

HÜDÂVENDİGÂR'I ANLAMAK: MEVLÂNA'NIN MİRASINI ANLAMANIN BİR YÖNTEMİ

Yard. Doç. Dr. Mehmet ATALAY*

ÖZET

Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, yalnızca İslam Mistisizmi (Tasavvuf) bağlamında değil, evrensel mistisizm bağlamında da zirve bir simadır. Mistisizmi genel bir fenomen ve disiplin olarak ele alırsak, Mevlâna külliyyatı mistisizmin temel konuları itibarıyla son derece dikkat çekici muhasebelerle doludur. Öte yandan, Mevlâna, aynı zamanda bir İslam âlimi olması dolayısıyla eserlerinde temel İslami öğretiyi esas almış, özellikle de tasavvufî kaynaklardan beslenerek muazzam bir İslami miras bırakmıştır. Günümüzde bütün dünyada Mevlâna İslam geleneğine mensup büyük bir mistik şair ve filozof olarak tanınmaktadır.

Özelde tasavvufî genelde de bütün mistik eserlerin baskın dil ve üslup karakteri metaforik olduğundan, bu tür eserlerin anlaşılması ve asıl anlam mecrasına yerleştirilmesi esaslı bir çaba gerektirir. Bu yüzdendir ki özelde tasavvufî eserlerin genelde de diğer dini gelenekler çevresinde gün yüzüne kavuşmuş mistik eserlerin yanlış anlaşılması, bu eserlerin ve dolayısıyla yazarlarının adeta kaderi olmuştur.

Aynı durum Mevlâna ve külliyyatı için de sözkonusudur. Ancak, Mevlâna külliyyatı, İslami ilim geleneğinin zirve bir siması olarak âlim-sufî Ahmed Faruki Serhendi'nin şaheseri *Mektubat*'ın ışığı altında ele alınıp değerlendirildiğinde asıl anlam mecrasını bulabilmekte ve öteden beri gelen yanlış değerlendirilme tehlikesinden azade olabilmektedir. Bu anlamda, mistik Hint coğrafyasında ömür sürmüş ve hayatı boyunca İslami öğretiden tasavvuf kaynaklı sapmalarla mücadele etmiş Ahmed Faruki Serhendi'nin *Mektubat*'ı Mevlâna külliyyatının en yetkin ve en değerli bir şerhi olmaktadır. Diğer bir deyimle, Mevlâna külliyyatını anlamının bir yolu, Serhendi'nin külliyyatından geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Mevlâna, Mevlâna Külliyyatı, Ahmed Faruki Serhendi, Mektubat.*

SUMMARY

UNDERSTANDING HUDÂVENDİGÂR: A METHOD OF UNDERSTANDING THE LEGACY OF MAWLANA

Mawlana Jalalu'd-din Rumi was an outstanding mystical figure not only in the context of Islamic mysticism (Tasawwuf) but also in the context of universal mysticism as well. If one takes mysticism as a general phenomenon and discipline, the corpus of Rumi is full of striking accounts with respect to the essential subject matters of mysticism. On the other hand, Rumi, since he was also a scholar of Islam, took into account the basic Islamic doctrine in his works and, especially depending on Sufi sources, left a great Islamic legacy behind. Today, Rumi is recognized in the whole world as a great mystic poet and philosopher belonging to the Islamic tradition.

Since the dominant character of language –specifically– in Sufi and –generally– mystical works is metaphorical, understanding these types of works and placing them in their actual mainstream of meaning requires an essential effort-to-understand. For this reason, misunderstanding –specifically– Sufi works and –generally– mystical works that came out in non-Muslim settings has been the fate of them and thus the fate of their authors as well.

The same fate is valid for Rumi and his corpus. However, Rumi's corpus can find its essential meaning and avoid the old risk of being evaluated mistakenly when reevaluated in the light of Ahmad Faruqi Sirhindi's masterpiece called *Maktubat*, who was both a scholar and a sufi as a pinnacle figure of the Islamic science tradition. In the same sense, the letters (maktubat) of Sirhindi, who struggled against deviations from Islamic doctrine throughout his life that he lived in a mystical Indian environment, amount to the most competent and thus valuable commentary of Rumi's corpus. In other words, to put it a bit differently, one way to understand Rumi's entire corpus is paved by Sirhindi's *Maktubat*.

Key words: *Rumi, Corpus of Rumi, Ahmad Faruqi Sirhindi, Maktubat.*

Giriş

Mevlâna Celaleddin-i Rumi¹ çağdaş Türk milli kültürünün temelinde yatan 'bileşen' kuvvetindeki en önemli unsurlardan biridir. Yalnızca bir sufi ya

¹ Asıl adı Muhammed Celaeddin'dir. "Lâkablari: Hüdavendigâr, Sırr-ullah-ül Âzam, Mevlâna, Mevlevî, ve Rumî'dir." [Ayten Lermioğlu, "Mevlâna Celâleddin-i Rumî", Feyzi Halıcı (ed.), *Mevlâna* (Konya: Ülkü Basımevi, 1983), ss. 174-178, s. 174.] Mevlâna ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî," *DİA*, Ankara 2004, c. 29, ss. 441-448.

* Yrd. Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim görevlisi: Bu metindeki köşeli parantezler bana aittir. Ayrıca bu makaleyi hazırlama sürecinde Batı dünyasında sayılı Serhendi uzmanlarından biri olarak Arthur Buehler'in bazı çalışmalarına aşına olmama sağlayan ve Türkçedeki en son ve en iyi *Mektubat* tercümesi diye nitelendirilebilecek çalışmalarından (bkz.: 80 no'lu dipnot) iktibaslar yapmama izin veren Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmet Hamdi Yıldırım'a minnettarlık hisleriyle teşekkürü borç bilirim.

da mistik değil, aynı zamanda kuvvetli eğitim görmüş esaslı bir âlimdir Mevlâna. Ancak, iki büyük eseri olarak hem *Divan-ı Kebir*'de (*Divan-ı Şems-i Tebrizi*) hem de –önemli ölçüde– *Mesnevi*'de ağır ve dolayısıyla anlaşılması herkesin harcı olamayacak edebi-metaforik bir dil ve üslup kullanmıştır. Mevlâna aynı dil ve üslubunu tasavvufi sohbet ve vaazlarından müteşekkil *Mecâlis-i Seb'a* ile *Fihî Mâfih*'te de önemli ölçekte korumuştur. Şu halde genellikle yaşadığı dönemin Selçuklu devlet görevlilerine yazdığı mektuplardan ibaret olması dolayısıyla, Mevlâna'nın analitik-düz bir dil ve üsluba en ziyade yaklaştığı eseri, *Mektubat*'ıdır.

Mevlâna Müslüman dünyanın yetiştirdiği en büyük mistiktir. Büyüklüğünde hemen bütün dünyanın ittifak ettiği bu eşsiz simanın evrensel mistisizm tarihi açısından da en büyük bir konum elde etmesi söz konusudur. Bu bağlamda Mevlâna'nın başka bazı sufi simalarla karşılaştırılması çabası bir zorlamadan öteye geçmemektedir. Örneğin “Mevlâna Apuleius ve Petronius [gibi tarihin bazı mistik simaları] ile karşılaştırılmıştır. [Ancak] bu karşılaştırma zorlamadır; Müslüman dünyanın yetiştirdiği en büyük mistik şair olarak tebcil edilen bir şahsın hatırasına yönelik bir tahkirdir.”² Gerçekten de Mevlâna özel anlamda Sufizmin, genel anlamda da mistisizmin temel ölçütü sayılabilecek lirizm açısından bütün beşeriyet tarihinde başkaca hiçbir sufi ya da mistik ile karşılaştırılmayacak kadar yüce bir konumdadır: Mevlâna “bizzat kendi yaşadığı dönemde bir efsaneydi ve o zamandan bu zamana önemini azaltacak hiçbir gelişme söz konusu olmadı. Aslında büyüklüğü yıllar geçtikçe daha da

² Afzal İkbâl, *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*, foreword: A. J. Arberry, (London: Octagon Press, 1983), p. 284. Bir başka yazar [Eryk Hanut] Mevlâna hakkında “İslam'ın ve belki de dünyanın en büyük mistiği” nitelendirmesinde bulunmaktadır. [Eryk Hanut, Michele Wetherbee, *The Card and Rumi Book Pack: Meditation, Inspiration & Self-Discovery* (Boston: Tuttle Publishing, 2000), p. 13.] Diğer bir yazar da şunu söylemektedir: “Oryantalistler Mevlâna'nın bütün mistik şairlerin en büyüğü olduğunu itiraf etmektedir.” [Andrew Harvey, *The Way of Passion: A Celebration of Rumi* (New York: Tarcher/Putnam, 2001), p. 1]. Son olarak, zamanımızın önde gelen tasavvuf uzmanlarından William Chittick'in Mevlâna ile ilgili bir muhasebesini burada kaydetmek isabetli olacaktır. Chittick şöyle demektedir: “Türkiye'den Hindistan'a kadar, Farsça ile tanışmış olan dünya, tıpkı bütün İslam dünyasının İbn Arabî'yi en büyük Sufi nazariyecisi olarak gördüğü gibi, Rûmî'yi tarihin en büyük ruhanî şairi olarak görür.” [William Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İz, 2003), s. 144.]

arttı. Nitekim günümüzde evrensel anlamda bütün çağların en büyük mistik şairi olarak kabul edilmektedir.”³

Yalnızca bir sufi değil aynı zamanda da bir âlim olan Mevlâna; yaşadığı yoğun mistik tecrübeyle bağlantılı olarak, birinci hitap kitlesi sayabileceğimiz Selçuklu Müslümanlarını ve –daha geniş ölçekte– tüm insanları tasavvufi –ya da İslam dininde mündemiç (içkin) manevi– hayat ufuklarına çağırma bağlamında esas itibarıyla edebiyat mecrasını seçmiş, ilmî-düz anlamlı bir anlatım ve üslup yerine yoğun bir edebi-metaforik anlatım ve üslup tercih etmiştir. Elbette ki bu seçim birincil hitap kitlesinin edebiyat sevgisi ve düşkünlüğüyle yakından ilintili olduğu kadar⁴ haddi zatında edebiyatın ve dolayısıyla metaforik ifadelerin insanlarda davranış değiştirici boyuta varan gücüyle⁵ de ilintilidir. Gerçekten de günümüzde bütün dünyada Mevlâna Celaleddin-i Rumi adı zikredildiğinde, bu ada bir şekilde aşına olmuş insanların kahir ekseriyeti medresede ‘ilim’ (İslami ilim) tedris eden bir âlim değil de, öncelikle, tekkede sema yapan bir derviş ve tasavvuf büyüğü tahayyül ve tasvir eder.⁶

“Osmanlı İmparatorluğunu hazırlayan bir yüzyıl” olarak Miladi 13. yüzyılın⁷ dev sufi-mistik siması Mevlâna insanlara çağrısında ve dolayısıyla bıraktığı yazılı mirasta tercih ettiği yoğun edebi-metaforik anlatım ve üslup

³ Afzal İkbâl, “The Influence of Rumi on the Culture of South Asia”, şurada: Feyzi Halıcı (ed.), *Mevlâna*, ss. 130-137. Bu iktibasın Türkçesi Afzal İkbâl'in aynı tebliğinin yine aynı tebliğler kitabında yapılan Türkçe özetinde fahiş bir çeviri yanlışına kurban gitmiştir. (Bkz. ve krş.: Afzal İkbâl, “Güney Asya'nın Kültüründe Mevlâna Rumi'nin Etkisi”, *Mevlâna*, ss. 138-139, s. 138.)

⁴ Bkz.: Şefik Can, *Mevlâna: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri* (İstanbul: Ötüken, 1999), s. 198.

⁵ “Şiirsel söylemin temel koyucu kavramı olan metaforları.... Doğruluk'un empirik kriteri olan **algı**, ya da rasyonel kriteri olan **çıkarsama** gibi, bir kriter olarak kabullenmek gerekiyor” diyen Hilmi Yavuz'a [*Özel Hayat'tan Küreselleşmeye* (İstanbul: Boyut Kitapları, 2001), s. 78] göre “Hayatımızı değiştirmek için [analitik-fikrî] kitaplara değil, metaforlara ihtiyacımız var”dır. (Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşmeye*, s. 79).

⁶ A. J. Arberry'ye göre Mevlâna İslam tarihinde “tasavvufun yükselişinin zirvesini temsil eden” üç simadan biridir. Diğer iki sima İbn Fâriz ve İbn Arabî'dir. [Bkz.: A. J. Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Gelenek, 2004), s. 117.]

⁷ Bkz.: I. M. Panayotopulos, *Benzersiz Mevlâna*, çev. Kriton Dinçmen, (İstanbul: Scala Yay., 2000), s. 57.

dolayısıyla daima yanlış anlaşılma ve yanlış konumlandırılma tehlikesine maruz kalmıştır. Yine aynı nedenle, hem tasavvuf literatürü ve tarihinin hem de evrensel mistisizm literatürü ve tarihinin en büyük mistik şairi ve en zirve siması olduğu gerçeğini hatırlarsak, Mevlâna mensup olduğu dini gelenek itibarıyla hem içeriden hem de dışarıdan kaynaklanan yanlış anlaşılma ve yanlış konumlandırılma tehlikesine maruzdur.⁸ Bu makalede, Mevlâna ve eserinin hem içeriden hem de dışarıdan maruz kaldığı yanlış anlaşılma ve yanlış konumlandırılma tehlikesinin, sufi-mistik bir şair olarak değil ama hem âlim hem de sufi bir şahsiyet olarak İslami geleneğin bir başka zirve siması Ahmed Faruki Serhendi'nin şaheseri *Mektubat*'ı sayesinde bertaraf edilebileceği fikrine yoğunlaşacak ve bu bağlamda birkaç uygulama serdetmeye çalışacağız. Dolayısıyla bu makale iki zirve simayı buluşturma ile ilgilidir: Mevlâna ve onun gibi müstesna bir sufi-mistik simanın mirasına şerh mahiyetinde addedilebilecek bir şaheser olarak özelde İslami ilim ve İslami mistisizm geleneğine, genelde de bütün beşeriyete *Mektubat* gibi bir 'miras' bırakabilmiş Ahmed Faruki Serhendi.

Mevlâna ve Mirası

Osmanlı Devleti'nin kuruluş, intişar ve geniş hakimiyet macerasının manevi anlamda yol döşeyicisi Mevlâna ve mirası hakkında bütün dünyada hem nitelik hem de nicelik açısından öylesine esaslı-kuvvetli çalışmalar yapılmıştır ki konu üzerinde gerçekten yeni bir söz söylemek imkansızca yakın ölçüde zordur. Bu noktada Mevlâna hakkında kategorik olarak belirlediğimiz hususlar; hem İslam kültürü hem de evrensel kültür açısından mutlak anlamda etkin bir sima olduğu, son derece yoğun bir edebi-metaforik üslup seçtiğinden eserlerinin –İslam kültür çevrelerinin dahilinde ve haricinde olmak üzere– daima yanlış anlaşılma ve yanlış konumlandırılma tehlikesine maruz kaldığı, dolayısıyla da ön planda olmasa da âlimlik yönünün dikkate alınarak temel İslami öğretinin ışığı altında bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiği gerçeğidir.

⁸ Günümüzde, istismar edilen versiyonları da dahil olmak üzere birçok Mevlâna algısının tedavül ettiği dair şu veciz yazıya bkz.: Hicran Göze, "Hangi Mevlânâ", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 36, Sayı: 144, Ekim 2007, ss. 85-86.

Bir anlamda Osmanlı Devleti'nin manevi mimarı ve habercisi,⁹ günümüz Türk milli kültür ve vicdanının 'bileşen' kuvvetinde bir inşa edici temel unsur¹⁰ olarak Mevlâna, artık bütün dünyada tanınmakta ve şöhreti de giderek artmaktadır. Bugün Mevlâna, küçük bir örnek vermek gerekirse, Amerika Birleşik Devletleri'nde 'eserleri' en çok satılan şairdir.¹¹ Dahası, özellikle kaydedilmelidir ki "Her mezhep erbabı Mevlâna'yı sevmiş, övmüştür, herkesin makbulü olmuştur."¹² Hattâ "Mevlâna'nın tabutu arkasında Müslümanlar gibi Hıristiyanlar ve Mûsevîler de gözyaşı dökmüşlerdir."¹³ Vefatından bu yana hem Doğuda hem de özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren Batıda etkileri büyük

⁹ *Tarih-i Atâ*'da, Türk ve İslam tarihinin en büyük devletini kuran ve ona kendi adını veren Osman Gazi'nin Mevlâna ile karşılaşmasına ilişkin bir kayıt mevcuttur. Ertuğrul Gazi'nin görevlendirmesiyle Anadolu Selçuklu Devleti'nin merkezi Konya'ya gelen Osman Gazi, Selçuklu saray eşrafiyla yakın irtibata yönelik olarak Mevlâna'nın tavassutuna müracaat etmiş ve bu bağlamda ondan yardım görmüştür. Sultan Alâüddin-i Sâni-i Selçûki'nin bir şahs-ı meçhûlü manevi peder itti hazretinden münkesir olan Mevlâna, Osman Gazi'ye "Osman Bey, Alâüddin kendisine bir peder bulmuş, ben de seni evlâd eyledim, buyurmuşlar. Mir-i müşârünileyh [Osman Gazi] bu inâyet-i nâgeh-zuhurdan ziyâdesiyle memnun olup huzur-i sultâniye duhul ile ifâ-yı me'muriyet eyledikten sonra medrese-i şerife-i Mevlâna cânibine müsaraat ve ba'de icrâ-yı merâsim-i selâm ve tehiyyet ahz-ı dest-i inâbet ve sır-ı nihâde-i zâtü-yı inâbet ve sikke-pûş-i iradetleri olarak ol hazretin müridân-ı sıdk-bınamları silkine dehâletle hâiz-i seâdet-i dünya ve âhiret olduklarında haklarında pir-i müşârünileyh [Mevlâna] isar-ı himmet edüp Saltanat-i seniyye-i islâmiyye mir-i müşârünileyhe evlâd-ı evlâdına intikal ve müddet-i tavile âl-i seâdet meâlî serir ârâ-yı şevket-u saltanat olmalarına fâtiha hân olmuşlar ve ahfad-ı adâlet nihadlarının câlis-i serir-i saltanat-i İslâmiyye olmalarını da'vât-ı hayriyyelerinde tahsis-i bi-z zikr-u beyan buyurmuştur..." [(*Târîhi Atâ*, c. I, s. 18-19)'dan aktaran: Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğullarının Dramı* (İstanbul: Sebil Yay., 1979), s. 39-40 (17 no'lu dipnot)]. Bu iktibasın tam olarak alındığı yer için bkz.: Tayyazâde Ahmed Atâ, *Târîhi-i Atâ* (5 cilt, Osmanlıca. İstanbul: H. 1291), c. I, s. 19.

¹⁰ Mevlâna'nın Türklüğü ve neden Farsça yazdığıyla ilgili olarak esaslı bir değerlendirme yazısı için bkz.: Neşet Çağatay, "Mevlâna'nın Yazı Dili Niçin Farsçadır?", Feyzi Halıcı (ed.), *Mevlâna*, ss. 36-42. Bu noktada kaydetmek gerekir ki, A. J. Arberry gibi meşhur tasavvuf uzmanlarının dahi Mevlâna'nın milliyetini Farisilikle karıştırmaları hayret vericidir [Bkz.: Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, s. 85.] Ayrıca, Mevlâna hakkında –milliyetine ilişkin tartışmaları da kapsayan– bir dizi orijinal yazı için bkz.: Hasan Âli Yücel, *Hürriyet gene Hürriyet II*, derleyen: Canan Yücel Eronat, (Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yay., 1998), ss. 550-575.

¹¹ Bkz.: Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 51; Phyllis Tickle, *Prayer Is a Peace: America's Religious Landscapes Observed* (New York: Doubleday, 2005), p. 77.

¹² (Semerkandî, *Tezkire-i Devlet Şah*, s. 213)'ten aktaran: Şefik Can, *Mevlâna*, s. 259.

¹³ Can, *Mevlâna*, s. 259.

olmuş Mevlâna'nın¹⁴ kendisinden önce pek aşına olunmayan yoğun metaforik bir üslup ile eser verdiği muhakkaktır. Deyim yerindeyse Mevlâna “‘Eski mal’ satanların işine son veren, pazara ‘yeni’ şiirler sunan bir yiğit”tir.¹⁵ Bu durum Mevlâna'nın mirasını anlama teşebbüsünü zorlaştırmaktaysa da bu teşebbüsün önemi eskiden olduğu gibi bugün de yalnızca giderek artmıştır. Zira “halk, Mevlâna'yı belli bir yaşama biçimini öğrenip uygulamak için benimseyip oku”maktadır.¹⁶

Mevlâna biyografisi yazarlarından Ahmed Eflâki, onun mirasının anlaşılmasının zorluğu bağlamında yakın sohbet dostu ve *Mesnevi* katibi Çelebi Hüsameddin'e izafetle şu anekdotu aktarır:

Yine bir gün ulu arkadaşlar, Çelebi [Hüsameddin] hazretleri (Tanrı ondan razı olsun) huzurunda: “Filân, Hudâvendigâr'ın sözlerini iyi anlatıyor ve onları halka iyi yorumluyor. Onun bu fende büyük bir mehareti var,” diye birini övdüler. Çelebi hazretleri “Hudâvendigârımızın sözü, bir ayna gibidir. Bir mâna söyleyen ve ona bir şekil veren herkes kendi mânasının şeklini söyler. Binâenaleyh o, Mevlâna'nın sözünün mânası değildir.” buyurdu ve “Deniz binlerce ırmak olur. Fakat o ırmağın bin tanesi deniz olamaz,” diyerek şu beyti söyledi:

*Benim dıştaki sözlerim kulaklara erişir, fakat canımın feryatları
kimsenin kulağına erişmez.*¹⁷

Mevlâna'nın anlaşılmasına ya da mirasının birbirine çok uzak öznel yorumlamalara konu olabilmesine dair Çelebi Hüsameddin'in dile getirdiği mütâla, sözkonusu mirasın genel olarak yoğun ve –özellikle *Divan-ı Kebir*'i dikkate alırsak– yer yer son derece ağır bir metaforik üslup ile üretilmiş olmasındandır. Muhtemelen bu sebeptendir ki Mevlevî gelenekte sıradan sufilerin *Divan-ı Kebir*'i bir öğretmen gözetim ve denetimi olmaksızın okuması imkanına ihtiyatla yaklaşılmaktaydı. Diğer bir ifadeyle, Osmanlı Devleti içinde

¹⁴ Bkz.: Mehmet Önder, “Mevlâna Celâleddin”, şurada: Mehmet Önder (haz.), *Güldeste: Mevlâna Eserlerinden Seçmeler* (y.y.: Ajans Türk Kültür Yay., t.y.), ss. 12-15, s. 14 vd.

¹⁵ Nermi Uygur, *İnsan Açısından Edebiyat* (İstanbul: YKY, 1999), s. 113.

¹⁶ Uygur, *İnsan Açısından Edebiyat*, s. 113.

¹⁷ Ahmed Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri: Mevlâna ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı, (2 cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), c. II, s. 135.

“tekkeler açık iken Dîvân-ı Kebîrler şeyh efendilerin kilitli dolaplarında saklanırdı. Dervişler okurlarsa zihinleri karışır diye, ortaya çıkarılmazlardı.”¹⁸

Mevlâna külliyatına dair iki tür araştırma konusu, bu külliyatın sahih olarak anlaşılması ve İslami ilim (ve tasavvuf) geleneği içinde doğru konumlandırılması açısından neden Ahmed Faruki Serhendi'nin *Mektubat*'ına şiddetle ihtiyaç duyulduğu yaklaşımına muhkem bir açıklama zemini döşeyebilir. Bu araştırma konularının birincisi\ Mevlâna'nın eserlerinin ‘düz-birebir anlam gözetin üslup’ ve ‘şiirsel-metaforik anlamı özellikle önceleyen üslup’ ölçütleri temelinde sıralandırılmasıdır. Diğer bir deyişle, Mevlâna'nın eserlerinin en birebir anlamlı olandan en metaforik anlamlı olana doğru sıralandırılması konusu temel tezimiz açısından önem arz etmektedir. İkinci araştırma konusu Mevlâna'nın hangi eserinin şaheseri olarak değerlendirilmesi gerektiğinin, daha özgül bir ifadeyle söylersek, *Mesnevi* ya da *Divan-ı Kebir* başlıklı eserlerinden hangisinin şaheseri olduğunun tesbit edilmesidir.

Mevlâna'nın en metaforik eseri: Divan-ı Kebir

Mevlâna'nın en birebir anlamlı eseri şüphesiz ki, devrinin Selçuklu hükümdarlarına ve bazı ileri gelen devlet adamı ve âlimlerine kendisinden halli istenen ilmi-dini soruları cevaplandırmak için –öncelikle edebi bir üslup gözetmeyip nisbeten belli ölçüde konuşur gibi yazdığı– 147 mektubundan müteşekkil *Mektubat (Mektuplar)*¹⁹ başlıklı eseridir. Akabinde, Mevlâna'nın Konya halkına Türkçe olarak irad ettiği –ve bazı dinleyenlerce ilk olarak Türkçe not edildiye de Anadolu Selçuklu Devletinin resmi lisanının Farsça olmasından ötürü bilâhare bu dile çevrilen– yedi vaazından müteşekkil *Mecâlis-i Seb'a*

¹⁸ Can, *Mevlâna*, s. 218. Öte yandan, yukarıda zikredilen sebeple ilintili olmak üzere hatırlatmak gerekir ki genel olarak Osmanlı medreselerinde –bugün elimizde bir Osmanlı mirası Farsça tedris geleneğinin olmayışından da anlaşılabilirceği gibi– Farsça öğretimi yasaktı. Bu konuyla ilgili olarak seçkin tarihçi Halil İnalçık şu muhasebeyi vermektedir: “Büyük kentlerdeki Mevlevî tekkeleri”nde “tekke üyeleri ayrıca Mevlânâ'nın Farsça yapıtlarını, özellikle de *Mesnevî*'yi okur ve yorumlardı. Ulemâ medreselerde Farsça okunmasını yasakladığından, tekkeler Fars dili ve edebiyatı merkezleri haline gelmiş, tekkelerin yanında *Dârü'l Mesnevî* adı altında kurumlar sırf bu işlevler için kurulmuştur.” [Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, İngilizceden çeviren: Ruşen Sezer, (İstanbul: YKY, 2007), s. 209.]

¹⁹ Bkz.: Mevlâna Celâleddin, *Mektuplar*, çev. Abdalbâki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılâp, 1999).

(*Yedi Meclis*)²⁰ başlıklı eseridir. Sözkonusu sıralama ölçütü itibarıyla üçüncü eseri, yine Mevlâna'nın sohbetlerinde bulunanlardan bazılarınca tutulan notların birleştirilip tasnif edilmesiyle meydana gelmiş *Fîhi Mâfih* (*Onda Olan Onda; Neyse O*)²¹ başlıklı eseridir. Bu arada, diğerine göre daha ziyade birebir anlam gözeten bir üslup ile yazılmış olma ölçütü bakımından *Mecâlis-i Seb'a* ile *Fîhi Mâfih*'in ince tahkik ve daha dikkatli bir bakış açısı farkı sonucunda yer değiştirebileceği ihtimalini geçerken belirtmemizde fayda vardır. Tercih ettiğimiz sıralamanın sebebi olarak kabaca söylersek, *Mecâlis-i Seb'a*'ya göre *Fîhi Mâfih*'te Mevlâna'nın âlim yönü daha barizdir; ancak yine belirtmek gerekir ki *Mecâlis-i Seb'a*'da da kolay anlaşılır ya da zihnen kolay hazmedilir bir anlatım vardır. Dolayısıyla –her iki eserde de yoğun mecazlar, meseller vs. olmasına rağmen– birebir anlamdan metaforik anlama yönelik bir sıralamada *Mecâlis-i Seb'a*, *Fîhi Mâfih*'ten önce konumlanmalıdır. Bu sıralamanın son iki eseri; *Fîhi Mâfih*'ten çok daha hacimli olması itibarıyla Mevlâna'nın âlim tarafının en ziyade tebarüz ettiği eseri *Mesnevi*²² ile, yaşadığı mistik tecrübeyi yazılı dile olabildiğince en ziyade yansıttığı eseri *Divan-ı Kebir* (*Büyük Divan*)'dir.²³

²⁰ Bkz.: Mevlâna, *Mecâlis-i Sab'a: Yedi Öğüt*, çev. Mehmet Hulusi, yayına haz. M. Doğan Bayın, (İstanbul: Kırkambar, 2001).

²¹ Bkz.: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâfih*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, (İstanbul: İz, 2001). Bundan yaklaşık 80 yıl öncesine kadar Türkiye'de ve İslam dünyasının diğer coğrafyalarında kimsenin haberdar olmadığı bu Mevlâna eserinin bir yazma nüshası Hintli âlim Mevlâna Abdülmâcid Deryabadi tarafından 1920'de Râmpur'daki bir kütüphanede bulunmuştur. Aynı âlim tarafından haberdar edilen Mevlâna mütehasssısı Prof. Dr. "Nicholson da İstanbul'daki arkadaşları vasıtasıyla kütüphanelerde dört yazma nüshasını bulmuştur. 'Fîhi Ma-Fih', bütün bu nüshalar bir araya getirilerek Seyyid Süleyman Nedvi ve Abdürrezzak Melihabadi gibi yedi ulemanın yardımıyla 1928'de Abdülmâcid Deryabadi tarafından Azamgarh'da yayınlanmıştır. Bediüzzaman Firuzanfer ise 1950'de Fîhi Ma-Fih'in daha güvenilir bir nüshasını Tahran'da yayınlamıştır." [Ahmed Asrar, "Pakistan ve Mevlâna Celâleddin Rumi", *Uluslararası Mevlâna Bilgi Şöleni, 15–17 Aralık 2000* (Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 2000), ss. 433-440, s. 433.] Ayrıca, *Fîhi Mâfih*'in bir başka çeviri versiyonu için bkz.: Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2007).

²² Bkz.: Mevlâna, *Mesnevi: Tercemesi ve Şerhi*, terceme ve şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, (6 cilt, 3 kitap. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1990).

²³ Bkz.: Mevlâna, *Divân-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (7 cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000).

Mevlâna'nın eserlerinin en birebir anlamlıdan en metaforik anlamlı olana doğru sıralandırılması meselesinin nirengi noktasını, *Mesnevi* ile *Divan-ı Kebir*'den hangisinin daha önce konumlandırılacağı hususu yani bu iki eserin sözkonusu ölçüt açısından karşılaştırılması teşkil eder. Bariz olarak *Divan-ı Kebir*, *Mesnevi*'ye göre daha metaforiktir ve yanı sıra entelektüel telakkiden daha çok mistik tecrübeye ilişkindir.²⁴ Öte yandan, *Divan-ı Kebir*'e göre daha az metaforik ve daha çok literal olan *Mesnevi*'de ise Mevlâna'nın âlim yönüne daha çok tanıklık ederiz.

Bu iki eserin mukayese edilmesi bağlamında Türk entelektüel çevrelerinde yapılan tartışmalarda olduğu gibi lirizm (çoşkunluk) ya da didaktiklik (öğreticilik) ölçütlerini esas almak verimsiz kalacak ve –daha kötüsü değilse, en azından– yüzeysel bir sınıflandırmaya yol açacaktır. Mevlâna külliyyatına bir ömür hizmet vermiş Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre:

Mevlâna'nın Divânında[ki] şiirleriyle Mesnevi arasında üslup, ifade, heyecan bakımından hiç mi hiç fark yoktur. Mesnevi'yi didaktik bir eser sayıp asıl lirik şiirlerinin Divânında olduğunu söyleyenler, üslup bakımından bu iki eser arasında bir fark bulunduğunu geveliyenler, okumadan yazanlardır, bilmeden hükmedenlerdir. Didaktik bir eser olmakla beraber Mesnevi de, yer-yer lirizmin en kudretli ifadesini verir. Divândaki şiirlerin de birçoğu didaktiktir, fakat Mevlâna, inancında o kadar özlüdür ki inandırmak için söylediği sözlerde de lirizm, didaktizmi âdetâ bünyesinde yoğurur, halleder gider. Divânındaki birçok gazelerde Mesnevi hikâyelerini hulâsa etmiştir. Mesnevideki bahislerin birçoğu Divânında geçmektedir. Sözü özü ve kısacası, Divânla Mesnevi, hem üslup, hem ifade, hem edâ, hem konu bakımından aynıdır; yalnız bu iki eserde tarz ve vezin farkı vardır, o kadar.²⁵

²⁴ William Chittick'e göre "Mevlâna'nın bütün eserlerinin merkezi temasının 'aşk' olduğu kolaylıkla gösterilebilir. Mevlâna'yı *Divan-ı Kebir*'den başlayarak incelediğimiz takdirde çok geçmeden bu eserdeki şiirlerinin çoğunun aşk konusuyla ilgili olduğunu görürüz. Mevlâna'nın aşk ile neyi kastettiği anlaşılıp aşk kelimesinin yaklaşık olarak dahi aynı sıklıkla zikredilmediği *Mesnevi* ve *Fîhi Mâfih*'inin bile geniş ölçekte aşk temasının uzantıları (branches) ve yansımaları (ramifications) ile ilgili olduğu görülebilir." [William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (New York: SUNY Press, 1984), p. 194].

²⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, "Birinci Cildin Sunuşu", Mevlâna, *Divân-ı Kebir* içinde, c. I, ss. ix-xxi, s. x. Aynı argümanın daha erken ve uzun bir versiyonu için ayrıca bkz.: Abdülbaki Gölpınarlı, "Sunuş", Mevlâna, *Mesnevi: Tercemesi ve Şerhi* içinde, c. I, ss. ix-xi, s. x-xi.

Gölpınarlı'nın dediği gibi bu iki eseri sadece didaktiklik ve liriklik açısından tasnif etmeye kalkmak yanıltır. Çünkü her iki eser de lirik, her iki eser de didaktiktir. Hattâ bu tasnifi nisbet itibarıyla yani 'diğerine göre daha didaktik, diğerine göre daha az lirik' gibi ölçütlerle yapmaya kalkmak da boşuna çıkabilecektir. Çünkü, mesela, ilk bakış ve değerlendirmede *Divan-ı Kebir*'e göre 'daha az lirik' gözükken *Mesnevi*, mistik literatüre ve hattâ mistik tecrübeye belli ölçüde aşına olan ve her iki eseri de dikkatle okuyanlarca daha lirik bulunabilir. Öte yandan, ilk bakışta daha lirik ve dolayısıyla daha metaforik-duygusal gözükken *Divan-ı Kebir*'in de *Mesnevi*'ye göre daha az didaktik olduğu sonucuna varmak zayıf temelli kalacaktır, zira metaforik mahsuller de –üstelik davranış değiştirici ölçüde– didaktik olabilmektedir.²⁶ Tam bu noktada, bütün dünyada yakın zamanların kimi fikir akımlarının fikir eserlerinden ziyade 'edebi' eserlerle intişar ettiği gerçeğini hatırlamak yeterli olacaktır.

Mevlâna'nın iki büyük eserini didaktiklik ve liriklik ölçütleriyle tasnif etmek zayıf temelli bir teşebbüs olacaktır. Ancak, sözkonusu iki eserin –Gölpınarlı'nın düşüncesinin aksine– üslup, ifade, eda ve konu bakımından farklı olduğu gerçeğini de teslim etmek gerekir.

Özgül bir anlatım tercih ederek söylersek, Mevlâna'nın bu iki muhteşem ve hacimli eserini tasnif bağlamında 'literal (birebir) anlam–metaforik (mecazi) anlam' dualitesi muhkem bir ölçüt olarak tezahür etmektedir. Buna göre "Mevlânâ'nın ad koymayı bile yapmacığa, zorlamaya bir işaret saydığı için, isim vermediği ve *Mesnevî* diye ünlenmiş olan eseri"²⁷ başat ölçüde literal, –şiiirde mahlasının nadiren hâmûş (hamûş) ama çoğunlukla Şems-i Tebrizî olduğunu²⁸ hatırlarsak, bu anlamda– Mevlâna'ya izafetle *Divan-ı Şems-i Tebrizi* de denen *Divan-ı Kebir*'i ise başat ölçüde metaforiktir. Gerçekten de "dıştan bakıldığında bir akıl dağı"²⁹ gibi gözükken *Mesnevî*'ye nisbetle *Divan-ı Kebir* daha ziyade Mevlâna'nın yaşadığı mistik tecrübeye ilişkin ve dolayısıyla da

²⁶ 'Metafor aracılığıyla talim' ya da 'metaforik öğretim' yeni olmayıp iyi öğretmenlerin daima kullandığı bir yöntemdir. Bu öğretim tarzının avantajları için bkz.: Linda Verlee Williams, *Teaching for the Two-Sided Mind: A Guide to Right Brain / Left Brain Education* (New York: Touchstone, 1998), p. 58-9.

²⁷ Rüşti Şardağ, "Mevlâna ve *Mesnevî*'deki Üslûp", şurada: Feyzi Halıcı (ed.), *Mevlâna*, ss. 125-128, s. 126.

²⁸ Can, *Mevlâna*, s. 32.

²⁹ Şardağ, "Mevlâna ve *Mesnevî*'deki Üslûp", *Mevlâna*, s. 127.

daha özeldir. "Sufilerin Büyük Kitabı (Sufi Mushafı) olarak"³⁰ da şöhret bulmasına rağmen *Mesnevî*'deyse, tasavvufi argümanların yanında bir bütün olarak İslambilimsel ve özellikle Kelami argümanlara da rastlanır.

Seçkin Türk şair ve mütefekkeri Sezai Karakoç, Mevlâna'nın bu iki büyük eseri arasındaki farklılık ve benzerlik yönlerine dair esaslı bir muhasebe verir. Karakoç'a göre:

Mesnevî'yi Mevlâna'nın erdiği "makam"dan bir konuşma, *Divan-ı Kebir*'deki şiirleri de O'nun "hal"lerinin bir demeti olarak düşünmek gerekir. Ashında bu hal'ler de o makamın birer enstantanesidir. Bu iki eser arasındaki ilişki yahut nüans, şöyle de ifade edilebilir: *Mesnevî*, duyguların bir an için dürülüp "yüce düşüncelerin ve hakikatlerin dile getirilmesi"yken, *Divan-ı Kebir* Mevlâna'nın direkt manevî tecrübeleri olan bu duyular, anlık yaşantılar, sanki bir buzlu camın ardından sunulur.

Divan-ı Kebir'de "düşünceleri, kristal parçaları halinde duygu içinde ve onunla kaynaşmış olarak, yani duyuya dönüşmüş olarak buluruz. *Mesnevî*'de ise düşünceler, meseller ve hikayelerden somutlaşan bol örnekleriyle birbirine eklene eklenen dev bir yapı oluştururlar. Diğer bir deyişle *Divan-ı Kebir*'deki şiirler, türküler ve şarkılardır. *Mesnevî* ise bir senfoni, bir ayin-i şerif. İnsanlık senfonisi ya da ayin-i şerifi. Bir nevi, *Divan-ı Kebir*, Mevlâna'nın subjektivitesi, *Mesnevî* ise objektivitesidir (...) *Mesnevî*, mevsimler üstü, zaman üstü görünüyor. Oysa *Divan-ı Kebir*'deki şiirler, mevsimlerden hareket ediyor."³¹

Gerçekten de Karakoç'un dediği gibi *Mesnevî* Mevlâna'nın objektivitesi iken *Divan-ı Kebir* de subjektivitesidir. Bu tesbiti İslami ilim geleneğinin kavramlarıyla ifade edersek, *Mesnevî* bir zahiri ilim kitabı ya da zahiri ilme ilişkin bir kitap iken *Divan-ı Kebir* bir batıni ilim kitabı ya da batıni ilme ilişkin bir kitaptır. Diğer bir anlatımla, "Mesnevî'deki üslûp, Şems-i Tebrizi Divânı'ndan farklıdır. Mesnevî ile Şems-i Tebrizî Divânı arasındaki gizli

³⁰ Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine Books, 1994), p. 240. Krş.: Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, (Ankara: Ayraç, 1998), s. 306.

³¹ Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu: Sezai Karakoç* (İstanbul: Kaknüs, 1998), s. 479. Tırnak içindeki bölümler Karataş'ın, Karakoç'un *Mevlâna* başlıklı kitabından [Sezai Karakoç, *Mevlâna* (İstanbul: Diritliş Yay., 1996), s. 69] yaptığı doğrudan iktibaslardır.

farklılık, her iki kitabın da farklı durumlarda yazıldığını gösterir. Şâir, Mesnevî’de uyanık iken Dîvân’ında cezbe hâlinindedir.”³²

Divan-ı Kebir’in Mevlâna’nın mistik tecrübesine dair ve dolayısıyla mistik tecrübeye övgü sunucu ve davet edici yoğun lirik anlatımlı bir eser olduğu genellikle müsellemdir. Dolayısıyla bu noktada yalnızca, *Mesnevi*’nin nasıl olup da bir zahiri ilim kitabı olduğuna dair birkaç örneklendirme yapmak istiyoruz. Böylelikle de bir yandan genel olarak Mevlâna’nın âlim yönünü ön plana çıkarmaya, bir yandan da onun âlim yönünün, iki büyük eseri *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir*’den hangisinde –ya da daha ziyade hangisinde– tezahür ettiğini göstermeye çalışacağız.

Mevlâna’nın Şaheseri

Şimdiye dek, –bazı tanıklıklara dayanarak– Mevlâna’nın insanlık tarihinin en büyük mistik şairi ya da mistik tecrübesini yazılı dile en ziyade yansıtan ‘mistik’ siması olduğu gerçeğine aşına olduğumuz gibi, aynı zamanda büyük bir İslam âlimi olduğu ve âlim yönünün en ziyade –ya da, *Divan-ı Kebir*’ine nisbetle daha ziyade– *Mesnevi*’sinde tezahür ettiği gerçeğine yakınlaştık. Bu noktada, ‘Mevlâna’nın şaheseri bu iki eserinden hangisidir?’ sorusuna İslami geleneğin içinden ve dışından değişik bakış açılarının verdiği cevaplar büyük mirasın anlaşılması ve doğru konumlandırılmasında etkin bir yönetime, dolayısıyla Serhendi’nin *Mektubat*’ına ne ölçüde ihtiyaç duyulduğu gerçeğini tebarüz ettirecektir. İslami geleneğe mensup mütehasşislar *Divan-ı Kebir* de dahil olmak üzere bütün Mevlâna külliyyatının sonuçta ‘İslam’a cezbeden’ bir nitelik taşıdığı gerçeğini özellikle tecrübe edip vurgularken, İslami geleneğin dışından simalar Mevlâna’yı *Divan-ı Kebir* başta olmak üzere bütün külliyyatı itibarıyla İslam’dan kopuk bir mistik örnekliliği olarak görme eğilimindedirler.

Diğer bir deyişle, bazılarının Mevlâna’yı kendi kültürel kabullerinin ya da özgül bakış açılarının yansımasına göre “tüm inançların dışında duran manevi bir din kaçkını gibi” görmesi³³ bir vaka olduğu gibi “Mevlana gibi Sufilerin, İslâm’ın kalbini ve ruhunu temsil ettikleri iddiasını hiçbir zaman elden

³² Saadettin Kocatürk, *Mevlânâ: Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler: Allah İnsan ve Vusûl* (Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 2001), s. 301.

³³ Bkz.: Kabir Helminski, *Bilen Kâlp*, çev. Refik Algan, (İstanbul: Dharma, 2001), s. 290.

bırakmamış oldukları”³⁴ gerçeğinin özellikle akılda tutulması gerektiğini düşünen simalar da vardır. Mevlâna ve ‘eser’ine yönelik olarak teşekkül etmiş bu iki bakış açısının temel farkını tesbit etmek önemlidir. Zira birinci bakış açısına göre Mevlâna salt bir şair olarak ve neredeyse din dışı / İslam dışı bir bağlamda algılanır ve algılanmak istenirken ikinci bakış açısı onu dini / İslami bağlamda eser vermiş ve büyük etki / miras bırakmış bir mistik şair olarak algılamaktadır. Gerçekten de bu ikinci bakış açısına göre Mevlâna’nın mesela sarhoşluğa çağrısı “ahlakdışı ya da yüzeysel sarhoşluklar[a çağrı] ile karıştırılmamalıdır.”³⁵

Bu iki bakış açısından birincisinin, Mevlâna’yı özellikle metaforik yönüyle ele aldığını, ikincisininse onu hem analitik-âlim yönüyle hem de metaforik-sufi yönüyle değerlendirdiğini görmek şaşırtıcı değildir. Doğal olarak ikinci bakış açısı daha isabetlidir zira Mevlâna’yı asıl dini / İslami konum ve işleviyle algılamak, tasavvufi yönü özellikle ön plana çıkartılsa bile hem âlim hem de tasavvufi yönünün birlikte değerlendirilmesiyle mümkündür.

Keza, bu iki bakış açısından birincisinin Mevlâna’nın şaheseri olarak en metaforik eseri *Divan-ı Kebir*’i, ikincisininse onun âlim yönünün de tebarüz ettiği *Mesnevi*’yi gördüğünü tesbit etmek şaşırtıcı değildir. Gerçekten de, mesela, Mevlâna ile ilgili bir biyografi-roman yazmış olan I. M. Panayotopulos, onun “adını Doğu’da ve de Batı’da duyuran temel eserini” *Mesnevi* olduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte şunları ekler: “Ancak, onun şaheseri Şems’e adanmış bulunan Büyük Divan’dır.”³⁶ Öte yandan, daha tümcü bir bakış açısıyla mücehhez bir Mevlâna araştırmacısı olarak Şefik Can’a göre de onun şaheseri, “6 ciltlik ve 25 618 beytlik” *Mesnevi*’sidir.³⁷

Mevlâna’nın bir din kaçkını olarak İslam dışı bağlamda algılanması onun mirasını anlama ve yorumlamada bir yöntem tesbiti ameliyesine hayati önem kazandırmaktadır. Elbette ki Mevlâna’nın şaheseri, âlim yönünün de yoğunlukla tezahür ettiği *Mesnevi*’sidir.³⁸ Mevlâna’nın bütün beşeriyete büyük bir etki ve miras bırakmasını, onun Doğuda ve Batıda sevilmesini sağlayan, özellikle

³⁴ Helminski, *Bilen Kâlp*, s. 290.

³⁵ Helminski, *Bilen Kâlp*, s. 291.

³⁶ Panayotopulos, *Benzersiz Mevlâna*, s. 194.

³⁷ Can, *Mevlâna*, s. 373.

³⁸ Genellikle de Mevlâna’nın şaheseri olarak *Mesnevi*’si gösterilmektedir. Bir örnek için bkz.: Edit Tasnadi, “Macaristan’daki Mevlâna”, *Uluslararası Mevlâna Bilgi Şöleni 15-17 Aralık*, ss. 347-353, s. 348.

tasavvufî yönü olmuştur.³⁹ Çoğu insan başlangıçta Mevlâna'nın özellikle tasavvufî yönünden etkilenmekte, mirasının evrensel kültüre kolaylıkla taşınıp uyarlanabilecek boyutlarıyla 'sarhoş' olmakta ve zamanla Mevlâna'nın âlim yönünü de keşfederek mensubu olduğu İslami geleneğe olduğu kadar doğrudan doğruya İslam dinine de aşına –ve hattâ dahil– olmaktadır. Süleyman Wolf Bahn'ın dediği gibi:

Batı dünyasındaki pek çok insan İslâm mistiklerini incelerken İslâm dini ile yüzleşme ihtiyacını hiç duymuyor. Zamanla şeklin yaptığı baskı, arayış içindekini kendi dininden vazgeçmeye itiyor ve anlaşılabilir bir şekilde, kişi kendi uygulamalarına ilgi göstermiyor.

Hız. Mevlâna'nın yardımıyla, kişi herhangi bir uygulamayı takip etmeksizin, iç anlamla doğrudan ilgileniyor. İnceleme yolunda belirli uygulamaların kabul edilmesi arayış içindeki kişi için daha kolay bir hal alıyor çünkü kişi, bu uygulamaların, bulmaya can attığı anlamlara ulaşmasını sağlayan yol olduğunu fark ediyor. Batılı insanın arayışının başında ihtimal vermediği şey gerçekleşiyor ve sonuçta özgür iradesi ve kararıyla İslâm dinini kabul ediyor.⁴⁰

³⁹ Sezai Karakoç, Mevlâna'nın evrensel etkisini şöyle anlatır: “Mevlâna, sadece Müslümanlara seslenmiyor, onlara kapanıp kalmıyor. Nehir, İslâm nehri, cihan çapında akıyor. Moğolları da, Rumları da Yahudileri de çağırıyor Mevlâna. İslâmın yeni bir genişlemesi çağırısını yapıyor. Bir takım insanların, İslâmın battığını sandıkları bir dönemde, O, tam tersine bir gelişme bekliyor. İnançlı ve umutludur. Bu inanç ve umutla haykırıyor. Nitekim, yüz yıl sonrası Anadolu'suna baktığımızda, bütün Moğolların, bir çok Hıristiyan ve Yahudinin Müslüman olduğunu, ve Müslümanların yeniden büyük devletlerini kurduklarını, medeniyetlerinin parlak bir dönemini başlattıklarını görüyor ve o umudun, o çağırının boşuna olmadığını anlıyoruz.” [Sezai Karakoç, *Mevlâna* (İstanbul: Diriliş, 1999), s. 64].

⁴⁰ Süleyman Wolf Bahn, “Modern Batı Dünyasında Mevlâna'nın Önemi,” *Uluslararası Mevlâna Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, ss. 469-472, s. 470 vd. Büyük bir İslam mistiği olarak Mevlâna, şu ya da bu sebeple bir din olarak İslam'a karşı şimdiye dek teşekkül etmiş ve pıhtılaşmış çeşitli önyargıları kırabilecek bir kudrette görülseler yeridir. Bu ilginç yargının bir delinini, bizzat dile getirdiği, “Büyük olsun, küçük olsun bütün dinlerin mistik, gizemci biçimleri vardır” [Martin Seymour-Smith, *Yüzyılların 100 Kitabı*, çev. Özden Arıkan, (İstanbul: Boyner Holding Yay., 1998), s. 159] gerçeğine aşına olduğu halde bir İslam mistiği olarak Mevlâna'dan etkilenişini salt estetik bir etkileniş düzeyinde algılamayıp bir din olarak İslam'ı tanımaya –hattâ kabul etmeye– vesile addeden Martin Seymour-Smith'de bulabiliriz. Seymour-Smith şunları söylemektedir: “Hiç kuşkusuz bu adam [Mevlâna], tıpkı HOMEROS, SHAKESPEARE ve DANTE gibi bütün zamanların en büyük altı-yedi şairi arasında yer alır. Erotik ve ilahi aşkı şiirde birleştirerek en yüce seviyesine vardırıran ilk kişi olmuştur Mevlâna (hatta Kitab-ı Mukaddes'teki 'Neşideler Neşidesi'ni bile tabir yerindeyse geride bırakır) ve onun dehasına sahip bir adam Muhammed'i sahici bir peygamber olarak tanıyırsa, biz de taniyebiliriz demektir.” (Seymour-Smith, *Yüzyılların 100 Kitabı*, s. 153).

Serhendi'nin *Mektubat*'ı; Mevlâna külliyyatının Müslüman ya da Müslüman olmayan okuyucusunun bir din olarak İslam'a aşına (ya da daha da aşına) olma sürecini tahkim edip hızlandıracak ve bu sürecin 'fire'lerini olabildiğince azaltacaktır.⁴¹

Serhendi ve Miras

Mevlâna'nın genelde mistisizm ve özelde İslami mistisizm (Tasavvuf, Sufizm) tarihinin büyük bir şairi olduğu gerçeğini göz önünde tutarsak, onun mirasının sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını ve doğru konumuyla algılanmasını sağlayıcı işlevde olmak üzere İslami ilim geleneği içinden bir sima arandığı takdirde, Ahmed Faruki Serhendi (1564-1624) adına ulaşılabilecektir. Hicri takvim itibarıyla 'İkinci Bin Yılın Yenileyicisi' anlamında 'Müceddid-i Elf-i

⁴¹ Milli kültürümüzün temelinde yatan zirve simalardan biri olarak Mevlâna'ya kurumsal anlamda hak ettiği önemi vermediğimiz aşikârdır. 1967 tarihli bir makalesinde Sezai Karakoç, bir 'Mevlâna Enstitüsü' kurulması gerektiğini yıllar öncesinden dile getirmiştir: “Vakit kaybetmeden Edebiyat Fakültesine bağlı bir MEVLÂNA ENSTİTÜSÜ kurmamız ve bir Mesnevi Kürsüsünü açmamız lâzımdır. Böyle bir teşebbüs, Üniversitemizin şahsiyetini bulmaya ve kültürümüzün yeniden çağa hitap edebilecek bir diriliğe kavuşmaya başladığına bellibaşlı bir işaret olacaktır.” (Karakoç, *Mevlâna*, s. 91). Kültür hayatımızın inisiyatif erbabından sayılan Hasan Âli Yücel ise 1954 tarihli bir makalesinde Mevlâna mirasına akademik düzeyde bir kurumsallık kazandırılması gerektiğini son derece etkin bir tarzda savunmuştur: Bu makalesinde, “Bir gün Konya'da da bir üniversite kurulacak olursa, Sadruddinlerin tefsirlerini, Mevlâna'nın Divan-ı Şemsülhakayik'ini [*Divan-ı Kebir*] okutacak Türk bilginleri, Karatay medresesinin ortasındaki havuzun sularına hakikat söyleyen sesleri karışarak ders versinler” [Hasan Âli Yücel, *Öğretmen-Öğrenci Köşesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1995), s. 309] diyen Hasan Âli Yücel, belli ki, ta o zamandan, Mevlâna'ya ilişkin kurumsal ilgi ve hassasiyet zaafiyetimizi gidermeye matuf bir bilinç yükseltmeye çalışmıştır: “Duyduğuma göre müzecilerimiz, Mevlâna türbesinde bir Mevlâna külliyyatı kitaplığı yapmak teşebbüsüne girişmişler. Tam yerinde bir düşünüş. Mevlâna'ya ait dilimizde ve her dilde yazılmış bütün eserleri toplamak... Stradford'ta Shakespeare müzesini hatırladım. İngiliz, onu bütün dünya ile beraber bir bina içinde diri tutmakta. Asırlardır manevi hayatımızda tesiri 'ses ve nefes' olarak sürüp gelen mevlânamızı [asıl metinde böyle] tanımak ve tanıtmak milî bir vazifedir. 'Mevlâna, Türktür' demek kifayet etmez; onu Türklüğün şuurunda yaşatacak her şeyi yapmalıyız. O ummana dalmayı, onun içinde yüzüp yetim bıraktığımız incileri toplamayı bilmeliyiz.” (Yücel, *Öğretmen-Öğrenci Köşesi*, s. 310). Ayrıca, Batı dünyasında 17. yüzyılın ortalarından bu yana üretilen yazılı mahsullere ilişkin kapsamlı bir bibliyografya için bkz.: Sâfi Arpağuş, “Batı'da Mevlâna ve Mevlevîlik Bibliyografyası,” *İstem: İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 10, 2007, ss. 319-344.

Sâni' ve 'İmam-ı Rabbani' unvanlı Serhendi, tıpkı Mevlâna gibi hem âlim hem de sufi bir simadır.⁴²

İslami ilim geleneğinin temel bir tasnifi olarak hem zahiri hem de batını ilimlerde mütehasıs olan Serhendi,⁴³ gerçekten de 'müceddit' unvanlı büyük bir sufi olduğu gibi aynı zamanda Kelam ilminde de müçtehitir.⁴⁴ Dolayısıyla Serhendi'de, Mevlâna'da olduğu gibi tasavvufî cihetin ön plana çıktığını söylemek pek isabetli düşmeyecektir. Temel İslami ilimleri Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf diye tasnif ederse,⁴⁵ Fıkıh bağlamında özellikle Fıkıh Usûlü (İslam Hukuku Metodolojisi) olmak üzere bu alanların her birinde mütehasıs olan Serhendi'nin ön plana çıkan özelliği, âlim ve sufi bir sima olarak esas itibarıyla temel İslami metinlere nüfuz becerisiyle kazandığı mücedditlik özelliğidir demek son derece isabetli bir yargı olacaktır.⁴⁶ Serhendi'nin çoklarınınca özellikle

⁴² Bazen Serhendi, münhasıran âlim olarak da tavsif edilir. Bkz.: Angelo Rasanayagan, *Afghanistan: A Modern History* (New York: I. B. Tauris, 2005), p. 178. Bu durum bir dikkatsizlik eseri olduğu kadar aslında Serhendi'nin çok yönlülüğünün son derece entegre bir bütüncüllük arz etmesinden de kaynaklanmıştır denebilir. Ancak hemen belirtmeli ki daha dikkatli yazarlar Serhendi'yi mutlaka hem âlim hem de sufi olarak tavsif ederler. Örneğin bkz.: Armstrong, *A History of God*, p. 264.

⁴³ Serhendi'de zahiri ilim–batını ilim (ve dolayısıyla zahiri ilim ile batını ilim uzmanlığı) öylesine iç içedir ki bunları birbiriyle bağlantısız müstahkem birer kale gibi telakki edip ayırtmaz. Serhendi'ye göre "Tarikat ve hakikat şeriatın hakikatından (gerçekliğinden) ibarettir. Tarikat da bu hakikatın ta kendisidir. Yoksa şeriat başka bir şey, tarikat ve hakikat da şeriatı mugayir (zıt) başka şeyler demek değildir. Böyle düşünmek sapkınlık ve zıdklıktan başka bir şey değildir." (Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 57, s. 69). Dünya yüzeyinde sayılı Serhendi uzmanlarından biri olan Arthur F. Buehler, zikri geçen hususu kendi kelimeleriyle şöyle ifadelendirmektedir: "Serhendi'nin gerçeklik yaklaşımının hayli insan merkezli bir yaklaşım olduğunu görebiliyoruz: birbirinden ayrı bir tarikat, hakikat ya da şeriat sözkonusu değildir; bunlar tek gerçekliğin yalnızca hiyerarşik boyutlarıdır." (Arthur F. Buehler, "Shariat and Ulama in Ahmad Sirhindi's *Collected Letters*," in *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam*, Vol.: 43, Issue: 3, Dec. 2003, pp. 309-320, p. 313.)

⁴⁴ Bu konuyla ilgili olarak kendi beyanı için bkz.: Ahmed Faruki Sirhindi, *Rabbânî İlhamlar: Mebde' ve Mead*, çev. Necdet Tosun, (İstanbul: Sufi Kitap, 2005), s. 80.

⁴⁵ Burada şu notu düşmek gerekir ki, Tefsir ve Hadis ilimleri genellikle bu ilimlerin rengini almaktadır: Tefsir ilmi özellikle böyledir; ayrıca, tek tek hadisler (ve dolayısıyla onların şerhleri) de Fıkıhî, Kelami ve Tasavvufî diye tasnif edilebilir.

⁴⁶ Ahmed Aziz, Serhendi'nin bu yönüne ilişkin olmak üzere şu bariz tesbiti dile getirir: Serhendi "Kur'an'ın açık olduğu herhangi bir konuda herhangi 'alegorik' bir yorumu ya da mistik sapmayı asla kabul etmezdi." [Ahmad Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (New Delhi: Oxford University Press, 2002), p. 187.]

tasavvufî yönünün ön plana çıkarılmasının, irili ufaklı diğer eserlerini de içeren *Mektubat*'ında verdiği birçok Kelami muhasebenin salt tasavvufî muhasebe diye algılanmasından ve bhusus tasavvufî sapmalara karşı keskin bir mücadele sürdürmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

İslami ilimlerin birbiriyle bağlantısız müstahkem birer kale gibi asla olmadığı gerçeği bir yana, İslami ilim geleneğinin içinden herhangi bir simanın, belli bir alanda daha çok mahsul vermesi ya da belli bir alana daha çok yoğunlaşması sözkonusu olabilir. Bu anlamda elbette ki Serhendi, *Mektubat*'ında çok sayıda ve yoğunlukla tasavvufî muhasebeler vermektedir. Ancak, yaşadığı dönem itibarıyla bütün İslam âleminin maruz kaldığı tasavvuf kaynaklı sapmalar karşısında ana-mecra İslam'ın tepkisi olarak "ortaya çıkan ıslahat hareketlerinin en önde gelen ve en etkili şahsiyeti"⁴⁷ Serhendi'nin tasavvufî konulara eğilmesi –doğal olarak ve özellikle– âlim hassasiyetiyle tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla Serhendi dendiğinde akla ilk gelen, özellikle tasavvufî yönü değil de bir âlim-sufi olarak kotardığı mücedditlik işlevi olmalıdır.

İlk olarak, kendi döneminin meşhur âlimlerinden olan ve günümüzde Pakistan'ın 'en büyük filozofumuz' diye övüldüğü Abdülhakim Siyalkûtî (ö. 1656) tarafından müceddit tabir edildiğini⁴⁸ tesbit edebildiğimiz Serhendi'nin mücedditliğinin özünde, bir yandan yanlış anlaşılana ya da yorumlanana –özel ya da genel– tasavvufî metin, telakki ve uygulamaları temel İslami metinlerin ışığı altında aslına irca etme mücadelesi, bir yandan da "İslam'ın zâhiri ve bâtınıyla bir bütün olduğunu" ortaya koyma mücadelesi⁴⁹ yatmaktadır. Gerçekten de Serhendi "zıtların âhengini kurmuş, zâhir âlimleriyle tasavvuf âlimlerinin

⁴⁷ Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1981), p. 138.

⁴⁸ Bkz.: Sağiroğlu, İmam-ı Rabbani, s. 233. Ayrıca bkz.: Patrick Laude (ed.), *Pray Without Ceasing: The Way of the Invocation in World Religions* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), p. 138. Yine ayrıca kaydetmek gerekir ki, Aziz Ahmed'e göre, "şeriatın dinamikleri ile tasavvufun derûnî bilgilerini yeniden kaynaştırarak bütün hale getir[en]" Ahmed Faruki Serhendi'nin Hicri "İkinci bin yılın müceddidi olduğu[na]" dair icmâ vardır. Bkz.: Aziz Ahmed, "Şeyh Ahmed Sirhindi'nin Siyasî ve Dinî Düşünceleri," çev. Celal Emanet, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, ss. 339-350, s. 350.

⁴⁹ Sağiroğlu, *İmam-ı Rabbani*, s. 374.

arasındaki ikiliği kaldırıp tasavvufla şeriat arasındaki var gibi zannedilen aykırılığı gidermiştir.”⁵⁰

Bir din olarak İslamiyetin akide, pratik (praksis) ve mistisizm boyutlarına delalet eden İman, İslam ve İhsan kavramlarına ilişkin kategorik açıklamalar içeren Cibril hadisini, *Mektubat*'ının temel dayanağı olarak benimseyen Serhendi, İslami ilim geleneğinin 'zahiri ilim–batını ilim' ayrımını Kur'ani bir tasnif olarak muhkem–müteşabih ayrımı bazında temellendirir: “Allah Sübhanehü şerefli kitabını muhkemat ve müteşabihat olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım şeriat ve ahkam ilminin kaynağı, ikinci kısım hakikatler ve sırlar ilminin mahzenidir.”⁵¹

Bu temellendirme tarzından da anlaşılacağı gibi büyük bir âlim ve sufi olmanın ötesinde⁵² sahih ve bütüncül bir İslam algısı oluşturma çabasında Serhendi'yi müceddit kılan asıl yetenek, temel İslami metin ustası olmasıdır. “Yaşadığı dönemde özellikle Hindistan'da Müslümanların din ve tasavvuf anlayışını düzene koymak için mücadele etmiş, tekke ile medreseyi, sūfîlerle âlimleri uzlaştırmak için gayret sarfetmiş” olan Serhendi,⁵³ bu bağlamda, zahiri ilim–batını ilim tasnifine, Kur'an'ın muhkem–müteşabih tasnifinin ışığı altında yaklaşır. Doğru ve bütüncül bir İslam anlayışını hakim kılmaya çalışması ve bidatlerle mücadele etmesinin yanında Serhendi'nin büyük başarısı, anlaşılması hiç de kolay olmayan tasavvufi metin ve yaklaşımların müteşabih ayet

⁵⁰ Sağiroğlu, *İmam-ı Rabbani*, s. 384.

⁵¹ Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 276, s. 298. Ayrıca kaydetmek gerekir ki, Serhendi'nin sözünü ettiği tasnifi belirleyen Kur'an ayeti, Âl-i İmran Suresi (no: 3)'nin 7. ayetidir. Kur'an'ın bu tasnifindeki muhkem ifadesinin zahiri ilim olarak Kelam ve Fıkıha, müteşabih ifadesinin de batını ilim olarak Tasavvufa işaret ettiği yönünde bir başka değerlendirme için bkz.: Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1975), s. 180.

⁵² Bu noktada Arthur F. Buehler'in ince dikkat eseri bir tesbitine yer vermeliyiz: Buehler'e göre, “Serhendi'nin bakış açısı itibarıyla 'sufi–din âlimi' dikotomisi yanlıştır.” Maamafih, Buehler bu tesbiti yaptıktan sonra, Serhendi'nin öncelikle bir sufi olduğu yönündeki Batılı akademik fikir birliğine (Yohanan Friedmann ve J. G. T. ter Haar) itiraz geliştirme niyetinde olmadığını da vurgulayıp Nakşi geleneğinin önemli adı Halid-i Bağdadî'nin manevi öğretmeni (şeyhi) Gulam Ali Şah'ın da aynı kanaatte (Serhendi'nin öncelikle sufi olduğu kanaati) olduğunu belirtir. (Bkz.: Buehler, “Shariat and Ulama in Ahmad Sirhindi's *Collected Letters*,” p. 310, footnote: 7.) Bu noktada, belirtmeliyiz ki, –bilahare bir İslam mühtedisi olduğunu duyduğumuz– Arthur Buehler'in son derece zekice ve ince dikkat eseri bir tesbitte bulunduğu kaaniyiz.

⁵³ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yay., 2005), s. 149.

nosyonuna kıyas edilebilecek Kelami ve Fıkhi metin ve yaklaşımların ışığı altında değerlendirilmesi gerektiği yönündeki anahtar tesbitidir. Nitekim, muhkem–müteşabih tasnifini belirleyen Kur'an ayeti de⁵⁴ muhkem ayetlere ‘Kitab'ın anası’ tabir etmektedir. İşte, daha özgül bir ifadeyle söylersek, Serhendi'nin bir büyük başarısı; hassas anlamlar ihtiva ve ima eden tasavvufi metin ve yaklaşımların zahiri ilim alanındaki karşılıklarını tesbit etmesi, bu metin ve yaklaşımları analitik bir dille ‘tefsir’ edebilmesi olmuştur. Bu özelliğiyle Serhendi, bütün tasavvufi eserler için olduğu gibi Mevlâna külliyyatı için de yetkin bir şarhtır.

Hem âlim hem de sufi olan Serhendi, ıslahatçılığı ve mücedditliği ile saf İslam'ı ihya etmiş, yanısıra da, kendisinden sonra gelen hiçbir İslamiyatçının müstağni kalamayacağı bir ‘tadil cetveli’ ve bütün temel İslami ilimler için bir yöntem bilgisi (metodoloji) olarak büyük eseri *Mektubat*'ı miras bırakmıştır.

Nitekim Hayrettin Karaman, ıslahatçılığını vurgulayan veciz bir Serhendi portresi çizmektedir. Karaman'a göre Serhendi,

- a) Tasavvufun temiz kaynağını, ruhbanlık ve felsefe sapıklıklarından sızmış olan kir ve pisliklerden temizleyip, sağlam ve kök İslâm tasavvufunu getirdi
- b) Halk arasına yayılmış ve orada revaç bulmuş ne kadar cahilliye âdet ve merasimi varsa bunların hepsine amansız bir muhalefet bayrağı açtı. Bey'at (kendisine yeminle bağlanma) ve irşâd sistemi yardımıyla şerfata uyma konusunda canlı bir hareket meydana getirdi. Onun terbiyesinde yetişmiş binlerce üye, Hindistan ve Orta Asya'yı karış karış dolaşarak, insanların ahlâk ve akîdelerini düzeltmek için ellerinden gelen her gayreti sarfettiler.⁵⁵

İslam'ın özellikle Hindistan alt-kıtasında ve Endonezya ve civarında intişarının ve kökleşmesinin temelindeki en mühim sima olarak Serhendi adına ulaşmamız şaşırıcı değildir.⁵⁶ Hatta bazı araştırmacılara göre, “İslâm âlemi, bugün Hindistan'da, Pakistan'da, Endonezya'da ve o civardaki diğer İslam memleketlerinde yaşayan milyonlarca Müslüman varlığını evvel Allah, sonra

⁵⁴ Bkz.: Âl-i İmran 3: 7.

⁵⁵ Hayreddin Karaman, *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu* (İstanbul: İklim, 1987), s. 54 vd.

⁵⁶ Bazı araştırmacılara göre Serhendi, “Hindistan[alt kıtasını]’da kurulacak bir Müslüman devletin [Pakistan] tohumunu eken düşünürdür.” Bkz.: Percival Spear, *A History of India: From the Sixteenth Century to the Twentieth Century, Volume II* (London: Penguin, 1990), p. 57.

[İslami öğretiyi bütüncül anlamda bağlılığı ve ihtiyacıyla ile] İmam-ı Rabbani [Serhendi] (1563-1624)'ye borçludur.”⁵⁷

Esaslı bir temel İslami metin ustası olarak Serhendi, bütün değerlendirmelerinde temel İslami metinleri ölçüt almış ve İslami ilim geleneğine –bu geleneğin sıkı bir takipçisi olarak– altın harflerle eklenmiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki temel İslami metinlerle uyum hassasiyeti içinde kendi geliştirdiği vahdet-i şühud kuramı, kendi dönemine kadar yazılmış bulunan bütün lirik tasavvufi metinlerden ancak çıkarsama ve yorum yoluyla tesbit edilebilen fakat esas itibarıyla somut-analitik bir dille ilk kez İbn Arabi tarafından ortaya konan meşhur vahdet-i vücûd kuramını tadil etmiştir. Diğer bir ifadeyle “eşyanın Allah Teâla'nın isim ve sıfatlarının tecellileri olduğunu, aynı olmadığını, bu yüzden 'Heme O'st = Herşey O'dur' yerine 'Heme ez-O'st = Herşey O'ndandır' düşüncesinin daha doğru olduğunu öne” süren Serhendi'nin⁵⁸ vahdet-i şühud kuramı, İbn Arabi'nin vahdet-i vücud kuramı aksine temel İslami metinlerle tam anlamıyla uyum arz etmektedir.

Şimdi, Serhendi'nin *Mektubat*'ının, Mevlâna'nın en lirik eseri olarak özellikle *Divan-ı Kebir*'inin (diğer adıyla *Divan-ı Şems-i Tebrizi*'sinin) ve bütün Mevlâna külliyyatının esaslı bir şerhi olduğu gerçeğini birkaç uygulama yaparak göstermek istiyoruz. Bu arada belirtmek gerekir ki, bütün mistisizm ve Sufizm tarihinin en zirve lirik şairi olan Mevlâna'nın külliyyatının şerhi olarak Serhendi'nin *Mektubat*'ı, diğer bütün lirik mistik ve Sufî metinlerin de şerhi konumunu doğal olarak kazanacaktır. Söz konusu uygulamalara geçmezden önce Serhendi'nin en özgün ve aksiyomatik portresini verdiği kani olduğumuz, *Mektubat*'ının birinci cildinin yüz on ikinci mektubundan –ya da 'risalesi'nden– iktibaslar yapmak istiyoruz. Zahiri ilim–batını ilim tasnifini Kur'ani kavramlar olarak muhkem ve müteşabih bazında temellendiren Serhendi, zahiri ilimler olarak Kelam ve Fıkıh Şeriat ilminin sureti, batını ilim olarak da Tasavvufu aynı ilmin hakikati sayar: “Şeriat ilminin bir sureti, bir de hakikati vardır. Bu ilmin sureti, –Allah gayretlerini mükâfatlandırısın– zahir ulemasının nasibidir ki, söz konusu suret Kitap ve Sünnet'in muhkemleriyle alakalıdır. Bu ilmin hakikati de –Allah kendilerinden razı olsun– ilimde derinlik (rûsuh) sahibi âlimlerin nasibidir ki, söz konusu hakikat Kitap ve Sünnet'in müteşabihleriyle alakalıdır. Muhkemler her ne kadar Kitap'ın anası ve aslı hükmündeysede, o Kitap'ın semere ve neticeleri maksat konumunda olan

⁵⁷ Can, *Mevlâna*, s. 28.

⁵⁸ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar, 2000), s. 297.

müteşabihlerdir. Kitap'ın anası konumundaki muhkemler neticelerin tahsiline vesile olma işlevindedir. Şu halde Kitap'ın özü müteşabihlerdir. Muhkemlerse bu özün kabuğudur.”⁵⁹ Bununla beraber Serhendi, yukarıda *Mektubat*'ının en esaslı Serhendi tasviri olarak andığımız 1'inci cildinin 112'nci mektubunda, sufilerin bilgi yöntemi ve dayanağı olarak keşif ve ilhamda –doğrudan temel İslami metinlerin ışığı altında dercedilen zahiri ilimlerin aksine– bir hata payı olduğunu, keşif ve ilhamın sıhhat belirtisinin de zahiri ilimlerle uyum arz etmeleri olduğunu önemle zikreder:

Bu fırka-i nâciyenin [Ehl-i Sünnet] ortaya koyduğu akide esaslarına bağlanmaksızın gerçekleşen tasavvufi hal ve coşkuları (vecd) istidraçtan başka bir şey saymadığım gibi ayak kayması (hizlan) ve mahrumiyetten (hirman) başka bir şey olduklarını zannetmiyorum. Bu fırka-i nâciyeye ittiba devletiyle birlikte bize başka bir şey de verilirse memnun olur ve şükrünü de eda etmeye çalışırız. Yalnızca bu ittiba olayında başarılı oluruz da tasavvufi hal ve coşkulara hiç nail olmazsak asla kederlenmez ve mahzun olmayız da, aksine, 'bizim için en uygun en güzeli olan buymuş' deriz. (...) [Zahir] ulema[sı]nın ilimleri kesin vahiy (vahy-i kat'î) ile teyit edilmiş nübüvvet kandilinden alınmadır. (...) Sufilerin bilgilerinin dayanağıysa hata ihtimali barındıran keşif ve ilhamdır. Keşif ve ilhamın sıhhat (doğruluk) alameti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ortaya koyduğu ilimlere mutabık olmalarıdır. Kıl kadar bile bir aykırılık söz konusu olsa bu keşif ve ilham 'doğru' dairesinin dışına düşmüş demektir. Doğru bilgi ve açık hakikat bundan ibarettir. 'Artık haktan ayrıldıktan sonra elde dalaletten başka ne kalır?' [Yunus 12: 32]⁶⁰

Görüldüğü gibi, İslami ilimleri algılamada zahiri ilim–batını ilim tasnifini benimseyen, zahiri ilim ifadesiyle İslami öğretinin analitik kısmını, batını ilim ifadesiyle de sezgisel (batını) kısmını kapsayan ve dolayısıyla da hem âlim hem de sufi olan Serhendi; temel İslami metinleri anlamada gösterdiği büyük

⁵⁹ Serhendi, *Mektubat*, c. III, mektup no: 18, s. 28.

⁶⁰ Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 112, s. 116.

ustalığın eseri olarak muhkemleri müteşabihlere yani zahiri ilmi batını ilme incelemektedir. Diğer bir deyişle Serhendi, İslami öğretiyi bir bütün olarak algılamakta ve bu bütünlüğe yine temel İslami metinlerin ihsas ettiği tarzda ulaşmaya çalışmaktadır.⁶¹

Uygulama 1 :

Serhendi'nin şaheseri *Mektubat*'ında, Cibril Hadisi diye bilinen ve genel olarak İslamiyetin aksiyomatik ifadesi diye nitelendirebileceğimiz hadis, hayati bir önem ve konuma sahiptir. Aslında Serhendi'nin genel düşünce yönteminin de vazgeçilmez bir bileşeni olan bu hadis, esas itibarıyla İman, İslam ve İhsan kavramlarını vurgulamakta, Serhendi de hadisin gündeme getirdiği bu kavramlardan İlim, Amel ve İhlas kavramlarıyla izdüşüm çekmektedir.⁶²

Toplam İslami öğretinin analitik-akli kısmını ahkam ilmi, sezgisel-batını kısmını da esrar ilmi diye nitelendiren Serhendi,⁶³ bu öğretinin analitik kısmının öncelenmesini doğal olarak gerekli görür.⁶⁴

İzdüşüm esası olarak benimsediği bu hadis çerçevesinde verdiği muhasebelerde Serhendi İman ve İslam, dolayısıyla da ilim ve amel kavramları temelinde her din için olduğu gibi İslam için de hayati önemde olan kuram-eylem (ilim-amel) bütünlüğü gerçekliğini özellikle vurgular.

⁶¹ Bu noktada kaydetmemiz yerinde olur: Nakşî geleneğin önemli bir siması Mevlâna Halid-i Bağdâdî, Ahmed Faruki Serhendi hakkında şunları söylemektedir: "Sonsuz bir seyahatin yolcusu, dirayet ve zeka sahiplerinin kumandanı, senden [kendisinden] başka kimsenin bilemediği gizli sırların -kemalların- kaynağı, manaların coşkun denizi, 'lamekan' zirvesine çıkmış doğan kuşu, nurundan Hindistan'ın karanlığı aydınlanan, 'Serhend' in 'Vadi-i Eymen' gibi mübarek olmasına vesile olan ve Hz. Ömer'in göz nuru bulunan İmam-ı Rabbanî 'Ahmet' hürmetine. Sebep [:] çünkü onun gayret ve himmetiyle Hz. Muhammed'in şeriatı yepyeni bir kuvvet kazandı. (O), dikkatli meclisinin aydınlatıcı mumu, inançları tertemiz cemaatin komutanıdır. Onun yüceliğini bilen insan, hiçbir kimsenin bakışını, onun ayak izleriyle denk tutmaz. (Çünkü, İmam-ı Rabbani, başkalarının bakışlarıyla bile yetişemedikleri mertebeye yükselerek ayak basmıştır)." Şurada: Mevlâna Halid-i Bağdâdî, *Mevlana Halid-i Bağdâdî-nin Divanı ve Şerhi*, çev. Sadreddin Yüksel, (İstanbul: Sabah Kültür Yay., 1977), s. 310-311 [beyit no: 1193-1199].

⁶² Bkz.: Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 36, s. 50.

⁶³ Bkz.: Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 268, s. 28.

⁶⁴ Bkz.: Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 237, s. 218.

Şimdi, *Mektubat*'ta yer alan bu tür muhasebelerin ışığı altında *Mesnevi*'de serdedilen bir hikâyeye yoğunlaştığımızda bu hikâyenin çözümlenmesinin, unsurlarının tekabül ettiği kavramların bulunmasının kolaylaştığı görülecektir. *Mesnevi*'deki, üç değişik tavır gösteren üç kuşu konu alan sözkonusu hikâye şöyledir:

Bir kuş, bir divarın üstüne kondu; gözü tuzaktaki yemleri gördü.

Bir gözü ovadaydı; bir gözü hırsından yemde.

Bu gözle o göz savaşa düştü; derken birdenbire aklı başından gitti.

Başka bir kuşsa bu bocalamayı bıraktı; yeme bakmaktan vazgeçti, ovaya uçtu.

Ne mutlu ona; neşeli bir halde kanat çırttı da bütün hürlere imâm oldu sonunda.

Ona uyan da kurtuldu; eminlik, hürriyet durağına geçti - kuruldu.

Çünkü gönlü, ihtiyatlıların pâdişâhı oldu da, bu yüzden gül bahçesi, çayırılık - çimenlik, durak oldu ona.

İhtiyât ona râzı, o da ihtiyâta râzı; işte sen de bir karâra varacaksan, birşeye sarılacaksan böyle yap.⁶⁵

Görüldüğü gibi hikâyede biri kuram-eylem bütünlüğünü sağlayıp ovaya (ya da 'ihlas'a) uçmuş, diğeri de bu bütünlüğü sağlayamadığı gibi muhtemelen hem kuramca hem de eylemce zafiyet ve başarısızlığa düşerek yeme doğru uçmuş ve dolayısıyla kapana kısılmış iki kuştan söz edilmektedir. Ancak, kuram ve eylem unsurlarından birinde, aşikâr olarak da birincisinde zafiyet ve başarısızlığa düşerek sözkonusu bütünlüğü sağlayamayan bir üçüncü kuş daha vardır. Aslında, kapana kısılan birinci kuşun yeme gitmezden önceki halinin tasviri olarak da görebileceğimiz bu kuş ile ilgili olarak Mevlâna şunları söylemektedir:

Yeme aldanan kuş, kanadı açık olarak damdadır ama tuzağa tutulmuştur o.

Değil mi ki gönlünü, canla - başla yeme vermiştir; tutulmamışsa bile sen, tutulmuş bil onu.

Yeme göz atışları var ya hani; sen o bakışları, ayağına vurulan düğümler bil.

⁶⁵ Mevlâna, *Mesnevi*, c. III, s. 201 [beyit no: 2863-2870].

Yem der ki: Sen bana hırsızlama bakıyorsun ya; ben de senden sabrı, kaçıp kurtuluşu çalıp durmadayım.

Değil mi ki o bakış, ardıma düşürdü de çekti seni; öyleyse bil ki senden gaafil değilim ben.⁶⁶

Görüldüğü gibi, kısaca söylersek, Mevlâna'nın *Mesnevi*'de anlattığı –ve yine *Mesnevi*'de bir başka bağlamda telmihte bulunduğu– bu 'kuşlar hikâyesi', Serhendi'nin *Mektubat*'ında verdiği bazı muhasebelerle birlikte değerlendirildiğinde kuram–eylem bağıntısına ilişkin bir kategoriye dahil edilebilmekte, yani kolayca tasnif edilip çözümlenebilmektedir.

Uygulama 2:

Yoğun ölçüde metaforik olan bütün mistik eserlerde olduğu gibi, Mevlâna külliyatında da, benimsenen ya da belli bir batını eğitim süreci içinde aşına olunan maneviyat öğretmenin ziyadesiyle yüceltildiği, genel okuyucuya ya da mistik tecrübeye özellikle aşına olmayan hemen herkese, bu tecrübenin salt ilahi ve 'anlatılamaz' olan kısmının sözkonusu maneviyat öğretmeni figürüyle karıştırıldığı gibi bir genel izlenim bırakan ibareler vardır. Şüphesiz ki bu tür ibare ve ifadeler Mevlâna külliyatı için de sözkonusudur. Bu bağlamda Mevlâna'nın *Divan-ı Kebir*'inden iktibaslar yapacak ve sonra da bu tür ibarelere ilişkin bazı Serhendi muhasebelerine yer vereceğiz:

O eşsiz padişah [Hz. Süleyman], bir an için mülkünün tedbirine düşmüştü, devleri, perileri saf-saf dizmiş, onlara güvenmiş, dayanmıştı.

Derken hevâ ve hevesine uyup gaflete düştüğünü anlamış, o bağlardan, bahçelerden göz yummuş, malının-mülkünün kendisine aid olmadığını bilmiş, akli başına gelmişti.

Kazara kendisini o tarafın sevgilisiyle meşgul olmaktan alıkoydukları için kahr kılıcını devin, perinin boynuna çalmıştı.

⁶⁶ Mevlâna, *Mesnevi*, c. IV, s. 400 [beyit no: 620-624].

Hemencecik, herkesin kendisine kul, köle olduğu Şemseddin'in lûtfu, ay gibi doğmuştu da yapma ey seçilmiş er, yakma âlemi demiş, onu menetmişti.

Padişaktan o müjdeyi alınca hemen secde etmişti: Tebriz'den öylesine bir vâde almıştı ki buna iki âlem feda ola değer.⁶⁷

Kim Tebrizli Şems'in adını duydu da secde ettiyse onun canı, o tapıda makbul olmuştur, ben Tanrı'yım nârasını atar durur.

Köpekler gibi uzakta durup havlıyan, bak-bak deyip duran, inkârcıdır, yüzü karadır, rahmetten kovulmuştur, ebedî olarak o tapıdan sürülmüştür.⁶⁸

Bütün yüzlerin rengini, bütün ırmakların suyunu, Tebrizlilerin övücü, göz-görüş sahibi Tanrı Şems'i bil.⁶⁹

İnsan desem aşktan utanırım, Tanrıdır bu desem Tanrı'dan korkarım.⁷⁰

Nice ev kaybettin, şehrin çevresinde dönüp dolaşıyorsun; gene şehirde evini kaybederse[n] bâri bir kılavuzla yola düş.

Ağaçtan bir at yaptın, bu, benim atım diyorsun; atın tahtadan değilse hiç olmazsa bir konaklık yola koştur bakalım hocam.

Tanrı'nın çağırmasını duymuyorsun da dualara koyuluyorsun; şu namazsız duadan utan be kardeş.

Baştan başa herşeye râzı değilsin ki Tanrı kılıcından başını kurtarasın; nasıl olur da anber gibi kokarsın? Sarmısaksın, sovarsın sen.

Tebrizli Şems lûtfeder de niyâzını kabul eyleyse artık var, nazlanmak için tâ Arş'ın baş köşesine kurul.⁷¹

⁶⁷ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. I, s. 42.

⁶⁸ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. IV, s. 138.

⁶⁹ Mevlâna, *Divan-ı Kebir* c. IV, s. 353.

⁷⁰ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. II, s. 303.

⁷¹ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. III, s. 462.

Zerre oldun ya, tekrar gidip de dağ kesilme; sabret, vefâli ol; vefâli oluş, pek hoştur.

Yeter, sus, sen de göz gibi gör, fakat söyleme; baş gözünü arama; gören can gözüdür güzel olan göz.

Tebriz'in övüncü padişahım Şemseddin, herkesle kutludur, fakat tek-başına odur hoş olan, odur güzel olan.⁷²

Gözünün perdesini açarsın; münezzehtir noksan sıfatlardan, kulunu geceleyin götüren. Kendi yüzünü görür-gösterirsin; münezzehtir noksan sıfatlardan, kulunu geceleyin götüren.

....

Bizimlesin diye öyle sevinmedeyim ki gönlüm, her solukta uçmada; her an sabır elbisesini yırtmada; münezzehtir noksan sıfatlardan, kulunu geceleyin götüren.

Altı yandan da kaçır, o tapıya sarılırım; çünkü pek gönüller bağlayansın, pek güzelsin sen; münezzehtir noksan sıfatlardan, kulunu geceleyin götüren.

Canlara can verdi, gönülleri oyuna soktu, yokluğu sevdalı kıldı; münezzehtir noksan sıfatlardan, kulunu geceleyin götüren.

Yücelere kaç a gönül, yani Salahaddin'e kaç; çünkü elsiz[s]in, ayaksızsın sen; münezzehtir noksan sıfatlardan, kulunu geceleyin götüren.⁷³

Bana nasılsın diyorsun; ne bileyim ben. Nerdensin, kimlerden diye soruyorsun; ne bileyim ben.

....

Ben, sensem peki, sen kimsin; sen bu musun, yoksa o mu; ne bileyim ben.

....

Sabırsızlıktan, a Tebrizli Şems derim; böyle misin, öyle misin; ne bileyim ben.⁷⁴

⁷² Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. V, s. 24.

⁷³ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. VI, s. 28.

⁷⁴ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. VI, s. 221.

O ışkınsın sen ki Mûsâ'ya seslenir-dururdu: Tanrı'yım ben, Tanrı'yım ben, Tanrı'yım.

A Tebrizli Şems dedim, kimsin sen? Dedi ki: Sizim ben, sizim ben, sizim.⁷⁵

Bu sözleri söyledim de o güzelim padişahlık denizine bir daldım, bir güzel dalgalandım.

Tebrizli Şems'in yüzünden işten-güçten kaldım; iş erisin sen; gel, benim işime koyul artık.⁷⁶

Değil mi ki gönül mutfağında yemekler, tabak tabak.. peki ne diye her aşağılık kişinin mutfağına kâse tutacakmız?

Başımızın kâsesini şu şaraba vakfettik; böylece de Serî'ye, Şebî'ye [Şiblî'ye], Zün-Nûn'a eşit olacağız biz.

A Tebrizli Şems, dünyadaki zerrelere daha artık olalım diye senin ışığına zerre kesildik-gitti.⁷⁷

A gönül, önce göz-görüş elde et de ondan sonra Tebriz'e bak.. can gözü olmadıkça böyle bir Tebriz'i nasıl görebilirsin sen?

Can göklerinde ne varsa hepsini de, kadrini yüceltmek için gizlice, böylesine bir Tebriz'in toprağına getirip koyuyorlar.

Tebriz'in yerini can gözüyle bir görsen ululanırdın da göklerin başına ayak basardın.

Sende hayvan canı var; ayrıca akıl gözün de geceleri görmeyen bir kör. Böyle bir gözle böylesine bir Tebriz'i nerden göreceksin a gönül?

Senin nefsin semiz bir buzağı; sen de Sâmirî'ye benziyorsun.. Semiz buzağının gözü nerden tanıyacak Tebriz'i?

Tebriz, mücevherlerle, incilerle dolu bir denize benzer; yüzlerce değerli inci olsa gözünü çevirip de bakmaz bile Tebriz.

Tebriz'i şu gökleri döndüren göklere satsan da o gökleri elde etsen gene de canın aldanmıştır.

⁷⁵ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. VI, s. 226.

⁷⁶ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. VI, s. 341.

⁷⁷ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. VII, s. 338.

Bu makamda müşâhede lafzının kullanılması ifadelerin yetersizliği sebebiyledir. Yoksa bu büyüklerin hallerinin, “müşâhede”nin ötesinin de ötesinde olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde bunların aradığı benzersiz ve keyfiyetsizdir. *İttisâlleri* de benzersiz ve keyfiyetsizdir. Benzeri olanın, benzeri olmayanla nasıl bir irtibatı olabilir ki!...

“Sultanın ihسانlarını ancak kendi kervanları taşıyabilir.”

“Rahmân’ın, insanların ruhlarıyla ittisâli vardır;

Fakat; keyfiyetsiz ve mukayesesiz”⁸¹

Marifet: “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı.”⁸² Allah Teâlâ misalden ve benzerlikten münezzehtir. Kendi hülâsası olan Âdem’in ruhunu benzersiz ve misilsiz bir sûrette yarattı. Hak Sübhânehû mekansız olduğu gibi ruh da aynı şekilde mekansız oldu. Ruhun bedenle olan ilgisi Hak Teâlâ’nın âlemle olan ilgisi gibidir; ne içindedir, ne dışındadır. Ne bitişiktir ne de ayrıdır. Bu ilgiden, ayakta tutmanın dışında bir şey anlaşılır. Allah Teâlâ, âlemi ayakta tuttuğu gibi, bedeninin her zerresini ayakta tutan da ruhtur. Allah Teâlâ’nın bedeni ayakta tutması ruh vasıtasıyla olur. Hak Sübhânehû’dan bedene gelen tüm feyizlerin ilk başta geldiği yer ruhtur. Bu feyizler daha sonra ruhun aracılığı ile bedene ulaşır. Ruh, benzersiz ve misilsiz olarak yaratıldığı için hakîki manada benzersiz ve misilsiz olan Celle Şânuhû’nun ruhun içinde bir yeri olur. “*Ne semâya sığarım ne de yeryüzüne. Ancak mü’min kulunun kalbine sığarım.*”^{83,84}

Görüldüğü gibi, Mevlâna’dan yapılan iktibasları Serhendi’nin muhasebeleriyle birlikte değerlendirdiğimizde ibareler anlam mecrasına oturmakta, daha özgül olarak söylersek, bu ağır metaforik ibarelerle manevi tecrübenin salt ilahi boyutuyla herhangi bir insan figürünün özdeş kılınması gibi bir anlamın hedeflenmediği ortaya çıkmaktadır.

⁸¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, c. II, mektup no: 287, s. 275-6; Arapça metinle karşı: Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 287, s. 316-7.

⁸² Bkz.: Buhârî, *İstizân*, 1, nr. 6227; Muslim, *Cennet*, 12, nr. 2841; Ahmed, *el-Müsned*, nr. 7319, 7414; İbnu Hibbân, nr. 571, 6162; Humeydî, *Müsned*, 1120. (Bu kaynak bilgisi mütercimlere aittir.)

⁸³ Benzer lafızlarla rivayeti için bkz.: Ebu Nuaym, *Hilye*, 6/97. Ahmed, *Kitabü’z-Zühed*, 384. Ayrıca bk., *Avâîfu’l-latâif min hadîs-i Avârifü’l-meârif*, 2/400. (Bu kaynak bilgisi mütercimlere aittir.)

⁸⁴ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, c. II, mektup no: 287, s. 293-4; Arapça metinle karşılaştırmamız: Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 287, s. 325.

Uygulama 3:

Yukarıdaki uygulama ile yakından bağlantılı olacak ve genel okuyucuya –ve hatta İslamiyat alanında ihtisas sahibi de olsa özgül olarak mistik tecrübe olgusuna aşına olmayan okuyucuya– yine mistik tecrübe bağlamında Allah’ın bu dünyada görülebileceğine dair izlenim bırakan mistik ibarelere ilişkin de bir uygulama yapmak istiyoruz. Konuyla ilgili üç Mevlâna iktibasımız şöyledir:

Er ol, mecnun ol, kanlarla dolu leğene dal; gâh erkek, gâh dişi olma; bu iş insan işi değil, çaylağın kârı.

Onun ürkmüş, yüzü sararmış Musa’sı gibi çekinip dileğinden geçme, derdine tövbe etmeye kalkışma. Sevgili, beni hiç mi hiç göremezsin der amma aldırış etme, evet, görürsün deyinceye dek dayan.⁸⁵

Müzik dinlemek istiyorsan kamyş gibi yerden dışarıya çık; sevgiliyi görmek istiyorsan geceleyin afyon yutma a gönül.⁸⁶

Bütün şu buyruklar, kader için gelmiştir; a gafil cebrî, sense sonuncu, işin tadından tuzundan gaflettesin.

Köre şu ipliği iğneye geçir diyen olur mu? Ayağı bağlanmış kişiye hadî ava çık diyen bulunur mu?

İki günlük çocuğa kim oturur da güzelden, şaraptan söz açar? Yahut hayvana mahmur gözlerden kim bahseder?

Mademki birşeye gücün - kuvvetin yetmiyor, git, kanların yanında otur, canıyla oynayanların halkasını bırak, bir kenara çekil bâri.

Her varın, her varlığın kendisine tapı kıldığı Tebrizli Tanrı Şems’inin kudretiyle denize dalar da dalgalar yutarsan Tanrı’yı apaçık, gözünle görürsün sonunda.⁸⁷

⁸⁵ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. II, s. 68. Mevlâna burada Araf suresinin 143. ayetine telmihte bulunmaktadır. Ayetin meâli şöyledir: “Musa tayin ettiğimiz vakitte (*Tûr’a*) gelip de Rabbi onunla konuşunca ‘Rabbim! Bana kendini göster; seni göreyim!’ dedi. (Rabbi): ‘Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirsen de beni göreceksin!’ buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: ‘Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.’” (Çeviri Ali Özek başkanlığındaki Kur’an çeviri heyetinden Sadreddin Gümüş’e aittir.)

⁸⁶ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. V, s. 432.

⁸⁷ Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. II, s. 80.

Şimdi de bu ibarelerin izahı ve şerhi adına Serhendi'nin konuyla alakalı bazı muhasebelerine yoğunlaşalım:

Allah Sübhânehû, keyfiyet ve benzerden münezzehtir. Allah Teâlâ, görülebilen, idrak, müşahede ve mükâşefe edilebilen her şeyin dışındadır. O, ötelere ötesindedir. Sakın ola ki, çocuklar gibi, bu yolun incik boncuğu ile kanmayasınız, nihayete ulaşacağınızı sanmayasınız. Yetersiz olan şeyhlere vakıalarını anlatmayınız. Onlar, kendi bilgileri ile azı çok görür, başı son zannederler. Buna bağlı olarak da kabiliyeti olan talipli kendinde bir kemal vehmeder ve arzusuna ulaşmakta isteksizlik gösterir.⁸⁸

Bazı muhakkik sûfîlerin, dünyada kalb gözüyle Hak Teâlâ'nın görülebileceği ve müşâhede edilebileceğini, kabul ettiğini sormuşsunuz. Ârif Şeyh [Sühreverdî] *el-Avârif* adlı kitabında müşâhede yerinin kalb gözü olduğunu söylemiştir. İlk dönem sûfîlerinden ve onların ileri gelenlerinden olan Şeyh Ebû İshak el-Kelâbâdî (k.s.) *et-Taarruf* adlı kitabında şöyle bir beyanda bulunmuştur: “Yüce Allâh'ın, dünyada ikân (kesin kanaat) ciheti dışında, ne kalple ve ne de gözle görülemeyeceği hususunda icma hasıl olmuştur.” Peki bu iki tahkikin arası nasıl telif edilebilir? Sizin görüşünüz bunlardan hangisine uygundur? İhtilafın olduğu yerde icmanın mânâsı nedir? diye soruyorsunuz.

Allâh sizi doğru yola iletin, bil bu fakirin bu konuda tercih ettiği görüş *et-Taarruf* sahibinin (k.s.) görüşüdür. Gördükleri şeyi ister ru'yet (görme, Allâh'ı görme), ister müşâhede zannetsinler, kalplerin bu dünyada ikân dışında bu yüce makamdan bir nasipleri yoktur. Kalbin ru'yeti olmadığı yerde, gözlerin neyi olabilir? Çünkü göz bu dünyada bu muâmele konusunda hizmet dışıdır. Bu bapta söylenecek en son şey şudur ki kalpte meydana gelen ve ikân adını alan mânâ, misâl aleminde ru'yet (görme) şeklinde zuhûr eder. İkân olunan şey ise mer'î (görünen) şeklinde ortaya çıkar. Çünkü her bir mânânın, misâl aleminde şahâdet alemindekine münasip olan bir sûreti (kopyası) vardır. Şehâdet aleminde kamil mânâda yakîn görmeyle olduğu gibi, misâl aleminde de ikân aynı şekilde görme sûretinde ortaya çıkar. İkân görme sûretinde ortaya çıktığında, onun alakalı olduğu ikân olunan şey de zorunlu olarak görünen sûretinde zuhûr eder. Sâlik onu misâl aynasında gördüğünde, aynanın arada olduğunu unuttur ve o sûreti gerçek zannederek kendisinin gerçek ru'yeti elde ettiğini ve görünenin bizzat gerçek olduğunu sanır. Oysa ki o, bu sûretin kendi ikânının sûreti olduğunu ve o görünen şeyin de ikân

olunan şeyin sûreti olduğunu anlamaz. Bu durum sûfîlerin hatalarındandır ve sûretlerin hakikatlere karışmasından başka bir şey değildir.

Bu görme hali galip gelip bâttan zâhire sızarak dışarı yansıdığına, sâlik aynı zamanda gözle görme haline ulaştığı, matlubun dinleme halinden kucaklaşma haline döndüğü vehmine kapılır. Oysa ki onlar bu mânânın, basiretin temsil ettiği özde meydana gelmesinin dahi vehim ve karıştırmaya dayalı olduğunu bilmiyorlar. Bu durumda acaba bu dünyada basiretin bir kolu olan gözün nasibi ne olur ve gerçek ru'yeti nasıl elde edebilir? Kalbin ru'yeti konusunda, sûfîlerin büyük bir kısmı ve'le kapılmışlar ve gözle ru'yetin aksine, bunun vaki olduğu hükmüne varmışlardır. Sadece bu tâifenin eksik olanları gözle ru'yetin vaki olduğu vehmine düşmüşlerdir. Bu ise ehl-i sünnet ve'l-cemâatin görüşüne aykırıdır. Allâh onların çabalarını mükâfatlandırın.⁸⁹

Bu konuda nihâî olarak söylenecek söz şudur: Bu dünyada ru'yet (Allah'ı görmek) Resûlullah'a (s.a.v.) has bir durumdur. O'nun ayağının altında sülûk eden velîler için gerçekleşen hal ise ru'yet değildir. Ru'yet ile velîler için gerçekleşen hâl arasındaki fark, kök ile dal arasındaki ve şahısla gölgesi arasındaki fark gibi olup biri diğerinin aynı değildir.⁹⁰

Ayrıca; bu bağlamda Serhendi, Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin “Yanı başımdaki melih (güzel yüzlü) Hak idi” şeklindeki –birebir anlama çekilebilecek– sözünün ‘uygun’ olup olmadığı ile ilgili olarak sorulan bir soruyu şöyle cevaplar:

Bu yolda bu tür durumlar çok sık vaki olur, dillerde dolaşır durur. Bu çeşit muameleye *sûri tecelli* adı verilir. Bu muameleye muhatap olan kişi de orada tecelli eden suretin, haşa Hak Teâlâ olduğunu zanneder. Bu hususta sözüne itibar edeceğimiz zât büyük mürşid, rabbani imam, Hâce Yusuf el-Hemedânî (k.s.) Hazretleri olup, şöyle demiştir:

⁸⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, c. I, mektup no: 230, s. 702; Arapça metinle karşı: Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 230, s. 206.

⁸⁹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, c. III, mektup no: 90, s. 482-83; Arapça metinle karşı: Serhendi, *Mektubat*, c. III, mektup no: 90, s. 119-20.

⁹⁰ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, c. I, mektup no: 135, s. 453; Arapça metinle karşı: Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 135, s. 127.

“O görünenler, hep hayaldir. Bu tür hayallerle ancak tarikat çömezleri büyütülür.”⁹¹

Kısaca söylersek, Mevlâna'dan yaptığımız iktibaslar Serhendi'den yaptığımız iktibaslarla birlikte okunup değerlendirildiğinde konu açıklığa kavuşmakta, Mevlâna'nın Allah'ın bu dünyada *gerçekten görülebilir* olduğu şeklinde bir anlam peşinde koşmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mevlâna'nın aşağıdaki mısraları, dikkatle bakıldığında, Serhendi'nin muhasebeleriyle uyumlu bir sonuç verir:

Göz bakmakla ona benzer bir şekil göremez... zâti padişahın şeklini, resmini kimsecikler görmemiştir ki.

Fakat gene göz dayanamaz, onu görmek ister; gökten balığa dek her yana bakar, her yanda dolaşır-durur.⁹²

Diğer bir deyişle insan Tanrı'yı göremez ama yine de görmek ister, ya da, insan Tanrı'yı görmek ister ama göremez ve yalnızca *görür gibi* olur. Mevlâna'nın vermek istediği, Serhendi'nin de tasrih ettiği asıl anlam budur. Dolayısıyla –ve deyim yerindeyse– Serhendi'nin eseri ‘şarih’, Mevlâna'nın eseri ‘meşruh’ olmuştur.

⁹¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, c. I, mektup no: 211, s. 636; Arapça metinle karşılaştırarak Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 211, s. 183. Ayrıca, bu vesileyle Mevlâna'nın Serhendi'nin *Mektubat*'ında anıldığı 4 noktayı daha belirtmek istiyoruz: Serhendi, *Mektubat*, c. I, mektup no: 21, s. 30 ; c. I, mektup no: 266, s. 263 [Mevlâna'ya “Hazreti şeyhimizin *Mesnevi*'sindeki beyti...” diye telmih edildiğini düşündüğümüz bu noktada, anılan mütercimler de Mevlâna'nın kastedildiğini düşünmektedirler. Bkz.: İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, c. II , mektup no: 266 (mektup *Mektubat*'ın orijinalinin 1'inci cildine ait), s. 137. Ancak, *Mektubat*'ın bir başka emektar mütercimi olarak merhum Abdülkadir Akçiçek aynı kanaatte değildir. Bkz.: İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, çev. Abdülkadir Akçiçek, (2 cilt. İstanbul: Erhan Yayın-Dağıtım, t.y.), c. I, mektup no: 266, s. 626.] ; c. II, mektup no: 3, s. 10 ; c. III, mektup no: 89, s. 118. Ayrıca belirtmek gerekirse, Serhendi'nin *Mektubat*'ına kapsamlı bir fihrist (dizin) de hazırlayan Arthur Buehler, bu eserde Mevlâna Celaleddin-i Rûmî'nin anıldığı yerler olarak yalnızca şu üç mektubu belirtmektedir: c. I, mektup no: 21; c. I, mektup no: 211; c. II, mektup no: 3. Bkz.: Arthur Buehler, *Analytical Indexes for the Collected Letters of Ahmad Sirhindi* (Lahore: Iqbal Academy of Pakistan, 2001), s. 143.

⁹² Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. VIII, s. 360.

Sonuç

Mevlâna Celâleddin-i Rûmî İslam mistisizm tarihinin zirve bir simasıdır. Elbette ki Tasavvuf tarihi; şöhreti, hizmeti, daveti ve mirası günümüzde dahi solmamış nice mutasavvıflarla doludur. Ancak lirizmi ve yoğun ölçüde lirik karakterdeki yazılı mirası açısından Mevlâna eşsizdir. Şüphesiz ki Mevlâna aynı zamanda bir İslam âlimidir ancak günümüzde dahi adı anıldığında zihinlerde daha çok ve öncelikle bir sufi imgesinin canlanması, yazılı mirasında istihdam ettiği coşkun metaforik üslubundandır.

Öte yandan, Mevlâna'nın bıraktığı yazılı mirasın baskın karakteri olarak bu yoğun metaforik üslup ve lirizm, eserlerinin yanlış anlaşılma ya da ‘kastedilmeyen mecralara kolaylıkla çekilme’ şeklinde kelimelendirilebilecek ihtimallerin temel sebebidir. Gerçekleşmesi halinde bu ihtimaller, İslam geleneğine mensup olmayan bireyler için bu geleneğe intisap sürecinde engel teşkil etmekte, bu geleneğe mensup bireylerin de en genel anlamda temel İslami öğretilerden uzaklaşmasına sebebiyet vermektedir.

Mevlevî tekke geleneğinde *Divan-ı Kebir*'lerin ancak gözetim altında okunması gayesiyle tekke içindeki dolaplara kilitlemesi uygulamasının da ihsas ettiği gibi, özellikle bu eseri başta olmak üzere Mevlâna'nın bıraktığı yazılı miras –sözkonusu yanlış anlama ve temel İslami öğretiye zıt mecralara çekilme tehlikesine karşı– esaslı ve çok boyutlu bir ‘şerh’e muhtaçtır.

Bu şerh Hicri İkinci Bin Yılın Müceddidi unvanlı Ahmed Faruki Serhendi'nin *Mektubat*'ıdır. Mevlâna gibi hem âlim hem de sufi olan Serhendi, temel İslami ilimler bağlamında muazzam bir ihya gayreti göstermiş ve irili ufaklı tüm eserlerini içeren büyük eseri ve şaheseri *Mektubat*'ı meydana getirebilmiştir. Serhendi adı zikredildiğinde –Mevlâna örneğinde olduğu gibi– zihinlerde sufi bir figürün canlanması, İslam geleneği içinde özellikle tasavvufi sapmalarla mücadele etmesinden ötürüdür. Yukarıdaki uygulamalarda görüldüğü gibi Serhendi'nin muhasebelerinin, Mevlâna'nın yanlış mecraya çekilebilecek manzumelerinin temel İslami öğretinin dışına çıkmaksızın nasıl anlaşılması gerektiği ya da anlaşılabilirliği bağlamında işlevsel olması sözkonusudur.

Günümüzde *Divan-ı Kebir*'ler dolaplardan çıkarılmıştır elbette. Ama belirtmeli ki, elde Serhendi'nin *Mektubat*'ı gibi bir şaheser oldukça *Divan-ı Kebir* nüshalarının hattâ Mevlâna'nın ve eserlerinin ve –'yoğun ölçüde lirik tasavvufi eser' kategorisine dahil edilebilecek– diğer tüm yazılı tasavvufi eserlerin yanlış anlaşılma veya temel İslami öğretiye zıt mecralara çekilme ihtimallerinin doğurduğu kaygılar bertaraf olsa gerektir.