olarak kendisine sunulan bu imkânı değerlendiremediğinde ıstırapla karşılaşır. Mevlânâ'nın “ayıp” olarak nitelediği bu varoluş hâli, insanın ayrılığı aşma kudretini gösterememesinden kaynaklanan bir yetersizliktir.³⁰² Ayrılığı sonlandıramamanın doğurduğu bu çaresizlik, ıstırapı daha da derinleştiren bir unsur halini alır. İstırapın bunaltıcılığı arttıkça insan, inşa ettiği ayrılığın bağlandığı figürlere yeniden ulaşma arzusu duyar yahut onların yerine ikame edilebilecek alternatif bağılıklar geliştirir. Bu noktada insanın ayrıldığı nesneyi tanıması ve onunla kurduğu ilişkinin mahiyetini idrak etmesi, fiziksel bir ayrılık söz konusu olsa bile bağların daha güçlü bir şekilde sürdürülmesine imkân tanır. Böylece ayrılık, yoksunluk olmaktan çıkarak varoluşun anlam kazanmasına katkı sağlayan bir tecrübe hâline dönüşür.³⁰³

Sûfî terminolojide “cüz'ün küll”den ayrılmasıyla meydana gelen ayrılığın özel ifadesi olan firkat, diğer ayrılık türlerinden farklı olarak bilincin inşasını gerçekleştiren,³⁰⁴ insanın terakki edememesi yahut bu mertebelerde donuklaşması sebebiyle meydana gelen varoluşsal bir ayrılıktır. İnsanın bu ayrılık hâli derinleştikçe ıstırapı hicran olarak yaşar. Firâkın terbiye edici yönünü temsil eden hicran, Hak'tan kaynaklanması bakımından her ne kadar acı verici olsa da sıradan bir sıkıntı olarak görülemez. Çünkü firkat hem kozmik

³⁰¹ Topkara, *Ayrılığın Psikolojisi*, s. 15.

³⁰² Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 324, b. 24483.

³⁰³ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1993), s. 31.

³⁰⁴ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 159.

hem de varoluşsal düzlemde “ben”in “kendi”ye dönüşmesi için zorunlu bir süreçtir.³⁰⁵ Hak, ayrılık yoluyla gelişen benliği firkatle terbiye eder. Bu süreçte kul, vuslat ile firkat arasında irade sahibi olmayan “ölmüş kuş”³⁰⁶ gibidir; meydana gelişi tamamen ilahî kudretin tasarrufu altındadır. Nitekim “Kalp Allah’ın iki parmağı arasındadır”³⁰⁷ hadisinin işaret ettiği üzere, kul kemale erişinceye kadar firkat hâli devam eder. Bu çerçevede firkatin kuldan, hicranın ise Hak’tan kaynaklandığını ifade eden *Mesnevî* beyitleri, ayrılığın terbiye edici mahiyetini açıkça ortaya koyar. Benlik ve onun katmanları firkati oluşturan vasıtalar olarak görülür; bu vasıtalar azaldıkça ayrılık ıstırabı da azalır.³⁰⁸

Mevlânâ’ya göre firâk, ruhun terbiye edilmesi ve canın vuslat günlerinin kadr ü kıymetini idrak edebilmesi içindir. Nitekim bu anlayış, Hz. Peygamber’e nispet edilen “Cenâb-ı Hak, “Benden fayda görsünler, nimetlerimin balına ellerini bulaştırsınlar diye onları yarattım; ben faydalanmak ve çıplağın sırtından elbise kapmak için yaratmadım.”³⁰⁹ sözüyle temellendirilir. Bu bağlamda ayrılık, ilâhî ihsanın inkârı değil, bilakis onun idrakine hazırlayan bir merhaledir. Sâlik, her bir mertebede yeniden tecrübe ettiği ayrılık sayesinde, bilinç düzeyinde tedricî bir terakki yaşar ve bu süreç onu vuslata yaklaştırır. Sâlike tanınan bu aşamalı imkân, onun ilahî tecelli karşısında Hz. Mûsâ’nın yaşadığı hale benzer, bilincin taşıyamayacağı bir durumun meydana gelmesine engel olmak içindir.³¹⁰

1.2. Ayrılık İstirabının Başlangıcı: Vatan-ı Aslî

Mevlânâ’da ıstırabın ilksel nedeni olarak kabul edilen ayrılık, varoluşun başlangıcına işaret eden ve şahıs, zaman ve mekân sınırlarını aşan bir imgeyi gerekli kılar.

³⁰⁵ Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 53.

³⁰⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 598, b. 13514.

³⁰⁷ Müslim, “Kader”, 17, No: 2654; Tirmizî, Kader 7, No: 2140; İbn Mâce, Duâ, No: 3834.

³⁰⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 656, b. 16978.

³⁰⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 616, b. 6606.

³¹⁰ Sultan Veled, *Rebabnâme*, çev. Niğdeli Hakkı Eroğlu (Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012), s. 527.

Bu imge, bireysel görüşlerin, disiplinlerin ve dönemsel algıların ötesinde, metafizik bir öz olarak “vatan” kavramıyla ifade edilir.³¹¹ Böylelikle vatan ile aslî vatan ayrımı, insanın varoluş gayesini açıklanmasına vasıta olarak görüldüğü gibi aynı zamanda onu gayb âlemiyle de irtibatlı hâle getirir. Vatanın uğrunda ölünecek kadar mukaddes kabul edilmesi ve ona muhabbet beslenmesinin imanın hakikatlerinden sayılması da bu metafizik temele dayanır.

1.2.1. Vatan-ı Aslînin Metafiziği: Ruhun Menşei ve Gurbet Tecrübesi

Vatanın sözlük anlamının “yerleşmek, bir yeri yurt edinmek, kendini bir şeye alıştırmak”³¹² olması, bu kavramın İslâmî ilimlerde değişik bağlamlarda ele alınmasına imkân tanır.³¹³ İslâm hukukunda vatan, kişinin bir yerde ikamet süresine ve yerleşiklik durumuna bağlı olarak ele alınırken,³¹⁴ tarihî ve edebî kaynaklarda bu kavram, dinî ve millî duyguların inşası ve güçlendirilmesiyle ilişkili bir içerik kazanır.³¹⁵ Buna karşılık sûfî düşüncede vatan, ruhun bedenle tam anlamıyla bütünleşmediği ve varlığın aslî menşesine tekabül eden metafizik bir alan olarak değerlendirilir.³¹⁶ Dünya hayatının geçici ikamet tasavvuru, ruhun asıl ait olduğu vatani tayini hususunu da gerekli kılan hususlardandır.³¹⁷

Aslî vatan, “Her fenomenin numenal bir öze sahip olduğu” kabulünden hareketle, insanın ilksel anlamda kendini ait hissettiği bir hakikate karşılık gelir.³¹⁸ Bu hakikat, vatan-ı aslî tanımlaması üzerinden insanın idrak araçlarına göre sınıflandırılır. Beden için

³¹¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 184.

³¹² Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1311.

³¹³ “Vatan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Ocak 2026).

³¹⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), s. 599.

³¹⁵ Yasemin Yaylalı, “Selmân-ı Sâvecî'nin Firâknâme'sinde Mevsim Tasvirleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 58/203-219 (2017), s. 205.

³¹⁶ Edibe Boyraz, “Tasavvufî Düşüncede Vatan Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2025), s. 223.

³¹⁷ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 672.

³¹⁸ Hacer Sağlam, “Vatan Arketipi Bağlamında Aşıkların (Mecnûn, Ferhâd, Cemşîd) Vatan-ı Aslî ve Vatan-ı Seferîleri”, *Turkish Studies* 16 (2021), s. 317.

vatan dünya hayatı iken, ruh için vatan onun ait olduğu alan olarak görülür. Ruhun sırrı ise vatanı daha ileri bir seviye olarak tanımlar. Bu manayı İsmâil Hakkı Bursevî, vatan-ı asliyi ikiye ayırarak izah eder. Birincisi, insan ruhunun başlangıçta bulunduğu âlem-i ervâhtır ve ilk yaratılışı temsil eder. Bu vatan kevnî vatanın bâtınıdır ve gayb-ı izâfî olarak da isimlendirilir. İnsan, yirmi sekiz mertebe inerek insan sûretine girmişken, kevnî âlem onun için gurbettir. Bu sebeple beden sükûnete meyilli, ruh ise sürekli hareket ve iştiyak içindedir. İkinci vatan ise daha yüce bir mertebe olan vatan-ı ilâhîdir ki o da vatan-ı rûhânînin bâtınıdır. Buna da “gayb-ı hakiki” denir. Zât-ı ilâhî ve kıdemi temsil eder. Bu mertebe, sırr-ı insânî yönünün nihâf vatanıdır. Ruh seyrini âlem-i ervâhta tamamladıktan sonra burada kalırken, insanın sırrı ceberût, esmâ, nihayet lâhût mertebelerine yönelerek ilâhî zâta yönelir. Bu seyrin nihayeti yoktur ve asıl vatan orasıdır. İnsan gerek gerek ruhânî gerekse de cismani vatanına vatanım dememelidir. Çünkü her ne kadar asli vatanına yükselme sağlasa da toprakta ve felekte sevdikleri kalabilir. Bu kez onun asli vatanı gurbet olabilir. Fakat âlem-i vahdetde Hak ile aşına olmak kula yeterli gelene kadar salık aslî vatanı arar durur.³¹⁹

Mevlânâ “Vatan sevgisi imandandır”³²⁰ rivayetinden hareketle, “Önce vatanını iyi tanı.” tembihinde bulunur. Vatanı salt bir toprak parçasına indirgemekten kaçınarak “Vatan sevgisinden dem vurma; çünkü aslî ve ebedî vatan oradadır.”³²¹ işaretinde bulunur. Avni Konuk, bu beyitlerin şerhinde “dem” kelimesini açıklarken vatanın hem şehâdet hem de gayb âlemiyle irtibatlı yönüne dikkat çeker. Dem kelimesi, kılıç ve bıçağın keskin tarafı anlamına gelir. Kılıcın keskin tarafının zahire, yani şehâdet âlemine; keskin olmayan tarafının ise bâtına, yani gayb âlemine işaret ettiği belirtilir. Şehâdet

³¹⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice: Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, çev. Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), s. 850.

³²⁰ Bu hadis sahih hadis kaynaklarında geçmemektedir. Fakat Tâhirü'l-Mevlevî manasını sahih olarak kabul etmiş, büyük bir ihtimalle Hz. Peygamber'in Mekke şehri hakkındaki ifadelerinden yola çıkmıştır. Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 183.

³²¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 187, b. 14651.

âlemine yönelik talebin keskinleşmesi, mevhum benliğin insan üzerindeki hâkimiyetini ve bu hâkimiyetin helâke sürükleyici yönünü sembolize eder. Bu sebeple dünya hayatı insan için gerçek vatan değildir; aslî vatan, latîf olan gayb âlemdir. Ruhun hayvânî değil, latîf olan yönü asıl kabul edildiğinden, gönül bağlanması ve sevgiyle yönelinmesi gereken vatan da bu latîf âlemdir. Fânî olan âlemi vatan bilmek ise ayrılık ıstırabının temel sebeplerinden biri olarak değerlendirilir.³²²

Bu çerçevede ayrılık ıstırabının, metafizik taalluku, meydana getirdiği yakıcılığın zâhirî hislerle belirtilememesi onun ifadesini zorlaştırır. Mevlânâ, ayrılık ıstırabının soyut yapısını, edebiyatın imkânlarıyla ifade etmeyi tercih etmiş,³²³ bu doğrultuda sembol ve metaforları, öğretisinin temel unsuru hâline getirmiştir.

1.2.2. Ayrılık İstırabının İfadesinde Metaforik Dilin İmkânı ve Sınırları

Ayrılık ıstırabının duyusal alanın dışında gerçekleşen bir tecrübe olarak kabul edilmesi hâlinde, soyut olanın metaforlar yoluyla dile getirilip getirilemeyeceği meselesi tartışma konusu olmuştur. Hâl olarak yaşanılarak elde edilen bilginin ifade edilebilirliği, onu kâl ilmine dönüştürse de mustaribin dışında kalanlar için yabancı olan bu tecrübenin aktarımında kimi müellifler, metaforik dili tercih etmiş; kimileri ise dilin yalnızca “hatırlatıcı” olabileceğini savunmuştur. William James de mistik hâllerin öznelliğine vurgu yaparak, dinleyici tarafından bizzat tecrübe edilmeyen hâllerin tam anlamıyla ifade edilemeyeceğini savunulardandır.³²⁴ Mistik tecrübelerin aktarımında olduğu gibi ıstırabın ifadesinde de sûfiler, diğer dinlerin mistiklerinde görüldüğü üzere, okuyucu kitlesini kendi belirleyecekleri terminoloji üretmişlerdir. Mevlânâ’nın sembol ve metafor

³²² Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 8, s. 118.

³²³ Divan edebiyatında ayrılık temasının geniş anlatımı için bak. Adnan Oktay, “Hicrî Divân’ında Aşkî İfade Ediş Biçimi Olarak Vuslat ve Firâk”, *Mukaddime (Vuslat ve Firak Özel Sayısı)*, (2024), s. 25.

³²⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Penguin Classics, 1985), s. 329.

kullanımında kültürel öğeleri gözetmeksizin cinsel imgelere de yer vermesi, kendi döneminde dahi tepkiyle karşılanmıştır.³²⁵ Her ne kadar onun metaforik anlatımı Mevlânâ'ya özgü kabul edilse de sûfî idrakin bir ifadesi olarak mutasavvıflar tarafından irfanî bir yöntem şeklinde kullanıldığı bilinir. Zira tasavvufî öğretinin muhtevasında, sâliklere aktarılması gereken inceliklerin yanı sıra, ağıyârdan gizlenmesi gereken sırlar da yer alır. Bu sebeple Mevlânâ, belâgatın sunduğu imkânları kullanmakla birlikte şu uyarıyı da yapar: “Ben bu esrarı özetleyip kısaltarak söyledim, apaçık beyan etmedim. Çünkü tafsil edilecek olsa hem beyan edenin dili hem de dinleyenlerin fehmi yanar.”³²⁶

Mevlânâ, ıstırap gibi bir olgunun farklı mertebelerdeki hallerini izah etmek üzere şiir, sembol, metafor, istiare ve mecazı ustalıkla kullanır. Bu durum, onun düşüncelerinin derinliğini, tahayyülünün genişliğini ve görünür kılan bir imkâna dönüşür. Üslubunda müstehcenlik³²⁷ ve mizahı³²⁸ açıkça kullanan bu anlatım farklı anlamlar yüklenebilecek metaforlarla örülüdür. Bu da onun sûfî dilinin zâhirini alegori, bâtınında ise idrakin muharriki olarak işlediğini gösterir. Özellikle istiare sanatını kullanırken tabiatta insanla ortak özellikler taşıyan nesneleri tercih etmesi ve günlük hayatın olağan hâlleriyle irtibat kurması, ayrılığın hem ontolojik hakikatini hem de duygusal boyutunu birlikte ifade etmeyi mümkün kılar. Mevlânâ, ayrılık ıstırabını Buhâralı âşık,³²⁹ câriye ve padişah, damla, gül-bülbül,³³⁰ sefer ve gurbet,³³¹ Simurg ve Kafdağı, toprak-tohum,³³² başka

³²⁵ İbn Arabî, *Tercümânü'l-Eşvâk* adlı eserinde kullandığı cinsel imgeler sebebiyle kendi çağının ulemâsı tarafından eleştirilmiş; bu tepkiler üzerine eserine bir şerh yazarak maksadının mecazî ve sembolik olduğunu açıklamak zorunda kalmıştır. Benzer biçimde, Hristiyan mistiklerinden Meister Eckhart (v. 1327) ve Avilalı Teresa (v. 1582) da sembolik ve deneyim temelli dilleri sebebiyle kilise tarafından soruşturmaya tâbi tutulmuş, Eckhart hakkında aforoz süreci başlatılmıştır. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s. 55.

³²⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c 2, s. 40, b. 1762.

³²⁷ Elizabeth van der Berg, “Erotic poetry and Sufism in Rumi's works”, *LitNet Akademies*, (2023).

³²⁸ Selami Şimşek, “Mevlânâ'da Mizah ve Nükte”, *Tasavvuf Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı 14* (2005).

³²⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 333, b. 12043.

³³⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 57, b. 1806.

³³¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 303, b. 2681.

³³² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 387, b. 12354.

şehirde uyuyan ve kendi vatanını unutan adam,³³³ Mecnun'un devesi³³⁴ gibi metaforlarla; büyük hakikatleri anlatır.³³⁵

Mevlânâ'nın ayrılığın idrakleri kuşatan çoğulluğuna karşı ıstırabını izah ederken kullandığı metaforların başında ney gelir. Ney, ıstırabın özneliliğini örtülü mesajlarla ortaya koyarken aynı zamanda onun insanı ele alış tarzıyla paralel biçimde hem şehâdet âlemiyle hem de gayb âlemiyle ilişkiyi diri tutan bir sembol olarak ortaya çıkar. Böylelikle ıstırabı anlamak isteyenlere karşı mesaj verirken ayrılık ıstırabının hakikatini anlamak istemeyenler için ise sınırını korumuş olur. "Her kuşun kafesi ayrıdır."³³⁶ diyerek metaforun farklı bilinçlere etkisine işaret eder. Ayrılık ıstırabı muhtevası bakımından mesellerle anlatılabilecekken metaforun tercih edilmesi "kalp körlüğünü"³³⁷ gidermek içindir. Akıl bazen yanlış anlayabilir fakat burada önemli olan mesajın yerine ulaşmasıdır.³³⁸ Ondaki sırrı bilme ve hakikatine erme, metaforun gerçekleştirmek istediği amacı idrak edebilenindir.³³⁹

Neyin ayrılık ıstırabını ifade eden bir metafor olarak kullanımı yalnızca Mevlânâ'ya özgü olmamakla birlikte, onun eserleriyle birlikte geniş bir bilinirlik kazanmıştır. Nitekim Hakîm Senâî (v. 525/1131) ve Ferîdüddîn Attâr (v. 618/1221) da neyi ıstırabın ifadesinde kullanmışlardır.³⁴⁰ Bununla birlikte Mevlânâ'nın neyi ıstırabın dili hâline getirmesi, bu metaforun hem anlam alanını genişletmiş hem de kendisinden sonra gelen edebî ve tasavvufî gelenekler üzerinde etki bırakmıştır. Özellikle oğlu Sultan

³³³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 53, b. 13979.

³³⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 58, b. 14004.

³³⁵ Annemarie Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), s. 98.

³³⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 145, b. 14444.

³³⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 37, b. 10424.

³³⁸ Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizî'nin Bazı Tasavvuf Kavramlarına getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (1998), s. 128.

³³⁹ Hasan Çiçek, "Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Metaforik Anlatım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2003), s. 273.

³⁴⁰ Gönül Ayan, "Attâr, Esrâr-name'si ve Mevlânâ", *Selçuk Üniversitesi Yayınları* II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (1990), 195-200; Gencay Zavotçu, "Ney'in Öyküsü ve Dîvân Şiirinde İşleniş", *Journal of Turkish Research Institute* 39 (2009), 72-94.

Veled'in (v. 1291) *Rebâbnâme*'si, Sa'dî'nin (v. 1292) *Çengnâme*'si, Ömer Rûşenî'nin (v. 892) *Neynâme* adlı eseri³⁴¹ ve Halil Cübrân'ın (v. 1931) şiirlerindeki ney teması, bu etkinin açık örnekleri arasında yer alır.³⁴² Ayrılık ıstırabının farklı veçhelerini görünür kılmak amacıyla yalnızca neyin bir saz olarak kullanımıyla yetinilmez; bunun yanında rebâb ve çeng gibi mürekkep sazlar da metaforik anlam kazanır. Böylece ayrılık ıstırabı, farklı sazların ve ses perdelerinin üzerinden ayrılık acısının çeşitli tezahürleri dile getirilir. Her bir perde, ayrılık ıstırabını farklı bir tonda ve derinlikte ifade ederek ıstırabın veçhelerini ortaya koyar.³⁴³

1.2.3. Ayrılık Mustaribi Olarak Ney

Mevlânâ, *Mesnevî*'sinin ilk on sekiz beyitinde, ney metaforu ekseninde ayrılığı ve bu ayrılığın doğurduğu ıstırap tecrübesini ele alarak düşüncesini tasavvufî bir çerçevede sunmuştur.³⁴⁴ Ney, zâhirde kamıştan yapılan bir mûsikî aleti olmakla birlikte, bâtında insan ruhunu ve kâmil insanı temsil eder. Aslî vatanı olan kamışlıktan ayrıldığı için inleyen ney misali, insan ruhunun da ilâhî kaynaktan ayrıldığı için feryat ettiği anlatılır. Bu feryat, ayrılık ıstırabını dile getiren bir nağme olarak tasvir edilir.³⁴⁵ Ayrılık ıstırabının ney metaforuyla ifade edilmesi, metafizik alanı sembolik bir dil aracılığıyla görünür kılma amacına yöneliktir.³⁴⁶ Onun metafor olarak değerlendirilmesi hem mecazî anlatımı hem de teşbihe yakınlığın ifadesidir. Görünen ney aracılığıyla görünmeyen hakikate

³⁴¹ Amil Çelebioğlu, "Fuzûlî'nin Şiirlerinde Ney", *Konya Selçuk Üniversitesi 2. Milli Mevlânâ Kongresi*, (1986), s. 71.

³⁴² Mehmet Bölükbaşı, "Cübrân Halil Cübrân'ın Bana Ney Ver ve Şarkı Söyle Şiirinde Mevlevîlik İzleri", *Turkish Studies – Language and Literature* 19/Ö1 (2024), s. 79.

³⁴³ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 49.

³⁴⁴ Farsçada "kamış" anlamına gelen "Ney" yaklaşık 6-9 boğumdan oluşan üflemeli bir saz olarak bilinir. Gövdesinde altı önde, bir arkada olmak üzere yedi delik bulunur. Ucuna baş pare isimli bir başlık takılarak üflenir. Boyutlarına göre farklı isimlerle adlandırılan bu aletin ses genişliği üç oktavdır. Fiziki özellikleriyle diğer sazlardan ayrılan tarafı içinin boşaltılmasıdır. Bu boşluk insan ruhunun haktan gelen nefesle can bulabileceğini sembolize eder. Delikler insan için başına gelen musibet ve imtihanları simgeler. "Ney", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Eylül 2025).

³⁴⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 259, b. 15028.

³⁴⁶ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?* (İstanbul: Akabe, 1986), s. 63.

işaret edilir; bu hakikat sayesinde bilince nüfuz etmek amaçlanır. Böylece, önceden öngörülemeyen hallerin oluşmasına zemin hazırlanmış olur.³⁴⁷

Kamışlıktan koparılmasından başlayan ıstırabı, fiziksel özellikleriyle izaha imkân veren ney, cevher ve araz ikileminde metafizik ifadeye uygun bir zeminde değerlendirilir. Onun gövdesi neyistandan kopup dünyada ayrılık ıstırabına düşen insan bedenini; iç boşluğu nefis katmanlarındaki terakki imkânını,³⁴⁸ deliklerin açılması ıstıraplarla aşılan ruh katmanlarını; üflemeli saz oluşu ilahî nefhayı, nağme yayması ise ayrılıklardan doğan ıstırabın feryadını,³⁴⁹ yazı aleti olması insan için gerekli sırlara erişim olanağını, saz olması yönüyle de insanın ayrılık ıstırabını dindirebilmesini simgeler.³⁵⁰ Bu bağlamda ney, sadece bir musiki aleti değil; ayrılıktan mustarip olan insanın Hakk ile olan ontolojik bağını ifade eden bir sembol olarak görülür. Neyin iniltisi, hikâyet ile ayrılık ıstırabını ifşa ederken, cevher bakımından Hakk’a ait olmayı da hatırlatır.³⁵¹ Böylece ney metaforu hem ayrılık ıstırabını dillendiren hem de vuslat iştıyakını diri tutan güçlü bir sembol hâline gelir.

İnsan ruhunun ilâhî mutlak varlıktan koparak dünyaya gelişi, onun kamışlıktan kesilmeden önce ilâhî neşve ile feyz aldığı alemden kesafet alemine nuzûlü ile gerçekleşir. Onun ıstırabı ifade eden sesinde, geldiği metafizik alemine ait sırlar işitilir. Neyin insanın bilincinde uyandırdığı asli vatana dönüş iştıyakı meydana getirir.³⁵² Zira insan Allah’a aittir ve dönüşü de O’nadır. Mevlânâ bu hali şu sözlerle dile getirir: “İnliyorum. Çünkü aşıkların iniltisi O’na hoş gelir. Hatta iki alemden onun maksudu

³⁴⁷ Nihat Keklik, *Felsefede Metafor* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990), s. 11.

³⁴⁸ Necip Fazıl Duru, “Mevlevî şairlerde ney metaforu”, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyum Bildirileri* 1 (2010), s. 363.

³⁴⁹ Belgin Pekpelvan, “Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri”, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2006), s. 526.

³⁵⁰ Süleyman Doğan, *Mesnevi’de Metaforik Telkinler Ney ve Sema Örneği* (İstanbul: Rumi Yayınları, 2023), s. 93.

³⁵¹ Fatih Koca, “Ney’in Tarihi Gelişimi ve Dini Musikimizdeki Yeri”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/12 (2002), s. 160.

³⁵² Prevezeli Âbidîn Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*. (Dersaadet, 1305), s. 22.

gamdır, naledir. Onun mekrinden nasıl olur da acı acı inlemem. Çünkü mestlerinin halkasına dahil değilim.”³⁵³ Bu ifadede inleyiş, bir mahrumiyet değil; ayrılıkla terbiye edilen bir yakınlaşma sürecinin işaretidir. Mevlânâ’ya göre neyin neyistandan ayrı düşmesi, Hakk’ın yarattıklarına yönelik bir ceza olmaktan ziyade mekrin tezahürü olarak değerlendirilir. Bu mekr, saliki kendi benliği ile beraber bırakmayarak ayrılıkla yüzleştirir ve böylece inleyişe sevk eder. Ney inledikçe rahmet tecellisine daha da yakınlaşır. Bu yakınlık sayesinde bulunduğu mertebeden bir üst mertebeye yükseltilir.³⁵⁴

1.2.4. İstırabın İfadesi Olarak Şikâyet

Mevlânâ düşüncesinde neyin inleyişi, ıstırabın dile getirilişi olarak anlam kazanır. Şikâyet, gündelik dilde çoğu zaman tatminsizlikten doğan olumsuz bir ifade olarak algılansa da aynı zamanda geleceğe yönelik iyileştirme talebini de içerir.³⁵⁵ Bu bakımdan şikâyet, şikâyet eden ile muhatabı arasındaki iletişimi canlı tutan bir iletişim biçimi olarak görülür.³⁵⁶

Mesnevî bağlamında şikâyetin Hakk’a yönelmiş olumsuz bir dil olarak düşünülmesi mümkün değildir. Bu sebeple Mevlânâ, eserinin ilerleyen bölümlerinde şikâyeti “hikâye etme” anlamında tefsir eder: “Ben canımın canından şikâyet mi ederim? Hayır. Şikâyetçi değilim; ancak olan biteni hikâye ediyorum.”³⁵⁷ Bu yorum, ayrılığın hangi varlık ve bilinç mertebelerinde tecrübe edildiğinin anlaşılmasına imkân verir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) günde yetmiş kere istiğfar ettiğine dair rivayetler de benzer bir anlam çerçevesinde değerlendirilir.³⁵⁸ Hz. Peygamber’e (s.a.v) günah isnadı mümkün

³⁵³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 48, b. 1779.

³⁵⁴ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), c. 1, s. 13.

³⁵⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 21, s. 5.

³⁵⁶ Nilsun Sarıyer, Barış Gülmez, “Sesimi Duy: Üçüncü Taraf Şikâyet Davranışlarının Netnografi ile Belirlenmesi”, *Journal of Awareness* 8/4 (2023), s. 490.

³⁵⁷ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 50, b. 1785.

³⁵⁸ Müslim, “Zikir”, 41.

olmadığından,³⁵⁹ bu istiğfar hâli günahın affı talebi olarak değil; sürekli terakkî eden bir bilincin, ulaşılan yeni mertebeden önceki hâli eksiklik olarak idrak etmesi şeklinde yorumlanır. Bu durum, özellikle mübtedî sâliklerin, sülûk esnasında yaşadıkları ıstırabın tasviri olarak da okunabilir. Sâlik her ne kadar vuslata erse de şehâdet âleminde bedenle kayıtlı oluşu sebebiyle Hakk'ın mutlak varlığını ve zâtını bütünüyle kuşatamaz. Şikâyet yoluyla ayrılık ıstırabının dile getirilmesi, mevcut olanla mutlak vücûd arasındaki farkı görünür kılarak Hakk'ın aşkını ve mutlaklığını ikrar eden bir övgü anlamı da taşır. Aynı zamanda bu şikâyet, kesret ve bekâ mertebesinde vahdet ve fenâyâ, yani farktan cem makamına bir davet niteliği kazanır.³⁶⁰

Kozmik alanda Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar insanın serüvenini temsil eden ney, mürşid-i kâmilin fark mertebesinde, insanları irşad için tecrübe ettiği ayrılığın da ifadesinde kullanılır. Nitekim sûfî literatürde ayrılık ıstırabı, Hz. Peygamber'e (s.a.v) nispet edilen “Keşke peygamber olmasaydım ve bu âleme gelmeseydim” şeklindeki sembolik söylemlerle dile getirilir. Ancak bu ifadeler, içinde bulunulan hâlden hoşnutsuzluğu yahut pişmanlığı değil; ayrılığın gerçekleştiği mertebenin mahiyetini açıklamaya yönelik metafizik bir anlatımın ifadesidir.³⁶¹ Başka bir deyişle, insanın çoğu zaman anlamlandıramadığı bu ıstırabı şerh etmeyi, amaçlar. Mevlânâ'nın “Aslında vatanından uzaklaşmış kimse, orada geçirmiş olduğu zamanı tekrar arar”³⁶² beyti, ney metaforu üzerinden insanın ayrılık ıstırabını şerh eder.

1.2.5. İstırabın Ezeli Sebebi Olarak İhtiyak

İnsanın fitratında mevcut olan talep, rağbet ve ihtiyak gibi yönelişler, ezelde ona

³⁵⁹ Süleyman Pak, “Kur'an'da Hz. Peygamber'in Günah İşleme İmkânı (Nisa Suresi 105–107. Ayetler Örneği)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), s. 643.

³⁶⁰ Ceyhan, *Mesnevî'nin Sırrı*, s. 87.

³⁶¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 1, s. 77.

³⁶² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 62, b. 4.

verilmiş ıstırap olarak değerlendirilebilir. Zira insanın sahip olduğu iştiyak, ayrılıktan kaynaklanan bu ıstırapın bilince yansıyan yönü olarak ortaya çıkar. Ancak bu ıstırapın nasıl giderileceği insanın nefis mertebelerinde kat ettiği mesafeye göre farklılık arz eder. Kemale yaklaşan insan, kesîf âlemle tatmin olmazken; aslî vatanın dışındaki varlık alanlarıyla yetinme arzusu, insanın nâkışlığının bir göstergesi olarak ortaya çıkar. Bütün bu noksanlıklara rağmen insan, görmediği, bilmediği ve işitmediği hakikatlere karşı derin bir içsel talep duyar. Ahadiyet mertebesine ulaşınca dek bulunduğu her makamı aslî vatani zannetme eğilimi gösterse de alıştığı ve içinde bulunduğu maddî hâller zamanla onda sıkıntı ve bıkkınlık meydana getirir.³⁶³ Bu sebeple insan, aslî vatana dair anlatıları dinledikçe kendi içinde taşıdığı ıstırapı anlamlandırma imkânı bulur. Bu anlam letafet alemindeki terakki unsurlarının verdiği zevkle yetinmeyip daha da artırılmasını ve bu zevkin devam ettirilmesi isteğini oluşturur.³⁶⁴

Ney metaforu zâhirî anlamda değerlendirildiğinde, ondan çıkan nağmelerin ayrılık iştiyakını artırdığı düşüncesi sûfî literatürde farklı yorumlara kapı aralamıştır. İştiyakın vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu meselesi çerçevesinde sûfilerin seyrine bakıldığında, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Abdülkâdir Geylânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi isimlerin daha ziyade ıstıraptan uzak, sükûnetle temâyüz eden bir iştiyak hâli yaşadıkları ifade edilir. Buna karşılık Fudayl b. İyâz, Mâlik b. Dînâr ve İbrâhim b. Edhem gibi sûfilerin ise başlangıçta iştiyaktan mahrum bırakıldıkları, ancak cehd ve gayret neticesinde iştiyakın kendilerine kesbî olarak verildiği aktarılır. Bu sebeple neyin şikâyet diliyle dile getirdiği iştiyak, sûfî düşüncede kesbî iştiyak dairesi içerisinde değerlendirilmiş; ayrılık ıstırapını derinleştirerek sâliki cehd, gayret ve terakkîye sevk eden bir uyarıcı olarak yorumlanmıştır.³⁶⁵

³⁶³ Bursevî, *Mesnevî'nin Ruhu*, çev. Suat Ak, s. 27.

³⁶⁴ Bursevî, *Mesnevî'nin Ruhu*, çev. Suat Ak, s. 31.

³⁶⁵ Bursevî, *Mesnevî'nin Ruhu*, çev. Suat Ak, s. 36.

1.2.6. İlâhî İsimlerin Mazhârı Olarak Neyin Değeri

Hakk'ın her an bir “şe'n” üzere oluşu ve tecellilerin teceddüdü, neyden çıkan nağmelerin her perdede farklı tınlar vermesiyle sembolik bir paralellik arz eder. Bu bağlamda ney, yalnızca ayrılığı dile getiren bir ses değil; aynı zamanda varlığın ontolojik çeşitliliğini ve insanın bu çeşitlilik içindeki seyrini ifade eden metafor hâline gelir.³⁶⁶ Kavs-i nüzûl dairesinde yaşanan ayrılık ve kavs-i urûc istikametinde gerçekleşen vuslat, neyin hikâyesinde dile gelen temel temalardandır.³⁶⁷ Ney insan-ı kâmilî temsil ettiğinde, vahdet alanından kesilerek ayrılması, benliğin Hakk'ta fenâ bulmasına benzetilir; bekâ mertebesine eren insan-ı kâmil ise neyzen misali Hakk ile mülâkî olur. Bu çerçevede neyin çıkardığı nağme, zahirde beşerî bir ses gibi görünse de hakikatte Hakk'ın kelâmı olarak anlaşılır. Neyin cismanî varlığı insanın bedenini, içinden geçen ilâhî nefes ise Hakk'ın ruhunu temsil eder. Bu yorum, vahdet-i vücûd perspektifinde ayrılıktan şikâyet edenin zahirde beşer, hakikatte ise Hakk olduğu yönündeki anlam ufkunu açar. Neyin inleyişi, bu sebeple yalnızca insanî bir ıstırabın ifadesi değil, Hakk'ın insandan insana seslenişi olarak telakki edilir.³⁶⁸

Mevlânâ neyi Hakk'ın seslenişi olarak kabul etmesi nedeniyle *Mesnevî* isimli eserine “bişnev” emri ile başlar. Eserin “bâ” harfiyle başlaması, harfler ilminde evrenin yaratılışında esas kabul edilen “bâ” harfiyle ilişkilendirilir; zira “yaratılış onunla ve onda olur, o hem araçtır hem de yerdur.”³⁶⁹ Neyin ayrılık ıstırabına dair dile getirdiklerinin anlayabilmek için ise “bişnev”deki noktanın hakikatine ermek gerekir. Bu noktayı idrak edebilen kimse, ıstırabın hakikatine de vâkıf olabilir. Nitekim Mevlevî şârihlerinden Esrâr

³⁶⁶ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 1, s. 76.

³⁶⁷ “Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik: Ulusal Sempozyumu Bildirileri”, (Konya, 14-16 Aralık 2006) (Konya: 2007), s. 168.

³⁶⁸ Zafer Acar, “Mesnevî'nin Fâtıhası: İlk 18 Beyit... ve Sembolik Dil”, *Yedi İklim Dergisi* Mevlânâ Özel Sayısı (ts.).

³⁶⁹ R. Guenon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), s. 156.

Dede bu durumu şu beyitlerle ifade eder: “Noktanın esrârını sonra beyân edem sana / Dahi ilerüde ol sırra olursun âşinâ. Evvela nazil olan âyet ki “bizmi’llah”dır. Noktanın remzin pes- bâda gören âgahtır. Ancak ol bir noktanın tefsîrîdir. Kur’ân hep oldı herkes sırrını tahkîkde hayrân hep.”³⁷⁰ Böylece Mevlânâ’da ney metaforu, ayrılık ıstırabını anlatan bir sembol olmanın ötesinde, varlığın kaynağına, insanın aslî vatanına ve ilâhî hitabın sürekliliğine işaret eden kapsamlı bir anlatı hâline gelir.

1.3. İslam Düşüncesinde Ontolojik Ayrılığın İmkânı

Tasavvufta aslî vatan anlayışının ontolojik bir yakınlık hâli olarak tasavvur edilmesi, İslâm düşüncesinde âlemin ezelîliği meselesiyle yakından ilişkilidir. Tanrı’nın varlık bakımından ezelîliği ile âlemin O’nunla birlikte ezelden beri var olup olmadığı problemi, özellikle İbn Sînâ’dan itibaren yoğun biçimde tartışılmıştır. Tevhid ilkesini muhafaza ederek ilk fiilin Hak’tan zorunlu olarak sudûr ettiğini savunan İbn Sînâ, bu süreci illet–ma’lûl ilişkisi çerçevesinde yorumlamış; illetin varlığının ma’lûlû zorunlu kılmasının Tanrı’nın iradesini sınırlandığı şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda âlemin varlığı Tanrı’nın varlığından bağımsız olarak tasavvur edilemez ve bu sebeple âlem, O’nunla birlikte ezelî kabul edilir. Ne var ki bu birlikte-ezelîlik, Tanrı ile âlemin aynı varlık düzleminde yer aldığı anlamına gelmez; bilakis Tanrı’nın varlık tarzının mahlûkâtın varlık tarzından mutlak surette farklı ve aşkın olduğunu ortaya koyar.³⁷¹ Bu ontolojik ayırım dikkate alındığında, neyistan imgesi de zamansal bir başlangıca değil, insanın sudûr sürecinde Hakk’a en yakın bulunduğu varlık mertebesine işaret eden sembolik bir aslî vatan tasavvuru olarak anlam kazanır.

Sûfî düşünce ise filozofların illet–ma’lûl ilişkisi temelinde geliştirdikleri âlemin

³⁷⁰ Hikmet Atik, “Esrâr Dede’nin Mübarek-Nâme Adlı Mesnevisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), b. 57-118-119.

³⁷¹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sinâ Metafizîği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), s. 114.

ezeliliği yaklaşımından farklı olarak meseleyi, tevhid ilkesiyle uyumlu biçimde, ruhların ezeliliği perspektifi üzerinden ele alır. Bu bağlamda özellikle Cüneyd-i Bağdâdî, Allah-insan ilişkine taalluk eden bu meseleleri kozmoloji inşa etme amacının dışında insanın kemale ulaşmasına olan katkısı bağlamında ele almıştır.³⁷²

Tasavvufun kurucu isimlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî, ruhun ezeliliği hakkında serdettiği görüşlerinde ruhun ezeldeki mahiyetine dair ayrıntılı ontolojik tasvirlerle girmekten kaçınmış; insan aklıyla idrak edilemeyen bu alanın ancak ilâhî idrake bağlı olarak kavranabileceğini ifade etmiştir. Nitekim kelâmcıların Allah'ın varlığı ile yaratılmışların varlığını ayırt etmek üzere kullandıkları “hâdis” kavramının karşısı olarak geliştirilen ezeliyet mefhumunu Cüneyd, ruhun varlığını açıklamak amacıyla kullanmış; Allah ile birlikte iki ayrı ezel kabul edilmesinin “teaddüd-i kudemâ” tehlikesine yol açmaması için “ezelü'l-âzâl” terkinini tercih etmiştir.³⁷³ Bu kavram, Allah'ın varlığının başlangıcının bulunmadığını ifade ederken, ruhun ezelde dahi olsa bir başlangıcının bulunduğunu ima eder. Böylelikle pek çok sûfiyle birlikte Mevlânâ'ya da kaynaklık eden Mîsâk teorisi, ruhun zamansızlıkla irtibatlı fakat yaratılmış bir hakikat oluşunu vurgulayarak insanın varoluşuna anlam kazandıran temel bir çerçeve sunar.³⁷⁴

1.4. Ayrılık İstirabının Vahdet-i Vücûd Nazariyesiyle İzahı

Ruhların ezelde var olduklarına dair oluşan bu zeminle birlikte, Mevlânâ'nın neyistan metaforunu izah eden vahdet-i vücud nazariyesi olmuştur. Varlık mertebelerinin başlangıcını ifade eden neyistanın, mertebeler arasındaki birliğin ve henüz kesretin zuhura ermediği ontolojik safhanın temsili olarak ortaya çıkmasını Mevlânâ, “Hepimiz

³⁷² Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeniufuklar Neşriyat, ts.), s. 242.

³⁷³ Melek Karacan, “Tasavvufun Gâye ve Yöntemini Belirleyen Bir Kavram Olarak Ezeliyet: Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Ezeliliği Düşüncesi”, *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), s. 178.

³⁷⁴ Muhammet Ali Koca, “Madûmun Şey’iyyeti Teorisi”, haz. Ömer Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik I-III* (2021), s. 613.

yayılmış bir cevherdik. Orada elsiz, ayaksızdık. Güneş gibi bir cevherdik, düğümsüz ve saftık su gibi. O güzel ve latîf nur sûrete gelince, kale burçlarının gölgesi gibi sayı meydana çıktı.”³⁷⁵ beyitlerinde ahadiyet mertebesinden başlayarak a‘yân-ı sâbitenin ruhlar mertebesine ve oradan da şehâdet âlemine yayılışını izah eder. Beyitlerde yer alan “Kale burçlarının gölgesi gibi sayı meydana çıktı.” ifadesi, kesretin zuhuru sonrasında tekrar ilâhî asla yönelişi, başka bir deyişle vahdete rücûu ima eder. Böylelikle neyistan metaforu, ruhun beslendiği ve beslenmeye devam ettiği alan olarak tefsir edilmiştir. Neyistan, bu anlam bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde, Mesnevî şarihleri onun için çeşitli isimlendirmelerle açıklama gayretinde bulunmuşlardır. Örneğin, Sarı Abdullah Efendi’ye göre neyistan “vahdet sazlığı”,³⁷⁶ Şem’î Efendi “tevhid-i sırf”³⁷⁷ olarak ifade ederken Abidin Paşa onu “ruhânî alem”³⁷⁸ olarak nitelemektedir.

Mevlânâ düşüncesinde ayrılığın ney metaforu ile anlatımında neyistanı anlamak, ıstırapın nedeni olan ayrılıkların başladığı yerin tespitinde önemlidir.³⁷⁹ Neyistanın gayb mertebelerinin izahı olduğu hususunda hem fikir olan şarihler, gayb mertebelerini akılla idrak edilemeyen “ahadiyet”,³⁸⁰ “taayyün-i evvel”, “ayan-ı sabite”³⁸¹ ve bunların dışındaki her bir mertebeyi ifade eden “ilâhî âlem” kelimeleriyle izah etmişlerdir.³⁸²

Ayrılığın başlangıç noktası olan aslî vatanın bu denli farklı mertebelerle açıklanması, onların aralarında gayriyetin olmadığı tek bir hakikat olmaları nedeniyledir. Gayb mertebeleri, kendi aralarında tasnif edilerek anlaşılması kolaylaştırılır. Çünkü Hak, tağayyür, tebeddül ve tahavvülden münezzeh olduğu için asli vatan da zaman ve mekân

³⁷⁵ Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 332, b. 687-89.

³⁷⁶ Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa: nr. 740), vr. 25 a.

³⁷⁷ Şem’î Efendi, *Şerhu’l-Mesnevî*, ts., 4, vr. 587 a.

³⁷⁸ Abidin Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, c. 1, s. 48.

³⁷⁹ Belgin Pekpelvan, “Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri”, s. 55.

³⁸⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Mesnevî* (Matbaa-i Âmire, 1287), s. 14.

³⁸¹ Molla Camî, *Nayname*, çev. Hoca Neşet Efendi (Sufi Kitap Yayınları, 2020), s. 59.

³⁸² Ankârâvî, *Şerh-i Mesnevî li’l -Mevlânâ*, c. 1, s. 84.

kaydından uzak tasavvur edilir.³⁸³

Gayb mertebelerinin tasniflerinin ve aslî vatanın başlangıcının farklı oluşmasının bir diğer nedeni, “neyistan” metaforunu tevil eden mutasavvıfların farklı meşrep ve sülûk usullerini kullanmalarındandır.³⁸⁴ Şârihler, mürşitlerinin meşreplerine göre tecellinin zamanı ve vuku buluş şekli ile keşfin özneliliğini esas aldıklarından, bu hususta farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu durum, tecellinin idraki ve keşfin mahiyeti konusunda yorum çeşitliliğini beraberinde getirmiştir.³⁸⁵ İlâhî isimlerin zuhur mertebeleri ve zuhur tarzlarının ifade edilişinde de her meşrep kendi anlayışına uygun bir görüş savunur. Sâliklerden bazıları, ilâhî isimlerin hakikatine ulaştıkları mertebede her şeyden önce Hakk’ı müşahade ederler. Bu gruptakiler, varlığı Hakk’ın doğrudan müşahadesiyle idrak ettikleri için önce Hakk’ı, ardından eşyayı görürler. Buna karşılık bazı sâlikler, taayyünâtı önce müşahade ettiklerinden dolayı ilkin eşyayı, ardından Hakk’ı idrak ederler. Bu yaklaşımda olanlar, varlığı akılla ve ayırımlar üzerinden kavrarlar. Bir başka grup ise a’yânın sûretlerini birer metafor olarak kullanarak, gördükleri her şeyde Hakk’ın tecellisini müşahade eder. Bu anlayış çerçevesinde “Gördüğüm her şeyle birlikte Allah’ı gördüm,” şeklindeki ifadeler anlam kazanır. Bu farklı müşahade biçimleri sebebiyle, halkı Hakk’ta ve Hakk’ı halkta müşahade edenlere göre ayrılık, yalnızca zâhirde söz konusudur. Bâtınî düzlemde ise Hakk ve halk birlikte vücut hâlinindedir ve bu iki müşahadenin aynı anda gerçekleşmesi mümkündür. Bu mertebede Hakk’ın müşahadesi, halkın müşahadesine; halkın müşahadesi de Hakk’ın müşahadesine engel teşkil etmez.³⁸⁶

Istırabın başlangıcı, ayrılığın mertebesi olan neyistandan “sikkîn-i tayyünât” ile

³⁸³ Abdülkerim Cili, *Varlık Mertebeleri*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Kızkulesi Yayıncılık, 2006), s. 39.

³⁸⁴ Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), s. 286.

³⁸⁵ Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2002), s. 254.

³⁸⁶ Abdülkâdir Ahmed Atâ Said es-Selmânî (nşr.), *Ravzatü't- Ta'rîf bi'l-Lubbi's-Şerîf* (Kahire, 1966), 395.

kesilmesinin, gayb mertebelerindeki “kûn” emrinin çeşitli mertebelere nisbetiyle farklılaştığı noktada ortaya çıkar. Kûn emrinin Zât’a mutlak nisbeti, zevken bilinebilecek hususlardandır. Kûn kelimesi, hakikati üzere mutlak olduğu şekliyle ele alınır. Çünkü Hakk’ın keliması, Zât’ın aynı kabul edildiğinden, onu bilmek beşer için mümkün değildir. Kesif olan fikir, latif olanı anlayamaz. Bu sebeple Hakk’ın “kûn” diyen bir suretle, esmadan bir isim yoluyla taayyünü mümkündür. Her ne kadar kevnî bir sûret aracılığıyla meydana gelen “kûn” sözünün nisbeti Hakk’a ait olsa da küllî bir sıfat olan kelim, meratibin her birinde tahakkuk etse de vahdete zarar vermez.

Saliklerden bazısı ise taayyünâtın başlangıcı hususunda çekimser davranarak, Allah’ın eşyadan önce var olduğunu ve bu varlığın hâlen öyle devam ettiği kanaatindedirler. Bunlar hayrette olanlardır. Onlar için esas olan, mutlak vücudun mertebelere taallukudur. Hayrette olanlar ıstırabın başı ve sonu ile alakadar olmazlar. Hayat, ilim ve nur sıfatları onların özellikleridir.³⁸⁷ Hayatın olduğu yerde hareket de olmak zorundadır. İlim sıfatına sahip olma ölümden ayırır, hayat sıfatı ise vücudu gerekli kılar. Vücûd ise Hakk’ın kendisidir. Nur sıfatına mazhar olan kimse, hayat ve ilimle birlikte mevhum varlıkların ötesine geçerek kendini “nur” ile diriltir.³⁸⁸

1.4.1. Ayrılık İstırabının İlâhî Taayyünü: A’yân-ı Sabite

İstırabın başlangıcı olarak kabul edilen Neyistan’ın, ahadiyet mertebesine mi yoksa a’yân-ı sâbiteye mi tekabül ettiği hususunda İsmâil Hakkı Bursevî, önemli bir ayırıma dikkat çeker. Buna göre, ahadiyet mertebesinde yahut neyistanda bulunan varlık hakikatleri, bilkuvve ve küll hâlinde mevcuttur. A’yân-ı sâbite mertebesinde ise bu hakikatler küllî hâlden çıkarak ferdî ve bilfiil sûretler hâlinde ilâhî ilimde belirir. A’yân-

³⁸⁷ Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, s. 296.

³⁸⁸ A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Terceme ve Şerhi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), c. 3, s. 157.

ı sâbitenin de neyistan tarafına dâhil edilmesinin sebebi, bu mertebede hakikatlerin henüz haricî vücut kazanmamış olmaları, yalnızca ilâhî ilimde ilmî vücut ile mevcut bulunmalarıdır. Bu aşamada ilmî sûret ile haricî mevcudiyet arasındaki ayrım henüz gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla neyistan, hem ahadiyeti hem de a'yân-ı sâbiteyi kuşatan, ayrılığın henüz potansiyel hâlde bulunduğu ontolojik başlangıç noktasını temsil eder.³⁸⁹

İbn Arabî ve Sadreddîn Konevî gibi metafizik sûfiler tarafından Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak ve bu ilişkiyi ontolojik bir zemine oturtmak amacıyla geliştirilen bir teori hâlini alan Mîsâk teorisi “şeylerin hakikati nedir?” sorusuna cevap teşkil ettiği ölçüde, ıstırapın bilgi ve varlıkla olan ilişkisini de açıklamaya imkân veren bir imgeye dönüşmüştür. A'yân-ı sâbite, mümkün varlıkların Hakk'ın ilmindeki gerçekliklerini ve ilâhî isimlerin sûretlerini ifade ettiği sürece, Hakk'ın ilminde bulunmayan hiçbir şeyin haricî varlık kazanamayacağını; haricî varlık alanında mevcut olan her şeyin ise zorunlu olarak Tanrı'nın ilminde de mevcut olması gerektiğini ortaya koyar.³⁹⁰ Bu aynı zamanda ıstırapın başlangıcını ifade eden neyistanın zaman ve mekan ötesinde akli ve metafizik bir gerçeklik olduğunu da ortaya koyar. Nitekim vahdet-i vücut teorisine göre “ayn”, bir şeyin hakikatini ifade ederken, “sâbite” ise o şeyin aklî varlığını dile getirir.³⁹¹

Bu çerçevede ayrılıkla birlikte zuhur eden ıstırap, varlığın kendi içindeki mutlak birlik ile ilâhî isimlerin kendi aralarındaki zıtlıklar arasındaki ilişkiyle yakından irtibatlıdır. A'yân-ı sâbite bir yönüyle eşyanın hakikatlerini ifade ederken, diğer yönüyle ilâhî isimlerin sûretleri ve tezahürleri olarak anlaşılır. Dolayısıyla ıstırap, yalnızca ontolojik bir kopuşun sonucu değil, aynı zamanda ilâhî isimler arasındaki karşıtlığın bilince yansımasıdır. “Onların görünen savaşları gizli savaşlardan meydana gelmektedir.

³⁸⁹ Bursevî, *Mesnevî'nin Ruhu*, çev. Suat Ak, s. 89.

³⁹⁰ Ercan Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s. 760.

³⁹¹ Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Terce(me)-i Şerh-i Dü Beyt-i Mollâ Câmî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, nr. 000373), s. 26.

Bu ayrılığı gör de anla.”³⁹² diyen Mevlânâ, ayrılık ıstırabının oluşumunu ayan-ı sabitedeki zıtların savaşına bağlar. Özellikle neyistan kavramının zikredildiği beyitlerde “erkek ve kadınların nâlelerden etkilenmesi” de bu çerçevede yorumlanmalıdır. Burada erkeklerden maksat, şehâdet âleminde fail ve müessir olan ilâhî isim ve sıfatlardır; kadınlardan maksat ise mümkün varlıkları temsil eden a’yândır. Bu ayrım, başka bir açıdan erkeğin akl-ı küllîyi, kadının ise nefs-i küllîyi temsil etmesi şeklinde de değerlendirilebilir.³⁹³ Böylece neyistan metaforu hem varlığın ilâhî kökenini hem de kesret âleminde ortaya çıkan ayrılık ve ıstırabın metafizik zeminini açıklayan kapsayıcı bir çerçeve sunar.

A’yân-ı sâbite, aynî varlıklar olarak değil; varlıkların lâzımları, hükümleri ve istidâtları olarak kabul edilir. Bu hükümler kevn mertebelerinde arazlar şeklinde zuhûr ederken, bunların aslı ilim mertebesine ait tümel sûretler olarak Hakk’ın ilminde sabittir. A’yân-ı sâbitenin bu ilmî sûretler hâlinde sabit oluşu, Hakk’ın zâtına yönelik ilk tecellî ile irtibatlıdır. Bu çerçevede söz konusu tecellî, “birden bir çıkar” ilkesinin gereği olarak Hakk’tan ilk zuhûr eden feyz şeklinde değerlendirilir ve tasavvufî literatürde feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes ayrımıyla ifade edilir. Lâ taayyün mertebesinden çıkan ve Hakk’ın zâtına taalluk eden ilk tecellî feyz-i akdes olarak adlandırılırken, esmâya taalluk eden ve a’yân-ı sâbitenin istidâtlarının belirginleşmesini ifade eden tecellî feyz-i mukaddes olarak isimlendirilir. Bu bağlamda feyz-i mukaddes, a’yân-ı sâbitenin istidâtlarının zuhûra elverişli hâle gelmesini ifade eder; onların yaratılması anlamına gelmez. Zira a’yân-ı sâbite yaratılmış varlıklar değil, Hakk’ın ilminde sabit olan imkân ve kabiliyetlerdir. Mevlânâ’nın neyistan metaforu bağlamında ele alındığında, a’yân-ı sâbitenin bir yönüyle ıstırapla irtibatlı olduğu söylenebilir. Neyistan ayrılıktan önceki aslî mertebeyi, neyin kesilmesi ise istidadın kevn âleminde fiil kazanma sürecini sembolize eder. Bu süreçte

³⁹² Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 24, b. 20452.

³⁹³ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Mesnevî’nin Sırrı: Dîbâce ve İlk 18 Beyit Şerhi*, ed. Semih Ceyhan, Mustafa Topatan (İstanbul: Hayy Kitap, 2008), s. 159.

ortaya çıkan ıstırap, yaratılmamış bir yokluk hâli değil; istidadın zuhûra yönelmesiyle meydana gelen bir olgu olarak anlaşılmalıdır.³⁹⁴

1.4.2. Ayrılık İstırabının Kevnî Taayyünü: Ezelî Mîsâk

İnsan ile Allah arasındaki ilk muhataplığın, Hakk'ın rubûbiyetinin ikrarı anlamına geldiği genel olarak kabul edilmekle birlikte,³⁹⁵ bu mülâkat esnasında insanın hangi ontolojik konumda bulunduğu açık biçimde tayin edilememektedir. Bu durum, ilâhî hitabın mahiyeti üzerine yapılan tartışmaları da beraberinde getirmiştir.³⁹⁶ Söz konusu hitabın, mücerret ruhlara yönelik bir bilgi aktarımı³⁹⁷ mı yoksa onlarda Hakk'ın ubûdiyetini tanımaya imkân veren bir fitrat inşası mı olduğu meselesi,³⁹⁸ İslâm düşüncesinde tartışmalı bir alan olarak varlığını sürdürmüştür.³⁹⁹ Tam da bu noktada tasavvuf geleneği, meseleye kelâmî ve felsefî açıklamaları dışlamadan, fakat onları aşan bir yorum zemini sunarak Elest Bezmini, insanın duyusal idrak alanının dışında kalmakla birlikte, bilincinde saklanan ilâhî bir mülâkat olarak kabul eder. Bu yaklaşımda insan, farkında olsun ya da olmasın, Hakk ile yaşanmış bu aslî yakınlığın izini taşımakta; dünyadaki varoluşunu ise bu birlik hâlinde ayrılığın doğurduğu özlem ve ıstırap üzerinden tecrübe etmektedir. Böylece Elest bezmi, sûfî literatürde insanın metafizik kökenli ayrılık bilincinin ve ilksel hasretinin temel referans noktalarından biri hâline gelir. Elest Bezmi, diğer disiplinlerin ortaya koyduğu açıklamaları kuşatıcı bir zemin sunmakla birlikte, özellikle ontolojik ve psiko-spiritüel boyutlarıyla ayrılık perspektifinden

³⁹⁴ Ercan Alkan, *İslam Düşüncesinde Teoriler – Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 2/765.

³⁹⁵ Gürbüz Deniz, “Elest Bezmi ya da Hangi Söz?”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (2013), s. 157; Coşkun Muhammed, “Tefsir Literatüründe Elest Bezmi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), s. 102

³⁹⁶ Şemsettin Işık, “İlk Misak (Elest Sözleşmesi)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), s. 117.

³⁹⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), c. 1, s. 249.

³⁹⁸ Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 3, s. 89.

³⁹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-Câmi'ât el-Misriyye, 1970), s. 372-73.

inceleyerek onun salt bir sözleşme veya tarihsel bir olay olarak değil bilakis insanın varoluşunda etkileri süreklilik arz eden çok katmanlı bir süreç olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁰⁰

1.4.3. İstırap Kapasitesi Olarak İstidât

İstidât kavramı, sudûr nazariyesi içerisinde mahlûkatın kendi yaratıcısıyla olan ilişkisinin benzersizliğine göndermede bulunur. Hakk'ı tanımaya yönelik sayısız idrakin ilâhî isimler aracılığıyla farklılaşması, istidât kavramı ile açıklanır. Bu yönüyle istidât, insanın varoluşunun dikey boyutunun bir parçasını oluşturur. İstidât ile ıstırap arasındaki ilişki de bu noktada belirginlik kazanır. Hakk'ın zatı itibarıyla bir olmasına rağmen, farklı biçimlerde tasavvur edilmesi, ıstırapın da çeşitlenmesine yol açar. Hakk'ı bilme tarzlarının her biri, insanın kendisiyle, yaratıcısıyla ve gündelik hayattaki ilişkileriyle kurduğu bağın niteliğini belirler.⁴⁰¹

A'yânın zuhûru sürecinde ortaya çıkan istidât potansiyeli, neyistan olarak nitelendirilen gayb âleminden kevn âlemine nüzûl sürecinde de etkisini sürdürür. İnsanın içkin potansiyelinin ezeli bilgi formu içerisinde sabit olması, dikey düzlemde ortaya çıkan hâl ve sözlerin istidada mebni olmasının temel sebebidir. Bu nedenle istidât, yalnızca ontolojik bir kavram olarak kalmaz; aynı zamanda nefsin terakkî yetisine de dâhil olur.⁴⁰² İstidadın henüz gerçekleşmemiş bir imkân olarak değerlendirilmesi, onun hâl ve söz düzeyinde açığa çıkmadıkça fiilî varlık kazanmadığı anlamına gelir. Bu bağlamda ıstırap, neyistandan ayrılık şeklinde tezahür ettiğinde, metafizik düzlemde yaşanan bu ıstırapın insan bilincinde “an” düzeyinde iz bırakması önem arz eder. Mevlânâ ıstırapın bu yönünü

⁴⁰⁰ Faruk Yılmaz, *İslamda Varlık Düşüncesi Epistemoloji-Ontoloji* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), s. 55.

⁴⁰¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 12, s. 572.

⁴⁰² William Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), s. 192.

insanın hallerinin değışkenliğı ile izah eder. Ona göre ayrılık ve ıstırap suretlerden ziyade manalar ile varlığını sürdürür. Bu manalar insanın kalbinde birtakım hayalleri peyda ederler. İnsan Elest bezminden itibaren yaşadığı bu ayrılık ve ıstırap manasını kendi istidadına göre yorumlar. Bu ıstırapın ya geliştiren yönünü yahut da parçalayan yönünü ifade eder. Bu *Mesnevî*'nin şu beyitlerinde izah edilir:

“Ağlayışın, feryat edişin bir sebebi, bir sûreti vardır; zararın ise sûreti yoktur. İnsan zarar gördüğünde elini ısırır; hâlbuki zararın bir eli yoktur. Ey isteğinde aşırıya kaçan kişi! Bu misal tam yerinde bir misal değildir; fakat anlayışımın darlığı sebebiyle ancak bunu dile getirebildim. Sûretten münezzeh olan Hakk'ın sanatı, bir sûret eker; beden de o sûretten, duygular ve melekler vasıtasıyla filizlenir ve belirir. Hakk, kendi iradesi ve takdiriyle nasıl ektiye, bedende de iyi ya da kötü o şekilde biter. Hakk'ın ektiği sûret şükür sûreti ise insan şükredici olur; mühlet sûreti ise sabredici olur. Merhamet sûreti ektiye insan büyür ve yükselir; yaralanma sûreti ektiye ağlar, inler. Şehir sûreti ektiye köyünde duramaz, yolculuğa çıkar; ok sûreti ektiye ona karşı kalkan tutar. Hakk'ın ektiği güzel sûretler görünürse insan zevk eder, neşelenir. Gaybet sûreti görünürse halveti sever, ibadete yönelir. İhtiyaç sûreti insanı çalışmaya, çabalamaya ve kazanmaya zorlar. Güçlü ve kuvvetli olma sûreti ise kişiyi başkasının malını gasp etmeye, çalıp çırpmaya sevk edebilir. İnsanı uğraşmaya ve didinmeye yönelten bu çeşit çeşit, renk renk hayaller ise sayısız ve hesapsızdır.”⁴⁰³

İstırapın değerlendirilme anı, bir yönüyle a'yân-ı sâbiteye, diğer yönüyle ise istidada temas eden bir berzah olarak düşünülebilir. Bu hâllerin sonunda tecrübe edilen ıstırapın bilgiyle ilişkisini belirleyen unsurun ilâhî kaynaklı olması, insanın yaşadığı ıstırapın rastlantısal değil, anlam yüklü bir süreç olduğunu gösterir. Bu çerçevede insanın ıstırap hâli, a'yân-ı sâbitede sabit olan istidadının diziler hâlinde fiile dönüşmesi olarak da değerlendirilebilir. Bu imkânların bâtından zâhire açılımı hem Zât'a hem de insanın kendi hakikatine delil niteliğinde kabul edilmiştir.⁴⁰⁴

Mesnevî'nin başlarında yer alan “Beni neyistandan kestikleri zamandan beri, nâlemden erkekler ve kadınlar inlemişlerdir”⁴⁰⁵ beytindeki ilk ayrılığın metafizik anlatımında ney, neyistana mensup olan a'yânı ve ruhu temsil eder. Neyin bu âlemden

⁴⁰³ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 64, b. 24142-51.

⁴⁰⁴ Numan Rakipoğlu, “Özel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Sâbit Aynlar: İstidat ve İlâhî İsimler Bağintısı Üzerine Metapsikolojik Bir İnceleme”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (2022), s. 16.

⁴⁰⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 60, b. 2.

ayrılarak şehâdet âlemine ginceye kadar her mertebede nefir ve takrir etmesi, onun ahadiyet mertebesinden itibaren başlayan ayrılık serüveninin bir tezahürüdür. Bu mertebenin neyistan olarak adlandırılmasının sebebi, insan-ı kâmilin hakikatının kaynağının ahadiyet mertebesi olması gibi, neyin de vücûd bulmasının başlangıcının neyistana dayanmasıdır. Ney nasıl ki neyistandan kesilmek suretiyle ses verir hâle geliyorsa, insan da aslî vatanı olan bu mertebeden ayrılışıyla varlık sahnesine çıkmakta ve ayrılığın doğurduğu ıstırapı bilinç düzeyinde tecrübe etmektedir.

1.5. Tasavvufî Perspektifte Elest: Bilinçte Saklı İlâhî Mülâkat

Mevlânâ, Mîsâkı Allah ile ruh zerreleri arasında gerçekleşen bir mülâkat olarak kabul etmekle birlikte, bu hadisenin tasvirinde bilinçli bir soyutlaştırma üslûbuna yönelir. Ona göre ilksel ayrılık, Mîsâk anında değil; ruhun varlık sahasına çıkışıyla birlikte gerçekleşir. Bu nedenle Mevlânâ düşüncesinde ayrılığın ontolojik başlangıcı, ilk taayyünle irtibatlı olmakla birlikte, bu ayrılığın bilince yansıyan ıstırap veçhesi Elest tecrübesiyle görünür hâle gelir. Bu onun Mîsâkı, ruh zerrelere üzerinden “Sizi elleri bağlı, başları eğilmiş, hor ve hakir bir hâlde görmüştüm.” tasvirinde de açık bir şekilde görülür.⁴⁰⁶

Mevlânâ’ya göre ilk Mîsâk⁴⁰⁷ ile Hakk’ı müşâhede etme tecrübesi insanın dünya âleminde kuracağı bütün yöneliş ve bağlanmaların metafizik temelini oluşturur. Mîsâk meclisinden ayrılışla yaşanan ıstırap ise, insanın daha sonra tecrübe ettiği bütün ayrılık acılarının asıl kaynağıdır. Zira Elest Bezmi’nden dünya hayatına düşüşte ayrılık ıstırapı, sâlik için bir tür “yol azığı” olarak verilmiştir.⁴⁰⁸ Ruh zerreleri Hakk ile tevhid hâlindeyken ayrılık ıstırapını tecrübe etmiş; bu tecrübe, onların bilincinde silinmeyen

⁴⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Bezmi-i Elest, "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1992, c. 6, s. 106.

⁴⁰⁷ el-Mâide, 5/7, er-Rûm, 30/30, el-En’am, 6/161, Yûsuf, 12/40, er-Râd, 13/20.

⁴⁰⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı, c. 1, s. 44, b. 368.

ontolojik bir yara olarak yer etmiştir. İnsanın dünyadaki ayrılıklardan duyduğu ıstırap ve çoğu zaman anlamlandıramadığı hüznler, aslında Mîsâk âlemindeki bu ilksel ayrılığın yansımalarından ibarettir. İnsan, duyu organlarıyla tecrübe edemediği bu âlemi unuttuğunu zannetse de o tanıklığın izleri bilincinde silinmez bir biçimde muhafaza edilmiştir.⁴⁰⁹ Bu sebeple ıstırap, Mevlânâ düşüncesinde yalnızca bir acı hâli değil; aynı zamanda sürurun ve asli birlik hâlinin hatırlatıcısı olarak bilinçte bilgiye dönüşen bir tecrübedir. Bu bilgi, insanın varoluşunun ilk aşamasında ona emanet edilmiş; cüz’î varlığının gelişimi boyunca açığa çıkmak üzere bilincinde saklı tutulmuştur. Mevlânâ bu görüşünü şu beyitlerde izah eder:

“Her cüz’ün yokluktan çıkıp geldikçe neler görmüştür; kaç neşe görmüş, kaç sevinç tatmıştır? Kaç keder, kaç ıstırap yaşamıştır? Hiçbir cüz sevinç almadan, lezzet bulmadan büyüyüp gelişmez. Aksine, her cüz ıstırapla zayıflar, harap olur. Yokluktan çıkıp gelen cüz kaldı; fakat o neşe, o sevinç hatırdan çıktı, gitti. Bilgiden çıkıp gitmedi de beş duygu ile duyulmaktan ve vücudun yedi uzvu ile hissedilmekten gizlendi. Senden de hâl geçti, gitti; cüzlerin yadigâr olarak kaldı. Ya ona sor yahut hatırlamaya çalış. Gam seni yakaladı mı, çeviksen derhâl sıçrar; ümitsizlik deminden kurtulursun. Ey ona, ‘Ey hâl nimetlerini, o yüceliği inkâr eden! Gam dersen eğer, her dem kendini bahar mevsimindeymiş gibi hissetmiyorsan; mutlu ve neşeli değilsen, gül yığının benzeyen bedeninin neyin ambarıdır? Gül yığını tendir; düşünde gül suyuna benzer. Gül suyu gülü inkâr ediyor. İşte sana şaşılacak şey!’”⁴¹⁰

Ayrılık ıstırabının başladığı bu mertebenin insanın içinde meknûz olması, aynı zamanda onun ezeli kaderinin de belirleyici unsurlarından biri hâline gelir. Mevlânâ bu durumu a’yân-ı sâbite öğretisi çerçevesinde açıklayarak, insanın sırrını ilm-i ilâhîde sabit olan hakikatiyle irtibatlandırır. Ona göre insanın a’yân-ı sâbitesi, “ağacın kökü” gibidir; yapraklar o kökten sürer ve kökün mahiyetine uygun bir sûrette gelişir. Nefisler ve akıllar da bu anlamda a’yân-ı sâbitelerine tâbidir. Bu yaklaşımda ezeli bilinç, Hakk’ın mutlak vücudunun kenz-i zâtından zuhûr eden tecellîlerle, ayrılığın her mertebesinde farklı sûretlerde şekillenmektedir. Bu durum yalnızca Hz. Âdem’in sulbünden çıkan ruh zerreleriyle sınırlı olmayıp, araz ve cevherle kayıtlanan bütün varlıkları kuşatır; zira her

⁴⁰⁹ Kenan Mermer, “‘Ahd-i Mîsâk’tan Bâde-l Elest’e (Tarihçe ve İstişâd)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (2024), s. 354.

⁴¹⁰ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, b. 431, b. 22242-45.

varlık, ilâhî zuhûra tâbî olduğu ölçüde ayrılık ıstırabını da tecrübe etmektedir.⁴¹¹

Mesnevî'de bunun dikkat çeken örneklerinden biri Hz. Peygamber'den ayrıldığı için ıstırabını dile getiren hurma kütüğüdür.

“Ey direk, ne istiyorsun?” diye sordu. Ey direk, ne istiyorsun?” diye sordu. O da: “Senin ayrılığından ruhum pürhûn oldu.” cevabını verdi. Direk diyordu ki: “Hutbe irad ederken bana dayanıyordun; beni bıraktın da minber üzerinde kendine dayanak ve mevki yaptın” Zira ruhların yaratıldıktan sonra Bezm-i Elest'te Allah'ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna verdikleri “Evet” cevabı bu hâlin temelini oluşturur. Resûl-i Ekrem (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Seni yeniden hurma ağacı yapmalarını ve meyvelerinden şark ve garp ahalisinin yemesini mi istersin, yoksa âhirette Hakk'ın seni cennette bir servi yapmasını; taze ve diri olarak ilelebet kalmanı mı istersin?” Direk: “Daimâ bâkî olamı isterim.” dedi. Ey gafil kimse! Bu cevabı işit de bir direk parçasından daha değersiz olma. Kıyamette insanlar gibi haşr olsun diye Resûl-i Ekrem o ağacı yere gömdü. Bilmiş ol ki Allah bir kimseyi nezdine davet eder ve ona yakınlık ihsan ederse, o kimse âlemin bütün işlerinden uzak olur.”⁴¹²

Ayrılık ıstırabının cevher ve araz ile ilişkisi aynı şekilde ruhun zerrelere ve beden cüzleri arasında da geçerlidir. Ezeli bilinç, merâtibü'l-vücûd mertebelerinde şekillendikçe ayrılık ıstırabı ile tekrar kendine dönebilme gücünü elde eder. O, vahdet hâlindeyken kesretten, düâlıteden ve ıstırabın türlü görünümünden uzak olduğu zamanlarda ayrılık ıstırabını yaşamadığı için aslî vatanında olmanın güveni içindedir. İnsandaki ezeli bilinç mertebelerle ilerledikçe, her ne kadar gam, keder, korku, hüzn ve üzüntü ile muhatap olsa da kendi içinde önceden sahip olduğu görgü nedeniyle tüm varoluşunda bir kuvve hâlinde bulunur. Ayrılık ıstırabının dağıtıcı özelliğine karşı birlik, bunaltan şiddetine karşı ise kuvvet olarak, keşfedilmeyi bekleyen bir güç hâlinde durur. Dolayısıyla ezeli bilinç, kesâfet âlemine inen, bedene bürünen ruha: “Ey aslî vatanını unutan vefasız! Şu madde dünyasına geldin, beş günlük sefil uygunsuz dostlar buldun da eski dostlardan yüz çevirdin.”⁴¹³ diyerek sitemde bulunmaktadır. İnsan, ruhlar âleminde gelen bu mânevî uyarılara benliğin perdelerini aşip ulaşmadığı sürece, bu çağrılarını ıstırap olarak hisseder.

Bu noktada sûfilerin varlık anlayışı belirleyici hale gelir. Zira sufi düşüncede

⁴¹¹ Tâhîrî'l Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 386.

⁴¹² Tâhîrî'l Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 150, b. 2124-29.

⁴¹³ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, c. 122, b. 20867-68.

gerçekliğe sahip olan asıl alan, gayb alemidir. Elest ile başlayan bu süreç, insanın gerçek bilincini oluşturur. Buna karşılık dünya hayatında sahip olunan benlik, bilinç ve eşyanın gölge görünümüleri hakikati yansıtmaz. Sûfîler ezeli bilince bu açıdan baktıklarında, onlara göre gerçek ıstırabın “aslî vatan” olan Elest bezminden ayrılık olduğunu; diğer sıkıntı veren hâllerin ise bu hüznün yansımaları olduğunu görürler.⁴¹⁴ Mevlânâ bu durumu, rüyasında güzel memleketler görüp, doğduğu ve ikamet ettiği yerleri yadından çıkardığı için rüyasını gerçek sanan kimselere benzetir.⁴¹⁵ Çünkü maddeler dünyası, insanın hem ontolojik bağlamda ezeli bilincini hem de kozmolojik anlamda vücut bütünlüğünü bozar. İnsanın sûret ve mânâsının oluşum safhaları ve içsel katmanları arttıkça, Elest bilinci perdelendikçe, “rüya” olarak tanımlananlara karşı meyli artar ve gerçek mekânının dünya hayatı olduğu yanılgısına düşmeye başlar.⁴¹⁶

1.5.1. Ezel-i Mîsâkın Tecellisi olarak Belâ

Ayrılık ve aşk eksenli bir düşünür olarak Mevlânâ, belayı⁴¹⁷ cezalandırıcı ve bütünlüğü bozan bir imkân olmaktan ziyade varoluşa yön veren ilâhî bir eğitim metodu olarak görür. Mebde’den meâde uzanan bu süreçte insan, “Hamdım, piştim, yandım.”⁴¹⁸ ifadeleriyle sembolleştirdiği varoluş aşamalarında ayrılığın pozitif ifadelerini anlatan hallerine vakıf olmak için kendi eksikliklerini ve varoluş sürecinin farkında olması gerekir. Bu sebeple imtihan, yalnızca dışsal bir gerçeklik olmanın ötesinde, ontolojik yükselmenin, nefsanî terakkinin ve epistemolojik imkânın dinamik unsuru olarak ortaya çıkar. Mevlânâ’ya göre insanın Elest bezmindeki bilince ulaşması, ancak karşıt kuvvetlerle yüzleşmesiyle gerçekleşebilir. O, Elest bilincine ulaştıracak imtihanları

⁴¹⁴ M. Nusret Tura, *Gönül ve Aşk (Rah-ı Aşk)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), s. 85.

⁴¹⁵ Tâhîrî’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 444, b. 16006.

⁴¹⁶ William C. Chittick, *Sûfî’nin Aşk Yolculuğu*, çev. Ömer Saruhanoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), s. 101.

⁴¹⁷ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 425.

⁴¹⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, c. 5, s. 91.

“altının ateşte saflaşması”, demirin dövülmesi”⁴¹⁹ “nohutun kaynaması” gibi temsillerle anlatır. Bu ayrılık ıstırabının değişik veçhelerinden olan imtihanın katlanılan ve tahammül edilen ıstırabı artıran yüzünden ziyade terbiye ve dönüşüm imkânı olarak karşılaşılan faal bir süreç olarak görmesinin sonucudur. Bu sayede imtihan, ıstırabın parçası olmaktan çıkarak ahlaki ve metafizik bir sürecin ifadesi haline gelir.⁴²⁰

Bu sebeple imtihan, ezeli bilincin sınanması olarak görülebilir. Her insan, fitratında Hakk’ın rubûbiyetini bilme kabiliyetiyle dünyaya gelir. Mevlânâ, Hakk’ın insan ile yaptığı Mîsâkı, latîf olan ruhun kesîf olan bedene girdiğinde Elest bezmini unutmaması için gerçekleştirdiğini ifade eder. İnsan, dünya hayatına düştükten sonra Elest bezmini hatırlar. İşte bu ezeli bilinç, insanın vicdanında zaman zaman uyanır ve aslî vatanını hatırlatır. Ayrılık ıstırabı ve imtihanlar da kula bu bilince ulaşması için verilmiştir. Mevlânâ’nın ifadesiyle “Kim Elest gününde o sütü emmişse, Mûsâ gibi sütü fark eder.”⁴²¹ Ezelde vahdet gıdasını alanların, dünya hayatında diğer kazanımları ayırt edebileceğini, Hz. Mûsâ’nın annesinden başkasından süt almamasına gönderme yaparak anlatır. Bu sebeple imtihanlar, ezeli bilinci ortaya çıkaran ve kadîm ahdi kuvvetlendiren sınavlar olarak görülür.

Mevlânâ Elest bezminde Hakk’ın sorusuna verilen “belâ” cevabını, farklı anlam katmanlarıyla ele alır. Arapçada “belâ” kelimesi, bağlama göre hem “evet” anlamını taşır hem de musîbet ve imtihan mânalarına işaret eder.⁴²² Farsçada “belî” şeklinde kullanılan kelimenin “evet” anlamı da bu çok katmanlı yapıyı destekler.⁴²³ Mevlânâ, Arap belâgatında cinas sanatından istifade ederek kelimenin işârî yorum alanını genişletmiş; Elest’te “belâ” diyen ruhların, kulluğu ve imtihamı ezelde kabul ettiklerini ifade etmiştir.

⁴¹⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 225, b. 4817.

⁴²⁰ Behlül Tokur, *İmtihan Psikolojisi: Var Olmanın Hakkını Vermek* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), s. 55.

⁴²¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 37, b. 6923.

⁴²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, "b-l-y" md., c. 13, s. 401.

⁴²³ Ziya Şükün, *Farsça-Türkçe Lugat* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984), s. 359.

Bu kabul ile insan, imtihan yükünü daha başlangıçta üstlenmiş olur.⁴²⁴ Nitekim Mesnevî’de “Elest’te belâ dedin ya, o zamandan beri canım gebe kaldı; belâ sözünden bir muska yaz da gebe olan canıma ver” diyerek bu yüklenişi sembolik bir dille ifade eder.⁴²⁵ Bu aynı zamanda insanın kuşatıcı bir yaratıcının yakınlığını idrak ettiği imtihan eden ile imtihan edilen arasında meydana gelen bir üst otoritenin varlığını idrake ulaştıran yapı olarak da görünebilir.⁴²⁶ Yaratılışın Elest bezminde başlayan ve dünya hayatında imtihanlarla devam eden süreci, insanın bu kudreti anlamlandırmasıyla da ontolojik bir gerçekliğe dönüşür.⁴²⁷

Hakk ile gerçekleştirilen mülakatın “ahd” olma özelliği, Allah ile insan ilişkisinin dünya hayatında da sürdürülebilirliğini gerektirir. Mevlânâ, süreklilik arzeden bu etkileşimi, Hakkı müşahedede mest olan ruhun dünya hayatında bu mestlik nedeniyle mahmurluğunu sürdürmesi üzerinden anlatır.⁴²⁸ “Elest sâkisi bu süfli ve çorak toprağın üzerine yudumcuk saçmıştır da toprak o sebeple coşmuştur. Biz de o yüzden coştuk”⁴²⁹ ifadesiyle ilâhî mülakat ile mest oluşun, ruhların ilâhî hitaba verdikleri “belâ” cevabı ile Mevlânâ Hakk’ın ulûhiyetinden ziyade rubûbiyetini izhar etmeye yönelik olduğunu düşünür. Zira Hak Teâlâ, “Tek miyim?” sorusu yerine, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”⁴³⁰ sualinde bulunmuştur. Bu hitabın işitilmesi, yalnızca Hakk’ın cemâl sıfatlarının kabulünü değil, aynı zamanda celâl sıfatlarının tecellisine de rıza gösterilmesini gerekli kılar. Sûfiler, ilâhî hitabın istifhâm üslubuyla gelmesini, nefy ve ispatın aynı anda ifade edilişi olarak yorumlamış; verilen “evet” cevabıyla cemâlin tasdiki

⁴²⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 525, b. 16393.

⁴²⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı, c. 1, s. 326, b. 2950.

⁴²⁶ Bilal Temiz, “Kur’an’a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi”, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), s. 256.

⁴²⁷ Muammer Cengiz, “Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi”, *Sufiyye* 10 (2021), s. 12.

⁴²⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 663, b. 17013.

⁴²⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 572, b. 16593.

⁴³⁰ el-A’râf, 7/172.

kadar celâle de boyun eğildiği görüşüne ulaşmışlardır.⁴³¹ Bu bağlamda, yarattıklarının a'yânı hakkında her türlü ilme sahip olan Hak, onlara ıstırapı teklif etmek suretiyle rubûbiyetini de ispat etmektedir. Nitekim rubûbiyetin tahakkuku için bir merbûbun varlığı zorunludur. Bu durum, sûfî düşüncede ifade edilen “ulûhiyet me'lûh ister, rubûbiyet ise merbûb ister” ilkesiyle paralellik arz eder.⁴³²

Mevlânâ'ya göre Elest bilincinin ideal yapısı, Hakk'ın rubûbiyetinin tecelli ettiği imtihan alanlarında insanın verdiği tepkilerle görünür. Kahırda gizli olan lütufları ve lütufta saklı bulunan kahırları gönüllü olarak kabullenmek, insanın “kendi ihtiyarını Hakk'ın idlâline yöneltmesi” şeklinde değerlendirilir. Zira ıstırap, Elest bezminde verilen ikrarın hatırlatıcısı mahiyetindedir. Her ne kadar ıstırap, beden ve benliğin bütünlüğünü sarsıyor görünse de terbiye edilmeye yönelik rıza, bilincin terakkisine imkân tanır ve insanın gayb âlemiyle olan irtibatını diri tutar. Mevlânâ bu yaklaşımını, gündelik hayattan seçtiği somut örneklerle destekleyerek ıstırapın yalnızca bir eksilme değil, aynı zamanda bir inşa ve olgunlaşma süreci olduğunu şu beyitlerinde vurgular.

“Ne mutlu hastalık ve sıtma nöbetine; ne mübârek dert ve gece uyanıklığına. Allah bana ihtiyarlık hâlimde böyle bir hastalığı lütf ve keremiyle verdi. Bana gece yarısı mecbur olarak kalksın, acele etsin diye sırt ağrısı verdi; manda gibi bütün gece uyumasın diye Allah bana lütf ve kereminden dertler ihsan etti. Benim bu kırık dökük bir hâlde bulunuşumdan, yani hasta oluşumdan ve feryat edişimden, o mânevî şahısların merhameti galeyana geldi ve cehennemi beni tehdit etmeden susturdu. Hastalık içinde merhametler bulunan bir hazinedir. Deri, yani kalıp bozulunca; beyin, yani ruh tazelenir. Birader, karanlık ve soğuk bir mevkide yatıp hastalık, kuvvetsizlik, gam ve kedere sabretmek, âb-ı hayât menbaidir; yani mânen mest olma kaderidir. Çünkü bütün yükseklikler, âlî ve mânevî olan dereceler, tevazu ve meskeniyet içindedir. O bahar mevsimleri ve çiçekleri hazanda gizlidir; hazan da bahar içinde saklıdır. Gam ve kederle yoldaş ol; halvet ve riyâzet ile uyu. Ömrünce uzun bir ömür, yani ebedî hayat talebinde bulun. Nefsin sana “Bu hastalık, bu ihtiyaç kötüdür” diyecek olursa, onu dinleme; çünkü nefsin işi aksinedir.”⁴³³

Misâkın bir “ahd” meclisinde gerçekleşmesi ve insana bu ahdi gerçekleştirebilecek bir fitratın verilmiş olması, dünya hayatında imtihanlar üzerinden

⁴³¹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hâce Muhammed Lütfî'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinde Cemâl Müşahedesinin Yansımaları” *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1 (2013), s. 101.

⁴³² Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 10, s. 33.

⁴³³ Tâhirî'l Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 540.

hatırlatılır. İstirabın duyusal alandan varoluşsal alana yükseltilmesi, imanın Elest bezmi ile olan ortak yönüyle gerçekleşir. Bu bağlamda Elest, insana verilen iman potansiyelini; iman ise bu potansiyelin dünya hayatında fiili olarak gerçekleşmesini ifade eder. İmtihanın iman ile değerlendirilişi aynı zamanda ıstırapın gayesini de ortaya çıkarır. Çünkü imanın gaybi oluşu, onu salt bilgidan uzaklaştırırken aynı zamanda ıstırapın epistemik tarafı olan bilginin kesin kabullenilişi imtihan ile gerçekleşir. Aynı zamanda imanın insanın bütünselliğini kuşatması ile de ıstırapla aynı görünüme sahiptir. Böylelikle insan, Elest bezminde elde ettiğı istidadın imana dönüşmesini bilinç, imtihanlar üzerinden gerçekleştirir.⁴³⁴ Bu ızhara karşı salık mebde'den meâda kadar her nüzul ve urûç mertebesinde bunu tekrarlayan ikrarlarla yeniler. Dolayısıyla alemde meydana gelen her devinim bir tür ıstırap olarak değerlendirilebilir fakat bu onun mutlak kötü olduğı anlamına gelmez. Sûfiler buna şirki bile dahil etmişlerdir. Şirk onun Allah'ı inkâr eden zahiridir. Zira şirk, Hakk'ı inkâr eden zâhirî yönüyle bâtınına muhalif bir görünüm arz eder. Bu, celâl sıfatlarının cemâl isimlerine nispetle rölatif alandaki rahmeti örten yapısından kaynaklanır.⁴³⁵ Adı geçen bu perdelenme çoğı zaman Elest bilincinin Hakk'ı müşahede etmeden uzaklaşması olarak da görülebilir.⁴³⁶

Mevlânâ, bedene ıstırap veren her bir etkeni, gayb âleminde gelen Elest bilincini hatırlatan bir bilgi olarak görür. Bedenin ıstırapa verdiğı tepki, aynı zamanda insanın yaratıcısı ile olan ilişkisinin de derinliğini ifade eder. İstirabın Elest bezminin görüngesi olan yönü, salike ıstırapın hem bilinçte hem de bedende yer açılmasını gerekli kılar. Alt benliğin Elest bilincini gölgelemesi ise ıstırapın varlık alanını daraltabilir. Bu, salikin gayb alemi ile olan ilişkisinin kısıtlanması anlamına gelir. Bu sebeple Mevlânâ, kendi benliğinin sınırlarını ve Elest bilincini idrak edemeyenlere tavsiyesi, sükûnet olur. “Eğer

⁴³⁴ Hülya Alper, *Bir Kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, ts.), s. 226.

⁴³⁵ Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 95.

⁴³⁶ Melahat Kıyak Ürkmez, *Mevlânâ'da Aşk Sırrı ve Nihai Bütünleşme* (Palet Yayınları, 2010), s. 9.

ayıbını söylemezsen bari sus.” diyerek gösteriştten, mekr ve hileden kişinin kendini uzaklaştırmasını öğütler.⁴³⁷ Bunu “bıyıklarını yağladığı için açlığı belli olmayan adamın hikayesi”⁴³⁸ ile izah eder. Elest bezmiyle ilişkilendirilmeyen ve onun ideal tepkisinden yoksun bırakılan imtihan tepkileri ona emanet edilen Elest bilincini unutturur. Dolayısıyla imtihanlar başlı başına bir ıstırap olarak görüldüğünde, anlamının yeniden yapılandırması gerekir.⁴³⁹

İmtihanların anlamlandırılmalarına engel olan ezel bilincinin perdelenmesi alt benliğin etkinliğinin artırılmasıyla gerçekleşir. Alt benliğin karanlık yönlerini ifade eden şehvet, varoluşsal bütünlüğe zarar veren ve kontrol altına alınması gereken arzu ve isteklerin bütünü olarak kabul edilir.⁴⁴⁰ İstırap şehveti dizginleyen ve onu kontrol altına alan bir mekanizma olarak görülebilir. Şehvetle elde edilen hazzın ıstıraba dönüşmesi de bu yüzdendir. Fakat her zaman şehvet ıstırap ile durdurulmayabilir. Elest bezminde elde edilen mestik, alt benliğin tahrikiyle devam haz olarak zevk görünümünde devam edebilir. Sufi literatürde istidrâc ⁴⁴¹olarak tabir edilen bu durum hakkın kullarını derece derece rahmetinden uzaklaştırması, kahrına yakınlaştırılması anlamında kullanılır. İmtihanın farklı görünümlerinden olan istidrâc sufinin idrakinden uzak olması ve bu uzaklığın fark edilmemesi nedeniyle ıstırap olarak görülür. Mevlânâ buna istidrâc demese de “Ey insanlar padişahı! Aman beni seni göremez hale getirme. Körlük belasına düşürme” diyerek ifade eder.⁴⁴² İstırapın alt benliğe verdiği haz, imtihanın gayesini yok eder; Elest bezminden uzaklaştırarak temkini yavaşlatır.⁴⁴³ Elest bezminde Hakk’a olan mestliğin, enfüsî alemde can potansiyeli ile yaşatılmaması, onun alt benlikte tatmin

⁴³⁷ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 332, b. 8479.

⁴³⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s.330, b. 8469.

⁴³⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 5, s. 207.

⁴⁴⁰ Tokur, *İmtihan Psikolojisi Var Olmanın Hakkını Vermek*, s. 68.

⁴⁴¹ Derviş Dokgöz, “Kulun İmtihan Bağlamında Mutasavvıfların İstidrac Kavramına Yükledikleri Anlamlar”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 24/2 (2024), s. 72.

⁴⁴² Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, c. 1, s. 36 b. 298.

⁴⁴³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 343, b. 8539.

olmasına yol açabilir.

Elest Bezmi'nde belirleyici olan husus, “belâ” cevabının yalnızca tarihsel bir Mîsâkı değil, mutlak vücuttan zuhûra gelme hâdisesini ifade etmesidir. Mîsâk, geçmişte gerçekleşip tamamlanmış bir ahitleşme olarak değil; varlığın her an yeniden zuhûr ettiği, süreklilik arz eden bir hakikat olarak anlaşılır. Mevlânâ'ya göre her an ve her zaman Hakk'tan “Elestü bi-Rabbiküm” hitabı sadır olmakta; cevherler ve arazlar bu hitapla varlık kazanmaktadır. Eğer bu cevher ve arazlardan “belâ” cevabı zuhûr etmeseydi, onların ademden vücuda çıkışı mümkün olmazdı. Dolayısıyla var olmak, hakikatte bu ezeli hitaba verilen sürekli bir “belâ” cevabıdır. Mevlânâ bu durumu beyitlerinde şu şekilde izah eder: “Her an ve zaman Allah'tan: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabı gelir de cevherler ve arazlar var olur. Eğer o cevherlerden, o arazlardan cevabı zuhûr etmiyorsa, onların ademden vücuda gelmeleri hakikatte “belâ” demeleridir.”⁴⁴⁴

1.6. Ayrılık İstirabının Kozmo-psikolojik Tasavvuru: Anâsır-ı Erbaa

Mevlânâ düşüncesinde insan, sadece dış görünüşünden ibaret değildir. O, zâhirî görünüşünün ötesinde iç içe geçmiş bâtinî derinliklere sahip bir varlıktır. Bu çok katmanlı yapı, Kur'ân'ın insan anlayışı, tasavvufun sülûk usulü ve modern psikolojinin psiko-ontolojik kuramlarıyla birlikte okunabilir. Mevlânâ'nın insan tasavvuru, ontolojik dönüşüm idealine dayalı bir tasavvufî antropoloji ortaya koyar.⁴⁴⁵ Bu bağlamda insan, yalnızca beden ve nefisten ibaret görülmez; kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik potansiyelleriyle ele alınan hem ilahî hem de insanî boyutlara açılabilen bir varlık olarak değerlendirilir. İnsanın katmanlı yapısı, onun bulunduğu âleme uyum sağlamasını ve aynı zamanda mana âlemiyle iletişim kurmasını mümkün kılar. Bu yönüyle insanın bu şekilde

⁴⁴⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 146, b. 2115.

⁴⁴⁵ Chitick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 47.

yaratılmış olması, onun halife olarak gönderilmesinin ontolojik zeminini oluşturur.⁴⁴⁶ Mevlânâ insanın ontolojik varlığını “akılların gıpta ettiği vücûd” tanımlarken, kendi iç aleminden habersiz olarak kesif alem ile yetinmesini “mesh-i manevî”⁴⁴⁷ olarak görür. Ona göre insanın ontolojik olarak “aslı vatana” dönüş potansiyeli ve kozmolojik cüzlerinin aslına döndürülme kapasitesini farkında olmamasını “Ey soysuz; sen de Adem’in torunu olduğun halde, bu süfliyeti, ne vakte kadar kadr ü şeref sayacaksın?” diyerek eleştirir.⁴⁴⁸

Tasavvufî antropoloji, insanı yalnızca cismanî bir varlık olarak değil; âlemin merkezinde yer alan, ilahî hakikatleri taşıma ve yansıtmaya kabiliyetine sahip bir “emanet yüklenicisi”⁴⁴⁹ olarak ele alır. Kur’ân’da geçen halife kavramı, sûfiler tarafından insanın varlık mertebelerindeki seçkin konumunun ontolojik temeli olarak yorumlanır. Halife kelimesinin “vekil olma” ve “temsil etme” gibi anlamları, yalnızca beşerî bir yönetici değil; aynı zamanda kozmik bir temsil görevini üstlenmiştir. İnsanın sahip olduğu bu ontolojik ehliyet, ona ilahî nefha ile verilmiştir. Bu sayede insan, varlık âleminin hem kesif hem de latif yönleriyle ilişki kurabilecek bir donanımda yaratılmıştır.⁴⁵⁰

İnsanın eşref-i mahlûkat olmakla birlikte metafizik düzlemde mutlak, değişmez sabit bir fitrata sahip değildir. İnsan, anâsır sayesinde insan olmanın gayretini yaşar. İnsan “muhatap, mükellef ve mes’ul” varlık olarak tanımlanır. Zikredilen bu kombinasyon, insana her an kendinin kendine emanet edildiğini hatırlatır. Anasırın tekrar eden bu gücü, insan için kozmik bir aidiyeti de hatırlatır ve bu aidiyet içinde sâlike kendi benliğini oluşturma fırsatını da verir. Sûfî düşünce, saliki bu mesuliyet ve mahrumiyetten kurtararak ona “mahzun” sıfatını verir. Bu vasıf onu anasırın katılığından kurtaracak bir

⁴⁴⁶ “İnsan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Temmuz 2025).

⁴⁴⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 283.

⁴⁴⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 284, b. 544.

⁴⁴⁹ el-Ahzâb 33/72.

⁴⁵⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 1, s. 94.

sığınak olarak kabul edilebilir.⁴⁵¹

Mevlânâ “Görünüşte felekteki yıldızlar bizim varlık ve sağlığınıza sebeptir. Ama hakikatte bizim batınımız yalnız yıldızların değil, semaların da varlık sebebidir.”⁴⁵² diyerek insanı teleolojik açıdan ön plana çıkarır ve âlemin varlık sebebi kılar. İnsan, sûreti itibariyle küçük bir âlem; manasıyla ise büyük âlemin kendisidir. Bu durum meyve–ağaç metaforuyla açıklanır: Ağacın meydana gelmesi, meyvenin zuhuru için nasıl gerekli ise, âlem de insan için o şekilde gereklidir⁴⁵³ Bu görüşüyle Mevlânâ, insan ile yaratıcı kudret arasındaki bağı “öz” itibariyle temellendirir ve insana varoluş gayesi sunar. İnsan, meyve konumundayken yeniden çekirdek hâline dönmeli ve aslına yönelmelidir. İnsan, varlığının nedenini ve varoluşunun hikmetini anladığı ölçüde ıstırabını da yönetebilir hâle gelir.

1.6.1. Anâsır-ı Erbaanın Kozmolojik ve Psiko-Spiritüel Boyutu

Anâsır-ı erbaa Mevlânâ düşüncesinde kozmolojinin, ontoloji ile olan bağlantısını ifade için kullanılır. Ona göre insanın mikrokozmoz⁴⁵⁴ yapısı, anâsır-ı erbaayı bünyesinde taşıyan manen “âlem-i kübrâ” olarak tabir edilirken, görünüş itibariyle de âlemin fer’i sayılmasını gerektirir. İnsan ve âlem arasındaki bu ilişki, ondaki tabiata ait unsurların kendi asılları tarafından cezbe edilmesini gerektirir. Bu cezbe amacına ulaşmadığında ise ayrılık ıstırabı ortaya çıkar. Bu noktada üzerinde durulması gereken husus insanın temel bir ıstırapla doğması değil, bu ıstırabın ona bir varoluş gayesini telkin etmesidir. İstırabın telkini ise sınırlı ve sonlu görünüme sahip olan insanın, sonsuz karakterli âlemi keşfi için maharet kazanması olduğu söylenebilir.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Fazlîoğlu, *Kendini Bulmak*, s. 60.

⁴⁵² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 500, b. 12988.

⁴⁵³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 501, b. 12990.

⁴⁵⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 467, b. 16137.

⁴⁵⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), s. 34.

İstırabın anâsır-ı erbaa ile ilişkisi, insanın hem kozmolojik hem de psiko-spiritüel yapısını anlamada temel bir çerçeve sunar. Toprak, su, hava ve ateşten oluşan bu dört unsurun her birinin bir sureti ve bir manası vardır. Suretleri zulmet ve kesafetle, manaları ise nur ve letafetle ilişkilendirilir.⁴⁵⁶ Bu bağlamda unsurlar, varlığın görünen yönünü; tabiat ise onların içsel ve manevî boyutunu ifade eder. Mevlânâ bunu insanın ontolojik sıralamada asıl, alemi de onun cüz’ü olarak görmesiyle temellendirirken “beş kapısı denize beş kapısı da karaya açılan bir kale” ifadesini kullanır. Deniz tarafına açılan kapıdan maksadı cismaniyet aleminde bulunan toprak, su, hava ve ateşin tabiatının birleşmesinden hasıl olan “mizaç ve ruh”tur. Bunların her birinin harekete geçirici kuvvetleri “mizaç ve ruhun” farklı yönlerini ortaya koyar. Cisim mana tarafına bu terkiplle ulaşır. Kara tarafına açılan kapı ise anasır-ı erbaanın cisme taalluk eden yönleridir. Cisim, koku ve renge iştıyaklıdır ve ona ulaşmak ister. İnsandaki anâsır-ı erbaanın birleşmesinden meydana gelen ruh ise manasını arzular.⁴⁵⁷ Bu insanın dış dünyayı algılamasını etkileyerek anâsır-ı erbaanın cüzlerle olan iletişimine göre ıstırabı yaratır.⁴⁵⁸ Cüzlerin asıllarına olan iştıyakları da ıstırabı öznel kılar. Bu ıstırabın bileşeni olan üzüntü, endişe, korkunun hissedilmesinin de her bir zamanda ve şahısta farklı olmasının nedeni olarak kabul edilir.⁴⁵⁹

Anâsır-ı erbaa, yalnızca insan bedeninin maddî bileşenleri olarak değil, aynı zamanda ahlâkî ve nefsânî eğilimlerin de sembolik karşılıkları olarak değerlendirilir. Bu unsurların hem kendi aralarındaki hem de dış âlemle kurdukları ilişkinin dengeli olması, insanın iç bütünlüğü açısından zorunludur. Zira bu denge bozulduğunda beden, unsurların karmaşasına sürüklenir; bu durum ise ruhun Hakk’tan gelen tecellîleri idrak etmesine engel olur. Nitekim kalp makamında bulunan ruh için anâsır-ı erbaa bir perde vazifesi

⁴⁵⁶ Nesefî, *Tasavvufî İnsan Meselesi*, çev. Mehmet Kanar, s. 26.

⁴⁵⁷ Tahirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 260, b. 24129.

⁴⁵⁸ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 35.

⁴⁵⁹ Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 99.

görür; ruh bu unsurların tesiri altında kaldığında ayrılık ıstırabını daha derin bir şekilde tecrübe eder.⁴⁶⁰

Mevlânâ, bu unsurların beden kaydında bulundukları sürece ıstıraba sebebiyet verdiklerini, ancak asıllarına yöneldiklerinde bu ıstırabın sona erdiğini ifade eder. Buna göre ateş unsuru gazap ve hırs yoluyla ıstırap üretirken riyâzetle aşk ve gayrete; su unsuru şehvet aracılığıyla yaralayıcı bir etki doğururken tezkiye ile merhamete; hava unsuru heves ile yıkıcı bir mahiyet kazanırken tevazu ile dengeye dönüşebilir. Bu dönüşüm, unsurların kendi asıllarına duydukları iştıyakın bir tezahürü olarak süreklilik arz eder.⁴⁶¹

1.6.2. Anâsır-ı Erbaa ve Ayrılık İstırabının Sürekliliği

Mevlânâ'nın insanı anâsır-ı erbaa ile ilişkilendirerek tarif etmesi ruhun yaşadığı ayrılık ıstırabının kuvvetini göstermek içindir. İnsanın toprağa dair özelliğinin topraktan ayrı kalması üzerine çektiği ıstırap ile ruhun gayb aleminden ayrılması sonucu çektiği ıstırap ile kıyas edilebilir değildir. “Ruh cesedinin cüzlerine der ki; Ey benim toprağa mensup cüz’lerim! Benim çektiğim gurbet acısı daha büyüktür. Çünkü ben arşa mensubum, alem-i ervâhtan gelmişim.” Bedenin meyli toprağa suya olduğu gibi ruhun meyli mana alemine, kâinatın yaratıcısıdır.⁴⁶² Çünkü onun aslı mekândan münezzeh olan “ruh-u azâm”dır.⁴⁶³ İstırabın fonksiyonelliği bu aşamada devreye girer. Ruh yaratıcısına duyduğu kavuşma iştıyakı, ayrılık ıstırabı kadar “Cenab-ı Hak’da ona rağbet eder.”⁴⁶⁴ Karşılıklı bu cezbediş ıstırabın Hak tarafından insanda yaratıldığının göstergesidir. Her şeyi yoktan var edenin ıstırabında faili olması, insanı kuvvetlendiren hususlardandır. Çünkü “Aşıkların meyli kendilerini zayıflatırken, maşukların meyli ise

⁴⁶⁰ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 195.

⁴⁶¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 6, s. 307.

⁴⁶² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 281, b. 540.

⁴⁶³ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 563, b. 19749.

⁴⁶⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 345, b. 12107.

onları ter ü tâze kılar.”⁴⁶⁵ Kuvvetlenen ruh terakki bakımından güç kazanır.⁴⁶⁶ İnsanın sıkıntılarla baş edecek gücü Hak kendine kavuşması için vermiştir. Varoluşun gayesinin Hakk’ın marifetine ulaşmak olduğu alanlarda ıstırap yok edici özelliğinden var edici özelliğe inkılap eder. İnsan mensup olduğu asıllar itibariyle ıstırabını bir kuvve olarak kullandığında yokluktan hakiki varlığa erer. Mevlânâ “sen baştan başa varlıktan ibaretsin yokluğu neden istersin?”⁴⁶⁷ diyerek ıstırapın var edici gücüne dikkat çeker.

Asılların fer’lerine olan iştiyakı aynı zamanda anasır-ı erbaa’nın ıstırapın şiddetine olan etkisini de belirler. Zira madeni ruhu toprak cezbederken oluşan gerilim toprağın kadri kadardır. Fakat ruhun aslının Hak olması ondaki ayrılık ıstırabını ifadesiz kılar. Mevlânâ bunu “Ruh cesedinin yüzlerine der ki: Ey benim toprağa mensup yüzlerim, benim çektiğim gurbet acısı daha büyüktür, çünkü ben arşa mensubum, alem-i ervahtan gelmişim,”⁴⁶⁸ diyerek ifade eder.

Anâsır-ı erbaa’nın ıstırap ile olan bir başka ilişkisi ise insanın ezeli varlığı ile kevnî varlığı arasındaki mesafeyi ortaya koymasıdır. Bu nedenle nüzûl mertebelerinde latif alemde kesîf aleme geçiş ıstırapın kendisi olarak görülür.⁴⁶⁹ Tasavvuf kozmolojisinde ruh her bir menzilden geçerek insan suretine bürünmüşse de kendi ontolojisinde ise bu mertebeleri geçerek “âkîl, âlim ve kâmil”⁴⁷⁰ olur. İnsan ruhu nüzûlündeki mertebeleri unutmuş olsa da onu “unutma” halinde bırakılmaz. ıstırapın anâsır-ı erbaa ile olan irtibatı ise bu noktada ortaya çıkar terakki eden ruh kendi ıstıraplı hallerinin hakikatini ancak terakki ederek anlayabilir. Bu ise ıstırapın aslının Hakk’a

⁴⁶⁵Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 345, b. 12111.

⁴⁶⁶ Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, s. 26.

⁴⁶⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 562, b. 19745.

⁴⁶⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 344, b. 12101, 12112.

⁴⁶⁹ Hüseyin Atay, “İnsanın Halifesi: İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), s. 72.

⁴⁷⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 446, b. 16025.

iştiyak olduğunun delilidir.⁴⁷¹

Anâsır-ı erabaa'nın aslına dönme isteği onda ıstırapın oluşturması insanın ruh beden bütünlüğü için önemli hususlardan biridir. Her bir cüzün aslına dönme isteği ve aslın da cezbediş tarzına göre ıstırapı öznel kılar. Dönme iştiyakının zamanı, ayrılığın şiddeti ve şekli gibi unsurlar bu konuda önemlidir. Cüzlerin bedende hapsolması başlı başına ıstırap nedenidir.⁴⁷² Fakat beden zulmeti ruha inen tecelli ise nuru sembolize ettiği için bu ıstırap gece ve gündüzün birleşip günü oluşturduğu gibi cüzlerin insan bedeninde yarattıkları gerilim ruhta oluşan perdelerin kaldırılmasına ve ruhun dönüşmesi için gerekli olan oluşumu sağlar.⁴⁷³

Mevlânâ, insanın suretten öte bir manasının olduğu görüşünü anâsır-ı erbaa ile kuvvetlendirir. Her bir unsur hem tabiat âlemiyle hem de mana âlemiyle bağlantı içindedir. İnsanda aslına ulaşamayan her mana, ıstırapın nedenidir. İnsanın toprak unsuru toprak tarafından, su unsuru su tarafından davet edilir. Bedende meydana gelen her bir fiziki acı⁴⁷⁴ ve ruhsal sıkıntı, insanı oluşturan unsurların manası tarafından cezbedilmeleri ve ayrı düşmeleri sebebiyledir. Mevlânâ bu hususu şöyle açıklar:

“Bu anâsır-ı erbaa, ayakları bağlı dört kuş gibidir. Bedene arız olan hastalık, illet yahut ölüm, onların ayak bağına çözer. Bağları çözülüp ayaklar birbirinden ayrılınca, her unsur kuşu uçar ve aslına rücu eder. Bu çekiş ve çekiliş, bedendeki terkipleri yırtmak ve her unsur kuşunu salına uçurmak içindir. Beden cüzlerinin bu acelesini Hakk'ın hikmeti men eder. Ecel gelinceye kadar onları sıhhatte ve birlikte bulundurur.”⁴⁷⁵

İnsandaki dört unsurun kendi tabiatlarına göre bedende ve dış âlemle etkileşimde bulunmaları ve ıstırapa neden olmaları sünnetullah dâhilindedir. Onun insanın iç âleminde gama sebep olması, ateşin yakıcılığından değil, “Mâlik-i din” olan Hakk'ın

⁴⁷¹ Eva de Vitray Meyerovich, *Hız. Mevlânâ ve İslam Tasavvufu*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Konya Turizm Derneği Yayını, 2012), s. 92.

⁴⁷² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 272, b. 528.

⁴⁷³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 340, b. 12082.

⁴⁷⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 342, b. 12092.

⁴⁷⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 343 b. 12094-12098.

emriyledir. Bu unsurlar ıstırap verebildikleri gibi, Hakk'ın emri ile aynı zamanda meserret de verebilirler. Mevlânâ'ya göre insanın cüzleri insanlar için “bî-ruh”, fakat yaratıcı kudrete karşı “zî-ruh”tur.⁴⁷⁶

1.7. Mevlânâ'nın İstırap Anlayışının Tarihsel ve Tasavvufî Arka Planı

Mevlânâ'nın ıstırapa dair görüşlerini eserlerinden tetkik etmek, fikirlerinin gelişim seyrini görmek için o asrın siyasi durumuna göz atmak ve sosyo-kültürel durumuna da vakıf olmayı gerektirmektedir. “Büyük şairleri, eşsiz sanatkarları ihtişamlı devirler yetiştirmiştir.” düsturuna göre Mevlânâ'yı diğerlerinden farklı kılan onun yaşadığı dönemin huzur, sekinet ve maddi refah olmasının aksine o siyasi karışıklıkların, isyanların ve iktisadi bunalımların hâkim sürdüğü dönem ve beldelerde yaşamasıdır.⁴⁷⁷

1.7.1. Mevlânâ Döneminde Anadolu'nun Sosyo-Kültürel Yapısı

Moğol isyanlarıyla yıpranan İslam dünyası siyasi otorite yoksunluğu yaşarken can ve mal güvenliği bulunan yerlere göç etmeyi tercih etmişlerdir. Anadolu da güvenli yerlerden biriydi. Anadolu'ya gelen bu göç dalgası, orada teröre ve istihlâka neden olmuş; merkezi kontrolün kaybolmasıyla birlikte halk kitlelerini etkisi altına alan Bâbâi ve Cimri gibi isyanlarının çıkmasına neden olmuştur.⁴⁷⁸ Anadolu Selçuklu Devleti'nin hakimiyeti bu buhranlı dönemde Moğol akınlarının tesiriyle kontrolden çıkmış ve halka ağır vergiler, kıtlık ve siyasi karışıklık olarak yansımıştır.⁴⁷⁹

Anadolu Selçuklu hükümdarı I. Alaeddin Keykubad'ın vefat etmesiyle birlikte yönetimin zafiyette bulunması, Harzemşahların ve Eyyübîlerin baskılarını artırmış ve iç

⁴⁷⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 382, b. 840.

⁴⁷⁷ Can, *Mevlânâ: Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 15.

⁴⁷⁸ Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye Baba İlyas-ı Horasânî ve Sûlalesinin Menkabevî Tarihi*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, İsmail E. Erünsal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014).

⁴⁷⁹ Meliha Ülker Anbarcıoğlu, “Mevlânâ ve Muhiti”, (Ankara: *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, 1961), s. 211.

karışıklıklara neden olmuştur. Moğol istilalarına karşı koyamayan Anadolu Selçuklu Devleti bir süre sonra onların vergilerine dayanamayarak Moğolların bir beyliği haline gelmeyi kabul etmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasına kadar siyasi savaşlar, isyanlar ve iktisadî sıkıntılar bölgeye hâkim olmuştur. Halkın yaşadığı ıstıraplara tahammülsüz olduğu bir dönemde Mevlânâ insanlara yaşama gücü vermiş, onları teselli etmiş ve onların karşılaştıkları sıkıntıları yönetmelerine yardımcı olmuştur.⁴⁸⁰

İstirabın sosyal alanda hissedildiği bu dönem yaşam şartlarını zor olsa da düşünce hayatının canlanmasına neden olmuştur. Moğol isyanın zararlı etkilerinden kurtulmak isteyen hazık ilim adamı, mutasavvıf ve şairlerin göç etmesi ile Anadolu Havzası pek çok kültürün birbirlerini olumlu yönde beslemesi için fırsat sunmuştur. Bununla birlikte Anadolu pek çok dilin kullanılabildiği bir bölge haline gelerek, hayatın farklı alanlarında kullanılan dillerin çeşitliliği, kültürel gelişmelere de olumlu yansımıştır. Edebiyat dili olarak Farsça, ilim dili olarak Arapça ve Türkmen boyları sayesinde de günlük dil olarak da Türkçe kullanılmıştır. Böylelikle Anadolu Selçuklu Devleti resmi yazışmalarda Farsçayı, eğitim hizmetlerinde ve irşat faaliyetlerinde Arapçayı, günlük hayatta ise Türkçeyi tercih etmiştir. Çok dilli bir yapı beraberinde çoklu kültürün sahip olduğu birikimlerin Anadolu'da birleşmesine ve yeni bir edebiyat ve düşünce sisteminin oluşmasına neden olmuştur.⁴⁸¹ Fuat Köprülü, Mevlânâ'nın şiirinin kaynaklarını zikrederken şöyle demektedir: “Yunan felsefesinin mefhumlarını Arap, Hint ve İran mefhumlarıyla birleştirerek tasavvufu kaideler hâlinde sunmaktan ziyade, akılla değil tehaddüsî olarak manevî melekelerle anlaşılır hâle getirmiştir.”⁴⁸²

⁴⁸⁰ Can, *Mevlânâ: Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s.16.

⁴⁸¹ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), s. 133.

⁴⁸² Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Mehmet Fuad Köprülü Külliyyatı* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), s. 320.

Mevlânâ ile birlikte pek çok filozof ve düşünürün kendinden önceki şairlerin üslubundan, mütefekkirlerin düşünce sistemlerinden etkilenmemesi düşünülemez. Gölpınarlı'nın da ifade ettiği gibi "Yapıcı kudret, kurucu hamle, yoğurucu kabiliyet; o sözleri, o doktrinleri, o fikirleri kendi kattığı özelliklerle yepyeni bir hâlde, yeniden yapar, yeniden kurar, kendi şahsiyetiyle yoğurur; yaşadığı çağın ihtiyaçlarından aldığı ilhamla kendi yapıcı kabiliyetini birleştirir; yeni bir yön verir."⁴⁸³ Mevlânâ'nın eserlerinde de pek çok Arap ve İranlı edebiyatçıların izleri görülmektedir. Bunlar arasında Feridüddîn Attâr⁴⁸⁴ ve Hakîm Senâî⁴⁸⁵ ile ilgili bahisler dikkat çekicidir. Mevlânâ onlardan etkilendiğini kabul etse bile ifadelerinde onların metotlarından farklılaştığını da belirtmekten geri durmayarak, "Hakîm Senâî ve Feridüddin Attâr dinin ulularından oldukları halde çok defa ayrılıktan söz ettiler. Biz ise hep vuslattan bahsettik."⁴⁸⁶ demiştir.

1.7.2. Mevlânâ'da İstirabın Tasavvufî Kaynakları

Hicri III., IV. ve V. Asırlarda İslam aleminde Bağdat ve Nişabur olmak üzere iki tasavvuf mektebi ortaya çıkmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî ile oluşan aklı vahiyle birlikte imkanlar ölçüsünde kullanan Bağdat ekolüne nazaran oluşan Nişabur Ekolü, fütüvvet ve melameti öne çıkarmıştır. Mevlânâ'nın bu bölgelerde doğup yetişmesi ve babasının da bundan etkilenmesi onun görüşlerinde Nişabur ekolünün etkisini göstermiştir. Horasan'ın eski yerleşim yerlerinden olması, göç ve istila yollarının kavşağında bulunması onun Anadolu'nun İslamlaşmasına da etki etmiştir. Mevlânâ İbrahim b.

⁴⁸³ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mektuplar*, s. XII.

⁴⁸⁴ Feridüddîn Attâr kitabını hediye ederken "Umarım ki yakında senin bu oğlun alemde yanacak gönüllere ateş verir." diyerek Mevlânâ'nın ileriki yaşamı hakkında öngöründe bulunmuştur. Bedüzzamân Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, çev. Feridun Nafiz Uzluk (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997) s. 97.

⁴⁸⁵ Hakîm Senâî, Mevlânâ'dan bir asır önce yaşamış olmasına rağmen onun *Hadîkatü'l-Hakîka ve Şerîatü't-tarîka* isimli eseri ile *Mesnevî*'nin konularının şariat, tarikat ve hakikat başlıklarında buluşması ve ilk konularının tevhid ve nihayet mertebeleri, mebd'e'-meâd ve aşk konularına ayrılmış olmaları dikkate değer hususlardandır. Semih Ceyhan, "İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi", (Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005), s. 455.

⁴⁸⁶ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, c. 1, s. 256.

Edhem, Abdullah b. Mübarek, Fudayl b. İyaz, Şakik-i Belhî, Muhammed b. Eslem et-Tûsî ve Hâtım el- Esam'ın görüşlerinden etkilenmiştir. Tevekkül, rıza, fakr, hüzn, ağlama, ölüm korkusu, nefis muhasebesi gibi mevzuların etkisi onun görüşlerinde hissedilir.⁴⁸⁷

Mevlânâ'nın yaşadığı 13. asırda İslam'ın geniş coğrafyalara yayılmasının getirdiği problemler ve Moğol istilalarının memleketlerde bıraktığı maddî ve manevî anlamdaki zararlar o bölgede yaşayanlara derin yaralar açmış ve Müslüman toplulukları etkilemiştir. Yaşanan sıkıntılara teselliler aramak ihtiyaç haline gelmiştir. Küçük zikir gruplarının bu fonksiyonu ifa edememesi üzerine daha büyük ve sistematik oluşumlar meydana gelmiştir. Kübreviyye, Şazeliyye ve Rifâiyye⁴⁸⁸ gibi tarikatlar bunlardan bazılarıdır.⁴⁸⁹ Bu dönemde Mevlânâ'nın babası Bahâuddîn Veled'in Kübrevî tarikatıyla olan yakınlığı ve tasavvufa olan muhabbeti onun hem duygusal hem de metafizik ıstırapla baş etmesine yardımcı olmuştur. Çünkü Mevlânâ'nın zamanında tasavvufun görünen yüzü vecd ve istiğrak ile elde edilen dini tecrübelerin, makamların esrarının konuya vakıf olmayanlara anlatılmamaktaydı. Tasavvufla alakalı mahrem bilgiler ancak onu tecrübe edenlerle konuşulurdu. Mevlânâ'nın babasının çevresinin tasavvuf ehillerinden olması mümtaz topluluklarda mahrem konuların konuşulduğu mülakatlarda bulunma fırsatını vermiştir. Aynı zamanda Alâadin Keykûbad'ın Moğol istilalarından kaçan alimlere kucak açan politikası sayesinde sarayda ilmî ve irfanî toplantıların yapılmasını sağlarken aynı zamanda bu imkân Mevlânâ'ya tasavvufun yaşanılan yönüne tanık olma şansını vermiştir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), s. 55.

⁴⁸⁸ Hayri Kaplan, "Ahmed er-Rifâ'i'nin İtikâdî ve Kelâmî Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/16 (2006), s. 105.

⁴⁸⁹ Shems Friendlander, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Unutulmuş Mesajı*, çev. Nevzat Kaya, s. 43.

⁴⁹⁰ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, s. 67.

Mevlânâ, Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar oluşan, Gazâlî'ye kadar olgunlaşan ve İbn Arabî metafiziğiyle güçlenen sûfî düşünce sistemine varis olmuştur⁴⁹¹ Gazâlî'nin ilahiyat mevzularında aklı önceleyen, Mu'tezile'ye ve filozoflara olan tepkisi Meşşailiği zayıflatırken gönül ve aşka önem veren İshrâkîliğin oluşmasına neden olmuştur. İstırapların giderilmesinin maneviyatın güçlenmesiyle elde edilebileceğini ifade eden tasavvuf, bu dönemde tarikatlarla kurumsallaşmış ve halk tarafından kabul görmüştür. Böyle bir seyirden sonra nefis terbiyesi ve kalp temizliğinin esas olduğu geleneğin inşası beraberinde sorunlar getirmekle birlikte tarikat yolunda ihtiyatlı davranmayı da gerektiren bir dönem olmuştur.⁴⁹²

Mevlânâ'nın Sûfî düşüncesini şekillendiren Tasavvufî Mektepler, kısmen zühhdü önceleyen sünnî esaslara bağlı Necmeddün Kübrâ'nın sistemi;⁴⁹³ ikinci olarak ilahi aşk ve cezbeyle esas alan ve kaynağını Horasan Melamiliğinden alan Kalenderâne Tarikatı ve İbn Arabî'nin metafizik sistemi olan Vahdet-i Vücûd görüşüdür.⁴⁹⁴ Bu üç unsurun birleşimi onun tasavvufî düşüncesinin Irak Ekolünün zühhd yönünü, Horasan Ekolünün mistik tarafını ve Mağrip ekolünün görüşlerine vakıf olması ise onun Yeni Eflâtuncuğun sistematik düşünceyi geliştiren tarafını almasına neden olmuştur.⁴⁹⁵

Sûfîler dokuzuncu yüzyılda tasavvufun gelişmesine neden olan Bağdat ekolü Hakk'ın kendisinin hakikatin tezahürü olduğunu savundular. Bu insanın rabbanî olamayacağı fakat ilahî olabileceği görüşünü kuvvetlendirirken, günlük hayatın sıkıntıları ve içsel çatışmalarla da baş etmenin yollarını göstererek Hallâc-ı Mansur'la zirveye ulaşmıştır. Mevlânâ ilmî birikimini edebi tavrıyla sentezleyerek kendinden sonraki dönemin tasavvuf düşüncesini şekillendirmiştir. Babası sayesinde Melâmî

⁴⁹¹ Can, *Mevlânâ: Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 23.

⁴⁹² Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (Alfa Yayınları, 2020), s. 414.

⁴⁹³ Aydın, *Mevlânâ ve Sufizm*, s. 28.

⁴⁹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), s. 129.

⁴⁹⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 130. Şefik Can Mevlânâ'nın Platon'dan etkilenmediğini; onunla Mevlânâ'nın bahsettiği konuların tevhih dininin esaslarına dayanmasından kaynaklanan bir benzerlik bulunduğunu söylemektedir. Mevlânâ ve Eflatun, Şefik Can, (İstanbul: Okul Yayınları, 2004)

unsurların hissedildiği Kübreviliği⁴⁹⁶ zevk etmesi onun nefis terbiyesi ve halvetle ıstırap ilişkisini kurmasına yardımcı olurken Şems’le birlikte vakıf olduğu Kalenderîlik ona insan ve alem ilişkisine dair yeni bakış açıları kazandırmıştır.⁴⁹⁷

1.7.3. Şems ile Karşılaşma ve Ayrılık

Mevlânâ’nın hayatında dönüm noktalarından biri olan Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melik Dâvud et-Tirmizî’nin kişiliği, fikirleri ve tasavvufî düşüncesi hakkında çok fazla malumat yoktur.⁴⁹⁸ Menâkıbnâmelerde geçen mistik ifadeler ile Mevlânâ’nın eserlerindeki üstü kapalı ifadeler birleştiğinde, onu esrarengiz bir kişilik olarak göstermiştir. Onun biyografisine, sohbetlerinden derlenen “Makalât” isimli eserinden ve Mevlânâ’nın sık sık bahsettiği Dîvân-ı Kebîr’in “Şems” bölümlerinden ulaşılmaktadır.⁴⁹⁹ Onun hayatına dair malumatların yeterli olmaması, sûfî kişiliği ve dönemin siyasal gelişmelerine karşı tavırları hakkında farklı düşüncelerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Moğol ajanı olmasından başlayan ve İmâmiyye Şîası’na⁵⁰⁰ mensubiyetiyle devam eden siyasî ithamlara⁵⁰¹ ek olarak, Mevlânâ’dan sonra da Şemsîliğin silsilesinin başlangıcı olmasına kadar uzanan görüşler ortaya atılmıştır.⁵⁰²

Küçük yaşlardan beri farklı kişiliği ile göze çarpan Şems, manevî eğitimine Sellâbâf-ı Tebrîzî’de başlamış, Necmeddîn Kübrâ’nın halifelerinden Baba Kemâl Cendî ve Halvetî Rükneddîn-i Sicâsî ile devam etmiştir. Şems, mürşidinden ayrıldıktan sonra yaşadığı dönemde pek çok âlim ve şeyhin sohbetinde bulunmuş, içindeki coşkunluğu

⁴⁹⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), s. 9.

⁴⁹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, s. 144.

⁴⁹⁸ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 540.

⁴⁹⁹ Melahat Kıyak Ürkmez, *Şems-i Tebrizi* (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2009), s. 72.

⁵⁰⁰ Mevlânâ ve Şems’e yöneltilen ithamlara verilen cevaplar için bkz. Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ ve İktidar* (Konya: Rûmî Yayınları., 2007), s. 124-127.

⁵⁰¹ Mikâil Bayram, *Sosyal ve Siyâsî boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi* (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005), s. 139-142.

⁵⁰² Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, s. 207.

dindirmek için şeyh ararken sık sık seyahat etmiş, bu sebeple kendisine Şems-i Perende (Uçan Şeyh) denilmiştir.⁵⁰³

Fahreddin Irâkî ile dostluklarında şeyhi Baba Kemâl, onun yaşadığı feth ve keşifleri nazım ve nesir hâline getirmesine binaen Şems'e de yazmasını söylediğinde; Şems, pek çok esrarı müşahede ettiğini fakat tasavvufun ıstılahlarına hâkim olmadığı için yazamadığını söyleyince hocası Baba Kemâl: "Hak sana öyle bir arkadaş versin ki, senin evvelin ve âhirinde marifetleri senin adına ızhar etsin." diyerek dua etmiştir.⁵⁰⁴

Şems-i Tebrîzî, 1244'te Konya'ya geldiğinde Şekerciler Hanı'nın önünde Mevlânâ ile karşılaşır ve Mevlânâ'ya Hz. Peygamber ile Bâyezîd-i Bestâmî'yi karşılaştıran bir soruya verdiği cevabı beğenmesi sonucunda kucaklaşırlar⁵⁰⁵ ve kırk gün Mevlânâ'nın medresesinde görüşürler. Şems-i Tebrîzî ile başlayan bu dostluk, Mevlânâ'yı halka verdiği ders ve vaaz faaliyetlerinden alıkoymaya başlar. Mevlânâ'daki değişime anlam veremeyen ve ona ulaşmakta zorluk çeken halk ve talebeleri Şems'e öfke duyarak düşmanca tavırlar sergilemeye başlamıştır.⁵⁰⁶ Bu tutumlardan rahatsız olan Şems, Mevlânâ'nın bu tavırlardan daha fazla zarar görmemesi için ortadan kaybolur. Şems'in gitmesiyle Mevlânâ'nın eski hâline döneceği düşünülürken, ayrılık ıstıرابının zuhuru Mevlânâ'da açıkça görülmeye başlanmıştır.⁵⁰⁷

Şems'i aramaya başlayan Mevlânâ, ona ulaştığında Konya'ya dönmesini rica etmiş ve onu ikna etmeye çalışmıştır. On beş ay sonra Şam'dan Konya'ya dönen Şems; kısa süren huzurlu günlerden sonra, içerisinde Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in de bulunduğu müritlerin Şems'e cephe alması sonucu geçmişteki sıkıntıların aynısının

⁵⁰³ Bedüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, çev. Feridun Nafiz Uzluğ (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), s. 71.

⁵⁰⁴ Camî, *Nefahatü'l-Üns*, s. 568.

⁵⁰⁵ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, çev. Feridun Nafiz Uzluğ, s. 177.

⁵⁰⁶ *İbtidâ-Nâme*, Abdülbâki Gölpınarlı çev. Sultan Veleddin (Ankara: Konya Turizm Derneği Yayını, 1976), s. 55.

⁵⁰⁷ Can, *Mevlânâ Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 51.

yaşanmasından rahatsızlık duyarak Sultan Veled'in eserinde kaydettiğine göre: "Bu kez ortadan öyle bir kaybolacağım ki, bir daha kimse izimi bulamayacak."⁵⁰⁸ diyerek tekrar Konya'dan ayrılmıştır. Şems'in Konya'dan ayrılığının kendi isteğiyle mi gerçekleştiği, yoksa onun suikastle mi öldürüldüğü kaynaklarda tartışma konusu olmuştur. Eflâkî'ye göre Şems'in suikastle öldürüldüğü, Mevlânâ'nın onun öldüğüne inanmaması sonucunda onu aramak için birkaç kere Şam'a gitmesi, onun ortadan kaybolma konusunu bir sır olarak bırakmıştır.⁵⁰⁹

1.7.4. Mevlânâ'da Şems Ayrılığı ve İstirabın Marifete Dönüşmesi

Şems ile yaşanan ayrılık ıstırapı, Mevlânâ için ıstırap karşısında aşkın nesnelerini tahayyül etmeyi ve ruhun kendini teskin etmesi için teselli edici manevî tasavvurlara ulaşmasını sağlamıştır. Aklın, ayrılığın ıstırapı karşısındaki metafizik tecrübesi, basiretinin nurlanmasına ve bundan aldığı kuvvetle varoluş düzeyi kazanmasına yol açacaktır.⁵¹⁰ Bu, ilâhî aşkın değişik vechelerini tecrübe etmesi için Mevlânâ'ya Şems'in sunduğu bir fırsattır.⁵¹¹

Şems-i Tebrîzî, ıstırap pratiklerini sadece kendinden ayırarak yapmaz. O, aynı zamanda Mevlânâ'nın varoluşunu yeniden yapılandırmak için kayıtlardan da ayrılmasını ister.⁵¹² Benliğini oluşturan diğer kurgulardan ayrılmayı, teoriden uzaklaşmayı, yaşamadığı bilgilere sahip olmamayı da telkin eder.⁵¹³ Şems, Mevlânâ'nın kitaplarını suya atarak onu teoriden uzaklaştırmıştır. Nitekim ona: "Ne vakte kadar şunun bunun sözlerini

⁵⁰⁸ Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 217.

⁵⁰⁹ Kamil Yaylalı, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1975), s. 105.

⁵¹⁰ Ürkmez, *Şems-i Tebrîzî*, s. 134.

⁵¹¹ Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik* (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1957), s. 25.

⁵¹² Viktorija Levtrinskaja, "Mevlânâ'nın Ney'i ve Eflâtun'un Pharmakon'u", *Kutadgu Bilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları*, (2012), s. 155.

⁵¹³ Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* (740), 25 a.

nakledeceksiniz? Ne vakit kendi kitabınızdan söz söyleyecek, ne zaman ‘Rabbim kalbime dedi ki’ diyebileceksiniz?’ demiştir.⁵¹⁴

Mevlânâ, babası Bahâeddin Veled’le başlayan, Burhâneddin Muhakkık Tirmizî ile devam eden sûfi kimliğin inşa sürecinde, Şam ve Halep’te elde ettiği zâhirî ilimlerin irfana dönüşmesi için ıstırapın hayatın dışına atılamayan yönlerini tecrübe etmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunu Mevlânâ, hakikî ayrılıkların verdikleri ıstırapın kuvvetiyle Şems’i kendi içinde yaşatma temriniyle elde edecektir. Mevlânâ, ıstırapla varoluşun hakikatine erecek; ıstırap çektikçe varlığı zaman ve mekânla birlikteliğin dışında onunla tevhidi yakalamıştır. Şems’ten ayrılık, ona Elest Bezmi’nden itibaren yaşanan ilksel ayrılığın benliğinde yoğrulmasına öncülük etmiştir. Çünkü birlikteliğin canlı olması, o ilişkinin nihayetinin ıstırapı gerektirir. Bu sebeple Mevlânâ’nın Şems ile kurduğu dinamik bağ, ıstırapın kendisi olmuştur.⁵¹⁵ Eva de Vitray, Şems’in ayrılığından ıstırap duyan Mevlânâ’nın tesellisini, Şems’in kaldığı odada yazılı olan şu şiirle açıklar: “Kar idim, senin ışıklarınla eridim, Şimdi güneşe yükseliyorum.”⁵¹⁶

Mevlânâ’nın Şems ile ayrılığında Piroozeh Papan-Matin şöyle der: “Şems’te, yüceleşmenin kendinden geçme hâli, kalıcı gerçekliğe dönüşmüştür; âşığa yönelik bilince olan erişimi, kendi benliğinin o denli bir parçasıdır ki bu bilinci kelimelere dökebilmektedir. Şems iddiasına göre nefsi öylesine bir dönüşüm geçirmiştir ki, insan hâlinde sahip olduğu bilinci ilâhî bilinç için terk etmesine ihtiyaç duymamaktadır; çünkü kendi kendisini sevgili olarak görmektedir. Şems, kendini Tanrı ile bütünleştirerek,

⁵¹⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 13.

⁵¹⁵ Ayten Lermioğlu, *Mevlânâ ve Yakınları* (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1969), s. 40.

⁵¹⁶ Eva De Vitray Meyerovitch, *Tarih Öncesinden Osmanlı Döneminde Kadar Konya Hz. Mevlânâ ve Sema* (Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, t. y.), s. 87.

kendini bünyesinde hem gazap hem bağışlama hem ayrılık hem birleşme olan sevgili olarak görmektedir.”⁵¹⁷

Şems ile Mevlânâ arasındaki düşünsel yakınlık hem *Mesnevî*’de hem de Mevlânâ’nın diğer eserlerinde açık biçimde görülebilmektedir. Mevlânâ’nın Şems ile birliktelikten tecrübe ettiği manevî sekr hali, unutkanlığa yol açmamakta; bu yönüyle onun ilk dönem tecrübelerinden ayrılmaktadır. Ancak Şems’in Mevlânâ’nın hayatından ayrılmasından sonra bu farklılığın giderek ortadan kalktığı görülmektedir. Çünkü Mevlânâ, sevgiliyi kendi benliğinin bir parçası hâline getirerek Şems’i içselleştirmiştir.⁵¹⁸ Böylece Şems ve Mevlânâ’nın aynı manevî hakikatte birleştiği düşünülmüş; *Mesnevî*’de bu, ruhânî birleşmenin şiirsel biçimi olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Şems, Mevlânâ’nın tasavvufî kişiliğinde arzulanan ve tamamlayıcı yönün temsilcisi hâline gelmiştir. Neynâme de Şems’in Mevlânâ’nın benliğinde sürdürdüğü varoluşun bir ifadesi olarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte Şems’in bu içsel varlığı, Mevlânâ’nın kalbindeki bütün boşluğu doldurmamış; Mevlânâ, âşık kimliğiyle sevgili Şems’in gölgesinde yaşamayı sürdürmüştür.⁵¹⁹

Mevlânâ’nın Şems ile geçirdiği dönemlerde bulunduğu makamlar, onun eserlerine de yansımaktadır. Annemarie Schimmel’in tespitine göre Şems’te mülâkî olduğu “fenâ” makamı, Dîvân-ı Kebîr’in yazıldığı zamana tekabül etmektedir. Daha sonra Selâhaddin Zerkûb ile birlikte bulunduğu bekâ makamında ise *Mesnevî*’nin birinci cildini yazacaktır. Onun vefat etmesiyle birlikte, henüz seyr-i sülûkunu tamamlamayan Hüsâmeddin Çelebi ile *Mesnevî*’nin diğer ciltlerini tamamlayacaktır. Mevlânâ’nın makamlar arasındaki değişkenliği, onun ayrılığa verdiği tepkilerde de görünmektedir. Hüsâmeddin Çelebi ile

⁵¹⁷ F. Papan-Matin, “The Crisis of Identity in Rumi’s ‘Tale of the Reed’”, *eScholarship – University of California*, (2005), s. 7.

⁵¹⁸ Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 53.

⁵¹⁹ Şener Demirel, “*Mesnevî*’nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu”, *Türk Kültürü, Edebiyat ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu 1/1* (2007), s. 181.

olduğu dönemdeki “sâir ile’l-eşyâ” makamı, ciltler arasındaki üslup farklılığının nedeni olarak görülmektedir.⁵²⁰

Mevlânâ düşüncesinde; babası ve onun yakın çevresinden aldığı zühd ve riyazet merkezli ahlâkî tavır, Şems ve onun ilâhî cezbeyle dayalı Melâmî ve semâ merkezli yaklaşımı,⁵²¹ ayrıca hayatının son dönemlerinde Sadreddin Konevî ve İbn Arabî’den etkilendiği vahdet-i vücûd entelektüelitesi, onun ıstırapla ilgili görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. İstırapın ontolojik, kozmolojik ve enfüsî anlamdaki ifadeleri sadece kişisel bağlamda ele alınmamalıdır. Mevlânâ’nın anlam arayışında ıstırapı sonlandıran ifadeleri, temel tarikat tasniflerinde de görülmektedir. Bunlardan en meşhur olanları tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr ve tarîk-i şüttârdır. Tarîk-i ahyâr, zühd, ibadet ve taati önceleyen hayırlı insanların yolu anlamına gelir. Tarîk-i ebrâr ise riyazet ve mücâhedeyi önceleyerek Hakk’a vuslatı amaçlayan iyi insanların yolunu ifade eder. Bunlardan üçüncüsü ise tarîk-i şüttârdır. Bu yol, cezbe, muhabbet ve vecd yoluyla aşkı vasıta kılarak vuslatı arzulayanların yoludur. Yukarıda izah edilen bilgilere göre Mevlânâ’nın ıstırapla ilgili görüşlerinde bu tarikleri merkeze aldığı görülmektedir. “Ârifin nazarı Allah’adır, zâhidin nazarı kendi amelinedir. Ârif Allah’a bakar; zâhid kendi hâline bakar. Zâhid: “Ben ne edeyim?” der, ârif: ‘Bakalım Hak ne eder?’ der ve kendini unutmuştur. Belki onun “kendi”si kalmamış, Hakk’ta fânî olmuştur. Ârifin nefesi kendi ilâhı ile, zâhidin nefesi ise kendi nefsi iledir.”⁵²² ifadeleri onun bu tavrını göstermektedir.

Mevlânâ için Muhakkık-ı Tirmizî tasavvufun tahalluk yönünü, Şems ise tahakkuk yönünü temsil etmektedir. Ayrılık ve ıstırap veçhesinden ele alındığında Muhakkık-ı

⁵²⁰ Schimmel, *As Through a Veil*, s. 80-100.

⁵²¹ Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, s. 25.

⁵²² Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı (Ankara: Konya Turizm Derneği Yayını, 1976), s. 67.

Tirmizî, Mevlânâ için “olması gereken”e işaret ederken, Şems “ideal birliktelik”in temsilcisi hâline gelmektedir. Her ikisi de Mevlânâ’nın düşünce dünyasında mütemmim cüzler olarak görülebilir. Bununla birlikte Şems, Mevlânâ için aşk tavrıyla Hakk’ın mutlak zâtına işaret eden kişidir. Zât mertebesinin azameti ve müphemliği arttıkça ona delâleti de öznel bir hâl almaya başlamaktadır. Bu sebeple Şems, akıl ile tarif edilebilecek bir şahsiyet olmaktan ziyade, ancak aşk diliyle anlaşılabilir bir konumda bulunmaktadır.⁵²³

Mevlânâ’nın hacim itibariyle oldukça geniş olan eserlerinde Şems’i metheden ifadelerin çoğu zaman suskunlukla veya başka bir konuya geçişle sonuçlanması dikkat çekicidir.⁵²⁴ Bu durum, Mevlânâ’nın Şems’ten ayrılmanın doğurduğu ıstıraba karşı geliştirdiği tavrı göstermektedir. Söz konusu tavrı hem Mevlânâ’nın ıstıraba verdiği tepkiyle hem de Şems’in bulunduğu mânevî mertebeye ilişkilidir. Şems’in mânevî mertebe bakımından insanlar arasında farklı bir konumda bulunması, Mevlânâ’nın şu ifadelerinde açıkça görülmektedir: “Şems gibi eşi ve benzeri bulunmayan bir dostun ahvâlini izah için ben ne söyleyeyim ki, bir damarım bile şuur hâlinde değildir. Ciğerimi kan eden bu hicranın şerhini şimdilik başka bir zamana bırak.”⁵²⁵ ifadesi, Mevlânâ’nın Şems’ten ayrılığın meydana getirdiği ıstırap karşısında dilin sınırlarına ulaştığını göstermektedir.

Bu durum aynı zamanda Mevlânâ’nın fenâ mertebesinden hâsıl olan bekâ hâline ulaşmasıyla da ilişkilendirilebilir. Nitekim İsmail Rusûhî Ankaravî’ye göre fenâ mertebesinin nihayeti hayret makamıdır ve bu makam sükûtu gerektirir. Ankaravî bu hususu şöyle açıklar: “Yani aşk-ı yâr benim cemî’-i urûk ve a’zâ ve eczâma bir mertebe tahallül ve sirâyet eylemiştir ki min cemî’i’l-vücûh akla mahal kalmamıştır...”

⁵²³ A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol- İbrahim Özdemir, s. 90.

⁵²⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 132, b. 124.

⁵²⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 136, b. 131.

Ankaravî'ye göre burada “yâr”dan murad, ferdâniyet-i Hakk'ın mazharı olan Şemseddin-i Tebrîzî'dir. Onun “kutbu'l-aktâb” ve “ferdü'l-efrâd” oluşu, insanlar arasında eşsiz bir mânevî mertebeye sahip bulunduğunu göstermektedir. Böylelikle Mevlânâ'nın Şems karşısındaki suskunluğu yalnızca duygusal bir ayrılık değil; aynı zamanda aşk, hayret ve fenâ tecrübesinin doğurduğu metafizik bir ıstırap olarak da okunabilir.⁵²⁶

Mevlânâ Şems ile yaşadığı ayrılık ıstırabını sükûtun bir başka şekilde ifade etme şekli *Mesnevî*'nin ilk hikayesi olarak padişah ve cariye hikayesiyle ilahî aşkın tahkiyesi iledir. Ayrılığın metafor olarak sunulması lâtaayyün mertebesi olan mutlak vahdete bağlanan Zât'a duyulan ayrılık ıstırabının anlatılmasıdır. Şems ile Mevlânâ'nın farklı bağlılıkları onun ezelî ayrılığın şehâdet alemindeki tecellisi olarak görünmesindendir. Şems mutlak vahdeti kendinde yansıtmayla Mevlânâ; fena ve mahv halleriyle elde ettiği marifeti birleştirerek ayrılık ıstırabını sonlandırmak istemiştir. Mevlânâ'nın eserlerinde müphem bıraktığı Şems'in cismi değil sahip olduğu sırrın hakikatidir. *Mesnevî*'nin avamı irşat için yazılan bir eser olması onun hitap ettiği kesimin mertebesine uygun mevzuları ele almasını gerektirdiği için Hüsâmeddin Çelebi'nin ısrarlı sorularına karşı hikâye metaforik bir anlatımla cevap vermek tercih edilmiştir. Böylelikle Şems'in “Yörüngesinden ayrılp biraz yaklaşırsa her şeyi yakar kül eder.”⁵²⁷ demesi onun mürşid-i kâmil olarak irşada devam ettiğinin göz önünde bulundurulmasıdır.

Mevlânâ ve Şems'in ayrılık ıstırabını anlayabilmek için bulundukları mertebeye vâkıf olmak gerekebilir. Her ikisinin de geçirmiş olduğu riyazet temrinleri ve ilâhî ilme vukufiyetleri, onların ayrılık ıstırabını kendi mertebelerine has kılar. Şems'in Melâmetî tavırlarını ıstırapla bağdaştırmak için, onu anlamlandıracak bir istidata gerek duyulabilir.

⁵²⁶ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî li'l-Mevlânâ*, c. 1, s. 77.

⁵²⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 139, b. 141.

Bu sebeple Mevlânâ düşüncesinde Hüsâmeddin Çelebi, bu istidata sahip olmayanları Şems'e ileten ikinci bir mürşit olarak kabul edilir.

Şems'in melâmet makamı bâtınında Zât'a işaret ederken, zâhirde ise iyi ve kötü ayırımından uzak bir tavır sergileyebilir. Onların ayrı kalmaları, Melâmet makamında olmayanlar tarafından bulundukları makamın gerekliliğine göre anlamlandırılabilir. Şems'in Mevlânâ'dan uzaklaşması, nefis mertebelerinin alt katlarında bulunan bir kimse için ferahlatıcı bir durum iken; Melâmet makamında bulunan bir kimse için belki de bir vuslat olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu makam, her türlü düaliteden uzak bir şekilde tevhidi esas aldığından, ayrılık ve vuslat ıstırap bakımından anlamlarını kaybederler.⁵²⁸

Ayrılık ıstırapı ruhta mütemediyen devam edip kendisini hissettirdikçe, zâhirde etkisinin görünmesi kaçınılmazdır. Mevlânâ, beşerî birlikteliğin ötesinde ilâhî aşka ulaştıran Şems'ten ayrılığın tepkisini üslûb-u hakîmle ifade ederek, onu senâdan sonra hikâyeye geçmesiyle göstermiştir. Bu da ıstırapın gösterilme tavırlarından bir çeşididir. Çünkü ayrılığa gösterilen tepki, ayrılığın nesnesi olan Şems'e muhatapların idrakinden fazla anlam atfetmesine neden olabilir. Onu vahdet sırrının tecellisi olarak akl-ı meâd ile değerlendirmek yerine, akl-ı meâş ile müşahede âleminin normlarına göre değerlendirme imkânı doğabilir. Mevlânâ hem Şems'e zarar gelmemesi hem de sosyo-psikolojik dengelerin zarar görmemesi için ıstırapını ifşadan kaçınmıştır.

Şems'in melâmetî yönünün anlaşılabilmesi için melâmetî olmak gereklidir. Onda zâhir olan özellikler, onun hakikatine perde teşkil ettiği için ayrılığın ıstırapını ifade etmek, ondaki perdelerin daha da artmasına neden olmaktadır.⁵²⁹ Mevlânâ ve Şems'in dünya görüşlerinin merkezinde yer alan insanı irşat etme gayesi, onların ayrılık

⁵²⁸ Ankarâvî, *Şerh-i Mesnevî li'l -Mevlânâ*, c. 2, b. 369.

⁵²⁹ Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 61.

ıstırabında da görülmektedir. Mevlânâ'nın mürşidi olarak Şems,⁵³⁰ insanların tepkileriyle uğraşmaktan ziyade onların kendi can potansiyellerini keşfetmeleri konusunda mürşid-i kâmil olduğunu da göstermiştir.

Mevlânâ ile Şems'in yaşadıkları ayrılık ıstırabı tecrübesi, kendine mahsus mahremiyetler barındırsa da mertebe bakımından geneli ifade eden, irşada muhtaç olanlar için tavır ve tepki bakımından pek çok örnekliği ihtiva etmektedir. Ayrılık ve kayıplarda yaşanan yoğun ıstırapa verilen tepkiler; duygusal, fiziksel ve bilişsel alanlarda görülür. Ayrılık, ontolojik ve enfüsî alanlarda pek çok bileşenden etkilendiği için kendi öznelliğini Mevlânâ'da da göstermektedir.⁵³¹

1.7.5 Mevlânâ'da Yas, Ayrılık ve Sema Tecrübesi

Ayrılık ıstırabı sadece Mevlânâ ve Şems'e mahsus bir tecrübe değildir. Hayat ve ölüm var oldukça, tecellî ve teceddüt devam ettikçe ıstırabın görüntüsü de şekil değiştirerek varlığını sürdürecektir. Hz. Mevlânâ'nın eserlerinde yeri geldikçe bahsettiği Hz. Muhammed'e ittibâ etme gayreti, onun ayrılığa verdiği ıstırap tepkilerinde de görülmektedir. Hz. Muhammed'in küçük yaşlarda bakım verenlerini kaybetmesi, ilerleyen yıllarda ise Hz. Hatice'nin vefatı, çocuklarını kaybetmesi ve varoluş gayesi birlikteliğinde bulunduğu yakın çevre arkadaşlarının kaybı; yas ve melankoli ayırımında önemli örneklikler sunmaktadır.⁵³² Her ne kadar ontolojik ve nefis mertebelerinde terakki sahibi olursa da mâtem, beşerî bir gerçeklik olarak görünmektedir.

Mevlânâ'nın Şems ile ayrılığında olduğu gibi, ıstırabı metanet ile yönetmek ve “ilâhî takdire rıza göstermek”, kalbî bir sorumluluk olmaktan ziyade söz ve fiillerin yönetimiyle alakalı bir sorumluluktur. Bu sebeple uzayan yas süreçleri naslarla

⁵³⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c. 1, s. 211, b. 425.

⁵³¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, c. 2, s. 111.

⁵³² Buhârî, “Cenâiz”, 31.

sınırlandırılmış ve melankolik davranışlardan uzak kalınması tavsiye edilmiştir. Yas göstergesi olarak matem, içsel bir tepki olmakla birlikte dış dünya ile olan ilişkiler üzerinden de değerlendirilebilir.⁵³³

Bilincin yaşadığı ıstırapları kabullenme süreçleri öznel bir yapıda olup, ayrılığın gerçekleşme tarzına göre farklılık gösterebilir. Tahammül olarak da isimlendirilebilen bu eşik geçildiğinde bilinç, ıstırapı onu yaşayabileceği zamana ve sürece yayar.⁵³⁴ Sûfî düşüncede salikin sahip olduğu nefis mertebesi ve ruhunun terakki seviyesi, bu süreçte tepkilerin farklılaşmasına neden olur. Kaygı, öfke ve anlamsızlık hissi gibi anlık yaşanan bu tepkiler yüzeyseldir; birbirleriyle geçişkendir ve dönüşebilir.⁵³⁵

“Sevgi beni eritip hayale döndürse bile, gene de gizlice onu çağırırım; zaman beni dilim dilim kesse ondan ayrılmam.”⁵³⁶ diyen Mevlânâ, ayrılığın ıstırapını Şems’in hatıralarında göstermektedir. Semâ, Mevlânâ’nın hayatında varken onu belirli bir düzene sokan Şems olmuştur. Oğlu Sultan Veled’in ifadelerine göre: “Bir gün Sultan Veled Hazretleri şöyle anlattı: ‘Babam gençliğinde çok zâhid, faziletli ve verâ sahibi idi. Semâ’a hiç gelmemişti. Anne tarafından büyükannem olan Kirâ-yı Büzürg, babamı semâ’a teşvik etti. Babam önceleri semâ’da ellerini sallardı. Mevlânâ Şemseddin gelince ona dönmeyi gösterdi.’”⁵³⁷

⁵³³ Arapça’da mâtem, “sevince veya kedere yol açan bir olay dolayısıyla bir araya gelmiş erkek veya kadınlar topluluğu” anlamına gelirken zamanla ölen kimsenin ardından hissedilen üzüntüyü, özellikle ağlayıp sızlamayı ifade eder. Matem’in ifade ediş tarzında feryat ederek ölüye ağlamaya “niyâha” ölenin iyiliklerini saymaya “nüdbe” ölüm haberini yayma da “mersiye” olarak tezahür edebilir. Mâtem ağlamak, yas tutmak, elbiseleri yırtak, siyah giyinmek, yeme ve içmeyi kesme şeklinde de gösterilebilir. Mâtemi ifade eden davranış şekillerini kültürel normlar belirlemektedir. Cahiliye Araplarında sosyal bir görev addedilen mâtem, ölüm yıl dönümlerinde tekrarlayan uzun süreli yas süreçleri olarak görülür. “Matem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mayıs 2026).

⁵³⁴ C. G. Jung, *Practice of Psychotherapy* (Collected Works of Jung, ts.), s. 373.

⁵³⁵ Mustafa Topkara, *Ayrılığın Psikolojisi*, s. 35.

⁵³⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, c. 7, b. 2022.

⁵³⁷ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, c. 2, s. 124.

Bu sayede Mevlânâ, kendi zühd ve riyazeti ile elde ettiği tecellilerin çok daha fazlasını semâ ile bulmanın tedrisini görmüş oldu.⁵³⁸ Eflâkî, Şems'in gidişinden sonra Mevlânâ'nın günlerce semâ ettiğinden bahseder. İstirabın vecd göstergelerinden birine dönüşmesi, onun öznelliğini ortaya koyan hususlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bu Mevlânâ'nın ayrılık ıstırabının yakıcılığı, “kızgın kumun üstüne düşen balığa”⁵³⁹ benzettiği ifadelerinde de görülür.⁵⁴⁰

Sûfî düşünce açısından bakıldığında ise Mevlânâ'nın ayrılığı bir kayıp olarak değil “gayb ” olarak hissetmesi, bedeninin kaybolmasına rağmen hakikatinin devam ettiği düşüncesiyle ilişkilidir. Mevlânâ'nın Şems'i kaybetmesindeki ayrılığın gerçekleşme şekli, ıstırabı artıran yönlerden biri olmuştur. Onun kaybıyla ilgili kesinleşmeyen bilgilere dayanan belirsizlik, Mevlânâ'nın Şems'i ölüm ile değil de “gayb” olarak algılamasına neden olur. “Güneş gökten kaybolsa da ışığı dünyayı aydınlatmaya devam eder. Şems de böylece gözlerden kayboldu ama gönüllerde nur olarak kaldı.”⁵⁴¹ ifadesi, onun hakikat âleminde nur olarak kalmasının tasavvurudur. Bu durum, nur metafiziği açısından değerlendirildiğinde Şems'in ayrılığının bir kayıp olarak görülmesinden ziyade “tecellî değişimi” şeklinde yorumlanmasına imkân verir.

Sûfî düşüncesinde semâ, Hakk'ın tecellisinin yoğunlaştığı zaman dilimlerinden biri olarak görülmektedir. Sâlik bu anlarda varlık âleminden uzaklaşarak itibarî mertebelerle terakki eder. Semâya eşlik eden vecd, ayrılık ıstıraplarını vuslatın süruruna dönüştürür. Çünkü semâya eşlik eden vecdin getirdiği yükselme, ayrılık yaşayan gönülleri bir mertebede buluşturarak aynı noktaya yoğunlaşmalarını sağlar. Eflâkî,

⁵³⁸ Sultan Veled, *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*, , çev. brahim Hakkı Eroğlu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2010), s. 257, b. 4630.

⁵³⁹ Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr*, c. 5, s. 328, b. 4000.

⁵⁴⁰ Belirsiz kayıplar somut ve tanımlanamayan ölümler, çocuk kaçırma, savaşta ve afetlerde akıbeti bilinmeyen kayıplar için yaşanan kederi anlatır. “Askıda kalmış yas” olarak tarif edilen ayrılık ıstırabının bu çeşidi belirsizlik içinde yaşamının kederle birleşmesini ifade eder. Pauline Boss, “Ambiguous Loss: Learning to Live with Unresolved Grief”, (1999).

⁵⁴¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, c. 2, s. 354.

semâyı ayrılık ıstırabı yaşayanlar için gerekli görmektedir. Riyazet ve mücâhede ile uğraşanların semâ etmeleri, onların kalplerindeki rikkati artırırken; hâl ehlinin ise ıstıraplara son veren bir vecd ile semâ etmesini “farz” olarak değerlendirmiş ve “Eğer bir semâ ehli Doğu’da, bir diğeri Batı’da semâ etse her ikisi de birbirinin hâlinden haberdar olur.”⁵⁴² demiştir.

Tecellîden perdenin kalktığı bu varoluş alanı “maşukluk” olarak ifade edilir. Âşık ile mâşuk arasındaki ilişki, tâlip ile matlûp arasındaki ilişki gibidir. Sâlikten Hakk’a giden yol, aşk veya talep yoluyla olsun reddedilebilir; dolayısıyla sayısız riskler içerir. Fakat Hak’tan sâlike gelen talep ve aşk emniyet içerir. İstırabın zımnında süruru barındırması da bu sebeptendir. Ayrılık ıstırabıyla birlikte her çeşit ıstırabın kaynağını Hak’tan bilmek, kişiyi âşıklıktan mâşukluğa; tâlip olmaktan matlûpluk mertebesine yükseltir.⁵⁴³

⁵⁴² Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, c. 2, s. 107.

⁵⁴³ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-Fuâd*, çev. Yakup Kenan Necefzade (İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967), s. 63.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. İSTIRAP EPISTEMOLOJİSİ

İstirap epistemolojisi bağlamında bilginin teşekkülü, klasik epistemolojinin “gerekçelendirilmiş doğru inanç” tanımını aşan bir süreç olarak ele alınmalıdır. Bilgi sadece bir inanç değil; aynı zamanda bir idrak biçimi olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede bilginin epistemik değer kazanması onu belirli bir temele dayanmasını gerektirir.⁵⁴⁴ Ancak bu temel, sūfî düşüncede yalnızca aklî ve duyu organları ile sınırlı olmayıp varoluşsal tecrübe ile elde edilen bir idraki de içerir.⁵⁴⁵ Burada ıstırap, bilginin gerekçelendirilmesinde rol oynar. Zira insan günlük bilinç halinde yüzeysel bilgiler ile yetinirken ıstırap bu izafiliğin yönünü değiştirerek derinliğini artıran bir unsur haline gelir. Bu dış dünyadan elde edilen bilgilerden ziyade insanın kendi varoluşundan elde ettiği tecrübeler ile mümkün olur. Nitekim epistemolojide sezgi, içe bakış gibi kavramlar sūfî düşüncede ilham, keşf gibi olgularla karşılık bulur. Nefsânî bilinçte sıkıntı ve daralma olarak görülen ıstırap tecrübesi kalbi bilinçte idrake dönüşür. Böylelikle insan ıstırapla hem kendi sınırlarını keşfeder hem de bu sınırları aşmaya yönelik bir kabul oluşturur.⁵⁴⁶

Mevlânâ, sūfî epistemolojinin temel unsurları olan vahiy, ilham, keşif, mükâşefe ve mârifet kavramlarını merkeze alarak sâlikî görünür olanın ötesine yöneltmeye davet eder; bu yönelişte ıstırapı derinleşme unsuru olarak konumlandırır. İstirap, kimi zaman perdeleri kaldırarak can potansiyeline ulaşmaya vesile olurken, kimi zaman da bilginin amacını tayin eden bir motivasyona dönüşebilir. Bu yönüyle ıstırap, nefsin bağlarını çözerek kalbin idrak kapasitesini artıran bir arınma vasıtası olarak da tarif edilebilir. Ancak Mevlânâ’nın asıl vurgusu, ıstırapı teorik bir mesele olmaktan çıkarıp pratik tecrübeye dönüştürmesinde ortaya çıkar. Ona göre bilgi, mustaribi yalnızca duygusal

⁵⁴⁴ Hasan Yücel Başdemir (ed.), *Epistemoloji Temel Metinler* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), s. 21.

⁵⁴⁵ Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), s. 144.

⁵⁴⁶ Robert Audi, *Epistemology A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, çev. Melis Tuncel (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), s. 12-20.

olarak rahatlatan bir teselli değil; bilakis onu hakikate ulaştıran bir vasıtaadır. Bu sebeple çalışmamızda, ıstırapın potansiyelini ortaya çıkaran ve onu sâlik için anlamlı hâle getiren bilgi, Tasavvuf epistemolojisi bağlamında ele alınacaktır.

1.1. İstırap Epistemolojisinin İmkânı

Sûfî düşüncede bilgi, aklî ve nazarî olmanın ötesinde, insanın bütünlüğünü kuşatan bir tecrübe olarak ele alınır. Çoğu zaman “irfânî bilgi” olarak da isimlendirilen bu bilgi çeşidi, hakikatin yalnızca kavramsal olarak bilinmesini değil, aynı zamanda iç alemde de tecrübe edilmesini ifade eder.⁵⁴⁷ İstırapın mânâsı, duygusal alanın dışına çıkarılarak epistemik bir teselliye, varoluşsal bir gayeye ve mârifete ulaşmada bir vasıtaya dönüşür. Bu bakımdan ıstırap, bilginin konusu olmaktan ziyade sâliki bilgiye hazırlayan bir unsur olarak değerlendirilir.

Tasavvuf epistemolojisinde aklın metafizik hakikatlerin idrakinde tek başına yeterli görülmemesi ve kalbin metafizik bilgiyi elde etmesindeki fonksiyonu ıstırapın işlevselliğini artıran bir husustur. İstırap, duygudan hâle, bilgiden mârifete, akıldan kalbe giden bir süreci ifade eder.⁵⁴⁸ Bu seyrin denetimsiz ve sınırsız olmaması, epistemik ıstırapı diğer disiplinlerden ayırarak onu tasavvufun ve ahlâkın da konusu hâline getirir. Dolayısıyla Mevlânâ’da her ıstırap, bilgi üreten bir tecrübe hâline dönüşmez; hallerin dönüşümünün temelinde ise ıstırap bulunur.⁵⁴⁹

İstırapın epistemik bir karakter kazanması onun “ilham”a dâhil olan etkisindedir.⁵⁵⁰ Mevlânâ düşüncesinde insan, fark etsin etmesin her an Hakk’tan gelen

⁵⁴⁷ Bilal Kuşpınar, “Mevlânâ’da Bilgi ve Dereceleri”, *İSTEM* 10 (2007), 27-46.

⁵⁴⁸ Emin Çelebi, “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), s. 48.

⁵⁴⁹ Emrah Kaya, “Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), s. 45.

⁵⁵⁰ Zeynep Gülten Yılmaz, “İbnü’l-Arabî Öncesi Tasavvuf Literatüründe Keşf ve İlham Ayrımı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 55 (2025), s. 25.

irfânî bilgiye muhataptır. Peygamberlere inen vahyin insan için de ilahî bilginin imkânına işaret etmesi irfânî bilgiyi sûfî düşüncenin gündeminde tutar. Vahyin nübüvvetle olan irtibatını Mevlânâ “vahy-i Hak” olarak isimlendirilirken, muhtemelen itirazlara neden olmamak için irfânî bilgiyi “vahy-i kalbî”⁵⁵¹ kavramıyla izah eder. Ona göre nübüvvetten uzak olan Hz. Mûsâ’nın annesine,⁵⁵² bal arısına⁵⁵³ ve havarilere⁵⁵⁴ yapılan bilgi aktarımları için kullanılan “vahy” kavramı insan için de kullanılabilir. Bu durum, vahyin işaret, ilham, kelâm-ı hafî veya Hak’tan gelen bir yönlendirme gibi anlamları da içerdiğini gösterir⁵⁵⁵

1.2. İstırap Epistemolojisinin Merkezî Konumu: Can

İstırap epistemolojisi bağlamında bilginin mahiyetini belirleyen temel unsur, onun hangi varlık katmanında idrak edildiğidir. Bu bağlamda “can”, insanın sadece ontolojik özünü değil, aynı zamanda bilginin teşekkül ettiği aslî merkez olarak ele alınmalıdır. Zira insan, beş duyu organı vasıtasıyla elde ettiği bilgiyi nefsânî bilinç üzerinden değerlendirdiğinde, bu bilgi çoğu zaman izâfî bir mahiyet kazanmaktadır. Bu durum, bilginin hakikatten uzaklaşmasına yol açar. Buna karşılık Mevlânâ düşüncesinde can potansiyeli hakikatle doğrudan irtibatlı olması sebebiyle ilâhî bilginin tecelli ettiği mahal olarak kabul edilir. Nitekim “Can zaten bu kirli dünyaya mensup değildi, meleklerdendi; onlara ulaştı” ifadesi, can potansiyelinin şehâdet âlemine değil, latîf ve hakikatle irtibatlı olan melekût âlemine ait olduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle can potansiyeli, epistemik sürecin ontolojik zeminin teşkil eden bir merkez olarak değerlendirilebilir.

İstırap epistemolojisinin temelinde can potansiyelinin bulunması, bilginin varoluşsal bir idrak olduğuna dayandırılabilir. Nefsânî bilincin haz odaklı oluşu, hakikatin

⁵⁵¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 118, b. 14287.

⁵⁵² el-Kasas 28/7.

⁵⁵³ en-Nahl 16/68.

⁵⁵⁴ el-Mâide 5/11.

⁵⁵⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 547.

yerine şehveti öncelemesi, bilginin yön değiştirmesine yol açar. Fakat can potansiyeli, nefsânî bilincin bu gayelerinden bağımsız olarak bilgiyi aslî kaynağından alarak tecrübe eder. Böylelikle bilgi, dışsal bir faaliyet olmaktan çıkar ve insanın derûnunda devam eden bir tecrübe haline dönüşür. Mevlânâ'nın “Can boğazı, ten fikrinden hâlî olunca, onun rızkı o vakit iclâlî ve manevî olur.” ifadesi bu durumu açıkça ortaya koyar. Başka bir beyitte ise nefsânî bilinçten kurtulan can potansiyelinin “ilhâm-ı ilâhiyyenin misafiri”⁵⁵⁶ olduğunu ifade eder.

İstırap epistemolojisine göre insanı diğer varlıklardan üstün kılan husus, ondaki can potansiyelidir. Hz. Âdem ile şeytanı ayırt eden temel fark da irfânî bilgiyi alacak kapasitenin insanda bulunmasıdır. Bu sebeple Mevlânâ, canı “üzülen, sevinen; hayır ve şerri haber vererek uyaran bir potansiyel” olarak görür.⁵⁵⁷ Canın bu özelliği, sâlik için yalnızca varoluşsal bir ıstırap değil, aynı zamanda duygusal ıstırapın dönüşümünde de önemli kılar. Can potansiyelinin ilâhî nûr ile olan etkileşimi insanın bilincinde etkin hâle geldiğinde, kişi nefsânî uyaranlara karşı duyarsızlaşabilir. Nitekim Mevlânâ, “mehtaplı gecelerde köpeklerin seslerinden etkilenmeyen veya dere kenarında saz dinleyen kimselerin dış gürültülerden etkilenmemesini” bu hâle örnek olarak verir.⁵⁵⁸ Dolayısıyla alt benlik her ne kadar irfânî bilgiyi bastırmaya çalışsa da can sâlik için ilham vermeye devam eder.⁵⁵⁹

Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde sıklıkla canı “aslan”a benzetir. Aslanın dıştan sakın görünmesine rağmen kudretli olması gibi, sâlikte de bu potansiyel aktif hâle geldiğinde hakikate ulaşma imkânını elde eder. Bu sebeple beden, çoğu zaman “kilitli sandık”a benzetilerek, canın bu perdelerden kurtulması gerektiği ifade edilir. Beden her ne kadar nefsânî bilincin etkisiyle sevinç içinde görünse de candan ayrı kalması Mevlânâ

⁵⁵⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 206, b. 7788.

⁵⁵⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 56.

⁵⁵⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı, c. 1, s. 49.

⁵⁵⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 127.

tarafından “bedenin kokması” şeklinde tasvir edilir.⁵⁶⁰

1.3. İstirap Epistemolojisinde Bilinç Mertebeleri

İstirap, ontolojik ayrılığın sonucu olarak ortaya çıkan bir hâl olmanın yanında, insanın varoluşunu anlamlandırmasını mümkün kılan epistemik bir süreç olarak da değerlendirilebilir. İstirabın bu anlamlandırmada gerekli etkiyi gösterebilmesi, onu işleyebilecek bir bilincin varlığını zorunlu kılar. Dolayısıyla bilinç, ıstırapın bilgiye dönüşmesinde ve epistemik bir değer kazanmasında gerekli olan bir idrak alanı olarak tarif edilebilir.⁵⁶¹

Bilinç, yalnızca beş duyu organı aracılığıyla elde edilen verilerin işlendiği zihnî bir faaliyet alanı değildir. İnsanın varlıkla kurduğu ilişkiyi anlamlandırdığı gibi, kendinde mündemiç olan ontolojiyi idrak eden bir yapıya sahiptir.⁵⁶² Bu yönüyle bilinç, varlık ile bilgi arasında konumlanan bir ara alan olarak, ıstırapı yalnızca hissedilen bir durum olmaktan çıkarıp onu anlamlandırılan ve dönüştürülen bir tecrübeye dönüştürür.⁵⁶³ Mevlânâ, bilinç kavramını bu isimle kullanmamakla birlikte insanın manevî derinliğini “O senin muazzam varlığın, belki dokuz yüz katlı, dibi kıyası olmayan çok katmanlı bir denizdir.”⁵⁶⁴ diyerek tasvir eder. İnsanın bilincinin bu şekilde tasvir edilmesi, her katmanda ıstırapın farklı bir mahiyet kazanmasını sağlarken aynı zamanda bilgiye yakınlık mesafesini de ortaya koyar.

Mevlânâ düşüncesinde bilinç, nefsin tedricî olarak arınması ve kalbin safiyet kazanmasıyla elde edilen bir varoluş süreci olarak da görülebilir. Bu süreç sabit değil,

⁵⁶⁰ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 81.

⁵⁶¹ Tefik Alıcı, *Gerçek Bir Yanılsama Bilinç* (İstanbul: Metis Bilim, 2012), s. 50.

⁵⁶² Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s. 195.

⁵⁶³ Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 77.

⁵⁶⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 437, b. 9021.

dinamik bir ilerleyiş şeklinde devam eder.⁵⁶⁵ Bilincin donuklaşması ıstırapın ağırlaşmasına neden olurken, onun hareket kazanması ıstırapı dönüştürür. İnsan bu süreçte benliğin ötesine geçerek daha geniş bir varoluş alanını idrak eder. Bu bağlamda duygular, nefis katmanları ve bilinç durumlarıyla birlikte çeşitlenen idrak, ıstırapın külfetini nimete dönüştüren bir imkân hâline gelir.⁵⁶⁶

Bu çerçevede Mevlânâ düşüncesinde ıstırap epistemolojisi bağlamında bilinç; nefsânî, misâlî ve kalbî olmak üzere tasnif edilebilir. Nefsânî bilinçte ıstırap bir sıkıntı ve daralma hâli olarak yaşanırken, misâlî bilinçte anlamlandırılan bir tecrübeye dönüşür; kalbî bilinçte ise hakikate yönelen bir bilgiyi ifade eder.

1.3.1. Nefsânî Bilinçte İstırap

Tasavvuf geleneğinde nefis, insanın farklı bilinç düzeylerini ifade eden çok katmanlı bir yapıdır. Nefsânî bilinç, ayrılığın inşa ettiği gurbeti yaşayan ve ıstırapın ilk tezahür ettiği alan olarak kabul edilir. Aslî vatandan ayrılığı aktif hâle getiren nefis, yalnızca hazzın kaynağı değil; aynı zamanda varoluş anlamının da kaybolma alanı olarak görülür.⁵⁶⁷

Nefis, insanı beden merkezli bir varlık anlayışına yönlendirerek ruhun hakiki yönelimini perdelemektedir. Bu durumda insan kendisini bedenden ibaret zanneder ve bedene taalluk eden duyguları asıl olarak kabul eder. Ruh ise aslî ayrılığın meydana getirdiği dinamikten uzaklaştıkça, gurbette olduğu gerçeğini unuttur. Aslî vatana dönme arzusu nefis tarafından bastırıldıkça, ıstırap epistemik bir imkân olmaktan uzaklaşır ve yalnızca acı verici bir duygu olarak hissedilir. Mevlânâ bunu şöyle ifade eder: “Zaten

⁵⁶⁵ Robert Frager, *Sufi Therapistin Sohbet Günlüğü*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020), s. 110.

⁵⁶⁶ “Mevlânâ Jalal-Ad-Din Rumi and Mindfulness”, *ResearchGate* (Erişim 04 Ağustos 2025), s. 4.

⁵⁶⁷ Eva de Vitray Meyerovich, *Kozmik Dans*, çev. Melek Öztürk (İstanbul: Elips Kitap, 2011), s. 156.

gurbetteyiz. Dertlerden, kederlerden kurtulmamıza bir çare yoktur. Toprak yurdunda yola düşmüşüz. Günah tozlarından silkinip kalkmamız mümkün değil.”⁵⁶⁸

Mevlânâ, nefsânî bilincin ve onun verdiği ıstırapın şiddetini ifade etmek için ejderha, kuyu⁵⁶⁹ ve cehennem⁵⁷⁰ metaforlarından istifade eder. Bu metaforlar, nefsin insanı içine çeken, hapseden ve hakikatten uzaklaştıran özelliğine işaret eder. Analitik düzlemde “ben”, ıstırapın ilk hissedildiği alan olarak ortaya çıkar. Çünkü benlik, aklî ve kalbî idrakten uzak olduğu ölçüde yalnızca hisseder; anlamlandıramaz. Bu durum, ıstırapın bunaltı ve daralma şeklinde tecrübe edilmesine neden olur. Mevlânâ’ya göre bilinç, zihinsel ve bedensel algılarla sınırlı olmayan, ilahî hakikatin idraki ile gerçekleşen bir alandır. Yaratıcı, kendini bilmek için âlemi yaratma sürecini başlatmış ve insanın içine bu sürecin özünü yerleştirmiştir.⁵⁷¹

1.3.1.1. Nefsânî Bilinçte Gaflet ve İstırapın Perdelenmesi

İstırap, insanın varlık mertebelerini aşarak kesâfet âlemine yönelmesi ve bu âlemin donukluğu içerisinde ontolojik ve nefsî terakkisinin duraksamasıyla ortaya çıkar.⁵⁷² Mevlânâ, bu hâli, hareket kabiliyetini yitiren bilincin katılaşmasını ifade etmek üzere “buz metaforu” ile açıklar. “Zira vücut, kör ve idraksiz olmasaydı, hakikî varlık güneşinin hararetini hisseder ve bu hararetle erirdi. Yine vücut dediğimiz bu mâtemzede bulunmasaydı, insan bu sahada buz gibi donup kalmazdı.”⁵⁷³ Bu bağlamda mevhum benlik, vuslat iştiağının zayıflamasıyla birlikte gafleti güçlendirir; gaflet ayrılığın idrak edilmesini engelleyen bir hicap olarak belirir. İnsan, ait olmadığı kesâfet âlemine mensup

⁵⁶⁸ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 351.

⁵⁶⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 534, b. 1357.

⁵⁷⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 542, b. 1381.

⁵⁷¹ Mustafa Kemal Yöntem, “Mevlânâ Mesnevî’sinde Aşkın Bilinç”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 52 (2015), s. 15.

⁵⁷² Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 27.

⁵⁷³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 268, b. 523.

olduğunu zannetmeye başlar. Oysa insan, ilâhî isimlerin mazharı olması itibarıyla bu âleme tam anlamıyla ait değildir; bu yüzden ayrılık ıstırabını derinlemesine tecrübe eder.⁵⁷⁴ Bu ıstırabın çaresi, Hakk'ın sıfatlarını bilincinde cem ederek kemale yönelmekten geçer.⁵⁷⁵ Ayrılık ıstırabının idraki, ancak gaflet hicabından kurtulmak ve ilâhî isimlerin tecellisini hem kendinde hem de eşyada müşahede etmekle mümkündür. Mevlânâ'nın ifadesiyle, “Mahcûb olan, Allah'ın sıfatlarını yaratılmışlarda görür; sıfattan kalan ise Zât'ı kaybeder.”⁵⁷⁶ Bu hâl, başlı başına ayrılık ıstırabının derin tezâhürü olarak kabul edilebilir.

Ayrılık ıstırabının çerçevesi, bilincin yöneldiği istikametle ilişkilidir. Zira Mevlânâ'ya göre insanın ilâhî tecellilerle olan irtibatı, bedene taalluk eden temayüllerle belirginleştiği ölçüde gayb âleminde uzaklaştırıcı bir etken hâline gelir. Bu sebeple bedene yönelen her faaliyet, ilâhî hakikatin idrakinden alıkoyduğu ölçüde ıstırap alanına dâhil edilir.⁵⁷⁷ Gaflet, bu bağlamda, neresinden tutulursa tutulsun insanı kendine doğru çeken ve Hakk'ı unutturan “metafizik gerilim” olarak ortaya çıkar.⁵⁷⁸ Mevlânâ bu durumu, “Sığır, kendisine ot verilmekten maksadın kendisini semirtmek olduğunu bilseydi, verilen otu yer miydi?” sözüyle temsille açıklar ve “Bu dünyanın direği hakikaten gaflettir. Devlet nedir? ‘Dev’ (koşmak) ile ‘let’ (dayak) ten ibarettir.”⁵⁷⁹ diyerek gafletin dünyevî düzenin asli dayanağı olduğunu vurgular. Bu noktada Mevlânâ'nın tavsiyesi, firâk ile gaflet arasındaki denge içinde hayatın idame ettirilmesidir. Gaflet, hayatın sürdürülebilmesi için belirli ölçüde gerekli bir kazanım olmakla birlikte, kalbî bilinci örterek ıstıraba dönüşmemesi gerekir.⁵⁸⁰ Zira beşerî sıfatlarla mücehhez olan insanın, Elest bezmi'nden itibaren yaşanan ayrılık ıstırabını her an idrak hâlinde tutması mümkün değildir. Mevlânâ'nın sitemi, gafletin ontolojik ve psiko-spiritüel düzlemde

⁵⁷⁴ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 13, b. 22810.

⁵⁷⁵ Konuk, *Mesnevî Şerif Şerhi*, c. 1, s. 169.

⁵⁷⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 642, b. 6773.

⁵⁷⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. 1, s. 24.

⁵⁷⁸ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 195.

⁵⁷⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 649, b. 13780.

⁵⁸⁰ Çevik, *Mevlânâ'da Aşk ve Varoluş*, s. 83.

varlığı bütünüyle unutturacak kadar ileri bir seviyeye taşınmasına yöneliktir. Bu sebeple gafleti “ruhun ve aklın zehri” olarak nitelerken, onu “onulmaz bir yara” olarak görür. “Gaflet dolayısıyla bu kör oluşta da bir hikmet vardır; fakat neden bu dereceye kadar olsun?” diyerek sitemini ifade eder.⁵⁸¹

Elest bezminde Hakk ile mülâkattan doğan mestlik, kesâfet âlemine inişle birlikte gaflet aracılığıyla belirli bir işlev kazanır. Ancak Hakk’tan ayrılmanın doğurduğu ıstırap aklî düzlemde değerlendirilmediğinde, bu ayrılık gafletle örtülür ve insan ayrılığı başıboşluk olarak tatmaya başlar. Oysa yaratılış gayesinde kendibaşinalık bulunmadığından,⁵⁸² gayesizlik insan için bizzat bir sıkıntı ve huzursuzluk sebebi hâline gelir. Mevlânâ, bu idrak kaybını ve gafletin ayrılığı nasıl derinleştirdiğini şu temsillerle dile getirir:

“Başında ekmek dolu bir sepet olduğu hâlde sen hâlâ kapı kapı dolaşıyor, bir dirhem ekmek istiyorsun. Kendi başına dolanmayı, sersemliği bırak; yürü, gönül kapısını çal. Niçin her kapıya başvuruyorsun? Dizine kadar dereye girmişsin de kendinden gafilisin; şundan bundan su istiyorsun. Önünde de arkanda da daimî akan bir su var; lâkin önünde de arkanda da manialar mevcut ve gaflet perdesiyle gözlerin kapalıdır. At süvarinin altındadır, fakat süvari at arar. Ona ‘Altındaki nedir?’ desen, ‘At, ama at nerede?’ der. Suyun sarhoşu, su gözünün önündedir; kendisi su içindedir ama akarsudan habersizdir. Bir kimse bir şeyin mestidir ve âşığıdır; o şey gözünün önünde olduğu hâlde hem onu görmez hem de kendindeki şerh-i sadrı bilmez. İnci gibidir; inci denizde iken ‘deniz nerede?’ diye sorar. Gaflet ve hayal, sedef gibi onun duvarı olmuştur. Onun ‘nerede?’ diye sorması kendisine hicap olmakta, güneşin ziyâsını kaplayan bir bulut kesilmektedir. Kötü ve illetli gözü, kendi görüşüne perde olmuştur. ‘Ben gaflet perdesini kaldırdım’ vehmine düşmesi de kendisi için bir set teşkil etmiştir.”⁵⁸³

Mevlânâ’ya göre gaflet, ayrılık ıstırabının hakikatine ermenin önündeki engellerdendir. Halbuki ıstırabın hakikati, insanı diğer ıstıraplardan emin kılar. Ezeli ayrılığın kudretsizliği karşısında Hakk’ın güç ve kudretini idrak etmek, sâliki güçlü kılar. “Gurbetin kudretsizliğiyle hemhâl olduğunda, kudretsizlik kudreti” ona tahammül

⁵⁸¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 256, b. 15017.

⁵⁸² el-Kıyâme, 75/36.

⁵⁸³ Tâhirül Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 708, b. 17249-58.

olarak gelir.⁵⁸⁴ Zira ayrılık, aynı zamanda bir bekleyiş ıstırabını da beraberinde getirir. İstiraba neden olan korku, ümitsizlik ve bıkkınlık gibi duyguların yeniden yapılandırılması; alt benliğe ait oluşumların üst benliğin idrakleriyle terakki ettirilmesi, insanın iç dünyasında tevhîde doğru bir yönelişin mümkün hâle gelmesi anlamına gelir.⁵⁸⁵ Bu yönelişin ıstırabı şu beyitlerde münacât olarak ifade edilir:

“Kalp der ki: ‘İlâhî, senin vech-i mukaddesinin firâkıyla sabrım tükendi” Bu hâl, peygamberlerin maruz kaldığı imtihanlarla özdeşleştirilerek dile getirilir: “Ben Yahudilerin elinde kalmış Ahmed ve Semûd kavminin hapsine düşmüş Sâlih gibiyim.” Ayrılık artık yalnızca bireysel bir ıstırap değil, insanlığın müşterek varoluşsal tecrübesi hâline gelir. Bu noktada sâlik, “Ey peygamberlerin ruhuna sekinet bahşeden Allah! Beni ya öldür yahut nezdine davet et yahut da sen gel” diye niyaz eder. Hatta Mevlânâ, ayrılığın yakıcılığını evrenselleştirerek “Kâfirlerin bile senin firâkına tahammülü yoktur; onun için ‘Ne olurdu, ben de toprak olaydım’ der” ifadesiyle bu ıstırabın varlık çapındaki ağırlığını vurgular.⁵⁸⁶

1.3.1.2. İstırap Bilinç ve Bilinç Dışı İlişkisi

Sûfî düşüncede nefsin katmanları yedi başlık halinde ele alınsa da Mevlânâ’ya göre insan, bu tasniflerin ötesinde bir bilince sahiptir. İnsan kendisini yalnızca bedenden ibaret gördükçe ve sahip olduğu manevî mertebelerin farkına varmadıkça, “metafizik gerilim” içerisinde kalır.⁵⁸⁷ Bu bağlamda insan, yalnızca “ben”den ibaret olmayıp, onun üstünde manevi mertebeler; altında ise süflî yönler barındıran bir bütünlük arz eder. Mevlânâ’da bilinçle ilgili kavramlar açıkça zikredilmese de sûfî düşünce ve nefis psikolojisinden mülhemle alt benliğin sınırının “nefs-i mutmainne”ye kadar olduğu söylenebilir.⁵⁸⁸

Bilincin alt katmanlarında yer alan bilinçdışı, nefsin karanlık yönünü ifade eder. Bu alan, doğrudan fark edilmeyen fakat insanın düşünce ve davranışlarını derinden etkileyen bir yapı olarak işlev görür. Bilinçdışı düzeyde biriken uyaranlar, zamanla yanlış

⁵⁸⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 396, b. 12426.

⁵⁸⁵ Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 4, s. 371.

⁵⁸⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 272, b. 8148-54.

⁵⁸⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 27.

⁵⁸⁸ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 35.

anlamlandırmalara, değer yargılarına dönüşebilir. Mevlânâ, bu alanla yüzleşmenin gerekliliğini “çuval” metaforuyla açıklar: İnsan, taşıdığı yükün mahiyetini bilmeden onu taşımaya devam eder; oysa içindekini görmesi yükünden bir şey eksiltmez, aksine gereksiz olanı bırakmasına imkân tanır.⁵⁸⁹ Bu anlatım, bilinçdışının fark edilmesi ve arındırılması gerekliliği de ifade eder.

Mevlânâ, bilinçdışının işleyişini “hırsız” metaforuyla da açıklar. İlâhî ilham kalbe bir kıvılcım gibi düşerken, nefsin karanlık tarafında gizlenen bu hırsız, o kıvılcımı söndürmeye çalışır. Böylece insan için hakikate yönelten ilhamları fark ettirmeyen bir perde haline gelir.⁵⁹⁰

1.3.1.3. Nefsânî Bilincin Epistemik Sapması: Vesvese

Bilincin merkezine “ben”i yerleştirildiğinde düşüncenin üretildiği alana göre değeri, sinirsel ve hormonal tepkilerin dışında,⁵⁹¹ varlığın latîf hâllerine taallukuna göredir. Bunun haricinde alt benlikten kaynaklanan düşünce ise zulmet olarak kabul edilir. Mevlânâ, bilinç dışının irfânî bilgiyi gölgeleyen etkilerini “şeytan” üzerinden ifade ederken de bunu kasteder. Ona göre insanın kalbî idraki zayıflayıp “can”dan gelen “nûr” azaldığında,⁵⁹² şeytanî etkileri düşüncelerinde hissetmeye başlar. *Mesnevî*’de Hz. İbrahim’in ateşe atıldığını anlattığı kıssa bağlamında geçen “Şeytanın hilesi ona dolandı”⁵⁹³ ifadesi, bu tür müdahalelerin insanı etkileyebileceğini göstermektedir.

⁵⁸⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 60, b. 14016.

⁵⁹⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 221, b. 386.

⁵⁹¹ Duygular nörobilimsel açıdan ele alındığında beynin temporal lobların amigdala adında komuta merkezinden yönetilir. Dış dünyadan gelen uyaranları değerlendiren bu yapı duyguların biyolojik yönünü ortaya koymaktadır. Tiffany Smith’e göre psikoloji açısından ele alındığında ise duygu uyarılma, hoş gitme/gitmeme hisleri gibi duygulanımsal deneyimlere sebep olabilen; duygusal olarak ilişkili algısal etkiler, değer biçme, yaftalama gibi bilişsel süreçler doğurabilen; uyarıcı koşullara yönelik geniş ölçekli psikolojik uyumu etkinleştirebilen ve her zaman değil, ama sıklıkla dışavurumcu, hedefe yönelik ve uyarlanabilir davranışa neden olabilen, sinirsel/ hormonal sistemlerin aracılık ettiği öznel ve nesnel etmenler arasındaki karmaşık bir etkileşimler kümesidir. Tiffany Smith, *Duygular Tarihi Nedir?*, çev. Kemal Özdil, s. 23.

⁵⁹² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 225.

⁵⁹³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 372, b. 811.

Sûfî düşüncede “havâtır”⁵⁹⁴ kapsamında değerlendirilen bu telkinler, zihne gelen düşünceler aracılığıyla etkisini gösterir. “Can çocuğunu şeytan sütünden kes; ondan sonra onu meleklere ortak et.”⁵⁹⁵ ifadesiyle Mevlânâ, duyguların arındırılarak tevhîd edilmesinin irfânî bilgiye etkisini; “Yüzleri, binleri aş; orada ayağını toplayıp otur ki, can sevgilisine giden can gibi, oturduğun yerde yürümeye devam edesin. Ruhların yokluktan varlık âlemine koştukları gibi, sen de elsiz ve ayaksız olarak evveli olmayan Allah’a doğru sefer et.”⁵⁹⁶ beytiyle ifade eder.

Mevlânâ’ya göre hislerin oluşumunda düşünceler etkilidir. Düşüncenin bilgiye yol açan yönü, geldiği tarafı da işaret eder. Nefsânî bilincin meydana getirdiği düşüncelerin ıstırabını “Beni düşüncenin eline bırakma! Çünkü düşünce de insanın kanını bir başka türlü içerden emer durur. Sâkî, o ham şarabı sunmaz isen yüzlerce ham düşünce, yüzlerce ham hayal bana zahmet verir.”⁵⁹⁷ diyerek ifade eder. Çünkü insan, can potansiyelinden gelen ilham ile ıstıraptan emin olabilir. Bunun haricinde, insanın bilinci kendisine gelen ilhamlardan etkilenmediğinde, zemheride korunaksız kalanlara benzetilir. Bu benzetmeyi şu beyitlerle ifade eder:

“Düşünceyi, kuruntuyu bırak; onlara gönlünde yer verme! Çünkü sen çıplak bir kişi gibisin; düşünce de zemheri soğuğu gibidir. Zemheriden kendini koru. Mihnetten, sıkıntıdan, ıstıraptan kurtulma düşüncesine kapılmışsın. Bunlardan kurtulmak için sarıldığın düşünce, mihnetin ve ıstırapın kaynağıdır.”⁵⁹⁸

Nefsânî bilincin düşünceye yol açtığı vesvesenin kaynağının şeytan olarak zikredilmesi, şeytanın sıfatlarıyla muttasıf olmanın da verdiği ıstırapı izah etmek içindir. Zira Mevlânâ, nefsânî bilincin iğvâları sonucu meydana gelen davranışların ıstırapa hemen yol açmadığını, aksine zamana yayılarak tecrübe edildiğini söyler. Buna karşılık

⁵⁹⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, s. 584.

⁵⁹⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 616, b. 1644.

⁵⁹⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 508, b. 13022-25.

⁵⁹⁷ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 39.

⁵⁹⁸ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 27.

nefsin hoşlanmadığı şeylere verdiği tepki ise anidir. Bu durumu “hiciv” ve “helva” metaforlarıyla açıklar. İnsan, nasıl ki eleştiriye maruz kaldığında hemen üzülsün, haz aldığı şeylerin yıkıcı tesirini hemen fark edemez. “Şekerin tesiri nasıl gizli kalır; bir müddet sonra neştere ihtiyaç gösterecek çıban çıkarır. Ateş gizli, zevki meydandadır; lâkin zahmeti sonunda zâhir olur.”⁵⁹⁹ beyti de bunu ızhâr içindir.

Mevlânâ, vesveseler konusunda dikkatli olmaya teşvik eder. Zira vesvese, aklın dışında kalan bir alanda insanı etkilediği için farkındalıktan uzak kalmak bilinç sapmasına neden olabilir. Bu durum, hem vesveseyi veren şeytanın “çevik”⁶⁰⁰ olmasından hem de onun iğvasının etkisinin uzun sürmesinden kaynaklanır. “Onun çöpü yıllardır boğazda kalır”⁶⁰¹ ifadesiyle şeytanın insanı boyunduruk altına almasını anlatılır ve bu hâl bir tür kölelik olarak nitelenir. İnsanın vesvese ile irfânî bilginin nurundan uzak kalması, nefsânî bilincin egemen olmasıyla gerçekleşir.

1.3.2. Misâlî Bilinç ve Üst Bilinçdışı

İnsan varlığını bilinç ve bilinçdışı bağlamında ele alan modern psikoloji, hakikatin bilgisini ele etme konusunda yetersiz kalmaktadır. Buna karşılık sûfî düşünce ve ondan ilhamla geliştirilen nefis psikolojisi, insanın manevî yapısını bir bütünlük içinde ele alır. Bu yaklaşım, insanın düşünce ve davranışlarının kaynağını yalnızca bilinçaltına bastırılanları açıklamakla yetinmeyip, bunun ötesinde ona “üst bilinçdışı” olarak ifade edilen bir alanı da dikkate alır.⁶⁰² İrfânî bilginin bu tür ifadesi, yalnızca psikolojik süreçlerin değil, aynı zamanda ilhamın, sezginin ve hakikatin tecellî ettiği bir mertebe olarak değerlendirilir. Mustafa Merter’in ifadesiyle bu boyut, modern psikolojinin ötesine geçen “üçüncü boyut” olup, misâl âlemi ile doğrudan irtibatlıdır. Dolayısıyla misâl âlemi,

⁵⁹⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 70, b. 1860.

⁶⁰⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 48, b. 4135.

⁶⁰¹ M. Fatih Çıtlak, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Sufî Kitap, 2020), c. 1, s. 302.

⁶⁰² Çevik, *Mevlânâ'da Aşk ve Varoluş*, s. 2.

bilinç ile gayb arasında bir köprü vazifesi görürken; üst bilinçdışı, insanın bu köprü üzerinden hakikate yönelişini mümkün kılan bir yapı olarak ele alınabilir.

Tasavvuf, Hikmet-i Mütââlîye ve İsrâkî felsefe okullarının varlık ve bilgi anlayışlarına konu olan misâl âlemi, şehadet âlemi ile mücerret hakikatlerin bulunduğu gayb âlemi arasındaki ara bir mertebeyi ifade eder. Bu mertebe, hakikatin duyularla algılanamadığı durumlarda, semboller ve suretler aracılığıyla idrak edilmesini mümkün kılar.⁶⁰³ Varlığı hususunda bir ittifak sağlanamasa da sûfî düşünce irfânî bilginin elde edilmesinde önemli bir vasıta olarak görür.⁶⁰⁴

Mevlânâ'ya göre misâl âleminin ıstırap epistemolojisine etkisi, hakikatin insan idrâki tarafından doğrudan kavranamadığı durumlarda sûretlere bürünerek görünür hâle gelmesinde ortaya çıkar. Bu bağlamda misâl âlemi, hakikatin tecellî alanı olarak işlev görür. İnsan, hakikatin çıplak tezahürüne çoğu zaman tahammül edemez; bu sebeple dünya hayatı, hakikati örten bir perde olarak tecrübe edilir. Mevlânâ bu durumu şu şekilde ifade eder: “Onu görmeye tahammül edemeyeceğin için dünya senin yüzüne örttüğün bir perdedir; bir örtüdür, bir örtüdür, bir örtüdür. Her an aşkın dilinden bize bir selâm var, bir selâm var, bir selâm var! Gördüğün her şeyden, her zerreden dilsiz, dudaksız haber var, haber var, haber var.”⁶⁰⁵ Bu çerçevede eşyadaki hakikati görme yalnızca bilinçte gerçekleşmez; aynı zamanda duygusal ıstırapın teselliye dönüşmesinde ve ontolojik ıstırapın terakkiye evrilmesinde salikin idrakini derinleştiren unsur halini alır.

Mevlânâ, mânânın suret altında gizlenmesini “yanılsama” olgusu üzerinden açıklar. “Kuyudaki göz, akisler sebebiyle ters görür. Bu ters görüşün en bayağısı, taşın

⁶⁰³ Ali Teknik, Vahit Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlmine Giriş”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), s. 182.

⁶⁰⁴ Muhammed Bedirhan, “Misâl Âlemi’nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar ve Misâl Âlemi’nin İspatı”, *Sufiyye* 11 (2021), 1-30.

⁶⁰⁵ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 201.

altın görünmesidir.”⁶⁰⁶ Bu ifade, sûret düzeyinde kalındığında hakikatin tersine okunabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla misâl âlemi, bu tersliği düzeltmeye yönelik ara bir idrak mertebesi olarak anlaşılmalıdır.

Mevlânâ, şehadet alemini tasvir ederek misâl âleminin gerçekliğini temellendirir. Ona göre duyular alemi bir “nakıştan” ve “denizin dışarı attığı köpükten” ibarettir.⁶⁰⁷ İstirap nedeni olan kesafet alemini yorumlarken, yalnızca görünen sûretle yetinmeyip “nakşı işleyeni” ve “denizi dalgalandıranı” görmek gerekir. İnsanı ıstıraptan kurtaracak ve eşyanın hakikatindeki⁶⁰⁸ cemalle buluşturacak en önemli potansiyel ise bu bakışı kazanmaktır.⁶⁰⁹ Basîret olarak da ifade edilebilen bu bakış şekli, insanı diğer canlılardan ayıran temel özellik olarak olayların arka planında Hakk’ı görebilme kabiliyeti şeklinde tanımlanabilir.⁶¹⁰ Mevlânâ bu görebilmenin derinliğini şöyle ifade eder: “Bir bakış vardır birkaç kilometrelik; bir bakış da vardır ki iki dünyayı da görür, padişahın yüzünü de görür. Bu sebeple bütün şu tenini baştan başa bakışla yok et, erit; bakışa git, bakışa git!”⁶¹¹ diyerek ıstırapı irfânî bilgiye dönüştürmede bir imkân olarak görür.

Mevlânâ’da misâl âlemine taalluk eden irfânî bilgiden yoksun kalmak, başlı başına ıstırap sebebidir. “Dünyayı dışından görme; çünkü senin gözünün içinde bir başka dünya vardır.” ifadesi, ilâhî bilginin ontoloji ile ilişkisine işaret eder. Görünen âlem, insanın iç âleminin bir yansımasıdır.⁶¹² Sâlik, varlıkla kayıtlı kaldığı sürece hakikati değil, kendi nefsinin eşyada görür.⁶¹³ Dolayısıyla ıstırap, çoğu zaman hakikatin yanlış anlaşılmasından doğan epistemik bir yanılga olarak ortaya çıkar. Bu kırılmanın

⁶⁰⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 528, b. 13142.

⁶⁰⁷ Sercan Çamlı, “Ancient Greek Influences on Al-Kindî’s Understanding of the Soul”, *Kilis 7 December University Journal of Theology*, 11/2 (2024), 813-844.

⁶⁰⁸ Necmeddîn-i Dâye, *Tasavvuf Yolu*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), s. 246.

⁶⁰⁹ Sultan Veled, *Rebabnâme*, çev. Niğdeli Hakkı Eroğlu (Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012), s. 378.

⁶¹⁰ “Basîret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2026).

⁶¹¹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 350, b. 21882.

⁶¹² Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar, s. 21.

⁶¹³ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 355.

giderilmesi ise basîretin kazanılmasıyla mümkündür. Mevlânâ'nın “görüŖ, görüŖle düzelir”⁶¹⁴ ifadesi, bilginin ancak daha yüksek bir idrak seviyesine yükselerek elde edilebileceğini ortaya koyar. Mevlânâ'nın “zehîr”⁶¹⁵ metaforuyla açıkladığı üzere, herkes hakikati aynı düzeyde idrak edemez; kimi onu başlangıçta fark ederken, kimi ancak sonuçlarıyla karşılaştığında anlayabilir.

1.3.2.1. İstırap Epistemolojisinde Misâlî Bilincin Fonksiyonu

Misâl âleminin ara bir mertebe olması ve gayb ile şehadet âleminin iletişim alanı işlevini görmesi meleklerin irfânî bilgiye vasıta olmasında da görülür. İstırap epistemolojisi açısından bakıldığında, meleklerin ilhamı insanın duyuşal ve nefşânî yoğunluğunu kırarak onu latif idrak seviyelerine taşır. Bu süreçte insan, varlık mertebeleri içerisinde ruhlar âlemine daha yakın bir konuma yükselir. Ruhlar âlemi ise melekût âlemi ile irtibatlı olduğundan, meleklerin ilhamı bu mertebede daha açık bir şekilde hissedilir. Böylece ıstırap, melekî hitabın, düşünce ve fikirlerde görüldüğü epistemolojik alanın içine dahil olur. Kur'ân'da “Allah, bunu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz bu sâyede rahatlasın diye yaptı.”⁶¹⁶ ayetinden hareketle “Düşünce ve endişe oluğa benzer. Vahiy, keşif ve ilham ise buluttur.”⁶¹⁷ diyen Mevlânâ,⁶¹⁸ meleklerin salikin duygu alanını düzenleyecek “sekînet”ine işaret eder.

İstırap epistemolojisi açısından meleklerin indirdiği sekînetin duygusal etkileri, salikin alt benliğini teskin etmesiyle açıklanabilir. Meleklerin Hakk'ın yaratma kudretine vasıta olarak müminin kalbi idrakini “nur” ile kuvvetlendirerek korkan kimselerin emniyet hissetmesini, mustaribin ise teselli bulmasını sağlar.⁶¹⁹ “Allah, Rasûlü'nün ve

⁶¹⁴ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 33.

⁶¹⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 275, b. 2597-2609.

⁶¹⁶ Âl-i İmrân 3/126.

⁶¹⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 311, b. 186667.

⁶¹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 3, s. 217.

⁶¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 2, s. 329.

mü'minlerin üzerine sekînetini indirdi"⁶²⁰ ayetindeki sekîne Mevlânâ'da "Mescid-i Aksâ" metaforuyla izah edilir. "Hz. Süleyman'ın emrine verilen şeytanlar ve cinlerin, mescidin inşası esnasında serkeşlik ettiklerinde meleklerin zincirine vurulduklarını" ifade eden bu beyitte, kalp Mescid-i Aksâ'yı, şeytan ve cin alt benliği, melekler ise üst benliği sembolize eder. Bu bağlamda sekînet ıstıraba neden olan zıtlıkların tevhi'd edilmesi şeklinde görülebilir. Bu konuda Mevlânâ'nın konunun önemine dair ifadeleri şu şekildedir:

"Ey kerîm olan kimseler! Mescid-i Aksâ yapınız. Zira Süleyman (a.s.) tekraren gelmiştir, vesselâm. Eğer bu mescidin inşasına cinler ve şeytanlar serkeşlik edecek olurlarsa, melekler onların hepsini de zincire vururlar. Şeytan, mekr ve hile ile aksine hareket edecek olursa, başına şimşek gibi bir kamçı vurulur. Sen Süleyman gibi ol ki şeytanlar sana köşk ve saray yapılması için yardımcı olup taş kessinler. Süleyman gibi hilesiz ve vesvesesiz ol ki cinler ve şeytanlar senin fermanını dinlesinler."⁶²¹

Misal âleminin, nefsin kesâfetinden sıyrılıp ruhun letâfet kazandığı durumlarda bir bilgi alanına dönüşmesi mümkün olduğu gibi, bunun tersi de söz konusu olabilir. Ceberût âlemine ait melekler, misal âleminde hakikatin sûretine bürünerek kesâfet âleminde görünür hâle gelebilirler. "Hârût ve Mârût"⁶²² ismindeki melekler örneğinde görüldüğü üzere, onların rûhânî yapıları ve anâsıra tâbi olmamaları, bulundukları âleme göre tezahür biçimlerinin farklılaşmasına yol açar. Bu bağlamda melekler, bulundukları âlem ve sahip oldukları özellikler itibariyle "melâike-i tabîyyûn" ve "melâike-i unsûriyyûn" şeklinde tasnif edilir. Melâike-i unsûriyyûn, kesîf âleminin idaresi ve düzenlenmesiyle görevli olup, latîf varlıklar olmaları sebebiyle şehâdet âleminde doğrudan görünmezler.⁶²³ Ancak mertebe bakımından onları idrak edebilecek bir kabiliyete sahip olanlar, melekleri farklı sûretlerde müşahade edebilirler. Hz. Meryem'in

⁶²⁰ el-Fetih 48/26.

⁶²¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 612, b. 13600-04.

⁶²² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 268.

⁶²³ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 7, s. 527.

Cebrâil'i görmesi,⁶²⁴ Hz. Lût'un melekleri müşahede etmesi⁶²⁵ ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce kâhinlere gayb âleminden bazı bilgilerin ulaştırıldığı Kur'an'da ifade edilmesi,⁶²⁶ bunun örneklerindendir.⁶²⁷ Mevlânâ da bu hakikati şu ifadelerle dile getirir: “Allah erkeğe kadın sıfatı verirse o erkek kadınlışır ve onlarla düşer kalkar; kadına erkek sıfatı verirse o da erkekleşir. Hak sana Cebrâil'in sıfatlarını ihsan ederse, kuş yavrusu gibi havalarda kanat çırpıp, yol ararsın.”⁶²⁸

1.3.3. Kalbî Bilinç ve İrfânî Bilginin Teşekkülü

Kalbî bilinç, nefsânî ve misâlî bilinç katmanlarının ötesinde, hakikatin doğrudan idrak edildiği latîf bir bilgi alanını ifade eder. Nefsânî bilinçte bilgi, haz ve fayda merkezli yönelimlerle gölgelenirken; misâlî bilinç hakikat semboller ve sûretler aracılığıyla kavrar. Buna karşılık kalbî bilinç varlığın hakikatiyle doğrudan temas kurabilecek kabiliyettedir. Bu yönüyle kalp, yalnızca duyguların merkezi değil; aynı zamanda ilâhî hakikatlerin tecellî ettiği bir mahal olarak ortaya çıkar.⁶²⁹

İstırap epistemolojisi açısından kalbî bilinç, ıstırapın salt bir acı veya duygusal yoğunluk olmaktan çıkarak marifete dönüşmesini mümkün kılan idrak alanıdır. Zira nefsânî düzeyde insanı daraltan ve misâlî düzeyde sembolleşen ıstırap, kalp mertebesinde nuru meydana getiren bir oluşuma dönüşür. İnsanın “miracî faaliyete iştirakı” olarak da isimlendirilen bu faaliyet,⁶³⁰ kalbin kesâfetten arınarak ilâhî tecellîye açık hâle gelmesiyle gerçekleşir. Mevlânâ'nın “can” kavramı üzerinden işaret ettiği bu durum, kalbin nefsânî bağlardan sıyrıldıkça “vahy-i kalbî”ye mazhar olmasıyla açıklanabilir.⁶³¹ Nitekim o,

⁶²⁴ Meryem 19/18.

⁶²⁵ Hûd 77/81.

⁶²⁶ el-Bakârâ 2/102.

⁶²⁷ Vahit Göktaş, “Kur'an'da Bilgi ve Bilginin Kaynakları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), s. 176.

⁶²⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 121, b. 23417.

⁶²⁹ Mehmet Aydın, *Mevlânâ ve Sufizm* (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2007), s. 219.

⁶³⁰ Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 28.

⁶³¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 618; c. 3, s. 57.

nefsânî perdelerden kurtulan canın “ilhamın misafiri” hâline geldiğini ifade ederek kalbî bilincin bilgi üretimindeki etkisine vurgu yapar.

Kalbî bilinçte bilginin kaynağı, duyular veya zihinsel faaliyetler değil; ilham, keşf ve sekînet gibi doğrudan ilâhî lütuflardır. Bu bağlamda ilham, kalbe doğan ve hakikati işaret eden bir bilgi formu iken; keşf, bu bilginin perdesiz olarak açığa çıkmasını ifade eder. Sekînet ise kalpteki ıstırapı dengeleyerek idrakin berraklaşmasını sağlar. Böylece kalp, ıstırapın taşıdığı sıkıntıyı yok etmek yerine onu nûra dönüştüren bir merkez hâline gelir.

Bu noktada Mevlânâ, ilâhî bilginin sâlike ulaşabilmesi için kalbin, Hakk’ın tecellisine mazhar olabilecek bir safiyette bulunmasını gerekli görür. Bu çerçevede “Rabbim, ilmimi artır.”⁶³² ayetine istinat ederek, bilginin nihai olarak Hakk’ın iradesine bağlı olduğunu vurgular. Ancak bu ilâhî iradenin tecellisi, sâlikte bulunan istidat ile de irtibatlıdır. Zira bu kabiliyet her sâlikte aynı düzeyde olmayıp, kiminde sınırlı ve vasat bir seviyede kalırken, kiminde genişleyerek sınırı tarif edilemeyecek bir kapasiteye ulaşabilir.⁶³³

İstırap, bu istidadın açığa çıkmasında belirleyici bir işlev üstlenir. Hakk’ın tecellîleri cemâlî olduğunda sâlikin ruhunu tesviye ederken, celâlî tecellîler ise ıstırapın farklı boyutlarda tecrübe edilmesine neden olur. Nitekim “Gammaz ve celâlî olan gamze, cilvesiyle kalbime yeni bir yara açtı.”⁶³⁴ beyti, alt benliğin celâl tecellîlerinden sıkıntı duyduğunu; buna karşılık üst benliğin, bu tecellînin ıstırap vermesinden ziyade cemâle dönüşmemesinden endişe ettiğini göstermektedir. Zira ilâhî isimlerin tecellisinde ta‘tîl söz konusu değildir. Bu durum sûfî literatürde “müşâhedetü’l-ebrâr beyne’t-tecellî ve’l-

⁶³² Tâhâ 20/114.

⁶³³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 106, b. 7278.

⁶³⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 55, b. 1800.

ıstırâr” şeklinde ifade edilir.⁶³⁵

Sûfî düşüncede peygamberlere inen vahyin, insana irfânî bilgi olarak inmesi için kalbî idrakin onlarla müsavi olması gerekli görülmez. İnsan, vahy-i kalbîyi alabilecek letâfette yaratılmıştır. Mevlânâ bu durumu, Kur’ân’da arıya ilham edilmesi örneğinden hareketle “bal” metaforu üzerinden açıklar: “Allah’ın arıya vahyetmesiyle evi tatlılarla doldu.”⁶³⁶ beytinin devamında insanın yaratılışındaki üstünlük⁶³⁷ itibarıyla ilhama arıdan daha lâıyk olduğunu şu şekilde ifade eder: “İnsanın vücuduna can da revan da gayb âleminden akar su gibi gelir. Her vakit gayb âleminden insan bedenine yeni yeni hayat ve füyûzât vârid olur; ten cihanından da dışarıya çık emri verilir.”⁶³⁸ Mustafa Merter ise kalbî idrâkî “ilâhî referans sistemi” olarak isimlendirir. Sûfî düşüncede kalp gözü olarak da ifade edilebilen bu yapı, mustaribe bir üst mertebeden bakma cesareti kazandırır.⁶³⁹

İrfânî bilgi her ne kadar Hakk’ın iradesine müstenit kılınsa da sâlikin, kalbî idrakini artırmak için gayret etmesi Hakk’ın merhametini celbedecek vesileye dönüşebilir. Böylelikle ıstırapla ortaya çıkan irfânî bilgi, sebepler ve hissiyatlar içerisinde de gelir. İstırapın vasıtalar aracılığıyla algılanması, kalbî idrakin artmasına neden olur. Yahut bilginin, kalbin şekline göre bilgi tenzîl olduğu da söylenebilir.⁶⁴⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, Kur’ân’da vahyin kalbe indirilmesi gerekçesini şu şekilde ifade eder:

“Vahiy, Hz. Mustafa (s.a.)’e indiği zaman, vahye karşı duyulan şiddetli istek ve istiğrâkî sebebiyle önce kalbine inerdi. Daha sonra kalbinden anlayışına ve kulağına intikal ederdi. Bu, yukarıdan aşağıya doğru bir iniştir ve havâssın derecesini ifade eder. Avâma gelince, onlar ilk olarak işitirler. Böylece vahiy, önce onların kulaklarına, ardından anlayışlarına, nihayet kalplerine tenezzül eder. Bu ise aşağıdan yukarıya doğru bir terakkîdir. Bu durum, müridlerin ve ehl-i sülûkün hâlini ifade eder. Bu iki durum, birbirinden ne kadar farklı ve uzaktır.”⁶⁴¹

⁶³⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 56.

⁶³⁶ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 47, b. 17402.

⁶³⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 53, b. 17405.

⁶³⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 176, b. 2233-34.

⁶³⁹ Merter, *Nefs Psikoloji*, s. 141.

⁶⁴⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 342.

⁶⁴¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 156.

1.3.3.1. Kalbî Bilinçte Nûrun Tecellîsi ve İstırabın Nûra Tahavvülü

Sûfî düşüncede nur, sadece varlığı aydınlatan bir unsur olarak değil, aynı zamanda irfânî bilginin teşekkülünü sağlayan epistemolojik bir olgu olarak ele alınır. Hakikî nurun kendisi idrak edilemediği için onunla başka şeyler idrak edilir. Nur, Hakk'ın zâtının aynısı olarak kabul edilir. Ayette “Allah göklerin ve yerin nurudur” ifadesi, bu nurun çeşitli şekillerde zuhurunun imkânını ortaya koyar. Allah'ın dilediğini nuruna ulaştırması ise mazharlarda taayyün ederek onlara sirayet eden nur vasıtasıyla mutlak ahadî nura ulaştırması olarak görülür.⁶⁴²

Mevlânâ düşüncesinde nur, nefsânî bilincin kalbî bilince terakkisini ifade eder.⁶⁴³ Bazen bu iki bilinç türü birbirinin yerine geçerek sâliki yanıltabilir. Bu, dünyanın aldatma yeri olduğunun bir sonucudur.⁶⁴⁴ Mevlânâ'da varlığın her an zuhûru, ucunda ateş olan sopanın hızla dönmesinden hasıl olan çember metaforuyla anlatılır.⁶⁴⁵ Nur, varlığın farklı boyutlarına işaret eden bir olgudur. Mesnevî şerhinde Avni Konuk, nurun keşfe olan etkisini “nûr-ı basar”, “nûr-ı akıl” ve “nûr-ı maddî” olarak ele alır. Nurun keşifte epistemik bilgiyi elde edebilmesi için bu üçünün de etkili olması gerektiğini söyler.⁶⁴⁶ Mevlânâ'nın “Nurun sebebi Yaratandır, bütün sebepler onun gölgesidir.”⁶⁴⁷ ifadesi, varlıkta görünen sebeplerin dahi nura dayandığını ortaya koyar. “Bir başka yüze kendi nurunu verir ki gece yarısında bile her iyiyi, her kötüyü görür, fark eder.”⁶⁴⁸ Bu durumda kalbî bilincin nurlanması, sebepler dünyasının ötesine geçerek nuru doğrudan idrak etmesi anlamına gelir. Bu, nefsânî bilinçte başlayan kesretin mustaribe verdiği sıkıntının, kalbî bilinçte irfanî bilgiye ulaşmasıyla duygunun tevhid edildiği nihayeti bildirir. Zira

⁶⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 13, s. 339.

⁶⁴³ Ürkmez, *Mevlânâ'da Aşk Sırrı ve Nihai Bütünleşme*, s. 62.

⁶⁴⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 672, b. 20311.

⁶⁴⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c. 1, s. 483, b. 1152.

⁶⁴⁶ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 1, s. 485, b. 1487.

⁶⁴⁷ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 29.

⁶⁴⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 132, b. 2477.

hicapların nur ile parçalanması, vahdetin de idrakini mümkün kılar. Böylelikle ıstırap, celâlî tecellilerin cemâlî nura tahavvül etmesiyle birlikte sürura doğru evrilir.⁶⁴⁹

Mevlânâ bu görüşlerini Kur'an'daki peygamber örnekleri ile temellendirir. İnsanın kalbine ıstırap veren hadiselerin bunaltıcı etkisi nurla feraha kavuşur. Hz. Âdem'in esmâları idrak etmesi, Hz. Nûh'un tufandan salim olarak kurtulması, Hz. İbrâhim'in ateşe teslim olması, Hz. İsmâil'in bıçağın altına yatması, Hz. Dâvûd'un zırhlar imal etmesi, Hz. Yûsuf'un rüyaları tabir etmesi, Hz. Süleyman'a kuşların ve cinlerin mutî olması, Hz. Muhammed'in Ay'ı eliyle yarması, nurun kalbe olan etkisinin örnekleridir. Mevlânâ bu örnekleri çarpıcı bir soru ile bitirir: "Kalbinde, ruhuna yâr olabilecek bir nur var mı?" Bu sorunun amacı, insanın Hakk'a sunabileceği ibadetlerinin yanı sıra kalpte irade ile elde edilen nurun sahih amelden sayılmasına dikkat çekmektir. Dolayısıyla nur herkeste ayındır; fakat ondan hâsıl edilecek feyiz, kişiden kişiye değişiklik gösterir.⁶⁵⁰ Böylelikle nuru da derece ve merâtibe tâbi tutmuş olur.

Mevlânâ düşüncesinde bu derecelendirme, muhtemelen Bahâeddin Veled'in etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bahâeddin Veled, ıstırap epistemolojisi bağlamında insanın kalbindeki bu nura erişmesine teşvik eder. "Allah'ın nuru insanın içindedir." diyerek onu bulmanın öneminden bahsederken verdiği örnek dikkat çekicidir. Maddî dünyada kayıpları nur sayesinde görürken insanın kendi hakikatini de kalbî bilinçle bulabileceğine dikkat çeker. Ona göre nur, Hakk'ın bir parçası olarak yaratılıştan insana verilmiştir. Nura ulaşmanın aynı zamanda hakikati elde etme manasına geldiğine yaptığı vurgu, insanın bu nurun dışındaki gayeler için uğraşmasını başkaları için ıstırap çekmesine benzeterek biter.⁶⁵¹ Yine Avni Konuk ise bu minvalde insanın alt benliğin etkisinde kalarak kendi yaratılışından mahrum kalmasını hem âfâkî hem de enfüsî anlamda nurun idrak

⁶⁴⁹ Rabia Christine Brodbeck, *Ağla* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2018), s. 38.

⁶⁵⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 252, b. 4810-4900.

⁶⁵¹ Sultan Veled, *Maârif*, çev. Meliha Ülker Târiahyâ (İstanbul: Ataç Yayınları, 2009), s. 490.

edilememesi olarak açıklar. Bu tasnif aynı zamanda kalbî bilincin konumuna işaret eder. Zira âfâktaki nur ontolojik olarak nûr-u Muhammediyye'nin, enfüsteki nur ise can potansiyelinin işaretidir.⁶⁵²

Kalpteki nurun tecellisi aynı zamanda insanın ontolojik seyrini de belirler. Mevlânâ, insan bedeninin gıdaya ihtiyacı olduğu kadar kalbinin de nura muhtaç olduğundan bahseder. İnsanın asıl gıdası nurdur.⁶⁵³ İnsanın kalbî idrakin asıl unsuru olan nurun dışında taleplere yönelmesi onun için başlı başına ıstırap nedenidir. Zira insanı üst bilinç dışında tutan ve benliğini parçalamaktan kurtaran nur, ontolojik bir husus olmakla birlikte ıstırap epistemolojisinin de temelini oluşturur. Mevlânâ'nın ıstırapın tabiri olarak kabul edilebilecek “kalbin paslanması” ise nurun can potansiyelinden ulaşmasının inkıtaya uğraması olarak düşünülebilir.

Mevlânâ düşüncesinde nefsânî bilincin nur sayesinde kalbî bilince tahavvül etmesi, yemek yemeyi isteyen adamın metaforu ilşçe anlatılır. Önceleri iman nurundan mahrum kalan bir misafirin aldatıldığı hikâyede, misafirin maddî gıdalara olan düşkünlüğünün nur ile karşılaşınca bitmesi anlatılır. Bu hikâyede nefsânî bilincin potansiyelini düşürdüğü şu beyitlerle ifade edilir:

“Ey karnını doyurmaya haris olan, şöyle süfliyetten ulviyet tarafına bir gel. Bunun yolu da gıdanın değiştirilmesidir. Ey kalbi zayıf olan, ilaç için davran; bütün tedbir ve tedavinin özü, mizacın değişmesindedir, ibadet ibadettir. Ey yemeğe rehin düşüp kalan, eğer çocuk gibi süttten kesilmeye tahammül edersen kurtulursun. Hakikaten açlıkta birçok yemekler var. Ey açlıktan nefret eden, o yemekleri araştır ve bulmayı dene. Ey insanın hayırlısı, nur ile gıdalan da göz gibi ol ve meleklerle uy.”⁶⁵⁴

1.4. İstırap Epistemolojisinde His, Akıl ve Ruh Hiyerarşisi

Mevlânâ, “mirâc-ı ilâhî” olarak tarif ettiği irfânî bilgiyi,⁶⁵⁵ hislerin tahavvülü

⁶⁵² Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 6, s. 635.

⁶⁵³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 280, b. 5061.

⁶⁵⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 548, b. 16501-06.

⁶⁵⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 343, b. 5837.

üzerinden tasavvur ederek, onları kendi aralarında “his”, “akıl” ve “ruh” hiyerarşisine tabi tutar. Bu hiyerarşide ruh, beden içerisinde gizli olmakla birlikte varlığı hareket üzerinden sezilebilir; zira hareket eden bir cismin ruh sahibi olduğu anlaşılabilir. Buna karşılık aklın varlığı, bu denli doğrudan bir şekilde idrak edilememesi, hislerin akla nazaran ruha daha hızlı yol bulduğunu göstermektedir.⁶⁵⁶ İnsana gelen irfânî bilgi ise akıl düzeyinde açıkça temayüz etmez; kalp üzerinden gerçekleşmesi sebebiyle çoğu zaman doğrudan fark edilemez ve kavranamaz. Bu bağlamda ilhamın zuhuru; his, akıl ve kalp arasındaki ilişki içerisinde, özellikle “rûhî vahiy” şeklinde gerçekleşir. Ancak rûhî vahiyden gelen bu ilhamın akıl tarafından tasdik edilebilmesi için aklın da belirli bir olgunluk derecesine yükselmesi gerekir.⁶⁵⁷ Aksi takdirde akıl, ilhamın taşıdığı hakikati kavrayamaz. Nitekim Hz. Mûsâ ile Hızır kıssası bu durumun çarpıcı bir örneğini sunar. Hz. Mûsâ, Hızır’ın hikmetli fiillerinin arka planını idrak edemediği için, onun davranışlarını anlaşılmaz bulmuştur. Bu çerçevede Mevlânâ’nın yaklaşımında ilham, aklın ötesinde fakat onu dışlamayan; bilakis aklın kemâle ermesiyle tasdik edilebilen bir idrak düzeyine işaret eder.⁶⁵⁸

Mevlânâ sıfât-ı ilâhiyye, varlık mertebeleri ve gayb âleminin insan üzerindeki etkisinin tezahür edebilmesi için akıl, ruh ve hislerin birbirleriyle olan ilişkilerini önemser.⁶⁵⁹ Ruhun terakkisi aklın, hislere olan yönlendirmesiyle gerçekleşir.⁶⁶⁰ Hisler ve onlardan meydana gelen düşünceleri aklın bulandıran etkiler olarak görür ve “suyun sathını kaplayan çerçöp”⁶⁶¹ olarak tabir eder. Sûret alemini idrak eden hissiyatın tahavvül edilmesi, hakikat alemini müşahedeye sebep olur. Mevlânâ’nın “Akla hâkim ve hisleri mahkûm olan kimse, uyanıkken de rüya görür ve bazı müşahedelerde bulunur; kendisine

⁶⁵⁶ Emiroğlu, *Mevlânâ*, s. 118-120.

⁶⁵⁷ Sultan Veled, “Rebâbnâme”, s. 628.

⁶⁵⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 90.

⁶⁵⁹ Ankarâvî, *Şerh-i Mesnevî li’l -Mevlânâ*, c. 4, b. 531.

⁶⁶⁰ Küçük, *Mevlânâ*, s. 146.

⁶⁶¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 536, b. 9536.

semâvâtın gayb esrârı açılır.”⁶⁶² ifadelerini Renê Guênon şu şekilde tasdik eder:

“Eğer birey rüya esnasında rüya gördüğünün bilincindeyse, yani yaşanan tüm hadiselerin kendisine atfettiği gerçeklikten sudur ettiğini idrak ediyorsa, aynı anda hem oyuncu hem de seyirci konumunda bulunmasına rağmen bu durumdan bir çelişki doğmaz. Bunun nedeni, bireyin rüyada “oyuncu olmak için seyirci olmaktan vazgeçmek zorunda olmamasıdır.” Bu merhalede tasavvur ile tahakkuk artık ayrılmış değildir; her ikisi de ferdî dimağda birlik içinde gerçekleşir. Birey, fiili değişimlerin tamamını kuşatabilecek bir inkişaf mertebesine ulaşmış olur. Ancak bu idrak gerçekleşmediğinde, aynı süreçler yine devam eder; fakat bilinç, ortaya çıkan hadiseleri doğrudan kendi tasavvuruna bağlayamadığı için onları kendisinden bağımsız bir gerçeklik olarak değerlendirmeye başlar. Bu durumda birey, sebebinin kendisi olduğu bir vehim üretir ve bu vehim, aslında kendi vahdaniyetine ait olan hadiseleri ondan ayırmış gibi tasavvur etmesinden doğar. Böylece birlik içinde gerçekleşen tecrübe, bilinç düzeyinde parçalanarak çokluk görüntüsü kazanır.”⁶⁶³

1.4.1. İstirap Epistemolojisinde Nefs ve Ruh Etkileşiminde Vicdan

Tasavvuf düşüncesinin klasik dönemlerinden itibaren ele alınan “vicdan” kavramı, iyi ile kötünün seçiminde akıl ve hislerin yetersiz kaldığı durumlarda ortaya çıkan “üçüncü güç” olarak tanımlanmıştır.⁶⁶⁴ His ve aklın tâbi olduğu hiyerarşik yapıda vicdanın bunların üzerinde konumlandırılması, onun yaratıcı ile kurulan ilişkinin derinleşmesinde belirleyici bir unsur olarak görülmesine yol açmıştır. Bu çerçevede insanın iç dünyasında tecellî eden ilâhî ikaza rağmen kötülükte ısrar etmesi, tasavvufî literatürde vicdan ıstırabı olarak değerlendirilmiştir.⁶⁶⁵

Mevlânâ, vicdanı doğrudan bu kavramdan ziyade “ihtiyâr” kavramı üzerinden ele alır. Onun sisteminde nefis ve ruh, sırasıyla şeytanî ve melekî telkinlerle temsil edilirken, vicdan bu ikisi arasında tercih yapma kabiliyetine sahip olan “irade merkezi” olarak ortaya çıkar. Mevlânâ’nın “namaz kılan âbid örneği”⁶⁶⁶ üzerinden geliştirdiği temsilde; şeytanın kötüyü güzel göstermesi ve meleklerin hayra teşvik etmesi karşısında insanın seçim yapmak zorunda kalması, vicdanın aktifleştiği alanı ifade eder. Bu bağlamda

⁶⁶² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 537, b. 9543.

⁶⁶³ Renê Guênon, *Varlığın Muhtelif Merhaleleri*, çev. Kemal Çelik (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), s. 65.

⁶⁶⁴ “Vicdân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Nisan 2026).

⁶⁶⁵ Nuriye İnci, “Muhâsibî’nin Eserlerinde Vicdanın Kavramsal ve Problematik Zemini”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 33/2 (2022) 575-595.

⁶⁶⁶ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 447.

“ihtiyâr” kavramının seçim anlamında kullanılması, vicdanın fitrî mi yoksa sonradan kazanılan bir bilinç mi olduğu yönündeki tartışmalara da ışık tutmaktadır.

Sûfîlerin marifete giden süreçte “sır” latifesi içerisinde değerlendirdikleri “zamîr” kuvvesi ile Mevlânâ’nın “ihtiyâr” kavramı arasında ilişki bulunmaktadır. Mevlânâ’ya göre nefis kaynaklı telkinlerde ihtiyâr, insanın cüz’î iradesine tâbi olarak işlerken; nefis dışı alanlardan gelen ilhamlar ise Hakk’ın takdirine işaret eder.⁶⁶⁷ Bu ayırım, vicdanın insan fiillerindeki sorumluluğunun cüz’î ve küllî irade ile keşşim noktasını da ortaya koyar.

Mevlânâ, vicdanın ıstırapla ilişkisini özellikle bâtınî duygular üzerinden temellendirir. Ona göre bâtınî hisler, zâhirî hislere nazaran daha güçlü olduklarından insan üzerinde etkileri de kuvvetlidir. Nitekim “Tesirler, insanın duygularında kendini gösterir; bunlar da o tesiri meydana getiren şeyden haber verir.”⁶⁶⁸ ifadesi, vicdânî ıstırapın kaynağının zahirden ziyade ziyade bâtında bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda insan, zâhirî duyumlarını belirli ölçüde bastırabilse de bâtınî duygularını tamamen susturamaz. Bu durum vicdan ıstırapı üzerinden mahlukatın her an Hakk’tan gelen bir bilgiye muhatap olduğunun da göstergesidir.⁶⁶⁹

Mevlânâ’nın nefis, akıl ve ruh arasındaki ilişkiyi ele alırken ıstırap epistemolojisine dâhil ettiği “ihtiyâr”ı nefis mertebesinde konumlandırır.⁶⁷⁰ Vicdanın ıstırapla doğrudan ilişkilendirilmesi bu sebeptendir; zira nefis, arzu ettiğini seçme eğilimindedir ve bu seçim süreci çoğu zaman duygusal ıstırapı meydana getirir. Mevlânâ, vicdandan gelen telkinleri irfânî bilgiye bağlamaktan ziyade vicdanın yok edilmesine odaklanır. Bu kendi içinde bir tekliftir ve “vicdan”dan ziyade “zamîr” kavramına değer

⁶⁶⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 444.

⁶⁶⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 318.

⁶⁶⁹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 447.

⁶⁷⁰ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 442.

atfı olarak değerlendirilir. Çünkü “zamîr”, insanın en latîf idrak alanı olan “sır” mertebesine işaret eder ve burada artık ihtiyârın etkisi ortadan kalkar. Nitekim Mevlânâ’nın “Ölmüş kuşun vuslat ve fîrkat arasında ihtiyârı yoktur; onlar Allah’ın kudret eliyle şekillenir.”⁶⁷¹ ifadesi, bu mertebede iradenin ilâhî iradeye teslim olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Mevlânâ, bazı ifadelerinde vicdanı “hiss-i müşterek” düzeyinde, hayal mertebesinde konumlandırırken; ihtiyârın “ehlullahta nûr-ı celâle dönüştüğünü” ifade eder.⁶⁷²

1.4.2. Kalbî Bilincin Oluşumunda Mürşid-i Kâmilin Fonksiyonu

İstirap epistemolojisi bağlamında insanın hakikate ulaşması yalnızca onun idrakine bırakılmış bir süreç değildir. Zira insan, nefsânî bilinçte kaldığı müddetçe kendi hâlini tam olarak göremez ve ıstırabı anlamlandıramaz. Bu sebeple sûfî düşüncede mürşid-i kâmil, sâliğin kendi varlık mertebesini idrak etmesinde bir rehber olarak görülür. Mürşid bu yönüyle yalnızca bilgi aktaran biri değil; sâliğin içinde bulunduğu hâli ona gösteren ve onu bir üst idrak mertebesine taşıyan bir “ayna”dır.⁶⁷³ Onun bu işlevi, mürşidin bilinç olarak sâlikten üst mertebede olmasının sonucudur. Onun ruhanî âlemi müşahede kabiliyeti, sâlik için elverişli olmayan bir bilince kapı açabilir. Bu, Mevlânâ’da “Çünkü pirlerin, kâmil insanların gönüllerinde hazır yüzlerce kıyamet vardır; en az belirtisi onlara komşu olanı kendinden geçirmesidir.”⁶⁷⁴ beytiyle ifade edilir. Mürşid-i kâmilin bu dönüştürücü gücü, onun “âyine-i küllî” oluşuyla ilgilidir. Sâlik, kendi hakiki suretini ancak bu aynada görebilir. Mevlânâ bunu açıkça ifade eder: “Senin gözünde kendi nakşımı ve hakiki suretimi müşâhede ettim”⁶⁷⁵ Bu idrak, sâliğin vehmî benlikten

⁶⁷¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 598, b. 13514.

⁶⁷² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 567, b. 1479.

⁶⁷³ Esmâ Öztürk, “Maneviyatın Yol Haritası: Gai Eaton’ın İslâm ve Tasavvuf Yorumu”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2025), s. 104.

⁶⁷⁴ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 314, b. 21719.

⁶⁷⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 43, b. 4103.

sıyrılarak kendi hakikatine yönelmesini sağlar. Bu sebeple mürşid, yalnızca bir rehber değil; insanın kendini bilmesinin imkânıdır.

Mevlânâ'nın ifadesiyle insan, kendi nakşını doğrudan göremez ve bu sebeple kendi hakikatini ararken çoğu zaman vehimlerine tâbi olur: “Acaba kendi yüzümü nasıl görebilirim? Ne renkteyim, gündüz gibi miyim yoksa gece gibi mi?” Bu sorgulama, insanın kendi benliğini doğrudan idrak edemediğini açıkça ortaya koymaktadır. İşte bu noktada mürşid-i kâmil devreye girer ve sâliğe kendi hakikatini gösterir. Nitekim Mevlânâ'nın “Ey gönül, küllî bir ayna ara”⁶⁷⁶ hitabı bu ihtiyacın açık bir ifadesidir.

Mürşidin bu “ayna” oluşu, onun sâliğin gönlüne doğrudan tesir edebilme kabiliyetinden kaynaklanır. Mevlânâ, peygamber mucizelerinin maddeye tesir ettiği gibi, mürşidin kerametinin de doğrudan kalbe tesir ettiğini ve ondaki ıstırapı giderdiğini ifade eder.⁶⁷⁷ Sûfî düşüncede mürşid-i kâmil, peygamberlerin vârisi olarak kabul edilir. Bu tesir, sözün ötesinde bir tesirdir. Nitekim “mürşidlerin sözleri kalpteki yaralara şifadır”⁶⁷⁸ ifadesi, bu etkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Bu sebeple mürşid, ıstırapı ortadan kaldıran değil; onu çözen, anlamlandıran ve dönüştüren bir işlev görür.

İnsan kendi içindeki yarayı fark edemediği gibi, o yarayı nasıl tedavi edeceğini de bilemez. Mevlânâ'nın “yarayı sineklerin örtmesi” benzetmesi, insanın kendi hâlini yanlış değerlendirdiğini göstermektedir. Bu noktada mürşid, o yarayı açan ve üzerine merhem koyan bir hekim gibidir: “Eğer pir-i kâmil yaranın üzerine merhem koyarsa derdin diner.”⁶⁷⁹ Bu müdahale, fiziksel bir düzeltme değil; doğrudan kalpte gerçekleşen bir müdahaledir. Bunun imkânını Mevlânâ, şeytanların insanların düşünce dünyasına etkileriyle temellendirir. Şeytanlar, nefsânî bilinçte olanların gönüllerinde hırsızlıkta

⁶⁷⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 40, b. 4100.

⁶⁷⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 314, b. 21722.

⁶⁷⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 36, b. 10422.

⁶⁷⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c.2, s. 448, b. 3233.

bulundukları gibi, mürşid-i kâmil de münevver bir kalbe etki edebilir.⁶⁸⁰

Bununla birlikte mürşidin tesiri, her insanda aynı şekilde tezahür etmez. Sâlikte bulunan istidat, bu etkinin yönünü belirler. Nitekim mürşidden gelen manevî tesir, kalbi hazır olmayan kimse için huzurdan ziyade ıstırap sebebi olabilir.⁶⁸¹ Bu durum, ıstırapın sadece dışsal bir müdahale ile değil, içsel hazırlıkla birlikte anlam kazandığını göstermektedir.

Mevlânâ'ya göre nefs-i emmârenin bertaraf edilmesi de mürşit olmadan mümkün değildir: “Nefs-i emmâreyi ancak pir öldürür.”⁶⁸² Bu ifade, mürşidin insanın alt benliğini dönüştürmedeki zorunlu rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mürşide yönelmek, yalnızca bir tercih değil; insanın kendi hakikatine ulaşmasının zaruri bir merhalesidir.

Sâlikin mürşidi araması ve bu arayışın doğurduğu ıstırap da bu sürecin bir parçasıdır. Mevlânâ, bu durumu Hz. Meryem'in doğum sancısı ile hurma ağacına yönelmesi üzerinden açıklar. Nasıl ki doğum sancısı Hz. Meryem'i hakikate ulaştıracak vesileye yöneltiyorsa, sâlikin içindeki huzursuzluk da onu kendisini tanıyacağı mürşide yöneltir. Bu yönüyle ıstırap, insanı dağıtan değil; doğru rehberle götüren bir kuvvet olarak ortaya çıkar.

Mürşitlerin sahip olduğu bilinç, onların misal âlemi ile kurdukları bağlantıyı da mümkün kılar.⁶⁸³ Bu, onların sadece ferdî anlamda mustaribe teselli olmasının yanında toplumlara da teselli olabilmelerini sağlar. Mevlânâ bunu mürşid-i kâmilin toplum için dua etmesiyle birlikte meleklerin de harekete geçerek bu duaya katılmalarıyla açıklar:

⁶⁸⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 105.

⁶⁸¹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 316, b. 21727.

⁶⁸² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 593, 6497.

⁶⁸³ Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 54.

“İşte ermişlerin, velîlerin gece gündüz çalışıp çabalaması böyle olur. Halkı belalardan, bozgundan, bunalımdan onlar kurtarırlar...”⁶⁸⁴

Mürşitler Mevlevî düşüncesinde insanları ıstıraplardan kurtaran hekimler gibidir. Onların insandaki ıstırapın teşhisindeki araçları sâliğin kalbidir. Onlar, Allah’ın celâl ve azamet nuru ile sâlike söz ile tesir ederler. Mevlânâ, insanların sözleri kalplerde yaralar meydana getirirken mürşitlerin sözlerinin kalpteki ıstıraplara şifa olduğunu ifade eder. Kalplerde bulunan ıstırapların şiddetlenmeden iyileşmeye başlaması mürşidlere ittibâ ile mümkündür.⁶⁸⁵

Sûfî düşünceye göre mürşid-i kâmilin sâliğin kalbinde tasarruf kabiliyeti vardır ve bu onun ıstıraptan kurtulmasına imdat eder. Kalplerde bulunan ıstırapı ve bunu meydana getiren etkenleri yok edebilir. Makamlar içinde en yüksek makam olan makam-ı Muhammediyye’ye füyûzât gelir; oradan da sâliğin vus’atine göre herkese taksim olunur.⁶⁸⁶

“Mürşid, tasavvufî görüşte gönlün ıstıraplarına şifa olur. “Ruh bağışlayan güzelden gönlünü esirgeme; o seni kır at üzerine bindirir.” İnsanların dünya hayatına olan kaydını azaltır ve manevî hayatta ona rehberlik eder. Bir kimsenin ayağına diken batınca onu dizinin üstüne koyar, iğne ucuyla dikenin başını arar; bulamazsa diken batan yeri tükürüğüyle ıslatır. Ayağa batan diken böyle güç bulunursa gönüldeki diken nasıl bulunur? Mürşidlerin keskin nazarı ve maharetiyle sâliğin gönlündeki ıstıraplar da sökülüp atılır.”⁶⁸⁷

Mürşid-i kâmil ruhlar âleminde iken farklı bir donanıma sahiptir. Onların ıstırapı gidermede ve onu dönüştürmedeki rehberlik kabiliyetleri, ruhlar âleminde onlara verilen özelliklerdendir. Onlar şehadet âlemi var edilmeden önce kendileri ruhlar âleminde iken hakikatlerin sırlarına vakıf olmuşlardır. Mevlânâ’ya göre mürşid-i kâmilin tefekkür vasıtaları yaratılmadan eşyanın hakikatine olan vukufiyetleri tefekkür değil, ayn-ı rü’yet

⁶⁸⁴ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 303.

⁶⁸⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c. 5, s. 36, b. 10421.

⁶⁸⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c.1, s. 629.

⁶⁸⁷ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c.1, s. 143, b. 150-152.

olarak zuhur bulur. Mürşid-i kâmilin a‘yân-ı sâbite mertebesinde ilm-i ilâhînin suretleri hâlinde bulunurken Hak ile müşahedesi için bilgi vasıtalarına gerek yoktur. “Sana duvar görünen, azizler için kapıdır...”⁶⁸⁸

“Eğer sen o manevî çıkırıkçının sözünü kıracak olursan o sana “Gel, bunu sen sar da iyi et.” der. Halbuki senin saracak elin ayağın yoktur. O hâlde kırmak ve kırığı sarmak çıkırıkçının hakkıdır; çünkü o, kırık sarıp iyi etmeyi bilir. Dikmesini bilen yırtmasını da bilir. Evi harap eder, altını üstüne getirir; lakin bir saat içinde evvelkinden daha mamur bir şekle koyar.”⁶⁸⁹

Mevlânâ, mürşid-i kâmilin ıstırapların giderilmesinde metod ve yöneme olan vukufiyetlerine vurgu yapmaktadır. Ona göre insanın kemale ulaşması ve kendi içinde bütünlüğü yakalaması için doğru metodolojilere uyması gerekir. Yaratılış gayesinin dışındaki her müdahale, ister sâliğin kendisiyle isterse de kâmil olmayan bir mürşidin eliyle vuku bulsun, ıstırapları gidermek yerine artırmaktadır. Sâliğin alt benliğin etkilerinden kurtulmak yerine onu daha da etkin hâle getirmesine ve ıstıraba düşmesine yol açabilir. Mevlânâ bunu padişahın sarayından kaçıp kocakarının eline düşen doğan hikâyesiyle anlatır. Sâliğin bilincin üst katlarından alt katlarına düşmesi onun için bir ıstırap sebebi olarak görülmektedir.⁶⁹⁰

1.5. Bilinç Oluşumunda Duyguların Tahavvülü

Mevlânâ düşüncesinde “Tesirler insanın duygularında meydana gelir.”⁶⁹¹ Hislerin yaratılma gayesi, insanın diğer varlıklardan farklı bir duyuşla terakkî ettirilmesidir.⁶⁹² Mevlânâ, ıstırap epistemolojisini düalizm üzerine kurguladığından, hisleri de batınî ve zâhirî olmak üzere sınıflandırır. Zahiri hisler, maddeye ve beş duyu organına hapsolmuş duygular olarak değerlendirilir. Nefse ve bedene taalluk eden bu hisler sayı, zaman ve mekân ile sınırlandırıldığından zulmeti de beraberinde getirir. Nitekim Mevlânâ,

⁶⁸⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c. 3, s. 358, b. 4170.

⁶⁸⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c.2, s. 646, b.3886-3890.

⁶⁹⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c. 3, s. 100, b. 4320-31.

⁶⁹¹ Şefik Can, *Mesnevi Şerhi*, c. 8, s. 315, b. 21730.

⁶⁹² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c. 3, s. 26.

“Bunlardan bazıları ıstırap vermek için beklemektedirler.”⁶⁹³ derken bazılarını ise “Gayb âlemini göstermek için nübüvvetten bir cüz hâlini alırlar.”⁶⁹⁴ şeklinde tanımlar. Buna karşılık “Hissi müşterek” olarak da isimlendirilen batını hisler, kuvvetlendirilmeleriyle birlikte zahiri hislerin de inkılâba uğramasına zemin hazırlar.⁶⁹⁵ Hatta hislerden birinin dahi gayb âlemine açılması, diğer hisleri de latîfleştirebilir. Mevlânâ, “Hissin biri gayr-ı mahsûsâtı görecektir olursa, bütün hislere gayb âlemi açılır.”⁶⁹⁶ diyerek hislerin birbirini dönüştüren yapısına dikkat çeker. Mevlânâ, bu durumu “parmaklarıyla Kur’an okuyan âmâ”⁶⁹⁷ ve Hz. Ya’kûb’un Hz. Yusuf’u kaybetmesi örneği üzerinden de izah eder. Hz. Yakub’un ağlayarak zâhirî görme yetisini kaybetmesine karşılık, bâtinî hissini gelişmesi neticesinde Hz. Yusuf’un kokusunu almasını hislerin tahavvülüne örnek olarak gösterir.⁶⁹⁸

Mevlânâ’nın, bâtinî hissini elde ettiği bilgileri “râyiha” olarak isimlendirdiği de olur. Bu râyiha sayesinde “Görmeyen gözünü görür bir hâle getirirsin; kalbini Sînâ göğsü eylerdin.”⁶⁹⁹ ifadeleriyle duyuların kalbî idrake dönüşümünü dile getirir.⁷⁰⁰ Bu bağlamda gören göz ve koklayan burun, nihayetinde “hislerin peygamberi olup diğer hisleri cennete” çekebilme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla hislerin tahavvülü, tıpkı nefsin “can”dan gelen ilâhî teselliye muhatap kılınması gibi, Hakk’ın mustarip kuluna bir ihsanı

⁶⁹³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 626, b. 16825.

⁶⁹⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 89, b. 7195.

⁶⁹⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 11, s. 196.

⁶⁹⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 88, b. 7191.

⁶⁹⁷ Mesnevî’de âmânın mushaf okuyuşu anlatılır. Adamın biri âmâyâ misafir olunca, duvarda asılı olan Mushaf’ı kimin okuduğunu merak eder. Geceleyin Kur’ân kıraatinin sesini duyunca âmâyâ gözetlemeye başlar. Parmaklarıyla Mushaf’ın üzerinde gezindiğini ve hatasız okuduğunu görünce hayret eder. Görmeyen gözlerle bunun nasıl mümkün olduğunu sorunca, âmâ şöyle der: “Ey ten cehaletinden cüdâ olan misafir! Bunu Allah’ın sanat ve kudreti için çok mu görüyorsun da şaşırıyorsun? Ben Allah’a dua ettim ve “Ey kendisinden yardım istenilen Cenâb-ı Hak! Bir kimse canına ne kadar düşkünse ben de Kur’ân okumaya o kadar düşkünüm. Hafız değilim; okuyacağım vakit gözlerime bir nur ver ki yanlışsız okuyabileyim.” dedim. Bana, “Sende bir hüsn-i zan ve hoş bir ümit var ki onlar daima sana yüksel demektedir. Ne vakit sen de okumaya istekli olursan, sana görme hissini iade ederim.” denildi. Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 543, b. 9577-79.

⁶⁹⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 88.

⁶⁹⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 86, b. 7183.

⁷⁰⁰ Betül Güçlü, “Mevlânâ’nın Eserlerinde ‘Yûsuf’un Gömleğinin Kokusu”, *Mârîfe Dergisi* (2013) 151-167.

ve inayeti olarak değerlendirilmelidir.⁷⁰¹

Mevlânâ, hislerin zahir ve batını özelliklerinin tahavvüle uğratılmasını teklif eder. “Hâricî âlemin acâipleri tavsif olunmayacak derecededir. Sen bu karanlık yerde neden mihnet çekmektesin? Dar bir çarmih içinde kan içiyorsun; necasetler ve zahmetler arasında hapsedilmişsin.”⁷⁰² diyerek hislerin bir çeşit ayrılık ıstırabını dillendirir. “Zâhirî hislerin zulmet sıfatları onları mustarip ve güçsüz bırakırken, latîf hisler hem mertebe bakımından hem de verdikleri sürur bakımından kesîf hislerle kıyaslanamayacak derecede güçlüdür.”⁷⁰³ “Ey bu fânî dünyadan ve onun rabıtalardan kurtulamayan! Sen mahvı, sekrî ve inbisâtı ne bilirsin?”⁷⁰⁴ diyerek sitem etmektedir.

Mevlânâ, hislerin tahavvülünde ideali şöyle işaret eder: “Ben Hazret-i Âdem’den intikal etmiş olan hislerden ölmüşüm ve Hak benim kulağım, idrakim ve gözüm olmuştur.”⁷⁰⁵ ifadeleriyle, letâfete ulaşan hissin artık “nur”u müşahade etmeye başladığını belirtir. Çünkü hisler, Hakk’ın bekasından mahrum olduğu sürece, azapta olduklarından ıstırapa neden olur. Hislerin bu mahrumiyetten kurtulması ise “kolektif yapıya” katılmakla mümkündür.

Hisler, her ne kadar nefis mertebelerinde terakkî ile düzenlense bile, bedene ait izleri taşımayan ve Hakk’ın nuruyla muhatap olan “ideal his”, kolektif yapı olarak tarif edilebilir. Zahirî hislerle ulaşılmak istenen hedef, “nebîlerin hislerine” ortak olmaktır. Mevlânâ, onların hislerini “güneş”e, insanların hissini ise “mum” ve “duman”a benzetmektedir.⁷⁰⁶ Her daim sönmeyen ve hayvânî hissin kaybolmasıyla dahi varlığını

⁷⁰¹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 260.

⁷⁰² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 208, b. 7804.

⁷⁰³ Mevlânâ, gayb âlemine ait hislerin genişliğini ifade etmek üzere, padişaha hediye olarak su götüren bedevî kıssasını anlatır. Çölde yaşayan ve tuzlu sudan mustarip olan bedevî, padişaha bir testi içinde tatlı su götürmeyi arzu eder. Ancak saraya ulaştığında, yanında getirdiği tatlı suyun da hükümsüz kaldığını fark eder. Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 312, b. 2721.

⁷⁰⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 320, b. 2739.

⁷⁰⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 424, b. 3136.

⁷⁰⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 492, b. 12938.

sürdüren his, “can potansiyeline” ait olan histir. Mevlânâ, “Ey filân! Ruhunu sâliklerin mukaddes ruhuyla çabucak birleştirmeye çalış”⁷⁰⁷ diyerek, insanın her birinde “kolektif hisse” ulaşabilme kapasitesinin bulunduğunu ifade eder. Bu gerçekleştiğinde, bâtinî hisler irfânî bilginin çeşitlenmesine ve derinleşmesine imkân sağlar hale gelir.

1.5.1. Hislerin Tahavvülünde Riyazet Uygulamaları

Tasavvuf düşüncesinde hislerin tahavvülü, disiplinli nefis terbiyesi ile gerçekleşen idrâk dönüşümünü ifade eder. Hislerin kesafetinin giderilip, letafet kazandırılmasıyla zahiri hisler batını hislere tabiiyetinin hedeflendiği riyazet uygulamaları nefis katmanlarının çokluğuna binaen kendi içinde öznellik barındırır.⁷⁰⁸ Bu sebeple riyazet sadece bir hissin tahavvülüne değil belki farkına varılmayan hassaların asıllarına döndürülmesini hedefler. Bu noktada Mevlânâ’nın sûfî düşüncede riyazet hakkındaki telkinleri avamdan havasa, alimden arife ve gençten ihtiyara kadar geniş perspektifte bir talimi önerir.⁷⁰⁹

1.5.1.1. Açlık: Nefsânî Bilinçten Kalbi Bilgiye

Sûfî düşüncede bilgiye ulaşmanın önündeki en büyük engel olarak görülen benlik, aşılması bakımından sâlikin iradesi temelinde değerlendirilir. Riyazet ve halvet gibi tasavvufî pratiklerin gönüllülük esasına dayanması, onları yükümlülüğün ziyade iradenin alanına dahil eder.⁷¹⁰ Nitekim sûfî epistemolojide bilgi, duyu organlarıyla elde edilen bilgilerden farklı olarak kalbî idrakle gerçekleştiğinden, bu idrake ulaştıran süreçlerin de gönüllülükle kabul edilmesi gerekir. Bu sebeple çalışmada ıstırabın bilgi ile olan ilişkisi, zorunluluk ve tahammül çerçevesinde değil; ihtiyâr, rızâ ve zevk ekseninde ele

⁷⁰⁷ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 488, b. 12917.

⁷⁰⁸ Öncel Demirdağ, “Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevî Olgunluk”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/3 (2011) 79-90.

⁷⁰⁹ Emiroğlu, *Mevlânâ*, s. 164-168.

⁷¹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, c.6, s. 108.

alınacaktır.

İlk dönem sûfîlerinden itibaren nefsin terbiyesi ve ahlâkın yüceltilmesi amacıyla uygulanan riyâzet pratikleri “zarûrât-ı hamse”yi göz önünde bulundurduğu görülür. Burada dikkat edilmesi gereken husus, açlık, halvet ve ağlama, sükût gibi temrinlerin amacının bedene ıstırap çektirmek değil, sâlikî bunları kabullenecek bir mertebeye ulaşmaktır. Kur’ân ve Sünnet’in belirlediği ölçüler çerçevesinde değerlendirilen bu uygulamalar, nefse ıstırap çektirmekten ziyade, onu terbiye etme amacına yöneliktir.⁷¹¹

Mevlânâ’ya göre ise açlık, yalnızca bedenin gıdadan mahrum bırakılması değil; aynı zamanda sâlikin maddeyle olan ilişkisini düzenleyen bir “benlik inşası” dır. Beden açısından ıstırap olarak görülen açlık, ruh için ilâhî bilgiye ulaşmanın imkânlarından biridir. Buna karşılık tokluk ise bedensel ağırlığa sebep olmasının yanı sıra ruhun letâfetini zayıflatır ve ibadetin sürekliliğini engeller. Mevlânâ’nın açlığı, “Hakk’ın has kullarına lütfü”⁷¹² olarak nitelemesi, onun zâhirdeki zorluğuna rağmen bâtındaki terakkîye işaret etmesindendir.

Ruh-beden ilişkisinde nefsin güçlenmesine yol açan her türlü faaliyet, bilginin elde edilmesine engel olarak kabul edilir. “Hak sofrasına oturmak”⁷¹³ olarak ifade edilen açlığın terk edilmesi, insanın ilâhî bilgi ile irtibatını zayıflatır. Mevlânâ’nın, “Bir buğday, insanlık güneşine kûsûf tesiri yapıyor; nitekim zenebden kamerin şuaına husûf arız olur.”⁷¹⁴ şeklindeki ifadesi, maddî yönelişlerin ruhun ilâhî bilgiyi gölgelediğini sembolik bir dille anlatır. İlâhî bilgiye ulaşma gayesiyle yaratılan açlığın maddeye yönlendirilmesi, insanın his dengesinin de bozulmasına neden olduğundan bedenin gıdaları “zulmet”, ruhun gıdaları ise “marifet güneşi” olarak tasvir edilir.⁷¹⁵ Bu durum “Sen cismini yağlı ve

⁷¹¹ Ebû Tâlib el- Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, c. 7, s. 110.

⁷¹² Tâhirü’l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 281, b. 5069.

⁷¹³ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 161, b. 17903.

⁷¹⁴ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, b. 676, b. 3993.

⁷¹⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 27.

tatlı yemeklerle besledikçe, cevherin olan ruhunda temizlik ve kuvvet bulamazsın”⁷¹⁶ beytiyle, mânevî terakkînin ancak nefsin sınırlandırılmasıyla mümkün olduğunu vurgulanır.

Mevlânâ’da bilinçteki gelişme isteğini artıran bir unsur olarak görülen açlık, maddî ve manevî alanda elde edilen şeylerin kıymetini artıran bir etkendir; bu durum bir tür yenilenme arzıdır. Açlığın alt benlikte hissedilmesi, ondan kurtulmak için hareketi gerekli kılarken, üst benlikte tecrübe edilmesi bilgiye olan iştihakı artırıcı bir unsur hâline gelebilir. Bu sebeple Mevlânâ hem ruhun hem de bedenın açlığının giderilmesini “dert” olarak nitelendir. Açlığın alt benlikte dert olarak görülmesi, ondan kurtuldukça bıkkınlığı beraberinde getirirken, aynı durum üst benliğin açlığı tecrübe etmesinde söz konusu değildir. Ruh, hakikatin her bir veçhesini idrak ettikçe “dert” sürekli yenilenir.⁷¹⁷ Bu ise tecellide tekrarın olmamasının bir sonucu olarak ıstırabın doğurduğu bıkkınlıktan da kurtulma nedenidir.

Açlık, süflî olandan uzaklaşıp ulvî olana yönelten etkisiyle⁷¹⁸ sâlikte “bilgi iştihakı”nı meydana getirir. Açlıkla meydana gelen rağbet, aynı zamanda Hakk’tan gelen icabetin de tezâhürüdür. Bu nedenle Mevlânâ, “Yemekten içmekten ağzını ve dudağını yum; gökyüzü sofrasına koş.”⁷¹⁹ telkiniyle, açlıkla sağlanan bilgiye ulaşma gayretini bir “mürebbi” olarak görür;⁷²⁰ ve Hz. İsâ ve Hz. İdrîs’in gayb alemine yükselmeden önceki açlık temrinlerinden bahseder.⁷²¹

Bedendeki açlığın ortaya çıkardığı mertebenin ruh için “rızkâ” dönüşümünü *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*’da, Mevlânâ’nın günlük hayatında üç gün, bir hafta ve kırk gün

⁷¹⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 83, b. 4262.

⁷¹⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 366, b. 24719-30.

⁷¹⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 166, b. 17929.

⁷¹⁹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 161, b. 17903.

⁷²⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 118, b. 14290.

⁷²¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 268.

süren oruçlarından bahsedilerek ifade eder. Hatta Ramazan ayında birkaç kez iftar ettiği, bazı rivayetlerde ise bütün ay boyunca tek iftarla yetindiği, özellikle Şems ile karşılaşmalarında uzun süren aç kalmayı tercih ettiği;⁷²² az miktarda yediklerinde bir süre sonra midelerini tathîr ettikleri nakledilir.⁷²³ Mevlânâ'nın bu hâlini, “Benim sînemde bir ejderha vardır ki gıdaya tahammül etmez.” sözüyle ifade ettiği ve maddî gıdaların onda ıstırap nedeni olarak tasavvur edildiği görülür.⁷²⁴ O, “Senin can kuşun, yemekten ve mide fırsatından dolayı vücut yumurtası içinde kapanıp kalmıştır. Bu yumurtadan çık ki kanatların büyüsün.”⁷²⁵ ifadesiyle açlığın hakikatine işaret ederken aynı zamanda onun insanı maddî kayıtlarından kurtararak ruhun yükselişine imkân tanıdığını da gösterir.⁷²⁶

Mevlânâ, *Mesnevî* isimli eserinin bir başka yerinde “tok olmayı”, ruha ıstırap veren bir “diken” olarak tasvir eder. Fazla yemenin bedene olan zararları kadar, ruhun terakkisine engel olması da sâliki ilâhî bilgiden alıkoyar. Bilgiyle meydana gelen bu mesafeye alışmak, ıstırapın farkındalığının azalmasının da nedenidir. Mevlânâ bu durumu şöyle ifade eder:

“Lokma için Lokman gibi bir adam esir oldu. Ey lokma, git; şimdi Lokmanlık zamanıdır. Bu ıstırap veren lokmayı terk ederek lokmanın ayağındaki diken çıkarın. İlham, lokmanın ayağında diken olduğu için sürekli değildir. Fakat sizde hırs bulunduğundan, onu fark edecek bir temyiz yoktur. Gördüğünüz hurmayı diken bilin; böyle bilmezseniz büyük bir nankörlük ve gaflet içindesiniz. Lokman gibi olan ruh, Allah'ın bir gülistanıdır; onun ayağına neden diken bağlıyorsunuz? Bu ceset, diken yiyen deve gibidir; ona bir Mustafazâde rakiptir. Mazhariyeti ve azametinin yüceliği itibarıyla cihana sığmayan insan, bir diken etrafında gizlice dolaşmaktadır.”⁷²⁷

İnsanın açlıkla ilişkisi, sadece ilâhî bilginin imkânı olarak görülmez. Açlık, aynı zamanda insanın eşya ile kurduğu bağın düzenlenmesine yönelik temrin niteliği taşır. Açlığa düşme endişesi olarak tabir edilen “teb”⁷²⁸, yalnızca mideye dair bir kaygıyı değil,

⁷²² Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 91.

⁷²³ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, çev. Tahsin Yazıcı s. 47.

⁷²⁴ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 51.

⁷²⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 183, b. 11186.

⁷²⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 183, b. 11186.

⁷²⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 103, b. 1966-71.

⁷²⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 392, b. 19036.

maddenin kaybedilmesiyle ortaya çıkan korku ve hüznün de kontrol altına alınmasını ifade eder.⁷²⁹ “Öküz” metaforuyla anlatılan alt benliğin açlık endişesinin hakikati, mutlak mutluluğu elde edememenin ıstırabıdır. Sâlik, açlıkla elde ettiği mertebe sayesinde “teb” onun için değersizleşmeye başlar.⁷³⁰ “Rızkı az olan sûfî, sevinir. Onun boncuğu inci, kendisi de denizdir.”⁷³¹ beytiyle de ifade edilen bu durumun izleri, Mevlânâ’nın günlük hayatında da görülmektedir. Nitekim Mevlânâ’nın ev ahalisine, “Bugün bir şeyimiz var mı?” diye sorduğu; “Her şey var.” cevabı karşılığında “Bugün mutfağımızdan Firavun ve Nemrud’un kokusu geliyor.” dediği; “Hiçbir şey yok.” denildiğinde ise, “Elhamdülillah, bugün mutfağımızdan Peygamber’in mutfağının kokusu geliyor.”⁷³² şeklinde mukabelede bulunduğu rivayet edilir.

Sâlikin bilgiye ulaşma motivasyonu ile açlığı kabullenmesi, onun için bir lezzet hâline gelirken, terakkî odağından çıkarılmış açlık uygulamaları ise ıstırabı meydana getirir. Nitekim bunun bir örneği, otuz günlük oruç temrininde açlıktan söz etmeyen Hz. Mûsâ’nın, Hızır ile görüşmek üzere yola çıktığında yiyecek talep etmesiyle ortaya konur.⁷³³ Açlık tek başına değil, gönüllülük ile anlam kazandığında, onunla birlikte gelen bilgi Hakk’ın iradesiyle tevhîd edilmiş olur.⁷³⁴

1.5.1.2. Ağlama

Sûfîlerin ağlamaya attettikleri değeri naslarla temellendirmeleri, bir yandan tasavvufun diğer ilimler arasındaki meşruiyetini ortaya koyarak onu diğer mistik uygulamalardan ayırırken, diğer yandan da ağlamayı duygusal tepkinin ötesine taşır.⁷³⁵

⁷²⁹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 392, b. 19036.

⁷³⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 10, s. 244.

⁷³¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 119, b. 14294.

⁷³² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 119.

⁷³³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 6, s. 217.

⁷³⁴ Konuk, Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s.120.

⁷³⁵ Ekrem Demirli, “Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi”, *Journal of Balkan Studies* 1/1, (2021), 1-18.

İlk dönem sûfîlerinin “bükâ”⁷³⁶ kavramıyla ifade ettikleri ağlama, dinî ilimlerde kullanılan istinbat yönteminin de benimsenmesiyle diğer ağlama türlerinden ayrıştırılır. Sûfîlerin naslara dayanarak yaptıkları bu te’vil, ağlamayı duygu dalgalanmasının ötesine taşıyarak Kur’ân ve Sünnet’in esas alındığı bir benlik inşasına vurgu yaparak, tasavvufun ahlâkın pekiştirilmesinde bir vasıta hâline getirir. Nitekim bunun örneklerinden biri olarak: “İşte bunlar Allah’ın kendilerine lütufta bulunduğu, Âdem’in soyundan gelen peygamberler; Nuh ile birlikte taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail’in soyundan gelenlerden ve doğruya ulaştırdığımız, seçkin kıldığımız kimselerdendir. Kendilerine Rahmân’ın âyetleri okunduğunda ağlayarak ve secde ederek yere kapanırlar”⁷³⁷ ayeti, ağlamanın kendisinden ziyade onun hüznü, havf, iman ve tefekkür ile olan ilişkisine dikkat çekmektedir.

Ağlamanın duygusallıktan çıkarılarak hallere dâhil edilmesine Mevlânâ, “Hiç olmazsa gazabımız geldiğinde ağlasalardı ya...”⁷³⁸ ayetinden hareketle, duygu ve düşüncenin düzenlenmesine olan katkısını da ekler. Duygu yakınlıktan hasıl olan zevkle yenilenir ve yeni duyguları meydana getirir.⁷³⁹ Ağlama, terakki bağlamında ele alındığında, alt benliğe dâhil olanlar için vehbî bir teselli iken, üst benlikte ağlayanlar için ise bir bilgi vasıtası hâline gelebilir. Bu Hakk’ın kullarına bir mekridir.⁷⁴⁰ “Ağlatan da O’dur, güldüren de O’dur.”⁷⁴¹ ayetinin işaretiyle Hak, kullarına ıstırapı tattırır ve onları ağlatarak kendisiyle yakınlıklarını artırır.⁷⁴² Mevlânâ, ağlamanın bu yönünü Hz. Âdem üzerinden örneklendirir. Ağlamanın verdiği iştîyak ve muhabbet zevkini tatmak için

⁷³⁶ Sözlükte “Bükâ” sevinçten ve üzüntüden gözden yaşın dökülmesi anlamındadır. Tasavvuf literatüründe ise kalpte doğan hüznü ve haşyetin kalbe yansmasıyla meydana gelen ağlamayı ifade eder. Zühed döneminde hüznü ile sıfatlanan zahidlere “Bekkâûn” ismi verilmiştir. Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 886.

⁷³⁷ Meryem 19/58.

⁷³⁸ el-Enâm 6/43.

⁷³⁹ Rabia Christine Brodbeck, *Ağla* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2018), s. 186.

⁷⁴⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s.48.

⁷⁴¹ en-Necm 53/43.

⁷⁴² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 20, s. 232.

Firdevs cennetlerini terk etmeyi göze alan Hz. Âdem'in, ağlamayı tecrübe edebilmesi için ayrılık ıstırabı çeken bir kalbe sahip olması gerekir.⁷⁴³ Dolayısıyla "aklın ziyası"⁷⁴⁴ olarak görülen ağlamanın epistemik bir değer kazanabilmesi, onun ıstırap duyduğu olgunun değeriyle doğrudan ilişkilidir. Hakk'ın bilgisine matuf olmayan ağlamalar, kemale erişmemiş çocukların ve kadınların ikna edici ağlamalarına benzetilir ki bu, sûfî gayeden uzaktır.⁷⁴⁵

Ağlamanın manevî terakkinin bir işareti olarak görülmesi, onu aynı zamanda bir emir olarak telakki edilmesine de yol açmıştır. Hakk'ın "çokça ağlayın"⁷⁴⁶ buyurması, sâlikî bilginin idrakine ulaştırmak içindir. "Gönlün manevî hâllerle yeşermesi için süt isteyen çocuk gibi ağlamak gerekir."⁷⁴⁷ Bu, hem ıstırabın çaresinin Hakk'ın yardımında olduğunun bir ikrarı⁷⁴⁸ hem de ıstırabı tekâmüle dönüştürme gayretidir.⁷⁴⁹

Ağlamanın hem sevincin hem de hüznün alameti olarak ortaya çıkması, onun kalp ile göz arasındaki bağlantıyı ortaya koymasının yanı sıra hâl ve duyguların tevhîdine işaret eder. Rikkatini kaybetmiş bir kalpten göze giden bağlantı da sekteye uğrar. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bizi ne namazlarımız ne de oruçlarımız kurtarabildi; ancak seherlerde döktüğümüz bir damla gözyaşı müstesna." ifadesi, ağlamayı salt bir gözyaşı olmanın ötesine taşır.⁷⁵⁰ Mevlânâ'nın Mesnevî'de dile getirdiği "Her ağlamanın sonunda bir gülme vardır; sonu gören adam mübarek bir kuldur."⁷⁵¹ ifadesi, gözyaşını yalnızca ıstırap göstergesi değil, rahmetin mucibi olarak konumlandırır.⁷⁵² Nitekim "Nerede akarsu varsa orada yeşillik olur; nerede gözyaşı varsa orada rahmet olur." beyti, ağlamayı insanın iç

⁷⁴³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 48.

⁷⁴⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 387.

⁷⁴⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 19.

⁷⁴⁶ et-Tevbe 9/82.

⁷⁴⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 134.

⁷⁴⁸ Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî: Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, çev. Senâil Özkan (Ötüken Neşriyat, 2003), s. 130.

⁷⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 2, s. 335.

⁷⁵⁰ Brodbeck, *Ağla*, s. 52.

⁷⁵¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 376, b. 821.

⁷⁵² Ankarâvî, *Şerh-i Mesnevî li'l-Mevlânâ*, c. 5, b. 1602.

dünyasındaki bunaltının giderilmesinde bir vasıta olarak görür. Zira insanda hiçbir duygu anlamsız değildir; alt benlikten kaynaklanan ağlamalar dahi ruhun terakki iştiafına hizmet eden işlevler taşıyabilir.

Ağlama salikin mertebesine göre farklı anlamlar taşır. Bununla birlikte gözyaşı, ıstıfabın iletişimsele sembolü olarak görülür. Kelimelerin yetersiz kaldığı, duyguların ifade edilemediğı ve gidişatın değıştirilemediğı alanlarda kalbin tercümanı hâline gelebilir.⁷⁵³ İnsanın iç dünyasını ifade etmesi, merhamet talep etme, duygu durumunu izhar etme ve ıstıfabı ifade etme ihtiyaçlarını da karşılar. Ancak ağlamanın karşı tarafı etkileyen bu yanı istismara açıktır. Nitekim Kur’ân’da Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin babalarını inandırmak için sahte gözyaşı dökmeleri, gözyaşının hakikatin ifadesi olabileceğı gibi istismar edilebilecek bir araç da olabileceğini göstermektedir. Bu durum, sûfilerin “bükâ” kavramını sıradan ağlamalardan ayırma konusundaki hassasiyetlerini daha da anlamlı kılar.

Mevlânâ’ya göre Hakk’ın “kûn” emrine icabet ederek varlık âlemine zuhûr eden her şey, ondan ayrılmanın ıstıfabını ağlayarak ifade etmiştir. İnsanın da ağlayacak kadar ıstıfabla dolması, onu diğere varlıklarla birlikte bu noktayla tevhide ulaştırır.⁷⁵⁴ Bu, kolektif bir ağlayıştır; insan, kendi içinde hissedemediğı tecellileri, diğere varlıklarla aynı hüznün rezonansında bulunarak idrak eder.⁷⁵⁵ Bu sebeple Mevlânâ, sâlike ıstıfabın benliğine alt katmanlarında yaşanmasına rağmen devam etmesini telkin eder. *Mesnevî*’de bunun en bariz örneğı, parasını tahsil edebilmek için ağlayan helvacı çocuk hikâyesinde görülür. Çocuğun ağlaması hem kendisine hem de çevresindekilere Hakk’ın rahmetinin ulaşmasına vesile olmuştur. Bu, ağlamanın zâhirî değil, bâtınî bir işlevi olduğuna işaret eder. Ağlar gibi yapmak bile Hakk’ın rahmetine kapı aralayabilir; rahmetin gelişine

⁷⁵³ Metin Çelik - Emine Durmuş, “Duygusal Ağlamanın Bilmecesi: Ne Zaman Ağlarız?”, *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 2/4 (2018), 415-428.

⁷⁵⁴ Karen Bauer, “Emotion in the Qur’ân: An Overview.”, *Journal of Qur’anic Studies* 19/2 (2017), 9.

⁷⁵⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 150.

ağlamanın hakikatini artıran bir durum haline gelir.⁷⁵⁶ Kalp, bilgiye ağlamakla erişir; nasıl ki gökyüzü bulutla, toprak yağmurla dirilirse, insan da ağlayarak terakki eder. Bu sebeple Mevlânâ, bedenin gönüldeki ayrılık ıstırabını hissedebilecek hâle getirilinceye kadar ağlamayı teklif eder.⁷⁵⁷ Marifete taalluk etmeyen ağlamaları, “Çocukta ilim libası olmadığı için onun ağlaması ve gülmesi muteber değildir.”⁷⁵⁸ ifadesiyle hakikatinin dışına taşır.

1.5.1.2.1. Ağlama ve Basiret İlişkisi

Mevlânâ’da ağlama, mevhum benliğin perdelerinden sıyrılarak “ircî” hitabını derûnunda duymak şeklinde değerlendirilir. Bu, ilâhî bilginin bir alâmetidir. Mevlânâ, can potansiyelinden gelen hitapları işitebilecek nefis yapısını “göz” ile anlatır. Alt benliğin etkisinde kalarak bu hitaptan mahrum kalmak ise “gözsüz kalmak”tır. “İnsan gözdür, bâkî kabuktur. O şey ki dostu görmektir; görmek odur.”⁷⁵⁹ der. İnsan, ma‘rifete ermek için kalbinde hüznü artırmaya çalışır. Bu, aynı zamanda ağlamanın hakikatini aramaktır. “Allah’ım, senin kapında o kadar çok ağladım ki gözsüz kaldım. Bu gözsüz kuluna gözyaşı lütfet ki bir gülüşle otlakta yeşillikler bitsin.”⁷⁶⁰ ifadesi, bu arayışı dile getirir. İstırap, hâllerin gelişimini; ağlama ise basîretin keskinleşmesini sağlayan bir faaliyettir. Gözü, görme, hüznü ve duyguyu yalnızca şehâdet âlemine hasretmek, bedendeki latif duyguların da kesâfete uğramasına sebep olabilir. Bu nedenle ıstırap, duyguların; ağlama ise gözün riyâzeti olarak kabul edilir.⁷⁶¹ Riyazetle arınmış bir göz, iç âlemin müşâhedesini sağlaması, sûfinin kendi alt benliğine ait etkileri tanımasına vesile olur. Bu, “Elbiseni temizle”⁷⁶² emrine icabetin de bir veçhesidir. Sûfiler bu ayetteki emri zâhirden bâtına

⁷⁵⁶ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 67.

⁷⁵⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 320.

⁷⁵⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 19.

⁷⁵⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 425.

⁷⁶⁰ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 545.

⁷⁶¹ Mevlânâ Abdurrahmân Câmî, *Nefahatü’l-Üns min Hadarâti’l-Kuds Evliya Menkıbeleri*, ed. İbrahim Yalçinkaya (İstanbul: Eriha Basın, ts.), s. 492.

⁷⁶² el-Müddessir 74/ 4.

doğru yönelerek yorumlamışlardır. Mevlânâ, “Bir müddet duygunu görüş suyuyla yıka; zira sûfîyyenin çamaşır yıkaması böyledir. Pak olunca gözündeki gaflet perdeleri kaldırılır; pak ve saf olan zevâtın ruhları ona kendilerini gösterirler.”⁷⁶³ diyerek bilgiye ulaşmada basîretin önemini vurgular.

İlk dönem sûfîlerinden itibaren görülen bu tavır, onun Hakk’ın rahmetini celb etmesine, günahların affına ve azabın giderilmesine vesile olmasındandır. Ona göre hüznün havfa dönüşmesiyle ortaya çıkan ağlayış, kul için Hakk’ın katında makbul bir sermayedir.⁷⁶⁴ Bu sebeple peygamberler bile, sahip oldukları yüksek ma‘rifet derecelerine rağmen başkalarının ahvaline hüznlenmiş ve ağlamışlardır. Bu sebeple sâlik, hakikatin bilgisini elde edemese bile kendisi ve başkaları adına “Gözyaşlarım kurursa gözlerime peygamberin yaşlar döken gözleri gibi gözyaşı ihsan et.” diyerek iltica etmelidir. Çünkü alt benliğin tesiriyle meydana gelen ağlama “dağarcığında ekmek olduğu halde köpeği açlıktan ölen adamın” misâli gibidir. Ağlamanın kemali kalbin rikkatinin artırılmasıdır.⁷⁶⁵

Ağlamanın meydana gelmesi duygusal ıstırapla sınırlı değildir. Sâlikin vecd hâlindeki ilahî buluşmasının verdiği taşkınlık da gözlerden taşabilir. Sûfinin kalbi Hakk’a iştiyakla dolduktan sonra artık ağlamaktan başka bir çare kalmaz. Bu sebeple Hasan el-Basrî’nin Kur’an ayetlerini işittiğinde ağlamaktan bilincini kaybettiği, Hâllâc-ı Mansûr’un zikir hâlinde vecde ulaştığında ağlayarak “Gözyaşları âşıkların kanıdır.” dediği nakledilir. Sâlikin içinde bulunduğu vecd hâli bazen gözyaşına sebep olsa da sûfî düşüncede asıl hedef, kalbin ayrılıklardan kurtarılıp güçlendirilmesi, gelen vâridatlara karşı korunarak zâhirde duygusal taşkınlıklara dönüşmemesidir. Sühreverdî’nin *Avârifü’l-Ma‘ârif*’te naklettiği üzere, Ebû Bekir bir gün Kur’an okurken ağlayan birini görünce, “Biz de önceleri böyleydik; sonra kalplerimiz kuvvetlendi, artık bu hâllere

⁷⁶³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 213.

⁷⁶⁴ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 215.

⁷⁶⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 539.

düşmez olduk.” demiştir.⁷⁶⁶ Aynı şekilde Cüneyd-i Bağdâdî, hüznün kalpte sabit kalması için ağlamayı değil, sükûtu tercih ettiğine dair görüşleri Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinde zikredilirken; Cüneyd’in bazı müridlerinin semâ sırasında ağlayıp bayıldıklarını, buna karşılık Cüneyd’in sükûnetini koruduğunu aktarır ve onun şu sözünü nakleder: “Onların gözyaşları hâllerinin meyvesidir; benim sükûnetim ise makamımın meyvesidir.”⁷⁶⁷ Ağlamanın halden çıkıp makama dahil olması ile salık ittihat makamında Hakk’ın cemalini gördüğünde ondaki görme hissi kaybolur.⁷⁶⁸ Artık onun ağlaması Hakk’tan değil Hakk ile dir.⁷⁶⁹

1.5.1.3. Uzlet

Sûfî düşüncede Hakk ile beraberliği temin etmek amacıyla bedenin mâsivâdan uzaklaştırılması, fitrî bir ihtiyaç olarak değerlendirilir. Kur’ân ve Sünnet’te yer alan uzlet uygulamaları, bu anlayışın temelini oluşturur. Uzlet, mekânsal bir uzaklaşma değil; ruhun terakkisi, nefsin tasfiyesi ve kalbin rikkatiyle ilâhî bilgiye ulaşmasını sağlayan bir süreç olarak ele alınır. Bu noktada, çalışmamızın konusu olan ıstırabın uzletle ilişkisi açıklanırken sûfî tavra dikkat çekilecek; ruhbanlık ile başıboşluk arasındaki bir perspektifte uzletin ıstırabı etkisi ele alınmaya gayret edilecektir.

Uzletin Kur’ân’daki ilk görünümü, kavimleri tarafından baskıya maruz kalan peygamberlerin ıstıraplarıyla baş etme yöntemi olarak görülür. Hz. İbrâhim’in, “Ben Rabbime gidiyorum; O bana mutlaka bir yol gösterecektir.”⁷⁷⁰ diyerek bulunduğu ortamdan ayrılması, uzletin görünür tarafı için bir örnektir. Nitekim bu ayrılığın ardından, “İbrahim, onlardan ve Allah’tan başka taptıkları şeylerden uzaklaşıp bir tarafa çekildiği

⁷⁶⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, s. 257.

⁷⁶⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, s. 309.

⁷⁶⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 436.

⁷⁶⁹ Şefik Can, *Mesnevi Şerhi*, c. 7, s. 73, b. 17481.

⁷⁷⁰ es-Saffât 37/99.

zaman, biz ona İshak ve Ya'kûb'u bağışladık ve her birini peygamber yaptık.”⁷⁷¹ ayetiyle uzletin ilâhî lütuf ve bilgi ile sonuçlanması, uzleti sûfî epistemolojiye dâhil eden bir unsur kılmıştır. Uzlet, ilâhî bilginin tecellisine zemin hazırlayan bir hâl olarak görülürken; Kur'ân'da uzleti tercih eden peygamberlerin evvâh, halîm, münîb, şâkir gibi sıfatlarla anılması da bu süreci tasavvufun tahalluk kısmına dâhil eden bir anlam haline gelir.

Mevlânâ'da uzlet, insanın kendi farkındalığı için gerekli olan insandaki melekî vasıflarla beşerî yönler arasındaki uyumsuzluğun giderilmesine yönelik bir gayreti ifade eder.⁷⁷² Zira insanda her an yenilenen ilâhî nefhanın varlığına rağmen nefsin etkinliğini sürdürmesi, iki farklı yapının çatışmasına yol açar.⁷⁷³ Bu çatışma, ancak insanın kendi hakikatine dair farkındalık kazanmasıyla aşılabılır. “Nar ile nur”un⁷⁷⁴ karşı karşıya gelişinde tasvir ettiği ıstırapın bu yönünü Hz. Peygamber'in örnekliği üzerinden açıklar. Nitekim Resûlullah'ın melekiyet yönünün ağır bastığı ve irşat faaliyetlerinin zorlaştığı anlarda “Ey Hümeýra, bana lakırdı söyle!” dediğini; beşeriyet yönünün ağırlık kazandığı durumlarda ise Hz. Bilâl'den ezan okuyarak kendisini ferahlatmasını talep etmesi, bu iki yön arasındaki dengenin kurulmasına işaret eder.⁷⁷⁵ Mevlânâ'nın vurguladığı bu farkındalık, “Ey ilhamsız ahmak Fıravun! Ten kesafetinden ve mizacın tabiatından ayrılarak mahz-ı ruh olmak kadar güzel hiçbir şey yoktur.”⁷⁷⁶ beyti, insanın bedeninin kesafetinden sıyrılarak ruhî hakikate yönelmesinin gerekliliğini ortaya koyar. Zira kesafet, latif bilgiyi idrak etme kapasitesini zayıflatır.

Mevlânâ, ıstıraba neden olan kesif mertebelerin, zamansızlık, sûretsizlik ve renksizlik gibi olgularla letâfete dönüştürülmesi taraftarıdır. Toprak nasıl ki tohumla

⁷⁷¹ Meryem 19/49.

⁷⁷² Mevlânâ, *Rubâîler*, çev. Halilîbrahim Sarıoğlu, s.104.

⁷⁷³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 364.

⁷⁷⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 282.

⁷⁷⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 334.

⁷⁷⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 518, b. 9458.

birleştğinde kendi vasıflarından farklı bir varlık hâline geliyorsa,⁷⁷⁷ uzlet de sâlik üzerinde benzer bir dönüşüm meydana getirmelidir. Zamana dâhil olan her etki, “genci ihtiyarlatan”⁷⁷⁸ bir ıstırap olarak değerlendirilir.

1.5.1.3.1. İbadetlerle Uzlet

Gerek duygusal gerekse ontolojik ıstırapta duyguların düzenlenmesi ve hâllerin iyiye tahvil edilmesi için iç dünyanın tanziminde uzleti zaruri görülür. Bu yaklaşımın temeli, Hz. Dâvûd’un⁷⁷⁹ iki kişi arasında verdiği hükmün ardından gelen ilâhî ikaz üzerine tevbe için uzaklaşması bulunur.⁷⁸⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber’in ilâhî bilgiyi elde etmek için tehannüs ve i’tikâfı⁷⁸¹ tercih etmesi, onu hem gayb âlemiyle muhataplıkta kudretli kılmış hem de dış dünyada ıstırap doğurabilecek etkenlere karşı daha dayanıklı hâle getirmiştir.

Mevlânâ, ibadeti hayatın tümüne yayılan bir uzlet temrini olarak görerek onu sülûk ehli olmayanlar için dahi uygulanabilir bir tarza sokarken, aynı zamanda onun ıstırapı giderici pratikliğinden de istifade edilmesini sağlamıştır. İbadete yönelik rağbetin sâlikin gönlünde yaratılmasını başlı başına bir bilgi olarak değerlendirir. “Allah bize yardım etmeyi irade eyleyince kalbimizi niyaz ve tazarru tarafına meylettirir.” ifadesi bu duruma işaret eder. Ona göre, özellikle seher vakitlerinde gerçekleşen uzlet “ansızın açılan hakikat hazinesi” mesabesindedir.⁷⁸²

Mevlânâ’da namaz, halvetin küçük bir numunesi olarak görülür. İstırapın giderilmesinde kul ile Hak arasında kurulan bir muhavere niteliği taşır. Namaz, ruha

⁷⁷⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 494.

⁷⁷⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 580, b. 9780.

⁷⁷⁹ Ahmet Özel, *Yönetici Peygamber Hazreti Muhammed* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), s. 11.

⁷⁸⁰ Peygamberlerin uzlet deneyimleri için bkz. Mahmud Esad Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).

⁷⁸¹ İzutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar, s. 225.

⁷⁸² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 224, b. 11405.

açılan bir pencere olarak değerlendirildiğinden aynı zamanda ilhamın kaynağı olarak da kabul edilir. “Namazı benimle kulum arasında böldüm; kulum için istediği verilecektir.”⁷⁸³ hadis-i kudsîsinden hareketle, namazın mustarip gönüller için manevî bir sürûr vesilesi olduğu ifade edilir.⁷⁸⁴

Mevlânâ düşüncesinde uzlet, toplumdan uzaklaşmayı ifade eden bir ayrılığın aksine, insanlarla birlikteyken gerçekleştirilen bâtinî uzleti ve onlarla gerekli bağılılığı kurmayı hedefleyen zâhirî uzleti ifade eder. Uzlet, bu yönüyle ruhbanlıktan ayrılarak benliğin inşasına,⁷⁸⁵ ahlâkın yapılandırılmasına ve toplumun faydasının gözetilmesine hizmet eder. İnsanın sosyal bir varlık olmasından hareketle sahip olduğu mükellefiyet, onu insanları bir ıstırap unsuru olarak görmekten ve onlara ıstırap olmaktan alıkoyar. Bu sebeple uzlet, insanlarla uzlet ve insanlardan uzlet şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutulabilir.

1.5.1.3.2. İnsanlardan Uzlet

İnsan Kur'an'da “şâkilesi”⁷⁸⁶ kelimesinin izahına göre amel eder ve hayatın akışına farklı tepkiler verir. Bu tepkiler bazen hayret uyandırıcı, bazen sevinç verici, bazen de ıstırap sebebi olabilir. Ancak varlığın ayân-ı sabitesine tabi olduğunu idrak eden

⁷⁸³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 821; “Müsâfirîn”, 909; İbn Mâce, “Edeb”, 3784.

⁷⁸⁴ Dâvûd (a.s.)’a ait olan bu sözler, iki hasım arasında adaletli hüküm vermek için namazdan yardım istediği esnada sarf ettiği sözlerdir. Allah’tan zengin olmayı isteyen davalı, evine ansızın gelen sığırı kesip yediğinde, sığırın sahibi ondan davacı olmuştur. Hz. Dâvûd, tarafların delillerini dinledikten sonra helâlleşmelerini istemiştir; ancak davacı kabul etmemiş ve ikna olacak bir delil göremediği için davada ısrarcı olmuştur. Dâvûd (a.s.)’ın halvete çekilip namazın basîreti açan yönünden istifade ederek hasımlar arasında hüküm vermesi, meselenin çözümünde ilâhî yardıma yöneldiğini gösterir. Daha önceden davacının, davalının ailesini öldürdüğünü; bu sebeple ilâhî adalet gereği sığırın diyet olarak davalıya geçtiğini, suç aletlerini bularak ortaya koymuştur. Mevlânâ bu hikâyesinde, namazın ıstırapları gideren ve müşküllerin hallinde ilâhî nura vesile oluşunu ifade eder. Burada sığırın davacısı, kendi suçlu olduğu hâlde hak iddia eden “nefis”tir. Sığırı kesen davalı ise “akıl”dır. Akıl daima zahmetsiz rızık ister; fakat onun rızık bulabilmesi, sığırın öldürülmesine bağlıdır. Nefsin efendi olduğu alanda akıl rızıktan mahrum kalır. Mevlânâ, “Zahmetsiz rızık nedir, bilir misin? Ruhların gıdası ve Kur'an'ın erzakı, yani ahkâmıdır.” der. Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 644. b. 10207.

⁷⁸⁵ Ahmet Cahid Haksever, “‘Ruhbanlık’ Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 27 (2011) 1-32.

⁷⁸⁶ el-İsrâ 17/84.

sâlik, bu farklılıklar karşısında hikmeti görür ve eşyadan ya da insanlardan gelen ıstırap sebebiyle keder duymaz.⁷⁸⁷ Bu bakış açısı, sâliğin insanları tek bir hakikatin farklı veçheleri olarak görmesiyle derinleşir; insanların hâl ve davranışlarındaki çeşitlilik, ilâhî isimlerin tezahürleri olarak anlaşılır. Böylece insanlardan gelen olumsuzluklar, bireysel kötülük olarak değil ilâhî tecellînin bir yönü olarak değerlendirilir. Bu anlayışta insanın zahîrînden batınına doğru bir uzlet vardır. Mustaribin ıstıraba verdiği tepkiler insandan ziyade tecelli eden zatla ilgili olduğundan sosyal hayatta uzletin nesnesi insanın kendi mertebesi haline gelir.

Bununla birlikte insanlar arası ilişkilerde ıstırapın önemli sebeplerinden biri, ötekini düşman olarak konumlandırmaktır. Bu tavır, mevhum benliğin aktifliğinden doğar; kişi, karşısındakini kendi ölçütleriyle değerlendirdiğinde hem kendine hem de başkasına zarar verir. Oysa Mevlânâ'ya göre başkasına yöneltilen her zarar, hakikatte kişinin kendi iç dünyasında açılan bir “yara”⁷⁸⁸ mahiyetindedir; bu nedenle ıstırapın kaynağı dış dünyada değil, alt benliğin ürettiği duygularda aranmalıdır. Bu duygular ise ancak insanın özündeki “can” cevherine yönelmesiyle ıstıraba hizmet etmekten kurtarabilir. İnsanın zihninde tasarladığı bu şablonlarla ilişki kurmak salık için “ejderhaların tılsımına” uymanın kendisidir.⁷⁸⁹

Mevlânâ insanlardan uzlete salikin kendinden uzletini de dahil eder. İnsanın “can”dan ayrılarak mevhum benliğiyle baş başa kalması ıstırapın nedenidir. İnsanın duyduğu kaygı, korku, nefret gibi duygular kendi benliğinden ayrı kalmanın ıstırapı olarak ortaya çıkar. Zira benlikten uzlet, benliği tanımaktan daha ıstıraplı olduğundan insan bundan kaçmayı tercih eder. Bu sadece benlikle değil eşya için de geçerlidir. İnsan

⁷⁸⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 327.

⁷⁸⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 212, b. 4778.

⁷⁸⁹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, b. 341.

kendini kendinde değil bir diğerinde görür.⁷⁹⁰

Mevlânâ bu durumu ayna metaforuyla açıklar. Suyu yansıyan bir yıldızın uğursuz kabul edilmesi ve bu etkiyi ortadan kaldırmak için suya toprak atılması, hakikati değiştirmez; sadece görüntüyü gizler. Aynı şekilde ıstırapın görüldüğü yere müdahale etmek, onun kaynağını ortadan kaldırmaz. Asıl olan, ıstırapın geldiği kaynağa yönelmektir. İnsanlardan gelen ıstırap, sâliğin kendi hâliyle ilişkilidir ve ilâhî sıfatların tecellîsi bu şekilde ortaya çıkar. Bu nedenle çözüm, dışa dönük aktif bir müdahaleden ziyade, içe yönelen edilgen bir farkındalıkla mümkündür.⁷⁹¹

1.5.1.3.3. İnsanlarla Uzlet

Mevlânâ uzletin etkilerinin salikte zahir olabilmesi için onun insanlara temas etmesi gerektiğini düşünür. İnsanların tek bir vücut olduğu tasavvuru ve yaratıcıların aynı olması onlarla birlikte olmayı gerektirir.⁷⁹² İnsanın mevhum benliğinden uzaklaşması diğer insanlarla manevi birliktelikte gerçekleşir. Bu mustaripin ıstırapını gidererek bir nevi insanın kendisini inşa etmesinin yollarından biridir. Mustaripi “dumanlı eve benzeterek” onların dinlenmesini “pencere açmak” olarak tarif eder. Bu sayede mevhum benliğin iğvalarının verdiği ıstıraptan da kurtulmuş olunur.⁷⁹³ “Biz altın gibi birkaç kişinin malı değiliz. Biz deniz gibiyiz, maden gibiyiz. Herkesin malıyız.”⁷⁹⁴ derken insanın kolektif yönüne işaret eder. Bu kolektiflik sadece şehadet aleminde değil gayb aleminde de geçerlidir. Sosyal alanda yapılan her temasın cüzler halinde gayb alemine yükselerek sahibini etkilemesinden bahsetmesi insanın farkında olmadan iç âleminin düzenlenmesinin işaretidir.⁷⁹⁵

⁷⁹⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 524.

⁷⁹¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 12, s. 393.

⁷⁹² Şefik Can, *Mevlânâ, Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri* (İstanbul: Ötüken, 1997), s. 283.

⁷⁹³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 288, b. 8228.

⁷⁹⁴ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 340.

⁷⁹⁵ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 632.

Aynı şekilde manevi mertebelerde terakki edemeyenlerle geliştirilen irtibat da salikin iç alemini tahrip edebilir. Bu sebeple “kötü dostun muhabbetini kalbinden çıkar. Zira yetişip büyüyecek olursa seni de mescidini de yıkar.” tembihinde bulunur.⁷⁹⁶

İnsanın manevi terakkisindeki düşüş yahut yerinde saymaları ıstırap olarak hisseder fakat anlamlandıramaz. Bundan kurtulmak ister ve bu değişimi gerçekleştirecek bir kudrete ihtiyaç duyar. Yaratıcı bunu çoğu kez insanlarla yapar. Bu onun “hadi” isminin bir tezahürü olarak kabul edilebilir.⁷⁹⁷ İki insan birleşti mi üçüncüsü doğar.”⁷⁹⁸ diyen Mevlânâ insanların her ne kadar bedenlerinin ayrı olsa da gönülleri arasında bir irtibat olduğunu ifade eder.⁷⁹⁹ İnsan bir diğerini vasıta edinerek “vahdet denizine”⁸⁰⁰ ulaşabilir. Gönüller arasında bağın mevcut olduğu bir alanda uzlet mümkün değildir. İnsanın sevindirdiği yerde sevinmesi, ıstırap verdiği ise ıstırapın mahzunluğunu hissetmesi bunu imkânsız kılar.⁸⁰¹ Bu duygular insanın kendisinde verilen değeri kaybetmesinden korku duyup uzlete neden olacağı vehmine⁸⁰² düşürse de insanlardan mustarip olmanın sonucunda onlardan uzaklaşmak sûfî düşüncede zemmedilmiştir.⁸⁰³ Zira salık için gerekli olan başkasıyla değil kendi ile meşgul olmaktır.⁸⁰⁴ İstırap verenleri değiştirmeye çalışmak salikin kendini temizlemesinden daha zor kabul edilmiştir.⁸⁰⁵

Sâlik, mücâhede ve riyâzet ile elde ettiği mertebelerdeki terakkiyi kesîf âlemde nesnele kurduğu sağlıklı ilişkilerle kaybedebilir. Onun odağının Hak’tan, O’nun yarattığı mahlûkata kayması; yönelişinde dönüşümlere yol açar. Özellikle düşünce ve fikirler, “Temiz söz, kökü yerde sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir.”⁸⁰⁶

⁷⁹⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, 20, b. 13835.

⁷⁹⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 319.

⁷⁹⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 632, b. 20068.

⁷⁹⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 336.

⁸⁰⁰ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 296.

⁸⁰¹ M. Nusret Tura, *Gönül ve Aşk (Rah-ı Aşk)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), s. 29.

⁸⁰² Breton, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yarguz, s. 28.

⁸⁰³ Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Allah Aşk*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020) s. 112.

⁸⁰⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 136.

⁸⁰⁵ Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, çev. Senail Özkan, s. 112.

⁸⁰⁶ İbrâhîm 14/24.

ayetinin işaret ettiği hakikat üzere mânevî âlemle irtibat hâlinde. Ancak bu irtibatın zayıflaması ve duygu ile düşünce dünyasının donuklaşması, çoğu zaman insanlarla kurulan ilişkilere bağlıdır. Nitekim Mevlânâ hakikati şu şekilde ifade eder: “O taze dalın suyu çekilip kuruyunca, artık onu dilediğin tarafa eğemezsin.”⁸⁰⁷ Bu ifade, mânevî beslenmeden mahrum kalan kalbin katılaşacağını ortaya koymaktadır.

Mevlânâ’da insanlardan uzletin bir diğer yönü ise onlardan övgü beklemekten uzaklaşmaktır. İnsanlarla gerçekleşen ilişkinin şekillenmesi muhataba göre değil onu yaratana göredir. Bahaddin Veled bunu “bakır” metaforu ile sembolize eder. İnsanın mevhum benliği adına yaptıkları her ne kadar kıymetsiz olsa da insan ilişkilerinde Hak için yapılanlar “altın” hükmünde kabul edilip mustarip için terakki vasıtası olabilir.⁸⁰⁸

İstirabın tesir etmesi ve bilinçte gerçekleşmesi Hakk’ın yaratması ile mümkündür. Hak ıstırabı bilinçte yarattığı gibi onun etkisini gidermeye yahut onu tesviyeye gücü yeter. Bu oluşum vehbî olabileceği gibi salikin çabasına da bağlı olabilir. İnsanın aktif halde bulunması ıstırabın benliği parçalamasına engel olur. Bu sebeple yapılan faaliyet, faydalı olup olmadığına bakılmaksızın devam ettiği müddetçe etkisini vehbîyat olarak gösterir.⁸⁰⁹ Mevlânâ bunu “Denize düşen kimse can çekişirken elini her ota uzatır. O otlardan hangisi kendisini kurtaracak diye başının korkusundan elini ayağını oynatır. Yâr-ı hakikî bu uğraşıp çabalamayı sever. Onun için faydasız çalışmak bile uyumaktan evladır.”⁸¹⁰ beytiyle ifade eder.

1.5.1.4. Zikir

Mevlânâ’ya göre zikir, dille Hakk’ı anmak olduğu kadar her türlü anısta da zikri

⁸⁰⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c.8, s. 520, b. 22520.

⁸⁰⁸ Sultan Veled, *Maârif*, çev. Meliha Ülker (İstanbul: Ataç Yayınları, 2009), s. 59.

⁸⁰⁹ Kübra Özcan-Gül Pınar, “Jine-onkolojik Hastalarda Kemoterapi Sürecindeki Uğraş Seçimlerinin Günlük Yaşam Aktiviteleri, Anksiyete ve Depresyon Üzerine Etkisi”, *Haliç Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/1 (2021), s. 75.

⁸¹⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 62, b. 1821-23.

duyarak Hakk'ın tecellilerinde onu görmektir. İstırap, bu tecelliye bilince durmadan sunar. Hakk'tan ayrılmanın ve ona karşı beden ile perdelenmenin ıstırapı, her türlü sözde, fiilde ve varlıkta tekrar eder. Günlük yaşamdaki hareketlerde, hissedilen duygularda, meydana gelen ihtiyaçlarda Hakk'ın tecellisini görür. Bu idraki ifade etmek “zikir”dir.⁸¹¹ Anma, önce duygusal ıstırapı yatıştırır, ardından ontolojik ıstıraba doğru yönelir. Hz. İsa'nın zikir ile mucize göstermesine benzer şekilde,⁸¹² zikir ile can potansiyeline ulaşan sâlik artık Hakk'ı anar. Bu mertebede “zikir”, “zıkr olunan” ve “zikir eden” bir olmaya başlar. Sâlik kendi varlığından boşalır ve Hakk'ın varlığı ile dolar. Varlıktan geçmek, ıstıraptan da geçmektir.⁸¹³

Sûfî düşüncede kabul edildiği üzere, zikir kalpte kökleştiğinde bu merhalede ilâhî bilgi artık sâlik için geçici bir araz olmaktan çıkar, hakikat hâline gelir. Böylece kişi, müşâhede ve mükâşefe mertebelerine yükselir. Nitekim Mevlânâ bu hakikati şu mânâ ile ifade eder: “Zikir ile elde edilen bu tenevvür sayesinde fikir gider, nur hâsıl olur; sâlikler aşinalığın denizini ve nehrini bulurlar.”⁸¹⁴ Başka bir beytinde ise “Mânâ kapısını çalacak olursan sana açarlar. Fikir kanadını sallarsan seni şahbâz ederler.”⁸¹⁵ diyerek zikri vehbî teselli için gerekli görür. Bu hal, sâliki öyle bir iç huzura ulaştırır ki, “İnsanın, Hz. Yûnus'un balığın karnında bile hoş vakit geçirmesi” misaliyle anlatılır.⁸¹⁶ Yani zikir için içteki nur belirleyicidir. Salikteki bu nur Hakk'ı anmanın onun sıfatlarıyla sıfatlanma tezahürüdür.⁸¹⁷ Zikir zamanda bir dönüşümdür. Zikrin meleklerin gıdası olması nedeniyle onunla hemhâl oluş, sâlik için bir terakkî sebebi hâline gelebilir. Zikrin melekleri gayb âlemine ulaştıran etkisi sâlik için de geçerlidir.⁸¹⁸

⁸¹¹ Eva de Vitray Meyerovich, *Duanın Ruhu*, çev. Cemal Aydın (Şule Yayınları, 1999), s. 116.

⁸¹² Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 320, b. 24463.

⁸¹³ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 320.

⁸¹⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 535.

⁸¹⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 357, b. 2885.

⁸¹⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 537, b. 12178.

⁸¹⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 247.

⁸¹⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 303.

Mevlânâ'ya göre insanın Elest bezmi ile olan ilgisi, ilâhî bilgiye olan ihtiyacın fitrî temelini oluşturur. Zikir, “belâ” sözünün hatırlanarak Yaratıcı'ya gösterilen vefanın tezahürü niteliğindedir. Hakk'a vefa göstermek, karşılığı bilgi olan bir eylemdir.⁸¹⁹ Alt benlikten üst benliğe terakkî etme ihtiyacı bu vefanın tezahürü olduğundan, insan bunu izhar etmek için her an beklemededir.⁸²⁰ Vefanın ızharı için bekleyen ruh “onlar bizim huzurumuzdadır”⁸²¹ ayetinin hükmü gereği bekâya yönelir. Bekâ sürecinde meydana gelen her noksan, sâlikin ıstırabını artırır. Çünkü mucâzatın mertebeleri olduğu gibi mükâfatın da mertebeleri vardır. Ruh zikre devam ettikçe, yakınlığın kemaline ermediği sürece bir mertebeden mahrum kalmanın ıstırabını yaşar. Dolayısıyla zikir, “gece mesabesinde olan perdelenmenin” Hakk'ın nuru ile giderilmesidir. Gece, küfrün ve ona taalluk eden keder, sıkıntı ve gamın sembolü olarak görüldüğünden; zikir, bu karanlığı yok eden nur tecellilerinin sebebiyle ıstırabı izale eder. Gündüz ve gece metaforlarıyla ıstırap ve sürur ilişkilendirilirken, zamansal ve mekânsal alanların ötesine işaret edilerek bu duyguların da aşılması öğretilir. “Belkıs'ın Sebe şehrinden hediye göndermesi” hikâyesiyle anlatılır.⁸²²

Sâlik ontolojik olarak bu mertebelerde ıstırabı yaşarken duygusal alanda meydana gelen değişiklikler havâtır ve vesvesenin yerini zikrin alması yönünde gelişir. Salikin bu yönelişi vesvese ve havâtırın Hakk'ın emri ile arız olduğu bilincidir.⁸²³ Bu durum, canın ilhamı ile aynı mekanizmada işler. Kalp nihayetinde zikirle tamamen dolunca onu diğer azalara da sirayet ettirir ve lisan sussa bile kalp ve diğer uzuvlar zikri sürdürür.⁸²⁴ Bu nur, insan için araz olmaktan çıkar, hakikat hâlini alır ve müşâhede ile mükâşafenin sebebi

⁸¹⁹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 37.

⁸²⁰ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 398.

⁸²¹ Yâsîn 36/53.

⁸²² Belkıs, Yemen'de Sebâ şehrinin melikesi olan bir kadının adıdır. Kavmi, güneşe ve yıldızlara tapmaktaydı. Hz. Süleyman'a (a.s.) 40 deve hediye göndermiş; her bir devenin üzerinde altın külçeleri bulunmuştur. Nitekim bu husus, Kur'ân-ı Kerîm'de Neml sûresinde şu şekilde ifade edilir: “Ben onlara bir hediye göndereceğim ve elçilerin ne ile döneceklerine bakacağım.” en-Neml, 27/35. Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 141.

⁸²³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 127.

⁸²⁴ Annemarie Shimel, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2018), s. 20.

olur. Zikir, bu noktadan sonra sâlike Hakk ile ictimâ ettiğini tahayyül ettirir ve hayalinin kuvvetine göre tecellinin kabulüne istidat kazanır.⁸²⁵ Bu istidatla ebede kadar o gönle yeni yeni nakışlar ve tecellîler vârid olur ve onda hicapsız bir surette görünür. Bu mertebede sâlik artık ıstırap duymak yerine şevk duymaya başlar. Bu durum “Sekiz cennetin nukûşu bunların kalbine mün’akis olmuştur. Çünkü orasını o nakışların kabulüne müsaittir.” ifadesiyle açıklanır. İstırapları cezbeden düşüncenin derinleştirilmesidir. Mesnevî’de, defineyi haber veren rüyayı gören adamın, defineye ulaşma gayesiyle okunu hızlıca çekip atması, Mevlânâ tarafından şu şekilde ifade edilir: “Her kim ne kadar uzağa ok atarsa, böyle kıymetli bir defineden o kadar uzak kalır; daha fazla ayrılır ve daha uzağa düşer.”⁸²⁶ beytiyle izah edilir.

Mevlânâ, zikri yalnızca dil ile yapılan bir anma olarak değil, nefsânî bilincin dağınıklığından ve dünyevî kaygılardan kurtaran bir “şifa” olarak tasvir eder. “Allah’ın zikrinden bir şerbet iç”⁸²⁷ ifadesi, zikrin arındıran ve huzura ulaştıran yönüne işaret ederken; “düşünceden kurtul” telkini, burada özellikle nefsânî ve dağınık düşüncelerin insanı hakikatten uzaklaştıran etkisini vurgular. Zira dünya malına yönelik aşırı yönelim, sâliki sürekli bir eksiklik ve tatminsizlik hâlinde tutarak ıstırapı artırır.⁸²⁸ Buna karşılık zikir, bu dağınıklığı ortadan kaldırarak kalbi Hakk’a yöneltir ve insanı kendi hakikatiyle buluşturur. Böylece zikir, yalnızca bir ibadet değil; aynı zamanda ıstırapı dönüştüren, nefsin etkilerini yok eden ve kalbî idraki güçlendirerek ilâhî bilgiye kapı aralayan epistemik bir vasıta hâline gelir.⁸²⁹

⁸²⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 7, s. 223.

⁸²⁶ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 549, b. 22773.

⁸²⁷ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 1, s. 361.

⁸²⁸ Şems Friendlander, *Toynak Sesini Duyunca Zebra Gelsin Aklına*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2022), s. 66.

⁸²⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, c. 6, s. 606, b. 16750.

1.5.1.5. Sükût: Tecellînin Sessizliği

Sükût, sûfî epistemolojide alt benliğin uyarılarını düzenleyerek kalbi ilâhî tecellilere mahal haline gelmesini sağlayan vasıtalarından biridir. İstirabın bedendeki ifadesinin ağlama olduğu kabul edilirse, kalpteki karşılığı “sükût”tur. Sükût, bedenın yahut kelimelerin ifade imkânını aşan, sâlikin kendi mertebesine göre Hak ile kurduğu özel bir iletişim biçimi olarak da değerlendirilebilir. Nitekim sâlik, sahip olduğu ıstıraplarla orantılı olarak onu ifade ediş tarzında da farklılık gösterir. Özellikle tasavvufun hakikatine vakıf olamayanların anlamakta güçlük çektiği bu tarz ifadeler, sûfî için bir “sükût dili”dir. Mevlânâ bu durumu “üç şehzade” hikâyesinde, “Birbirleriyle haberleşenler, kederlerini birbirlerine anlatabilmek için aralarında kullanılan remzî sözler ve deyimler vardır.”⁸³⁰ şeklinde ifade eder.

Sûfîlerin sükûtun bir veçhesi olan remizleri kullanmaları, Hz. Süleyman’a öğretilen “kuş dili”ne dayanır.⁸³¹ Nitekim Hz. Süleyman’a öğretilen bu dil, sâlik için de sükût mesabesinde değerlendirilir. Dolayısıyla sükût, Hak tarafından öğretilen bir bilgi olup sâlikin her sükûtu, Hakk’a “rûh-i insânîsinden yükselen bir suret” olarak telakki edilir.⁸³² Bu durum Hak açısından bir “öğretme”, sâlik için de ilâhî bilgiye ulaşmanın yollarından biri olarak kabul edilir.⁸³³

Sükût, yalnızca sözü söyleyenle ilgili bir hâl olmayıp, aynı zamanda söze muhatap olanın istidadı ile de yakından ilişkilidir. Zira söz, onu anlayabilecek bir mertebeyi gerektirir; aksi hâlde bu ifade, kendi söyleyene zarar verebilir. Nitekim sözün “sihir” oluşu, uygun bir muhatapta ilhamâtın zuhuruna vesile olurken, alt benliğin etkin olduğu bir muhatap, bilginin kabule muktedir olamayabilir.⁸³⁴ Bu tür bir muhatap, yalnızca sözü

⁸³⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 314, b. 24433.

⁸³¹ en-Neml, 27/16.

⁸³² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 13, s. 42.

⁸³³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 316.

⁸³⁴ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 478.

anlayamamakla kalmaz, aynı zamanda onu söyleyene de zarar verebilir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri Hallâc-ı Mansûr’dur; zira hakikat sözünün ehil olmayan muhataplar nezdinde yanlış anlaşılması, onun idamına kadar varan bir süreci doğurmuştur.⁸³⁵

Mevlânâ düşüncesinde konuşmak, varlığın bir tür iddiası olarak görülür; zira varlık, ayrılık ve kesret itibarıyla gam ile ilişkilidir. Konuşmak, hareketten, sûretten ve renkten söz etmek anlamına geldiğinde, vahdetten uzaklaşan kesretin bir tezahürü hâline gelir. Sâlik, konuşarak kesâfet âleminde bahsettikçe kendi kesifliğini artırır; buna karşılık gayb âleminde söz etmesi ise sırrı izhar etmek anlamına gelir ki bu da zemmedilmiştir. Nitekim Mevlânâ, “Sus, söz söyleme; sen iki söz söylersin, onları bulanık sözler takip eder.”⁸³⁶ ifadesiyle sözün çoğalmasının hakikati perdelediğine işaret eder. Bu sebeple sâlik, dış sesleri susturarak “can”dan gelen hakikî sese kulak vermelidir. Mevlânâ, konuşmayı “kabuğun sesi” olarak nitelendirirken, öze ulaşmak için ise bu sesi ıstırap veren bir gürültü olarak görür ve “Bir müddet için dilsiz, dudaksız ol.”⁸³⁷ telkininde bulunur.

Sükûtun kendi içinde barındırdığı hareketsizlik, alt benliğin teşvikiyle ortaya çıkan soru sorma ve konuşma gibi etkilerin durdurulmasını sağlar. Mevlânâ’nın “Allah’ın feyzini bekleyen kimse için dinlemek, söylemekten daha hayırlıdır.”⁸³⁸ ifadesini Mevlânâ Kur’ân’da geçen sükût üzerinden temellendirir. Nefsin kesâfet etkisinin azaltıldığı sükûtun ilâhî tecelliye olan vasıtası, Hz. Meryem’in susmayı adaması,⁸³⁹ Hz. Zekeriyyâ’nın bir süre konuşamaması ve Hızır’ın Hz. Mûsâ’ya soru sormamasını telkin etmesi ile açıklanabilir. Bu durum, bilginin zuhurundan önce bir terbiye süreci olarak da değerlendirildiğinde “ölmeden önce ölmenin” temrini olarak kabul edilir. İnsanın kendine

⁸³⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 12, s. 42, b. 22015.

⁸³⁶ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 381.

⁸³⁷ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 242, b. 18320.

⁸³⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 6, s. 386, b. 15705.

⁸³⁹ Meryem 19/26; el- Kehf 18/72; el- Âl-i İmrân 3/41.

verilecek bilginin yolunu açmak ve duygusal ıstıraptan kurtulmak yöntem, susmaktır. Salikin bilincindeki hareketin sonlandırılması için gerekli görülen sükût bu sebeple hakkın lütfu olarak görülürken kendi içinde bir gayret ve mücâhedeyi de barındırır.⁸⁴⁰

Mevlânâ, müminlerin boş işlerden yüz çevirmesinden hareketle konuşmanın bir gayeye taallukuna önem verir. Konuşmanın yaratılış amacının Hakk'ı ilân etmek olduğu düşünüldüğünde, bunu her zaman konuşarak gerçekleştirmeyi uygun görmez. Çünkü sâlik, başkasına nasihatte bulunurken kendisini hesaba çekmeyi ihmal edebilir. Bu sebeple konuşma, mürşîd-i kâmil için makul kabul edilebilirken diğerleri için faydadan uzak bir taklit hâline gelebilir.⁸⁴¹ Bu bağlamda Mevlânâ, Şems ile olan halvetlerinde uzun süreli suskunluklarından da bahseder. Mevlânâ için bunun izahı şöyledir: “Sen susmadıkça düşüncen bir şey söyleyebilir mi? Düşüncüyü ancak konuşarak belirtirsin; sen sustuğun zaman düşünce içinde hapsolur kalır. Ama gönül ağız açınca dil konuşmaz olur, susar.”⁸⁴² Ayrıca sözün tesirinin, dilsiz ve dudaksız bir ifade olan bilinmezlikle artacağını; bu hâlin söze olan ilgiyi derinleştireceğini düşünür.⁸⁴³

Konuşmalar şikâyetir; bir nevi ayrılıklardan dert yanmaktır. Konuşma alt benlikle ilişkili olduğu kadar sükût “can” ile alakalıdır. Konuşma sûretle, sükût ise mânâ iledir. Mevlânâ, kesif âlem ile ilgili herhangi bir konuşmayı “dedikodu” olarak görür; faydasızdır ve ıstıraba neden olur. Sükût etmek, insanın kendi sırrına vâkıf olduğu oranda mânâyı idrak etmesini sağlar ve bu idrak aşka dönüşür. Aşk, ıstırapın çaresi olduğu kadar onu ifade eden şikâyeti de durdurur. Aşkın etkin olduğu idrakte, ıstırap olarak görülen ne varsa, sâlik için ister şer ister hayır olarak görülsün, onu söylemekten imtina etmeye başlanır. Bunu Mevlânâ, Hz. Peygamber’in konuşmaları esnasında sahabenin “başlarında kuş varmış gibi” sükûnetle ve konuşmadan dinlemeleriyle örneklendirir. Hz. Peygamber,

⁸⁴⁰ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 459.

⁸⁴¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 244.

⁸⁴² Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 176, b. 21114.

⁸⁴³ Melahat Kıyak Ürkmez, *Şems-i Tebrizi* (Konya: Nüve Kültür, 2009), s. 123.

sahabesinden kendi aşklarına şahit olmalarını ister. Sükût bu hâlde devam ederken bir süre sonra “hayret” hâlini alır. Sükûtun meydana getirdiği metafizik olgunluktan yoksun kalmama gayreti, sükût olarak görülse de hayretle birlikte aşkın ilâhî bilgiye yol vermesine imkân tanınmasıdır. Bu durum, “O sırada biri sana atla da söylese, bir gül acı da söylese bir gül, parmağını dudağına götürür, ‘sus’ diye işaret edersin. Kuş, hayretle bir görüşe şaşırıp kalmaktır; o seni susturur, tencerenin ağzını kapatır, seni aşktan kaynatmaya başlar, pişirir, olgunlaştırır, seni dedikodudan kurtarır.”⁸⁴⁴ beytiyle ifade edilir. Mevlânâ’ya göre insan hem letâfet hem de kesâfet âleminin etkisindedir. Bu en çok bulunduğu mertebelerde karşılık bulur. Konuşmanın ayrılık alameti olarak görülmesi de bu sebeptendir. “Yiğit ağzında ekmek çiğnerken nasıl olur da ekmek ister?” diyerek gayb bilgisine ulaşmanın maddeler alemine ait sözlerle olmayacağını vurgular.⁸⁴⁵ Zira kesafet âleminin dışında kurulan insan ilişkilerinde ise söze ihtiyaç yoktur.⁸⁴⁶ Mevlânâ’nın kendi için seçtiği mahlasın da “hâmuş” olması da bunun göstergesidir.⁸⁴⁷ Zira sükût gönülden gönüle konuşmaktır.⁸⁴⁸

1.6. İstırabın Marifete Dönüşümü

Mârifet, “bilgi” kelimesinin müradifi olarak kabul edilmekle birlikte, öznel ve tikeli ifade eden bir kavramdır.⁸⁴⁹ Sûfî terminolojide “ledünnî”, “bâtınî”, “ilm-i hâl”, “mükâşefe” ve “makam” gibi terimlerle karşılık bulan mârifet, varlıkların durumuna, nefsin niteliklerine ve ilâhî hakikate dair gaybî bilgiyi ifade eder.⁸⁵⁰ Bu bağlamda mârifet, yalnızca zihinsel değil; aynı zamanda tecrübe edilen ve yaşanan bir biçim olarak ortaya çıkar. Nazarî disiplinlerde bilgi çoğu zaman varlıktan önce konumlandırılırken, sûfî

⁸⁴⁴ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 498, b. 19424.

⁸⁴⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, haz. Şefik Can, s. 1, s. 171.

⁸⁴⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 93.

⁸⁴⁷ Necip Fazıl Duru, “Mevlevî Şairlerde: Mevlânâ Portresi”, *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Sempozyumu*, (Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 393-400.

⁸⁴⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 9, s. 430.

⁸⁴⁹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, c. 2, s. 104.

⁸⁵⁰ “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mayıs 2026).

düşüncede varlık bilginin önünde kabul edilir. Bu yaklaşım, ontolojinin epistemolojiye öncelendiğini ve bilginin ancak varlığın idrakiyle mümkün hâle geldiğini gösterir. Dolayısıyla mârifet, varoluşsal temele dayanan ve bu temelden beslenerek ortaya çıkan bir bilgi türü olarak, ontolojik bir zeminde şekillenen epistemik idrak biçimi olarak değerlendirilir.⁸⁵¹

İstırap, Mevlânâ düşüncesinde soyut ve nazari bir bilgi alanından ziyade, doğrudan yaşantı üzerinden varoluşu dönüştüren bir idrak biçimine işaret eder. Bu yönüyle ıstırap, insanın yalnızca bildiği değil, aynı zamanda “olduğu” bir bilgi türünü yansıtır.⁸⁵² İnsan, karşılaştığı sıkıntılar aracılığıyla kendiyi ve varlıkla kurduğu ilişkinin sonuçlarını idrak eder. Bu idrak, teoriden ziyade, insan benliğinde köklü bir dönüşüm meydana getiren tecrübe merkezli bir bilgidir. Bunun örneğini Mevlânâ, ıstırapın sebebi olarak gördüğü günahlar üzerinden verir. İnsanın musibet olarak karşılaştığı ıstırap verici zorluklar, çoğu zaman daha önce düşünmeden yaptığı fiillerin sonucu olarak ortaya çıkar. Zararlı eylemlerin sonuçları farklı zamanlarda tecelli edebilir. Ona göre işlenen ameller birer tohum gibi bekletilmekte, zamanı geldiğinde farklı etkilerle insanın karşısına çıkmaktadır. Nitekim: “Cenâb-ı Hak buyurdu ki: Eğer bedbahtlık arıyorsa, o arayana batacak diken, onun ektiği tohumun cezasıdır. Dünyada diken tohumu eken kimseyi sakın ha gül bahçesinde arama. Eğer o bedbaht avucuna gül alsın, o gül başkalarına diken olur; bir dostun yanına gitse onu yılan gibi sokar.” beytiyle de bu durum ifade edilir.⁸⁵³

İstırap aracılığıyla elde edilen bilgi, sûfi terminolojide “malûmu olduğu gibi tanımak” olan marifet ile eş değerli kabul edilir.⁸⁵⁴ Hakk’ı bilen ârif, onu tanıyanın da âlim olarak kabul edildiğinde; marifet ile ilim arasındaki fark, marifetin özellikle Allah’ı

⁸⁵¹ Ruhullah Öz, “Melayê Cizîrî’nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2025), 43-61.

⁸⁵² Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf*, ed. Ezel Erverdi, İsmail Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002), s. 131.

⁸⁵³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 52 b. 4155-57.

⁸⁵⁴ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 120.

tanımaya yönelmiş olmasında ortaya çıkar. Bu sebeple sûfî düşünce, Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla tanınmasının, sâlikin kendi davranışlarında da tezahür etmesini gerekli görür.

Sebepler-sonuç ilişkisi içerisinde mustarip, bunu dış sebeplerden ziyade kendi idrakiyle ilişkilendirir. Sâlik, ıstırap sayesinde yalnızca hatasını anlamaz; hatanın kendi varlığında nasıl bir karşılık bulduğunu da tecrübe eder. Mevlânâ bunu, “Her kim marifet sütü içmişse Mûsâ gibi hak ile bâtilı ayırt eder.”⁸⁵⁵ ifadesiyle dile getirir. Mevlânâ'nın marifeti “furkan” ile bağdaştırması nazarî bilgi ile irfânî bilginin ayırt edilmesi hususuna önemli katkılar sunar. Zira sebep sonuç ilişkisi içinde nazari bilgiye bağlılık, hakikatin idrakine engel bir sınırlılık olarak kabul edilir. *Mesnevî*'de geçen beyitlerde insanın sözlere ince anlamlar atfetmesi ve bunlardan hareketle meseleleri çözümlemeye girişmesi “tuzaga düşen kuşun bağlarından kurtulmak için ömrünü düğüm çözmekle geçirmesi” ve asıl gayesi olan “uçmayı unutmasıyla” sembolize edilir. Mevlânâ'nın bu temsili, marifetin yalnızca salt akıl ile elde edilemeyeceğini açıkça ortaya koyar. Zira sürekli mesele çözmeye yönelen akıl, bir noktadan sonra kendi içinde kapanarak hakikate açılma kabiliyetini yitirir. Bu sebeple Mevlânâ, “düğüm çözmeye çalışma ki akıl ve fikir kanatların kırılmasın”⁸⁵⁶ tembihiyle, nazarî bilginin sınırlarına dikkat çeker. Marifetin ancak aklın ötesine geçen bir idrakiyle mümkün olduğunu gösteren bu metafor, bilginin elde edilme sürecinin de işaretidir.⁸⁵⁷ İnsan, tıpkı süttan kesilen çocuğun daha geniş nimetlere ulaşması gibi, alıştığı bilgi biçimlerinden vazgeçerek marifet kapısını aralayabilir. “Kabuğu kırılan sedef sana dert olmasın, seni üzmesin; içinde yüz binlerce inci vardır.”⁸⁵⁸ beytinde Mevlânâ'ya göre marifet, malumat artışından ziyade dönüşümün

⁸⁵⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 39, b. 6924.

⁸⁵⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 177, b. 7673.

⁸⁵⁷ Yakup Pekdoğru, “Bir Bilgi Olarak Sûfilerin Marifet Anlayışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (2021), 339-358.

⁸⁵⁸ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 98, b. 20754.

sonucudur. Bu dönüşüm, insanın alıştığı alanlarını terk etmesini ve daha derin bir hakikatle yüzleşmesini gerekli kılar.⁸⁵⁹

1.6.1. Aşk, İstırap ve Marifetin Epistemolojik Derinliği

Mevlânâ düşüncesinde aşk, ıstırap ve marifet arasındaki ilişki, duygusal süreçten ziyade, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin yeniden inşa edildiği bir dönüşümü ifade eder. Aşk, yalnızca bir sevgi hali değil; varlığın hakikatine yönelten, aynı zamanda bilginin oluşumuna aracılık eden bir ilkedir. Nitekim aşkın “Hudâ’nın sırlarını gösteren bir usturlab”⁸⁶⁰ olarak tanımlanması, onun hakikati temsil eden yönünü işaret etmekle birlikte, onu doğrudan açığa çıkaran bir bilgi vasıtası olduğunu ortaya koymaktadır.

Epistemolojik yapı içerisinde ıstırap, aşkın zorunlu tezahürü olarak belirir. İstırap, pasif bir acı olmaktan ziyade, bilincin ortaya çıkmasına vasıta olan varoluşsal bir olgudur. Aşkın “yakıcı ıstıraptan yaratılması”⁸⁶¹ bilginin aslına dönüşünün de işaretidir. İnsan, hakikate ancak nazârî bilginin yetersizliğini gördüğünde yönelir. Bu anlamda ıstırap, bir sıkıntı değil; aksine bilginin yeniden doğuşunu mümkün kılan eşiktir.⁸⁶² Bu kırılma noktasında ortaya çıkan bilgi biçimi ise marifettir. Marifet, tasavvufî epistemolojide yalnızca bilinenin kavranması değil; bilinenle varoluşsal bir özdeşlik kurulmasıdır.⁸⁶³ Marifetin ikiliklerin ortadan kalktığı bir idrak düzeyine karşılık gelmesi, insanın hakikati nesne olarak kavramasından ziyade onunla varoluşunu gerçekleştirdiği bir güce dönüşür. Bu bağlamda marifet, klasik epistemolojinin bilgi tanımını aşan, ontolojik bir bilgi formu halini alır.⁸⁶⁴

⁸⁵⁹ Aydın, *Mevlânâ ve Sufizm*, s. 48.

⁸⁶⁰ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 25.

⁸⁶¹ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 7, s. 553.

⁸⁶² Bahâüddin Veled, *Aşknâme*, şrh. Hasan Halid el-Mevlevî (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2025), s. 37.

⁸⁶³ Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol- İbrahim Özdemir, s. 79.

⁸⁶⁴ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 389.

Aşkın irfânî bilgiye ulaşmadaki rolü, yalnızca ıstırapı üretmek değil, aynı zamanda onun anlamını dönüştürmektir.⁸⁶⁵ *Mesnevî*'de aşkın “ıstırapları zevke dönüştürdüğü” ve “acıları tatlılaştırdığı” ifade edilir.⁸⁶⁶ Bu durum, epistemolojik açıdan son derece önemlidir. Bilgi, yalnızca doğruyu bilmek değil; varoluşu yeniden anlamlandırma alanı olarak ortaya çıkar. İnsan, aynı ıstırapı farklı bir bilinç düzeyinde bambaşka bir hakikat olarak idrak ettiğinde artık bilginin nesnesinin değil, öznesi konumuna yükselir. Bu dönüşümün temelinde ise aşkın “yakıcı” niteliği bulunmaktadır. Aşk, “mâşuktan başka her şeyi yakan bir ateş”tir.⁸⁶⁷ Bu yakıcılık, epistemolojik anlamda benliğin ve alışkanlıkların ortadan kaldırıldığı ve bilgiye dair bütün sabitelerden arındırılmayı sağlar. Bu arınma olmaksızın marifetin ortaya çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla ıstırap, bu yakılma sürecinin fenomenolojik tezahürü olarak okunmalıdır.

Aşk–ıstırap–marifet ilişkisi aynı zamanda varlığın çokluk yapısının aşılmasıyla da doğrudan ilişkilidir. Eşyanın hem sevinç hem keder boyutuna sahip olduğu, ancak insanın bakışına göre bunlardan birini seçer. Bu durum, bilginin nesnel değil, bilinç düzeyine bağlı olarak şekillenmesinin sonucudur. Marifet, bu parçalı algıyı aşarak varlığı bir bütün olarak idrak etmeyi mümkün kılan, kesret içindeki vahdetle anlam kazanır. Aşk, yalnızca bir bilgi aracı değil; bilginin yönelimini belirleyen ilkedir. Aşkın “Burak”⁸⁶⁸ olarak tasvir edilmesi, onun hakikatin daha yüksek mertebelerine taşıyan bir epistemik hareket olduğunu gösterir. Bu hareket, yatay olarak değil, dikey olarak gerçekleşir. Her yükseliş, bir önceki bilginin aşılması ve yeni bir idrak düzeyine geçiş anlamına gelir.⁸⁶⁹ Dolayısıyla Mevlânâ düşüncesinde aşk, ıstırapı doğuran; ıstırap, bilinci dönüştüren; marifet ise bu dönüşümün epistemolojik sonucu olan bir idrak biçimi olarak ortaya çıkar. Bu üçlü yapı,

⁸⁶⁵ Kemal sayar, *Ruh Hali* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), s. 100.

⁸⁶⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 279.

⁸⁶⁷ M. Nusret Tura, *Gönül ve Aşk (Rah-ı Aşk)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), s. 11.

⁸⁶⁸ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c. 2, s. 140.

⁸⁶⁹ Yavuz Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Anlamanın Arkaplanı Varlık Bilgi İnsan*, s. 425.

bilginin yalnızca zihinsel bir faaliyet değil; insanın varoluşunu bütünüyle kuşatan bir tecrübe olduğunu göstermektedir. Böylece epistemoloji, ontolojiden ayrılmaz bir hâl alır ve insanın hakikatle kurduğu ilişki, kendini bilme, yeniden inşa ve ölmeden önce ölme alanı olarak kabul edilebilir.⁸⁷⁰

1.6.2. Kesretin İstırapı Vahdetin Bilinci

İstırap modern epistemolojide çoğu zaman bilginin sınırlarını görünür kılan bir “kriz” alanı olarak görülürken sûfî düşüncede bu hakikate götüren bir imkân olarak görülür. Fenomenolojik yaklaşımda bilinç, kendi iç dünyasına yöneldiğinde ve onu sorguladığında ve gündelik bilincini askıya alarak ıstırapı derinleştirir ve varlığı nazari bilginin ötesinde varoluşla birlikte değerlendirilmesini gerekli kılar.⁸⁷¹ Böylelikle ıstırap bilincin kendi sınırlarını fark etmesiyle birlikte varlığın parçalı yapısının imkânı dahilinde kabul edilen bir yetersizlik halini alır.⁸⁷² Mevlânâ ise bu görüşe paralel olarak insanın düalistik yapısının, onun ontolojik⁸⁷³ durumuyla ilgili olduğu kadar aynı zamanda epistemolojik tarafıyla olan irtibatına da dikkat çeker. İnsanın varlığı zıtlıklar üzerinde kavramaya çalışması, kesretin açmazına olan mahkumiyetini de artırır.⁸⁷⁴ Bu, *Mesnevî*’de sıklıkla “Kainatta her an devam eden hal ordularının savaşması”⁸⁷⁵ olarak ifade edilirken, bu parçalanmış bilincin ıstırapı olarak tezahürü olarak da kabul edilebilir. Fakat Mevlânâ bu ıstırapı, tüketici bir unsur olarak görmekten ziyade kesreti aşmaya yönelik bir motivasyon olarak kabul eder. Bu zıtlıkların tevhidi, savaşların barışı olarak da ifade edilebilecek olan parçaları bütünleştiren birlik iştıyakı olarak da görülebilir.⁸⁷⁶ Modern

⁸⁷⁰ Rabia Christine Brodbeck, *Hazreti İnsan* (İstanbul: Sûfî Kitap Yayınları, 2017), s. 55.

⁸⁷¹ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 26.

⁸⁷² Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, çev. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), s. 60.

⁸⁷³ William C. Chittick, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), s. 51.

⁸⁷⁴ Sultan Veled, *Maârif*, çev. Meliha Ülker Târihyâ, s. 41.

⁸⁷⁵ Şefik Can, *Mesnevî Şerhi*, c. 8, s. 28, b. 20460.

⁸⁷⁶ Hamdi Kızılar, “Mevlânâ’da Kozmik Bir Denge Arayışı Olarak Mutluluk”, *Sufiyye* 18 (2025), s. 13.

düşüncenin “farkındalık” olarak tanımlanan bu süreç,⁸⁷⁷ Mevlânâ’da bilincin tevhide yönelmesi olarak anlam kazanır. İnsan kendinde bulunan zıtlıkları aştığında onların aynı hakikatin tezahürü olduğunu idrak ettiğinde bilgi kesretten ziyade vahdeti ifade eden bir “ahenk” konuma yükselir.⁸⁷⁸ Bu tevhid insanı ıstıraptan emin kılan bir bilince de ulaştırır.⁸⁷⁹ Tevhidin bu tezahürünü C. G. Jung’da ise şu şekilde ifade edilir:

“Ben oyum, adsız olanım, kendini tanımayan ve adı kendinden bile gizlenenim. Adım yok çünkü henüz var olmadım ancak henüz oluşa geldim. Kendim için bir vaftiz karşıtı ve yabancıyım. Ben olan ben o değilim. Kendimden önce ve sonra ben olacak ben odur. Bundan dolayı kendimi alçalttım, başkası olarak kendimi yükselttim. Bundan dolayı kendimi benimsedim, ikiye böldüm ve dolayısıyla kendimi kendimle birleştirdim, kendimin küçük parçası oldum. Bilincimde buyum. Oysa bilincimde böyleyken sanki aynı zamanda ondan ayrılmış gibiyim. Ben ikinci ve daha büyük durumumda değilim. Bu ikinci ve daha büyük olan gibiyim ama hep sıradan bilinçteyim ve yine de ondan o kadar ayrı ve ayırık. İkinci ve daha büyük durumumdaymışım gibi ama gerçekten o olduğum bilinci olmadan. Hatta daha da küçüldüm ve yoksullaştım ama tam da bu küçüklüğüm sayesinde büyüğün yakınlığının bilincinde olabiliyorum.”⁸⁸⁰

1.6.3. Aşk Bağlamında İstirabın Anlamının Tersine Dönmesi

Mevlânâ düşüncesinde ıstırapın anlamının tersine dönmesi, ancak aşkın dönüştürücü gücü içerisinde tam olarak anlaşılabilir. Aşk, insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi kökten değiştiren ve onu nefsanî bilinç düzeyinden kalbî idrak düzeyine taşıyan temel dinamiktir.⁸⁸¹ Bu bağlamda ıstırap, aşkın dışında ele alındığında yalnızca acı, eksiklik ve kayıp olarak algılanırken; aşk ile birlikte düşünüldüğünde hakikate yönelten bir imkân hâline gelir.

Alemin kesafetinin zıtlıklardan meydana gelmesi ıstırapın nedenlerinden biri olarak kabul edilir. Zira “İttihat asılda, ihtilaf fûrûdadır.”⁸⁸² ifadesi “Rahmetim her

⁸⁷⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 190.

⁸⁷⁸ Shems Friendlander, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Unutulmuş Mesajı*, s. 48.

⁸⁷⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 556.

⁸⁸⁰ C. G. Jung, *Kırmızı Kitap Liber Novus*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), s. 321.

⁸⁸¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Kâbe ve İnsan: Tuhfe-i Atâiyye*, ed. Veyssel Akkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), s. 57.

⁸⁸² Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 240.

şeyi kuşatmıştır.”⁸⁸³ ayetiyle çelişkili görünse de bilincin mertebesine işaret eder.⁸⁸⁴

Bu durum sadece salık açısından geçerli değerlidir. Aynı zamanda Hakk’ın yarattıkları ile ilişkisini de düzenleyen bir husus olarak dikkat çeker. İstirap, rahmet ve gazap düalizminde, analitik değerlendirmeye layık görülebilir. İnsan bilincinin yatay işlemesi, bunu gazap olarak gösterirken; dikey idrak bunu Hakk’a mesafe olarak algılar. Dolayısıyla yakın olma rahmeti uzak olmak ise gazabı ifade ederken, aşk ise bu mesafelerin üzerinde konumlanır. Bunun örneği “kabz” ve “bast” isimlerinin tecellilerinden verilecek olursa, dikey karşıt olma ile yatay karşıt olma durumları farklı sonuçlara neden olur. Yatay karşıtlıkta “kabz” ismine bütün varlıklar eşit uzaklıkta iken kabz ile bastın tevhidi birbirlerine uzak ihtimal olarak görülmez. Fakat dikey karşıtlıkta ise bu isimlerin mertebeleri farklılaşarak, salîkin sülûkuna göre çeşitlilik arz etmesi, tevhidin ve aşkın potansiyelini insanın içkin aleminde Hakk’a olan uzaklığın tabiri haline getirebilir.⁸⁸⁵

İnsanın eşyanın hakikatine ulaşma gayretinin varoluşa dahil edilmesi ıstırabı ele alışında da geçerlidir. Mevlânâ, aşkın ıstırabın anlamını tersine çeviren potansiyeline ıstırabın zahirini ele alarak başlar. Bilinç yükseldikçe düalist düzlem kendin ifşa etmeye başlar. Hakkın marifet imkânı tanınması anlamında ıstırabı vermesi, nefsânî bilinçte negatif anlam bulurken; aşk ile benliğin yok edilmesi kesretteki vahdeti de ortaya çıkarır. Mevlânâ bunu “porsuğun dövüldükçe semirmesine” benzetir. Zira geliştikçe ıstıraba mahal olma potansiyeli de artar.⁸⁸⁶

İnsanın yaratılışındaki fitratın tezahürü, tasavvufî düşüncede yalnızca ahlâkî bir davranış biçimi değil, aynı zamanda ilahî özün dışı vurumu olarak anlam kazanır. Zira

⁸⁸³ el-A’râf 7/156.

⁸⁸⁴ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 433.

⁸⁸⁵ William C. Chittick, *Aşığın Aynası Kayıp Kalbin Peşinde*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (Okuyan Us Yayın, 2018), s. 237.

⁸⁸⁶ Chittick, *Sufi’nin Aşk Yolculuğu*, çev. Ömer Saruhanoğlu, s. 308.

aşk, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin en sahih biçimi olarak, fiillerin sonucundan bağımsız biçimde onları ilahî maksada yöneltir. Bu bağlamda insanın hayatın akışı karşısında verdiği her tepki, aşk ile anlam kazanır; çünkü aşk, görünenin ötesine geçerek varlığın ardındaki ilahî iradeyi görünür kılar. İnsanın “Rahman’ın iki parmağı arasında”⁸⁸⁷ oluşu, onun sürekli bir dönüşüm ve tecelli hâlinde bulunduğunu gösterirken, aşk bu değişkenlik içinde sabit kalan hakikati idrak etme kabiliyeti kazandırır. Annemarie Schimmel’in sıkıntıyı nefes alıp verme metaforuyla açıklaması, aşkın bu dönüştürücü yönünü destekler mahiyettedir: her daralma bir genişlemeyi, her ıstırap bir açılımı içinde taşır; tıpkı aşkın yakıcı yönünün aynı zamanda ferahlatıcı bir yakınlığa kapı aralaması olarak kabul edilebilir.⁸⁸⁸ Bu nedenle insanın olayları yalnızca zahirî yönleriyle değerlendirmesi, aşkın idrakinden mahrum kalması anlamına gelir; oysa celâl ve cemâl sıfatlarının birlikte tecelli ettiğini fark etmek, aşkın bakışıyla mümkün olur. Mevlânâ’nın işaret ettiği üzere, toprağın görünümünde rüzgârı görebilmek, yani maddî olanın ardındaki latif hakikati sezebilmek, aşkın sağladığı bir idrak derinliğidir. Bu idrak sayesinde mutlak nurun doğrudan görünmeyişi, bir eksiklik değil; aksine onun maddî zıtlıklar üzerinden kendini açığa vurma biçimi olarak anlaşılır. Böylece gazap gibi görünen hâllerin rahmet, rahmet gibi görünen hâllerin ise başka bir tecellinin perdesi olduğu fark edilir. Aşk, bu karşıtlıkları çözerek onları tek bir hakikatin farklı yüzleri hâline getirir. Bu perspektiften bakıldığında mustaribe düşen, hayır ve şerrin zahirdeki görünümüyle takılı kalmak değil, her iki hâlin de ilahî kaynağını idrak ederek onlara aynı teslimiyet ve dikkatle yaklaşımdır.⁸⁸⁹ Gam ve keder ile sevinç ve neşe arasında gösterilen tepkinin eşitlenmesi, ancak aşkın dönüştürücü gücüyle mümkündür. Çünkü aşk, insanı gafletten çıkararak lütuf ile imtihanı, rahmet ile gazabı aynı hakikatin tecellileri olarak

⁸⁸⁷ Müslim, “Kader”, 17.

⁸⁸⁸ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, s. 270.

⁸⁸⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 2, s. 18.

görmeye sevk ederek anlam kazanır; yalnızca katlanılan bir acı olmaktan çıkar, ilahî yakınlığın ve hakikate yönelişin bir vesilesi hâline gelir.⁸⁹⁰

Aşk, insanın alıştığı anlam dünyasını sarsarak onu yeni bir idrak düzeyine zorlar. Bu süreçte ıstırap, aşkın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar. Çünkü aşk, benliğin çözülmesini ve insanın kendisini merkeze alan varlık algısından vazgeçmesini gerektirir. Bu vazgeçiş, başlangıçta bir kayıp ve yıkım olarak tecrübe edilir; ancak bu yıkım, aslında daha derin bir hakikatin açığa çıkmasının ön şartıdır. Dolayısıyla ıstırap, aşkın meydana getirdiği bu çözülme sürecinin fenomenolojik görünümüdür.⁸⁹¹

İstırapın anlamının tersine dönmesi, aşkın yönlendirici etkisiyle gerçekleşir. Aşk, insanın ıstırapa yüklediği anlamı dönüştürür. Nefsânî bilinç düzeyinde kaçınılması gereken bir durum olarak görülen ıstırap, aşk ile birlikte aranan ve değer verilen bir tecrübeye dönüşür. Çünkü insan, artık ıstırapı kendisini hakikate yaklaştıran bir süreç olarak idrak etmeye başlar. Bu dönüşüm, ıstırapın ortadan kalkmasıyla değil, onun anlamının yeniden kurulmasıyla mümkün olur.⁸⁹²

Aşkın bu dönüştürücü işlevi, epistemolojik açıdan bilginin doğasını da değiştirir. İnsan, ıstırap sayesinde yalnızca bir durumun farkına varmaz; o durumun hakikatle olan bağına da idrak eder. “Dudağın kuruması “bu ıstırap seni bize ulaştıracaktır.” diye suyun gönderdiği bir haberdir.”⁸⁹³ beytinde ifade edildiği üzere bilginin kavrayış olmaktan çıkarak ve doğrudan yaşanan bir hakikate dönüşümüne işaret eder. Bu noktada ıstırap, aşkın marifete açılan bir kapısı hâline gelir. İnsan, ıstırap aracılığıyla yalnızca acıyı değil; acının anlamını ve bu anlamın varlık düzeni içindeki yerini kavrar.⁸⁹⁴ Bu noktada ıstırap,

⁸⁹⁰ Bursevi, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, c. 14, s. 318.

⁸⁹¹ Chittick, *Sufî'nin Aşk Yolculuğu*, s. 37.

⁸⁹² Tura, *Gönül ve Aşk (Rah-ı Aşk)*, s. 131.

⁸⁹³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 462, b. 9157.

⁸⁹⁴ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, s. 138.

insanı yıpratran bir unsur olmaktan çıkar; hakikatin idrakine götüren bir rehber hâline gelir. Mevlânâ düşüncesinde “halis altının ortaya çıkması için hararetle eriyerek cürufundan kurtulması”⁸⁹⁵ gerekir.

1.6.4. Marifetin Kemali: Tevhid

Tasavvuf düşüncesinde marifet, hakikatin idrakine yönelik bir bilgi türü olmakla birlikte, kendi içinde tamamlanmış bir son nokta değil; tevhid bilincine açılan bir merhale olarak değerlendirilmelidir.⁸⁹⁶ Marifetin kemâli, insanın varlıkta görülen çokluğu aşarak birliği idrak etmesiyle gerçekleşir. Zira sûfî epistemolojide bilgi, yalnızca kavramsal bir düzlem değil; insanın varlıkla kurduğu ilişkinin dönüşmesiyle ortaya çıkan ontolojik bir idraktır.⁸⁹⁷

Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhidi bir ilim olarak tanımlaması, bu sürecin epistemolojik boyutuna işaret etmekle birlikte, onun “Tevhid ilmi ile tevhidin vücudu birbirinden farklıdır.” şeklindeki yaklaşımı, bilginin teorik düzeyi ile varoluşsal gerçekleşmesi arasındaki ayrımı açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁹⁸ Bu ayrım, marifetin yalnızca bilinmesi gereken bir hakikat değil; yaşanması ve varlıkta tahakkuk ettirilmesi gereken bir hâl olduğunu göstermektedir.⁸⁹⁹ Dolayısıyla marifetin kemâli, tevhidin “bilinmesi” ile değil, “olunması” ile mümkündür. Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî ontoloji ile epistemoloji alanını birbirinde ayırarak Mîsâk ile fenâyı tevhide varan iki yol olarak görür. Mîsâk Hakka ulaşmada hal boyutunu, fenâ ise tevhidin usulünü açıklar.⁹⁰⁰ Bu ise insanın kendi iradesinin Hakk’ın iradesine geçmesiyle gerçekleşir.⁹⁰¹

⁸⁹⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 366, b. 5430.

⁸⁹⁶ W. Chittick, *Kosmos’un Hakikati İlm-i Kainat, İlm-i Nefs: İslam Kozmolojisi*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), s. 74.

⁸⁹⁷ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1980), s. 249.

⁸⁹⁸ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 1105.

⁸⁹⁹ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 147-53.

⁹⁰⁰ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 356.

⁹⁰¹ Mermer, “‘Ahd-i Mîsâk’tan Bâde-i Elest’e (Tarihçe ve İstişâd)”, s. 344.

Bu noktada tevhid, basit bir birlik fikrinden ziyade, mertebeleri olan bir idrak sürecini ifade eder. Avam, havâss ve havâssu'l-havâss şeklinde derinleşen bu yapı, insanın bilgi düzeyi ile doğrudan ilişkilidir. Salık, bu mertebelerde ilerledikçe aynı olguları farklı anlam katmanlarında idrak eder.⁹⁰² Nitekim sıradan bilinç düzeyinde korku ve kaygı olarak algılanan bir durum, daha üst bilinç düzeylerinde sembolik ve nihayetinde hakikatin tezahürü olarak yorumlanır.⁹⁰³ Marifetin derinleşmesiyle birlikte bilginin de dönüşüme uğradığını ve nihayetinde tevhid bilincine yöneldiğinin örneği, “Hz. Mûsâ’yı annesinin nehre bırakması” üzerinden verilebilir. Avam bunu ıstırap olarak görürken, havas sandal ve nehri sembolik anlam yükler. Ehassul havâs ise anlatılanlardan anlatılmayanı çıkarır.⁹⁰⁴ Bu konuya Mevlânâ şöyle değinir:

“Yârin yâran ile müttehit olması hoştur. Sen de mana ayağından yakala ki sûret serkeştir. Serkeş olan sureti, riyazet meşakkatiyle erit ki, onun altında define gibi vahdet göresin.” Sen o serkeş sûreti eritmezsen; Allah onu kendi iradesiyle eritir.”⁹⁰⁵

Marifetin kemâle ermesinde belirleyici olan temel unsur, benliğin çözülmesidir. Tasavvufî terminolojide fenâ olarak ifade edilen bu durum, insanın kendi iradesinden sıyrılarak ilâhî iradeye yönelmesini ifade eder. Ancak bu yok oluş, ontolojik bir yok olma değil; benliğin merkezîyetinin ortadan kalkmasıdır. Nitekim “Bir evde iki ev sahibi olursa o ev yıkılır.”⁹⁰⁶ ifadesi, insanın kendi benliğini merkeze koyduğu sürece hakikatin birliğini idrak edemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tevhid, benliğin ortadan kalkması değil; onun hakikat karşısındaki konumunun yeniden belirlenmesidir.⁹⁰⁷ diyerek; “Sen beni asla göremezsin.” ayetini nefy-i istikbal olarak tevil edilmeyip, salikin

⁹⁰² Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 4, s. 215, b. 7839.

⁹⁰³ İbrahim Işitan, *Sûfî Psikoloji* (Ankara: Divan Kitap, 2020), s. 107.

⁹⁰⁴ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (Kabalıcı, 2012), s. 219.

⁹⁰⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 331, b. 683-85.

⁹⁰⁶ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, c.2, s. 393.

⁹⁰⁷ Ürkmez, *Mevlânâ'da Aşk Sırrı ve Nihai Bütünleşme*, s. 45.

sûretten sıyrılarak vahdete ulaşması istenerek “Sende senlik bâki oldukça Beni göremezsın.” manası çıkarılmaktadır.⁹⁰⁸

Tevhid bilinci aynı zamanda insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi de dönüştürür. Artık insan, varlığı kendisinden bağımsız; ilâhî hakikatin tezahürleri olarak görmeye başlar.⁹⁰⁹ Bu idrak, bilginin nesnel yapısını ortadan kaldırarak onu varoluşsal bir hâle dönüştürür. Böylece marifet, özne ile nesne arasındaki ayrımı aşan bir idrak biçimi hâline gelir. Böylelikle marifetin kemâli, insanın hakikati bilmesinden ziyade, hakikatle aynı düzlemde var olabilmesidir.⁹¹⁰

Bu durum, tasavvufî düşüncede “tahkikî tevhid” olarak ifade edilir. Bu aşamada insan, yalnızca “Allah birdir” bilgisini taşımaz; bu birliği bütün varlıkta müşahade ederek zihinsel bir tasdik olmaktan çıkar ve varoluşun bizzat kendisine dönüşür.⁹¹¹

Tevhid bilincine ulaşan insan için varlıkta görülen zıtlıklar anlamını yitirir. Hayır–şer, acı–lezzet, varlık–yokluk gibi karşıtlıklar, aynı hakikatin farklı tezahürleri olarak idrak edilir. Bu noktada ıstırap da anlam değiştirir. Tevhid öncesinde ayrılık ve eksiklik olarak tecrübe edilen ıstırap, tevhid bilincinde hakikatin bir tecellîsi olarak değerlendirilir. Böylece ıstırap, ortadan kaldırılması gereken bir durum olmaktan çıkar; varlığın bütünlüğü içinde anlam kazanan bir tecrübe hâline gelir.⁹¹² Bu dönüşüm, insanın kesret algısından vahdet idrakine geçmesiyle doğrudan ilişkilidir. Mevlânâ’nın “Sen zehirden ve şekerden vazgeçmeyince vahdet bahçesinden nasıl koku alabilirsin?”⁹¹³ şeklindeki yaklaşımı, marifetin ancak çokluk algısının aşılmasıyla kemâle ereceğini göstermektedir. Bu bağlamda tevhid, dış dünyadaki çokluğu ortadan kaldırmak değil; bu çokluğun

⁹⁰⁸ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 332.

⁹⁰⁹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 3, s. 615, b. 6602.

⁹¹⁰ W. Chittick, *Kosmos’un Hakikati İlm-i Kainat, İlm-i Nefs*, s. 74.

⁹¹¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 5, s. 482.

⁹¹² Işitan, *Sûfî Psikoloji*, s. 96.

⁹¹³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, c. 1, s. 260, b. 501.

ardındaki birliği idrak etmektir. Bu noktada ıstırapın “yok oluşu”, ontolojik bir silinmeyi değil, epistemolojik bir dönüşümü ifade eder. Zira tevhid bilincine ulaşan insan için ıstırap artık bir eksiklik, bir kayıp ya da bir problem olarak algılanmaz; hakikatin bir tecellîsi olarak anlam kazanır. Aynı tecrübe, farklı bir bilinç düzeyinde bambaşka bir hakikat olarak idrak edilir. Dolayısıyla değişen şey ıstırapın kendisi değil, onu anlamlandıran idrakin mahiyetidir. Mevlânâ’nın ifadesiyle, insanın varlığı kendi benliği etrafında kurduğu sürece ıstırap devam eder; ancak benlik çözölüp ilâhî hakikat merkez hâline geldiğinde, bu ıstırap anlamını yitirir. Bu bağlamda tevhid, yalnızca teorik bir birlik fikri değil; insanın varlığı bir bütün olarak idrak ettiği bir bilinç hâlidir. Bu bilinç düzeyinde ıstırap, ortadan kaldırılması gereken bir durum olmaktan çıkar; hakikatin idrakine dönüşür.⁹¹⁴

⁹¹⁴ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 9, s. 603.

SONUÇ

İnsan, varoluşunu yalnızca dış dünyayla kurduğu ilişki üzerinden değil, aynı zamanda iç aleminde yaşadığı yönelimler ve duygular üzerinden anlamlandırır. Bu yönüyle ıstırap, insan hayatında sonradan ortaya çıkan bir sıkıntı değil; onun varlıkla kurduğu ilişkinin merkezinde bulunan ontolojik bir tecrübedir. Mevlânâ düşüncesinde ıstırap, insanın aslî hakikatinden uzak düşmesinin bilinçteki etkisi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle ıstırap yalnızca acı veren bir durum değil, aynı zamanda insanı kendi hakikatine yönelten varoluşsal bir olgudur. İnsan, ıstırapıyla kemale ulaşır; çünkü ıstırap ona Elest bezminde verilmiş bir emanet olarak kabul edilir. İnsan, bu emaneti taşıdığı ölçüde değer kazanır; ıstırapın kıymeti nispetinde kemale yaklaşır.

İstırapı diğer sıkıntılardan ayıran temel özellik, insanı edilgen bir mağduriyet alanına hapsetmemesidir. Aksine ıstırap, aklı ve benliği kuşatan kederin insanı etkisi altına almasıyla birlikte ona yeni bir idrak alanı açar. Bu sebeple tasavvuf, sıradan acıyı anlamlı bir ıstırapa dönüştürmeye çalışır. Çünkü insan, en çok anlamlandıramadığı acılar karşısında benliğinin bütünlüğünü kaybeder. Tasavvuf ise acıya yön vererek onu gürültüden sükûta, çaresizlikten dermana, gamdan sürura evrilen bir terbiyeye dönüştürmektedir. Kur'an ve sünnetten hareketle şekillenen tasavvuf düşüncesi, özellikle Mevlânâ'da, gerek duygusal gerekse varoluşsal boyutuyla ıstırapı insanın benliğini inşa eden bir güç olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle Mevlânâ, insanın yaşadığı her zorlanmada ve her bilinç katmanında ıstırapın dönüştürücü bir değer taşıdığını kabul etmiş ve buna yönelik manevî çözüm yolları geliştirmiştir.

Modern düşüncenin büyük ölçüde ortadan kaldırılması gereken bir problem olarak değerlendirdiği ıstırap, sûfî düşüncede insanın iç dünyasını dönüştüren ve onu hakikate hazırlayan bir imkân olarak görülmüştür. Böylelikle ıstırap, insanı parçalayabilen yönü kadar onu yeniden inşa edebilen bir niteliğe de sahip olmaktadır. Mevlânâ, ıstırapı

yalnızca psikolojik bir durum olarak değerlendirmemiş; onu insanın ontolojik konumu, bilinç yapısı ve marifet yolculuğu ile birlikte düşünmüştür. Bu yönüyle ıstırap, insanın varlık düzeni içerisindeki yerini fark etmesini sağlayan bir idrak alanı hâline gelir.

Mevlânâ'da ayrılık, ıstırapın temel metafiziğini oluşturmaktadır. İnsan, vatan-ı aslisinden uzak düştüğü ölçüde içsel bir eksiklik hissederek ve bu eksiklik farklı bilinç düzeylerinde çeşitli duygular hâlinde tezahür eder. Hüzün, korku, kaygı, gam ve iştiağ gibi duyguların ortak yönü, insanın kendisini aşan bir hakikate yönelme arzusunu içinde taşımasıdır. Bu sebeple ıstırap yalnızca insanın zayıflığını gösteren bir durum değil; onun aşkın olana yönelme kapasitesini de ortaya koymaktadır. İnsanın iç dünyasında yaşadığı bu sıkıntı, onu ya nefsânî bilinçte parçalanmaya ya da kalbî bilinçte bütünleşmeye götürmektedir.

Istırap, insanın yalnızca hissettiği bir durum değil, aynı zamanda idrak ettiği ölçüde bilgiye dönüşebilen bir tecrübedir. Tasavvufî düşüncede bilgi, yalnızca aklî faaliyetle sınırlı değildir; insanın bütün varlığıyla katıldığı bir idrak sürecini ifade eder. Bu nedenle ıstırap, onu alışılmış bilinç düzeyinin dışına çıkarır ve farkındalık alanına yöneltir. Özellikle kalbî bilinç düzeyinde ıstırap, insanı hakikatten uzaklaştıran değil, hakikate yaklaştıran bir işleve sahip olur. Böylelikle insan, yaşadığı acıyı yalnızca tüketilen bir deneyim olarak değil, kendisini dönüştüren bir marifet alanı olarak anlamlandırmaya başlar.

Mevlânâ düşüncesinde aşk ile ıstırap arasındaki ilişki de bu dönüşümün merkezinde yer almaktadır. Mevlânâ, diğer birçok düşünürden farklı olarak aşkı yakıcı bir ıstırap olarak değerlendirmiş ve onu varoluşun her mertebesinde etkili olan ontolojik bir unsur şeklinde yorumlamıştır. Aşk, insanın ayrılığı en yoğun şekilde hissetmesine sebep olurken aynı zamanda onu ayrılığı aşmaya yönelten temel güç hâline gelir. Bu nedenle aşk yalnızca duygusal bir hâl değil; insanı kesretten vahdete taşıyan

epistemolojik ve ontolojik bir harekettir. İstirap ise bu etkinliğin muharrikidir. İnsan, ayrılığı ne kadar derin hissederse vuslatı da o ölçüde idrak eder. Böylece ıstırapın anlamı tersine dönerek yok edici olmaktan çıkıp insanı olgunlaştıran bir hâl kazanır.

Mevlânâ düşüncesinde ıstırap, aynı zamanda masivayı yakan ve vahdeti hatırlatan bir çağrı niteliğindedir. İnsan, kendisini nesnelerle tamamlamaya çalıştığı ve kayıplardan korktuğu ölçüde ıstırap derinleşmektedir. Bu sebeple Mevlânâ, insanın önce kendi iç dünyasını düzenlemesini, ardından da ıstıraba sebep olan varlık anlayışını vahdet düşüncesiyle aşmasını önermektedir. Böylece insan, eksiklik hissini dış dünyada değil; hakikatle kurduğu ilişkide gidermeye yönelir. Bu yönüyle ıstırap, yalnızca psikolojik bir çözülme değil; aynı zamanda insanı tevhîde ulaştıran ontolojik bir güç hâline gelir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman, Ebu'l-Ferec. Allah Aşk1. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020.

Abidin Paşa. Terceme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf. Dersaadet, 1306.

Acar, Zafer. “Mesnevî'nin Fâtıhası: İlk 18 Beyit ve Sembolik Dil”. Yedi İklim Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı (ts.).

Adolphs, Ralph. “The Biology of Fear”. Current Biology 23/2 (2013), R79-R93.

Akçataş, Ahmet – Arı, Elif. “Anlambiliminin Eş Anlamlılık Sorunu”.

Alıcı, Tevfik. Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç. İstanbul: Metis Bilim Yayınları, 2012.

Alkan, Ercan. “A' yân-ı Sâbite Teorisi”. İçinde İslâm Düşüncesinde Teoriler. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Alper, Hülya. Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

Altıntaş, Hayrani. İbn Sînâ Metafizigi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

American Psychological Association. APA Dictionary of Psychology. Washington DC: American Psychological Association, ts.

Anbarcioğlu, Meliha Ülker. “Mevlânâ ve Muhiti”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Ankaravî, İsmail Rusûhî. Şerh-i Mesnevî li'l-Mevlânâ: Mecmûatü'l-Letâif ve

Matmûratü'l-Maârif. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.

-----, Mesnevî'nin Sırrı: Dîbâce ve İlk 18 Beyit Şerhi. haz.

Semih Ceyhan – Mustafa Topatan. İstanbul: Hayy Kitap, 2008.

Anlı, Gazanfer. “Positive Psychology Practices in Muslim Communities: A Systematic Review”. Journal of Religion and Health.

Arasteh, A. Reza. Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş. çev. Bekir Demirkol – İbrahim Özdemir. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Askerî, Abdullah b. Sehl. el-Fürûku'l-Lugaviyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Aşkar, Mustafa. Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Atay, Hüseyin. “İnsanın Halifesi: İnsan”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 (1970).

Ateş, Süleyman. Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

Atik, Hikmet. “Esrar Dede'nin Mübareknâme Adlı Mesnevisi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 44/1 (2003), 1-20.

Atkinson, Richard C. vd. Psikolojiye Giriş. 14. Baskı. çev. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2002.

Attâr, Ferîdüddin. Tezkiretü'l-Evliyâ. İstanbul: Erkam Yayınları, 1980.

Audi, Robert. Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of

Knowledge. Cambridge: Routledge, 2018.

Ayan, Gönül. “Attâr, Esrâr-nâme’si ve Mevlânâ”. II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi Bildirileri. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990.

Aydın, Mehmet. Mevlânâ ve Sufizm. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2007.

Aytekin, Ülker. Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi. Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.

Ayverdi, İlhan. Misalli Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.

Bakırcıoğlu, Rasim. Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Anı Yayınları, 2016.

Başdemir, Hasan Yücel (ed.). Epistemoloji: Temel Metinler. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010.

Bauer, Karen. “Emotion in the Qur’ân: An Overview”. Journal of Qur’anic Studies 19/2 (2017).

Bayram, Enver. “Yûsuf Sûresi Bağlamında Üç Kriz”. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/18 (2022), 412.

Bayram, Mikâil. Sosyal ve Siyâsî Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2005.

Bedirhan, Muhammed. “Misâl Âlemi’nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar ve Misâl Âlemi’nin İspatı”. Sufiyye 11 (2021), 1-38.

Bedri, Malik. Müslüman Psikologların Çıkmazı. çev. İrem Nur Kaya. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2021.

Belhî, Ebû Zeyd Ahmed. Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs. çev. Nail Okuyucu – Zahid Tiryaki. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.

Berkmen, Haluk. Kuantum Bilgeliği ve Tasavvuf. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. Şuabü'l-Îmân. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Bikâî, Burhânuddîn İbrâhim b. Ömer. Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâtı ve's-Süver. 22 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Âlâ el-İslâmiyye, ts.

Bilgin, Büşra. “Muhammed İkbal’in Tasavvuf Anlayışında Zaman Kavramı”. Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi.

Bolat, Ali. Melâmetîlik: Bir Tasavvuf Okulu Olarak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Boss, Pauline. “Ambiguous Loss: Learning to Live with Unresolved Grief”.

Boyraz, Edibe. “Tasavvufî Düşüncede Vatan Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46 (2025), 220-244.

Bölükbaşı, Mehmet. “Cubrân Halil Cubrân’ın ‘Bana Ney Ver ve Şarkı Söyle’ Şiirinde Mevlevîlik İzleri”. Turkish Studies: Language and Literature 19/Ö1 (2024), 73-83.

Brodbeck, Rabia Christine. Ağla. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2018.

----- Hazreti İnsan. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.

Budak, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. Sahîh-i Buhârî: el-Câmiu's-Sahîh. çev. Abdullah Feyzi Kocaer. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Bursevî, İsmail Hakkı. Kâbe ve İnsan: Tuhfe-i Atâiyye. haz. Veysel Akkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

----- Kitâbü'n-Netîce: Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri. çev. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

----- Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.

-----, Rûhu'l-Mesnevî. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287.

----- Mesnevî'nin Ruhu. haz. Suat Ak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.

Câmî, Abdurrahman. Nefehâtü'l-Üns: Evliya Menkıbeleri. İstanbul: Salih Kitaplar, 2019.

Câmî, Mevlânâ Abdurrahman. Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds: Evliya Menkıbeleri. haz. İbrahim Yalçinkaya. İstanbul: Eriha Basın, ts.

Câmî, Molla. Ney'in Feryadı: Naynâme. çev. Hoca Neşet Efendi. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020.

Câmî, Nûreddin Abdurrahman. Terceme-i Şerh-i Dü Beyt-i Mollâ Câmî.

İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, ts.

Can, Şefik. Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat,

1995.

----- Şefik. Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi. İstanbul:

Ötüken Neşriyat, 1997.

----- Mesnevî Şerhi. İstanbul: Şamil Yayınları, 2022.

Cebecioğlu, Ethem. “Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizî’nin Bazı

Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (ts.).

-----, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. Ankara: Anka

Yayınları, 2004.

Cengiz, Muammer. “Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi”. Sufiyye 10 (2021),

9-48.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. Tâcü’l-Luga ve Sihâhu’l-Arabiyye. Beyrut:

Dirâsetü’t-Türâsi’l-Arabî, 2005.

Ceyhan, Semih. “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”. Basılmamış Doktora Tezi,

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.

-----, Mesnevî’nin Sırrı. İstanbul: Hayy Kitap, 2008.

Chittick, William C. Aşığın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde. çev. Ömer

Saruhanoglu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.

----- . Kosmos'un Hakikati: İlm-i Kâinat, İlm-i Nefs. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

----- . Tasavvuf: Kısa Bir Giriş. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.

----- . Sûfi'nin Aşk Yolculuğu. çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

----- Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

----- . Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd Üstüne Yazılar. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Cîfî, Abdülkerîm. Varlık Mertebeleri. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Kızkulesi Yayıncılık, 2006.

Corbin, Henry. Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

Cüceloğlu, Doğan. İnsan ve Davranışı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.

Cürcânî, Seyyid Şerif. Ta'rîfât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çağırıcı, Mustafa. "Kur'an". TDV İslâm Ansiklopedisi. 26/390-393. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Hâce Muhammed Lütî'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinde Cemâl Müşahedesinin Yansımaları". Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal

Bilimler Araştırmaları Dergisi 1 (2013), 99-124.

Çalışkan, İsmail. “Kur’an’ın Muhtevasının Epistemolojik Taksimi: ‘Kur’an’da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2003).

Çamlı, Sercan. “Ancient Greek Influences on al-Kindî’s Understanding of the Soul”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Çamlı, Sercan. “Kindî’nin Nefs Anlayışında Antik Yunan Etkileri”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/2 (2024), 813-844.

Çelebioğlu, Âmil. “Fuzûlî’nin Şiirlerinde Ney”. II. Milli Mevlânâ Kongresi Bildirileri. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

Çelebi, Asaf Hâlet. Mevlânâ ve Mevlevîlik. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1957.

Çelebi, Emin. “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 10/3 (2010), 43-56.

Çelebi, Vedat. “Jean Paul Sartre’ın Varoluşçuluk Düşüncesi”. Beytulhikme: An International Journal of Philosophy 4 (2014).

Çelik, Metin – Durmuş, Emine. “Duygusal Ağlamanın Bilmecesi: Ne Zaman ve Neden Ağlarız?” Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi 2/4 (2018), 415-428.

Çevik, Mustafa. Mevlânâ’da Aşk ve Varoluş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Çıtlak, M. Fatih. Mesnevî Şerhi. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020.

Çiçek, Hasan. “Kadîm Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Metaforik Anlatım”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46/1

(2003).

Demirdaş, Öncel. “Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevî Olgunluk”.
Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 11 (2011) 79-90.

Demirel, Şener. “Mesnevî’nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu”. İçinde Türk
Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu
Bildirileri. Konya, 2007.

Demirli, Ekrem. “Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmî Geleneğin
Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi”. Journal of Balkan Studies 1/1
(2021), 7-21.

-----, İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan. İstanbul: Kabalcı
Yayınları, 2012.

-----, “İslam Tasavvuf Geleneğinde Psikoloji”. İçinde İslam
Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi. ed. Taha Burak Toprak. İstanbul: Muhit Kitap,
2021.

Deniz, Gürbüz. “Elest Bezmi ya da Hangi Söz?” Eskiye 26 (2013), 151-161.

Doğan, Süleyman. Mesnevî’de Metaforik Telkinler: Ney ve Semâ Örneği.
İstanbul: Rûmî Yayınları, 2023.

Dokgöz, Derviş. “Kulun İmtihani Bağlamında Mutasavvıfların İstidrac
Kavramına Yükladıkları Anlamlar”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
24/2 (2024), 60-79.

Duru, Necip Fazıl. “Mevlevî Şairlerde Mevlânâ Portresi”. Uluslararası Mevlânâ
Bilgi Şöleni Bildirileri.

-----, “Mevlevî Şairlerde Ney Metaforu”. Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri 1 (2010).

Ebû Hayyân el-Endelüsî. el-Baḥrû'l-Muḥîṭ fî't-Tefsîr. Kahire: Mektebetü's-Şâmile, ts.

Eflâkî, Ahmed. Ariflerin Menkıbeleri. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.

Ekman, Paul. “What Scientists Who Study Emotion Agree About”. Perspectives on Psychological Science 11/1 (2016), 31-34.

Ekman, Paul – Mick Power – Tim Dalgleish. “Basic Emotions”. İçinde Handbook of Cognition and Emotion. 45-60. New York: John Wiley & Sons, 1999.

el-Cem'iyetü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve'n-Neşr. el-Mu'cemü'l-Vasît. Kahire: Dâru'd-Da've, 1972.

Elvan Çelebi. Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi. ed. Ahmet Yaşar Ocak – İsmail E. Erünsal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Emiroğlu, İbrahim. Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Erginli, Zafer. Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

-----, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış”. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 1 (2008).

Erkaya, Mahmud Esad. Manevî Eğitim Metodu Olarak Halvet. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Fahreddin er-Râzî. Mefâtîhu'l-Gayb. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.

Fazlıoğlu, İhsan. Kendini Bulmak. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.

Fîrûzâbâdî, Muhammed Ya'kûb. el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Frager, Robert. Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020.

Friendlander, Shems. Toynak Sesini Duyunca Zebra Gelsin Aklına. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2022.

-----, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Unutulmuş Mesajı. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, ts.

Fromm, Erich. İnsan Olmak Üzerine. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayıncılık, 2018.

Fürûzanfer, Bedüzzaman. Mevlânâ Celâleddîn. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Germer, Christopher K. Öz Şefkatli Farkındalık. çev. Handan Ünlü Haktanır. İstanbul: Diyojen Yayınları, 2020.

Göktaş, Vahit. “Kur'an'da Bilgi ve Bilginin Kaynakları”. Harran Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (2008).

Gölpınarlı, Abdülbâki. Mesnevî Tercemesi ve Şerhi. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2018.

----- . Mevlânâ Celâleddîn. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1952.

----- . Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2023.

----- . Melâmîlik ve Melâmîler. İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.

Grof, Stanislav. Manevî Kriz. çev. Ahu Ayan. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2011.

Guénon, René. İslam Manevîyatı ve Taoizme Toplu Bakış. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

----- . Varlığın Muhtelif Merhaleleri. çev. Kemal Çelik. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Güçlü, Betül. “Mevlânâ'nın Eserlerinde ‘Yûsuf’un Gömleğinin Kokusu’”. Mârife Dinî Araştırmalar Dergisi, (2013), 151-167.

Gürün, O. A. Psikoloji Sözlüğü. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1991.

Hakîm Tirmizî. Menhiyyât. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân li't-Tab' ve'n-Neşr, 1986.

Haksever, Ahmet Cahid. “‘Ruhbanlık’ Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/23 (2013), 5-30.

Han, Byung-Chul. Palyatif Toplum: Günümüzde Acı. çev. Haluk Barışcan.
İstanbul: Metis Yayınları, 2024.

Hayta, Akif. Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru. İstanbul: İz Yayıncılık,
2020.

Husserl, Edmund. Fenomenoloji Üzerine Beş Ders. çev. Harun Tepe. Ankara:
Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

-----, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a
Phenomenological Philosophy. çev. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

Irâkî, Fahreddîn. Lemaât: Aşk Metafizigi. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Hayy
Kitap, 2012.

Işık, Şemsettin. “İlk Misak (Elest Sözleşmesi)”. Necmettin Erbakan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi 48 (2019).

Işıtan, İbrahim. Sûfi Psikoloji. Ankara: Divan Kitap, 2020.

Izutsu, Toshihiko. Kur’an’da Tanrı ve İnsan. çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar
Yayınları, 2017.

-----, İslâm’da Varlık Düşüncesi. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan
Yayınları, 1995.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi. çev. Ahmed Avni
Konuk. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. el-Muḥarrerü’l-Vecîz fî
Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü’l-

Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Ebü'd-Dünyâ. el-Hemm ve'l-Hüzn. çev. Hüseyin Kaya. İstanbul: Ocak Yayınları, 2007.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ. Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dımaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, 2002.

İbn Kayyım el-Cevziyye. Medâricü's-Sâlikîn: Kur'ânî Tasavvufun Esasları. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm. Riyad: Dâr Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Lisânü'l-Arab. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. Risâletân fi'l-Lezzât ve'l-Âlâm ve'n-Nefs ve'l-Akl. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, ts.

İkbal, Muhammed. İkbal'den Şiirler: Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem. çev. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971.

İnci, Nuriye. "Muhâsibî'nin Eserlerinde Vicdanın Kavramsal ve Problematik Zemini". İslâmî Araştırmalar Dergisi, 33/2 (2022) 575-595.

James, William. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Penguin Classics, 1985.

Jung, C. G. Kırmızı Kitap: Liber Novus. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.

-----, Practice of Psychotherapy. Collected Works of C. G. Jung. ts.

-----, İnsan ve Sembolleri. çev. Ali Nihat Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikoloji. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2007.

Kainulainen, Mikko. “Historians and Conceptual Change in History Itself”. Studies in History and Philosophy of Science Part A 78 (2019).

Kanar, Mehmet. Büyük Farsça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Şirin Yayınları, ts.

Karacan, Melek. “Tasavvufun Gâye ve Yöntemini Belirleyen Bir Kavram Olarak Ezeliyet: Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Ezeliliği Düşüncesi”. Mütefekkir 10/19 (2023), 169-191.

Karataş, Zübeyir. “Kur’ân’da Korku ve Kaygı Kavramlarının Yer Aldığı Âyetlerin Analizi”. Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi 87 (2023) 769-781.

Kasapoğlu, Abdurrahman. “Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 8/4 (2008), 101-152.

-----, “Kur’an’ın Psikolojik Tefsiri”. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2011), 21-47.

Kaya, Emrah. “Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 20/1 (2016), 11-34.

Keklik, Nihat. Felsefede Metafor. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-

Tasavvuf. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Kınalızâde Ali Çelebi. Ahlâk-ı Alâî. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Kızıler, Hamdi. “Mevlânâ’da Kozmik Bir Denge Arayışı Olarak Mutluluk”. Sufiyye 18 (2025), 1-26.

Kindî, Yâkub b. İshâk. Üzüntüden Kurtulma Yolları. çev. Mustafa Çağırıcı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Koca, Fatih. “Ney’in Tarihî Gelişimi ve Dinî Musikimizdeki Yeri”. Dinî Araştırmalar Dergisi 4/12 (2002), 181-196.

Koca, Muhammet Ali. “Madûmun Şey’iyyeti Teorisi”. İçinde İslam Düşüncesinde Teoriler. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 612-631.

Konuk, Ahmed Avni. Mesnevî Şerhi. çev. Osman Türer – Mustafa Tahralı – Sâfî Arpaguş. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

Köprülü, Mehmed Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

“Kur’an-ı Kerim”. Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 02 Aralık 2025.
<https://kuran.diyanet.gov.tr/>

Kuşeyrî, Abdülkerim. Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

----- . Letâifü’l-İşârât: Kuşeyrî Tefsiri. çev. Heyet. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.

Kuşpınar, Bilal. “Mevlânâ’da Bilgi ve Dereceleri”. İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi 5/10 (2007), 39-58.

Küçük, Osman Nuri. Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim: Benliğin Dönüşümü ve Mi‘râcı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

----- . Mevlânâ ve İktidar. Konya: Rûmî Yayınları, 2007.

Lermioğlu, Ayten. Mevlânâ ve Yakınları. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1969.

Levtrinskaja, Viktorija. “Mevlânâ’nın Ney’i ve Eflatun’un Pharmakon’u”. Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi.

Le Breton, David. Acının Antropolojisi. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık, 4. Basım, 2015.

Lings, Martin. Tasavvuf Nedir? İstanbul: Akabe Yayınları, 1986.

Mansur, Gökhan. “Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/2 (2004), 249-276.

Mardinî, Yusuf Sıdkî. Mesîru Umûmî’l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmî’-d-Dîn. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Kitâbü’t-Tevhîd. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü’l-Câmi‘ât el-Mısriyye, 1970.

May, Rollo. Kaygının Anlamı. çev. Aysun Babacan. ed. Meltem Türkeri. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2020.

“Mecmûatü’s-Sarf”. thk. İsmail Çelik. Diyarbakır: Şifa Yayınları, 2012.

Mekkî, Ebû Tâlib. Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı. çev. Yakup Çiçek. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Mermer, Kenan. “Ahd-i Mîsâk’tan Bâde-i Elest’e (Tarihçe ve İstişâd)”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 24/2 (2024), 339-366.

Merter, Mustafa. Dokuz Yüz Katlı İnsan. 2. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2021.

-----, Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. Rubâîler. çev. Halil İbrahim Sarıoğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

-----, Yedi Meclis. çev. Hicabi Kırılancı. İstanbul: Ney Yayınları, 2007.

-----, Mektuplar. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ts.

-----, Fîhi Mâ Fîh. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

“Mevlana Jalal al-Din Rumi and Mindfulness”. ResearchGate. Erişim 04 Ağustos 2025. <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9430-z>

Mevlevî, Tâhirü'l-. Mesnevî Şerhi. İstanbul: Şamil Yayınları, 2022.

Meyerovich, Eva de Vitray. Tarih Öncesinden Osmanlı Dönemine Kadar Konya, Hz. Mevlânâ ve Semâ. Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, ts.

----- . Duanın Ruhu. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.

----- . Hz. Mevlânâ ve İslam Tasavvufu. çev. Mehmet Aydın. Konya: Konya Turizm Derneği Yayınları, 2012.

----- . Kozmik Dans. çev. Melek Öztürk. İstanbul: Elips Kitap, 2011.

Muhâsibî, Hâris. er-Riâye li-Hukûkılâh. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1990.

Nair, Ahmet. “Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur’ân’daki Semantik Anlamı”. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/9 (2018), 55-98.

Nasr, Seyyid Hüseyin. Tasavvufî Makaleler. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Necmeddîn-i Dâye. Tasavvuf Yolu. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013.

Necmeddin Kübrâ. Tasavvufî Hayat: Usûlü Aşere, Risâle ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Nesefî, Azizüddin. Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, ts.

Nicholson, Reynold A. Tasavvufun Menşei Problemi. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Nicoll, Maurice. Yaşayan Zaman. çev. Gülbün Akel. İstanbul: Ruh ve Madde

Yayınları, 2012.

Ocak, Ahmet Yaşar. Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Oktay, Adnan. “Hicrî Dîvânı’nda Aşkî İfade Ediş Biçimi Olarak Vuslat ve Firâk”. Mukaddime (Vuslat ve Firak Özel Sayısı), 21-43.

Orkun, Hüseyin Namık. Eski Türk Yazıtları. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

Özcan, Gökhan. Erken Dönem İslam Geleneğinde Dört Duygu: Hüzün, Ölüm Kaygısı, Mutluluk ve Korku. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2024.

Özel, Ahmet. Yönetici Peygamber Hazreti Muhammed. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Özkan, Senail. Mevlânâ ve Goethe. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2006.

Öztürk, Esmâ. “Maneviyatın Yol Haritası: Gai Eaton’ın İslâm ve Tasavvuf Yorumu”. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27/27 (2025), 87-116.

Öztürk, Yaşar Nuri. Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1993.

Öz, Ruhullah. “Melayê Cizîrî’nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2025), 43-61.

Pak, Süleyman. “Kur’an’da Hz. Peygamber’in Günah İşleme İmkânı (Nisâ Sûresi 105-107. Âyetler Örneği)”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/32 (2017), 641-669.

Papan-Matin, F. “The Crisis of Identity in Rumi’s ‘Tale of the Reed’”.

eScholarship – University of California.

Pekdoğru, Yakup. “Bir Bilgi Olarak Sûfîlerin Marifet Anlayışı”. Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 47 (2021), 339-358.

Pekpelvan, Belgin. “Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri”. Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. (2006), 519-534.

Polat, Emannullah. “Tosyevî’nin ‘el-Havf ve’l-Hüzün’ Adlı Risâlesinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/3 (2014), 183-204.

Puspita, R. I. “Mental Health: A Study of al-Kindî’s Philosophical Thoughts of the Soul”. Al-Shifa: Journal of Islamic Psychology 4/1 (2023), 41-52.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, ts.

Rakipoğlu, Numan. “Öznel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Sâbit Aynlar: İstidat ve İlâhî İsimler Bağıntısı Üzerine Metapsikolojik Bir İnceleme”. Din ve Felsefe Araştırmaları 5/1 (2022), 5- 36.

Ravoux, Jean-Philippe. Küçük Prens ve Felsefe. çev. Asena Yalnız. İstanbul: Kafekültür Yayınları, 2008.

Rippin, Andrew. “The Concept and Expression of Emotions in the Qur’ân”. The Straight Path: A Journal of Islamic Studies 1/2 (2020).

Rosenwein, Barbara H. – Riccardo Cristiani. Duygular Tarihi Nedir? çev. Kemal Özdil. İstanbul: Işık Yayınları, 2019.

Safitri, Novita vd. “Baby Blues Syndrome in the Qur’an: A Resilience Study of Maryam’s Story”. Jurnal Ushuluddin 33/1 (2025), 41-61.

Sağlam, Hacer. “Vatan Arketipi Bağlamında Âşıkların (Mecnûn, Ferhâd, Cemşîd) Vatan-ı Aslî ve Vatan-ı Seferîleri”. Turkish Studies 16 (2021), 313-355.

Sarıyer, Nilsun – Barış Gülmez. “Sesimi Duy: Üçüncü Taraf Şikâyet Davranışlarının Netnografi ile Belirlenmesi”. Journal of Awareness 8/4 (2023).

Sarı Abdullah Efendi. Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 740.

----- Semerâtü’l-Fuâd. çev. Yakup Kenan Necefzâde.
İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967.

Saruhan, Müfit Selim. “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47/1 (2006), 87-105.

Sayar, Kemal. Ruh Hâli. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.

----- Kemal. Sufi Psikolojisi. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.

Schimmel, Annemarie. Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.

----- Tasavvuf Notları. çev. Dilara Yabul. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2018.

----- As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2001.

----- İslamın Mistik Boyutları. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Schuon, Frithjof. Tasavvuf: Kabuk ve Öz. çev. Veysel Sezigen. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Schwartz, Richard C. İçsel Aile Sistemleri Terapisi. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Selmânî, Said. Ravzatü't-Ta'rif bi'l-Lübbi's-Şerîf. ed. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Kahire, 1966.

Seneca. Ahlâkî Mektuplar. çev. Türkân Uzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. el-Lüma'. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. Ankara: Erkam Yayınları, 2012.

Sipehsâlâr, Ferîdun b. Ahmed. Mevlânâ ve Etrafındakiler: Risâle. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1977.

Somuncu, Melike. “Güncel Türkçe Sözlük'te Yer Alan Acı Maddesinin Eş Anlamlılık Açısından İncelenmesi”. RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 20 (2020).

Sultan Veled. Maârif. çev. Meliha Ülker Tarıkâhyâ. İstanbul: Ataç Yayınları, 2009.

Sultan Veled. İbtidâ-Nâme. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. Ankara: Konya Turizm Derneği Yayınları, 1976.

----- İntihânâme. çev. İbrahim Hakkı Eroğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2010.

----- Rebâbnâme. çev. Niğdeli Hakkı Eroğlu. Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012.

Sühreverdi, Şihâbüddîn. Avârifü'l-Ma'ârif. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.

Sürücü, İbrahim. “Bir Denge Unsuru Olarak Kur'an'da Havf ve Recâ”. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (2015), 247-268.

Şahin, Muzaffer. “Korku, Kaygı ve Kaygı (Anksiyete) Bozuklukları”. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi 6/10 (2019), 117-135.

Şeker, Mehmet. Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Sem'î Efendi. Şerhu'l-Mesnevî. ts.

Semseddin Sâmî. Kāmûs-ı Türkî. İstanbul: Mihran Matbaası, 1317.

Şimşekler, Nuri. “Mevlânâ'nın Eserleri ile İlgili Yabancı Dillerde Yapılan Çalışmalar (1973-2005)”. Mevlânâ Araştırmaları 1 (2007), 159-212.

Şimşek, Selami. “Mevlânâ'da Mizah ve Nükte”. Tasavvuf Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı 14 (2005).

Şükûn, Ziya. Farsça-Türkçe Lugat. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1984.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Tâhirü'l-Mevlevî. Mesnevî Şerhi. İstanbul: Şamil Yayınları, 2022.

Tarhan, Nevzat. Psikolojik Savaş: Gri Propaganda, Beyin Yıkama, Psikolojik Operasyonlar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Basîret”. Erişim 12 Nisan 2026.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/basiret>

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Havf”. Erişim 30 Kasım 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/havf>

TDV İslâm Ansiklopedisi. “İnsan”. Erişim 11 Temmuz 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/insan>

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Mârifet”. Erişim 02 Mayıs 2026.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/marifet>

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Matem”. Erişim 18 Mayıs 2026.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/matem>

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Mekr”. Erişim 14 Aralık 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mekr>

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Ney”. Erişim 01 Eylül 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ney>

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Vatan”. Erişim 17 Ocak 2026.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/vatan>

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Vicdan”. Erişim 13 Nisan 2026.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/vicdan>

Tekin, Ali – Gökteş, Vahit. “Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlimine Giriş”. Kelam Araştırmaları Dergisi 14/1 (2016), 177-202.

Tek, Abdürrezzak. Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Temizel, Ali. “Mevlânâ’nın Eserleri ile İlgili Olarak Eski Harfli Türkçe Telif Edilen Eserler”. Mevlânâ Araştırmaları 1 (2007), 120-158.

Temiz, Bilal. “Kur’an’a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi”. Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1 (2003).

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. el-Câmi‘u’l-Kebîr. thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. Beyrut: Dârü’l-Garb el-İslâmî, 1996.

Tokur, Behlül. İmtihan Psikolojisi: Var Olmanın Hakkını Vermek. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Topçu, Nurettin. İslam ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf. haz. Ezel Erverdi – İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.

Topkara, Mustafa. Ayrılığın Psikolojisi. İstanbul: Karma Kitaplar, 2021.

Tura, M. Nusret. Gönül ve Aşk (Râh-ı Aşk). İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.

Turner, Mahshid. The Muslim Theology of Huzn: Sorrow Unravelling. Berlin: Gerlach Press, 2018.

Türker, Ömer. Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

-----, İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik. İstanbul: Ketebe

Yayınları, 2023.

Uluç, Tahir. İbn Arabî’de Sembolizm. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Uludağ, Süleyman. İslam’da Ahlâk ve Ahlâk Ekolleri. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2018.

----- . Tasavvufun Dili. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Uslu, Mustafa. Yas ve Çocuk. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021.

Uzun, Nihat. “Human Psychology in the Qur’an: A Critical Approach”. The Journal of Academic Social Science Studies 6/1 (2013), 1511-1541.

Ünver, Seher. “Turkish Validity and Reliability Study of Fear of Pain Questionnaire-III”. Ağrı.

Ürkmez, Melahat Kıyak. Mevlânâ’da Aşk Sırrı ve Nihai Bütünleşme. İstanbul: Palet Yayınları, 2010.

----- . Şems-i Tebrizî. Konya: Nüve Kültür Yayınları, 2009.

Van der Berg, Elizabeth. “Erotic Poetry and Sufism in Rumi’s Works”. LitNet Akademies.

Veled, Bahâüddin. Aşkname. ed. Hasan Hâlid el-Mevlevî. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2025.

Wilcox, Lynn. Sufizm ve Psikoloji. çev. Orhan Düz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 6/106-108.

İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki (ed.). Kur'an'ı Anlamanın Arkaplanı: Varlık, Bilgi, İnsan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Yaylalı, Kâmil. Mevlânâ'da İnanç Sistemi. İstanbul: İrfan Matbaası, 1975.

Yaylalı, Yasemin. "Selmân-ı Sâvecî'nin Firâknâme'sinde Mevsim Tasvirleri". Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 58 (2017), 203-219.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dîni Kur'an Dili. İstanbul: Çelik-Şûrâ Yayınları, ts.

Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Rebâbnâme". Erişim 13 Nisan 2026.

Yıldırım, Emine Taşçı. İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu. Bursa: Emin Yayınları, 2022.

Yılmaz, Faruk. İslam'da Varlık Düşüncesi: Epistemoloji-Ontoloji. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.

Yılmaz, Zeynep Gülten. "İbnü'l-Arabî Öncesi Tasavvuf Literatüründe Keşf ve İlham Ayrımı". Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 55 (2025), 1-25.

Yöntem, Mustafa Kemal. "Mevlânâ Mesnevî'sinde Aşkın Bilinci". Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi 52 (2015), 10-28.

Zavotçu, Gencay. "Ney'in Öyküsü ve Dîvân Şiirinde İşleniş". Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 39 (2009), 719-731.

Zebîdî, Murtazâ. Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs. Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.

ÖZET

Bu çalışma, Mevlânâ düşüncesinde ıstırap kavramını ontolojik, epistemolojik ve tasavvufî boyutlarıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Modern düşüncede çoğunlukla ortadan kaldırılması gereken psikolojik bir problem olarak değerlendirilen ıstırap, sûfî düşüncede insanın hakikatle kurduğu ilişkinin merkezinde yer alan dönüştürücü bir tecrübe olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda çalışma boyunca ıstırap, yalnızca duygusal bir acı değil; insanın varoluşunu anlamlandırmasını sağlayan bir bilinç ve idrak alanı olarak ele alınmıştır.

Çalışmada öncelikle ıstırap kavramının dilsel ve kavramsal temelleri incelenmiş; acı, üzüntü, hüzn, korku, kaygı ve gam gibi kavramlarla olan ilişkisi değerlendirilmiştir. Kur'ân'da yer alan duygu ifadeleri ve peygamber kıssaları üzerinden duyguların nasıl bir dönüşüm geçirerek hâl ve marifet boyutuna ulaştığı analiz edilmiştir. Bu süreçte özellikle hüzn ve havf kavramlarının tasavvuf düşüncesindeki yeri klasik sûfî kaynaklar ve tefsir literatürü çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca modern varoluşçu düşüncenin ıstırap anlayışı değerlendirilerek sûfî düşünce ile modern varoluşçuluk arasındaki benzerlikler ve ayrımlar ortaya konulmuştur.

Çalışmanın ontolojik boyutunda Mevlânâ düşüncesinde ayrılık kavramı merkeze alınmış ve ıstırapın temel kaynağı olarak insanın vatan-ı aslîsinden uzak düşmesi ele alınmıştır. Fırak, gurbet, iştıyak ve ney metaforu üzerinden insanın hakikate yönelişi değerlendirilmiş; vahdet-i vücûd düşüncesi bağlamında a'yân-ı sâbite, elest bezmi, ezeli mîsâk ve anâsır-ı erbaa gibi kavramlar aracılığıyla ıstırapın metafizik temelleri açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca Mevlânâ'nın yaşadığı tarihsel ve tasavvufî çevrenin, özellikle Şems-i Tebrîzî ile kurduğu ilişkinin, onun ıstırap anlayışının şekillenmesindeki etkileri üzerinde durulmuştur.

Tezin epistemolojik kısmında ise ıstırapın insan bilincinin dönüşümündeki rolü incelenmiştir. Bu bağlamda nefsânî, misâlî ve kalbî bilinç mertebeleri üzerinden ıstırapın farklı tezahür biçimleri değerlendirilmiş; ilham, keşf, marifet ve kalbî idrak gibi tasavvufî bilgi yollarıyla ilişkisi ortaya konulmuştur. Riyazet, açlık, ağlama, uzlet, zikir ve sükût gibi tasavvufî pratiklerin insanın bilinç dönüşümündeki işlevi açıklanmıştır. Çalışmada ulaşılan temel sonuçlardan biri, ıstırapın yalnızca insanı zorlayan bir durum değil; doğru şekilde anlamlandırıldığında insanı hakikate ve marifete yönelten epistemolojik bir imkân olduğudur.

Anahtar Kelimeler: İstırap, acı, varoluş, ayrılık, aşk, hal, duygu, Mevlânâ, ontoloji.

ABSTRACT

This study aims to examine the concept of suffering in Mawlānā's thought from ontological, epistemological, and Sufi perspectives. While suffering is generally regarded in modern thought as a psychological problem that should be eliminated, in Sufi thought it is considered a transformative experience situated at the center of humanity's relationship with truth. In this context, suffering is approached not merely as an emotional pain, but as a field of consciousness and perception through which human beings make sense of existence.

The study first analyzes the linguistic and conceptual foundations of suffering and evaluates its relationship with concepts such as pain, sorrow, grief, fear, anxiety, and anguish. Through emotional expressions in the Qur'an and prophetic narratives, the dissertation investigates how emotions undergo a transformation into spiritual states and ultimately into gnosis (ma'rifa). In this process, the concepts of grief (ḥuzn) and fear (khawf) are examined within the framework of classical Sufi sources and Qur'anic exegesis literature. Furthermore, the understanding of suffering in modern existentialist thought is evaluated in order to reveal the similarities and differences between Sufi thought and existentialism.

In the ontological dimension of the study, the concept of separation occupies a central place in Mawlānā's thought, and suffering is interpreted as the result of humanity's estrangement from its original homeland (waṭan al-aṣlī). Through concepts such as separation (firāq), exile, longing, and the metaphor of the reed flute (ney), humanity's orientation toward truth is examined. Within the framework of waḥdat al-wujūd, the metaphysical foundations of suffering are explained through concepts such as a'yān al-thābita, the covenant of alast, the primordial pact, and the four elements (anāşır al-arba'a). The study also discusses the influence of Mawlānā's historical and Sufi environment—

especially his relationship with Shams al-Dīn Tabrīzī—on the formation of his understanding of suffering.

The epistemological dimension of the dissertation examines the role of suffering in the transformation of human consciousness. In this respect, the manifestations of suffering are analyzed through the levels of egoic, imaginal, and cardiac consciousness. Their relation to Sufi ways of knowing, such as inspiration (ilhām), unveiling (kashf), gnosis (maʿrifa), and cardiac perception, is also explored. Spiritual practices including ascetic discipline (riyāḍa), hunger, crying, retreat (ʿuzla), remembrance (dhikr), and silence (ṣamt) are evaluated in terms of their transformative effects on consciousness. One of the principal conclusions of the study is that suffering is not merely a condition that burdens human beings; when properly interpreted, it becomes an epistemological possibility leading the individual toward truth and gnosis.

Key Words: Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, Suffering, Sufi Epistemology, Maʿrifa, Existentialism.