

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

MEVLEVİLİĞİN TEŞEKKÜL DÖNEMİ

Doktora Tezi

MUSTAFA TOPATAN

İstanbul, 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

MEVLEVİLİĞİN TEŞEKKÜL DÖNEMİ

Doktora Tezi

MUSTAFA TOPATAN

Danışman: PROF. DR. NECDET TOSUN



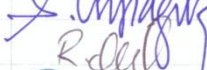


İstanbul, 2013

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi MUSTAFA TOPATAN'ın MEVLEVİLİĞİN TEŞEKKÜL DÖNEMİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.07.2011 tarih ve 2011-14/23 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28 08 2013

Öğretim Üyesi Adı Soyadı		İmzası
1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. NECDET TOSUN	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. SÜLEYMAN DERİN	
3. Jüri Üyesi	Doç. Dr. SAFİ ARPAGUŞ	
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. REŞAT ÖNGÖREN	
5. Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUSTAFA ÇİÇEKLER	

ÖZET

Mustafa TOPATAN, “Mevleviliğin Teşekkül Dönemi” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.

Mevleviyye'nin teşekkül döneminin ele alındığı bu çalışma; meseleye giriş ve üç müstakil bölümden oluşan bir tasnife göre hazırlanmıştır. Giriş kısmında konuyla ilgili ana kaynakların oldukça genel bir değerlendirmesi yapılmış ardından yöntem tesbit edilmiştir; bu bağlamda sûfi edebiyatının başlıca bir türü olarak oluşan ve gelişen “menâkıbnâme” tarzı usûl olarak belirlenmiştir.

Mevlânâ merkezinde şekillenen çalışmanın ana bölümleri Mevleviyye'nin “teessüsü, teşekkülü ve tezâhürü” şeklinde formüle edilebilecek bir sistematik çerçevesinde kurgulanmıştır. Bu meyânda birinci bölümde Mevlevî düşünce geleneğinde “tarîkat ve pîr” telakkîsi ana mesele olarak ele alınmıştır. Ayrıca ilk bölümde Mevlânâ'nın tevârüs ettiği geleneğin tarihsel zemini, kendisinin ilmî, nesebî ve tasavvufî silsilelerinden hareketle resmedilmiş böylelikle de Mevlânâ'nın ve dolayısıyla Mevleviyye'nin İslami düşünce geleneğindeki yeri ve istinâd ettiği esasların tesbîti hedeflenmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümü, iki alt kısımdan oluşmaktadır. İlkinde Mevlânâ'nın tarihsel zeminde yakın çevresinde irtibatta bulunduğu ve Mevleviyye'nin kutub olarak addettiği ricâl üzerinden hareketle tarîkatın esas olarak benimsediği ve üzerinde şekillendiği umdelere temâs edilerek Mevleviyye'nin esasları (teessüsü) belirlenmeye çalışılmıştır. Ardından ise Mevlânâ'nın haleflerinden hareketle tarîkatın oluşumu ve gelişimi (teşekkülü) meselesi ele alınmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise tarikatın sosyal ve kültürel sahada tesirlerine dair örneklerin belirlenmesine ve böylelikle Mevleviyye'nin tezâhür tarzına yönelik tesbitlere çalışılmıştır. Anadolu'nun çeşitli merkezlerinde kurulan Mevlevîhânelerin oluşturduğu coğrafi bir tasnif sisteminin esas tutulduğu bu son bölümde bir taraftan Mevlevî sûfilerin çevre ile irtibatlarına temâs edilmiş, diğer taraftan da tarikatın teşekkül dönemindeki intişâr sâhası belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlana Celaleddin Rumi, Mevleviyye, Tasavvuf, Tarikat, Mevlevîhâne, Sufî Düşünce, Tasavvuf Edebiyatı

SUMMARY

Mustafa TOPATAN, “Formation Period of Mawlawiyah” Ph. D. Thesis, Istanbul 2013.

This study dealing with formation period of Mevleviyye was prepared according to a classification that includes one introduction and three separate parts. In introduction main sources about the subject were dealt with in general, then determined the method. In this context, “menâkıbnâme” that was formed and developed as a major sort of sufi literature was decided by the method.

Main parts of the study formed on the focus of Mevlana/Rumi was “origin, formation and outcomes” of Mevleviyye. In this sense, concept of “order and pir” in Mevlevi thought system was dealt with as the main subject in the first part. Also in this part from Mevlana’s descent and sufi lineage, historical ground that he inherited and his own learning was described, so Mevlana’s and Mevleviyye’s place in İslamic thought and determination of principals it based on were aimed.

In the second part of our study, there are two subchapters. In the first one, principles that order accepted as fundamentally and it based on were mentioned so Mevleviyye’s principals were tried to be determined. And then from Mevlana’s successors, order’s formation and organization were dealt.

In the third and last part, examples of order’s social and cultural effect were determined so determination intended for Mevleviyye’s way of formation was tried. The Mevlevihanes founded in various parts of Anatolia were mentioned and Mevlevi Sufis’ communication with neighborhood was stated on the other hand, up to where the order pervaded during formation period was tried to be determined.

Keywords: Mevlana Rumi, Mawlawiyah, Sufism, Sufi Thought, Anatolia, Religious order, Sufi knowledge.

ÖNSÖZ

Tarihî seyri içerisinde sūfî düşünce geleneğinin evvelemerde amelî yönünün ön plana çıktığı daha sonra ise amelî yön ile paralellik arz eder tarzda nazarî yönünün tesbît ve tahkîk edildiği, tasavvuf tarihi araştırmalarınca ortaya koyulan bir husustur. Bu itibarla tasavvufun klasik dönemi, daha ziyade zühd esasına dayalı ferdî ve ahlakî bir tutumun sufîyâne hayat tarzına dönüştüğü ve kendine mahsus usûl ve ıstılahların belirlenmesiyle zamanla tasavvufun ilimler tasnifi içerisinde müstakil yerini alma süreci olarak nitelendirilebilir. Bu süreci takip eden sonraki dönemde ise tasavvuf, bir taraftan ilmî hayatı derinden etkileyen izahlar geliştirerek âdetâ ilimler üstü bir usûl ve nazariyât hâlini alırken diğer taraftan da amelî sahada sosyal ve kültürel hayata son derece faal bir surette ve doğrudan tesirde bulunacak şekilde müesses hâle gelmiştir. Özellikle hicrî VI. asırdan itibaren tasavvufî düşünce ve hayat tarzının iyiden iyiye belirginleşerek husûsî bir İslâm anlayışı geliştirdiği ve bu durumun da tarikat yapılanmaları şeklinde müstakil zümreler doğurduğu görülür.

H. VII. / M. XII. asır Anadoluşunda tezâhür etmiş bulunan Mevlânâ Celaleddin Rûmî, söz konusu dönemin önde gelen sūfilerindendir. Kendisi, bir taraftan selefleri tarafından ortaya koyulan sūfî geleneği bütünüyle tevârüs eden, diğer taraftan da bi'l-kuvve sahip bulunduğı zâtî husûsiyetleri, tasavvufî usûl ve irtibatlar vasıtası ile bi'l-fiile dönüştüren keşf ve nazar ehli muhakkik bir sufidir. Ayrıca Mevlânâ, hakîkati ve hakîkate taalluk eden ma'rifeti kendisine mahsus bir tarzda ve son derece güçlü bir üslûp çerçevesinde ifâde ve işâret etmiştir. Böylelikle de sūfî geleneğın zatında tahakkuk ettiğı özel bir şahsiyet olarak Muhammedî mertebenin tercemânı ve Kur'ânî ahlâkın mücessem sûreti hâline gelmiş bulunan Mevlânâ, sahip olduğı câmi' tavrın neticesi olarak kendisine nisbetle tesis edilen ve bizim de çalışmamızın esasını oluşturan "Mevleviyye" tarikatının mesnedi ve pîri olmuştur.

Mevlânâ ve Mevleviyye hakkında gerek geçmişte ve gerekse günümüzde pek çok çalışma yapılmıştır ve halen de yapılmaktadır. Hususiyile memleketimizde uzun zamandır akademik çevreler tarafından son derece cazip bulunan mevzu, muhtelif yönleriyle ele alınarak araştırılıp incelenmektedir. Şu var ki söz konusu çalışmaların gerek kemiyet ve gerekse keyfiyet açısından tam ve yeterli olduğunu; meselenin bütün yönleriyle ve detaylı bir şekilde ortaya koyulduğunu söyleyebilmek için henüz erkendir.

Bu minvalde biz çalışmamızla Mevlânâ ve Mevleviyye'nin anlaşılmasına yönelik araştırmalara oldukça mütevâzî bir katkıda bulunmak ümidindeyiz.

Mevleviyye'nin teşekkül dönemini ele aldığımız çalışmamız meseleye giriş ve üç bölümden oluşan bir tasnife göre hazırlanmıştır. Giriş kısmında konuyla ilgili ana kaynakların oldukça genel bir değerlendirmesinin ardından yöntemimizi tesbite çalıştık. Bu meyanda sûfî edebiyatının başlıca bir türü olarak oluşan ve gelişen “menâkıbnâme” tarzını açıklamayı ve usûl olarak çalışmamıza adapte etmeyi hedefledik.

Esasında Mevlânâ merkezinde ele aldığımız Mevleviyye çalışmamızın giriş kısmından sonra gelen ana bölümlerini Mevleviyye'nin “teessüsü, teşekkülü ve tezâhürü” şeklinde formüle edebileceğimiz bir sistematik çerçevesinde kurguladık. Bu meyanda çalışmamızın müstakil bölümlerinin ilkinde ana mesele olarak Mevlevî düşünce geleneğinde “tarîkat ve pîr” telakkisine temâs etmeye çalıştık. Burada geleneğin her iki mefhumun ayniyetini öngördüğü fikrinden hareketle söz konusu fikri çalışmamızın geneline de aksettirmeye gayret ettik. Söz konusu fikrin tabîî bir neticesi olarak Mevleviyye'nin Mevlânâ'ya isnâdı dolayısıyla -gelenek esasına dayalı her yapının karakteristik özelliği olmak üzere- Mevleviyye hakkında ortaya koyulacak her türlü bilgi ve araştırmanın dolaylı olarak Mevlânâ hakkında olduğu/olması gerektiği, başka bir deyişle Mevlânâ ile irtibatı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatiyle hareket ettik. Bu itibarla Mevleviyye hakkında söyleyeceklerimizin bir cihetten ve dolaylı olarak Mevlânâ'ya râci' olduğunu ifade etmekte bir beis görmüyoruz. Aynı şekilde Mevlânâ hakkında ulaşacağımız her türlü yargının bütünüyle Mevlevî geleneğinde bir tür tezâhürünü görebileceğimizi de söyleyebiliriz.

Ayrıca bu ilk bölümde Mevlânâ'nın tevârüs ettiği geleneğin tarihsel zeminini resmetmeye çalıştık. Burada kendisinin ilmî, nesebî ve tasavvufî silsilelerinden hareketle tarihsel irtibatlarına ve taalluklarına atıfta bulunmak suretiyle Mevlânâ'nın ve dolayısıyla Mevleviyye'nin İslâmî düşünce geleneğindeki yerini ve istinâd ettiği esasların genel şekliyle tesbîtinin hedefledik.

İkinci bölümümüzde evvela Mevlânâ'nın tarihsel zeminde yakın çevresinde irtibatta bulunduğu ve Mevleviyye'nin kutub olarak addettiği ricâl üzerinden hareketle tarîkatın esas olarak benimsediği umdelere temâs edilmiş, böylelikle Mevleviyye'nin üzerinde şekillendiği esaslar belirlenmeye çalışılmıştır. Mevleviyye'nin teessüsü meselesinin ardından ise Mevlânâ'nın haleflerinden hareketle tarîkatın teşekkülü meselesi ele alınmıştır. Böylelikle tarîkatın kuruluşu ve teşekkülü Mevlânâ'nın ilk halîfesi Çelebi Hüsâmeddîn ile başlayan ve Pîr Âdil Çelebi ile nihâyet bulan bir süreçte

tasvîre çalışılmıştır. Tarihsel sürecin belirlenmesinde kriterimiz Pîr Âdil Çelebi'nin gelenek tarafından "pîr" vasfı ile nitelendirilen birkaç isimden biri olarak tarikatın usûl ve âdâbının belirlenmesinde nihâî bir dönüm noktası oluşturacak derecede etkin ve belirleyici oluşu ile alakalıdır. Bu sebeple biz Mevlevîyye'nin teşekkül döneminin Çelebi Hüsâmeddîn ve daha belirgin bir surette Sultan Veled ile başlayan ve Pîr Âdil Çelebi ile nihayet bulan yaklaşık iki asra yakın bir süreç içerisinde büyük ölçüde tamamlandığını söyleyebiliriz. Ayrıca Mevlevîyye'nin söz konusu süreç içerisinde sair tarikatlardan daha muntazam ve merkezî bir karakterle kurumsallaştığı da görülmektedir.

Nihayet üçüncü ve son bölümde ise tarîkatın sosyal ve kültürel sahada tesirlerine dair örnekleri belirlemeye ve böylelikle Mevlevîyye'nin tezâhür tarzına yönelik tesbitlerde bulunmaya çalıştık. Burada zaman zaman, Anadolu'nun muhtelif merkezlerinde farklı sosyal, kültürel ve siyâsî şartlarla çevrelenmiş bulunan Mevlevî sûfilerin çevre ile irtibatlarına temasta bulunduk. Bu minvalde tarikatın kurumsallaşmasını zâhirî yönden tamamlayan, Anadolu'nun çeşitli merkezlerinde kurulmuş Mevlevîhânelerin oluşturduğu coğrâfî bir tasnîf sistemini esas aldık. Böylelikle tarîkatın teşekkül dönemindeki intişâr sâhâsını da belirlemeyi hedefledik. Şu var ki bir hatta bir kaç müstakil çalışmanın konusunu teşkil edebilecek bir mâhiyette bulunan son bölümü ana meselelerden uzaklaşma endîşesiyle ancak bir mukaddime ve katalog oluşturabilecek nitelikte ve muhtasar düzeyde tutmaya özen gösterdik.

Araştırmamız boyunca inâyet ve himmetlerine mazhar olduğumuz pek çok kişi ve kurum çalışmamıza önemli derecede katkıda bulunmuştur.

Husûsiyle Mevlânâ'nın engin deryasına bir nebze olsun yaklaşmamıza vesile olan ve Mesnevî şevkını eflâke çıkaran nây mesâbesinde bulunan muhterem Emin IŞIK ve Ahmet Kadri YETİŞ beyefendilere; talebeleri olmakla bahtiyâr olduğum M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nin değerli öğretim üyelerine, Tasavvuf Bilim Dalı mensûbu hocalarım Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ, Prof. Dr. Süleyman DERİN beyefendiler ile her dâim yüreklendirici ve ufuk açan tavsiyeleri dolayısıyla Prof. Dr. İsmail KARA hocamıza şükran ve minnetimizi arz ederiz. İlmî rehberliklerinin yanı sıra bir ağabey samîmiyeti ile her daim alakasını titizlikle devam ettiren; eserlerini, kıymetli düşüncelerini ve kütüphanelerini bizimle paylaşma nezaketi gösteren Danışman Hocam Prof. Dr. Necdet TOSUN beyefendi ile Prof. Dr. Sâfi ARPAGUŞ hocamızı ayrıca anmayı vazife addetmekteyiz.

Öğrencilik hayatımızın her aşamasında olduğu gibi çalışmamız sürecinde de bizim için adeta ikinci bir yuva haline gelmiş olan TDV İslam Araştırmaları Merkezi mensuplarına da sayın başkan Prof. Dr. M. Âkif AYDIN ve yönetim kurulu şahsında teşekkürlerimizi arz ederiz. Hususiyle Doç. Dr. Semih CEYHAN beyefendiye ilmî destekleri ve yol gösterici düşünceleri dolayısıyla ayrıca teşekkür ederiz.

Ayrıca kaynak temini hususunda her daim yardımcımız olan, Pakistan'ın yetiştirdiği değerli ilim adamlarından Prof. Dr. Arif NEVŞÂHÎ beyefendiye

Kendisine her ne zaman mürâcaatta bulunsam engin bilgisi ve hoşgörüsüyle müşkillerimizi halleden kıymetli hocamız Prof. Dr. Erhan AFYONCU beyefendiye

Çalışmamızın her anında değerli katkılarıyla yanı başımızda bulunarak hem-hâlimiz olan; her türlü ilmî ve fikrî ızdırâbımıza, ezâ ve cefâmıza tahammül nezâketini gösteren ve bizim için adeta kardeşliğin mücessem timsâli hâline gelen aziz ve samîmî dost Dr. Uğur DEMİR beyefendiye

Kendisinden ilmen istifadenin yanı sıra edeben de pek çok şey öğrenmemize fırsat tanıyan, üzerimizde büyük emeği ve hakkı bulunan isimlerden Farsça hocam Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER beyefendiye

Tahammül ve hoşgörüsüyle bize her zaman yol gösteren, yetişmemizde büyük emeği bulunan Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞCI beyefendi başta olmak üzere babam Enver TOPATAN ve dedem Ahmet Ziya KÜÇÜKAŞCI beyefendiler şahsında tüm aileme,

Ve nihâyet sabır, fedâkârlık ve diğergâmlık timsâli eşim Betül TOPATAN Hanımefendi'ye

minnettâr, müteşekkir ve medyûn olduğumuzu bir kez daha ifade etmek isteriz.

Hülâsâ üzerimizde hakkı olan, bize bir nebze muhabbeti bulunan ve hayır dua kılan herkese teşekkürlerimizi arz eder Hakk Teâlâ'dan aşk u inâyetini, Hz. Habîbullâh'tan şefâatini, Hz. Pîr'den ve ehl-i irfândan himmetlerini Mevlevîyâne ta'bîrle niyâz ederiz.

Mustafa TOPATAN

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	I
GİRİŞ.....	1
KAYNAKLAR: TESBİT VE DEĞERLENDİRME	1
YÖNTEM: MENÂKİB YAZIMI (TESBİT VE AÇIKLAMA)	17
1. TARİKAT MEFHÛMU: MEVLEVÎLİKTE TARİKAT VE PİR TELAKKİSİ	26
1.1. MEVLEVÎLİKTE MEŞREB ANLAYIŞI	43
1.2. TARİHSEL ZEMİN: MEVLÂNÂ'NIN TEVÂRÛS ETTİĞİ GELENEK	51
1.2.1. NESEB SİLSİLESİ	51
1.2.2. İLMÎ GELENEK	56
1.2.3. TASAVVUFÎ GELENEK	62
2. MEVLEVÎLİĞİN MÂHİYETİ.....	76
2.1. MEVLEVÎLİĞİN TEESSÛSÛ: (MEVLÂNÂ'NIN YAKIN ÇEVRESİ).....	76
2.1.1. SULTÂNÛ'L-ULEMÂ BAHÂEDDİN VELED	76
2.1.2. SEYYİD BURHÂNEDDİN MUHAKKİK TİRMİZÎ	97
2.1.3. ŞEMS-İ TEBRİZÎ	107
2.1.4. SALAHADDİN ZERKÛB KONEVÎ	147
2.1.5. ÇELEBİ HÛSAMEDDİN	164
2.1.6. ŞEYH KERİMÜDDİN BEKTEMUR	192
2.2. MEVLEVÎLİĞİN TEŞEKKÛLÛ: MEVLEVÎ SÛFİLER	198
2.2.1. MAKAM ÇELEBİLERİ: ÇELEBİ EFENDİLER	198
2.2.1.1. SULTAN VELED (V. 712 / 1312).....	198
2.2.1.2. ULU ÂRİF ÇELEBİ (V. 719 / 1319-20).....	215
2.2.1.3. ŞEMSEDDİN ÂBİD ÇELEBİ B. SULTAN VELED (V. 739 / 1338).....	249
2.2.1.4. BÜYÜK VÂCİD ÇELEBİ B. SULTAN VELED (V. 742 / 1342).....	255
2.2.1.5. EMİR ÂLİM ÇELEBİ B. ULU ÂRİF ÇELEBİ (V. 751 / 1350).....	256
2.2.1.6. EMİR MUZAFFEREDDİN ÂDİL ÇELEBİ B. ULU ÂRİF ÇELEBİ (V. 770 / 1368).....	257
2.2.1.7. EMİR II. ÂLİM B. I. ÂBİD ÇELEBİ (V. 798 / 1395).....	258
2.2.1.8. MUHAMMED EMİR II. ÂRİF B. EMİR I. ÂDİL ÇELEBİ (V. 824 / 1421).....	265
2.2.1.9. PİR EMİR II. ÂDİL ÇELEBİ B. EMİR II. ÂLİM ÇELEBİ (V. 865 / 1460).....	269
3. MEVLEVÎLİĞİN İNTİŞÂRİ VE TEZÂHÛRLERİ (MEVLEVÎHANELER).....	284
3.1. ŞEMS-İ TEBRİZÎ ZÂVİYESİ	284
3.2. CEMEL ALİ DEDE ZAVİYESİ	285
3.3. ÂTEŞBÂZ VELÎ ZAVİYESİ	287
3.4. KARAMAN MEVLEVÎHÂNESİ	289
3.5. TOKAT MEVLEVÎHÂNESİ	291
3.6. MUĞLA MEVLEVÎHÂNESİ	293
3.7. AFYONKARAHİSAR MEVLEVÎHÂNESİ	296
3.8. BOLVADİN MEVLEVÎHÂNESİ	298
3.9. KÛTAHYA MEVLEVÎHÂNESİ	299
3.10. EĞİRDİR MEVLEVÎHÂNESİ	303
3.11. AMASYA MEVLEVÎHÂNESİ	305
3.12. EDİRNE MEVLEVÎHÂNESİ	310
3.13. ÇANKIRI MEVLEVÎHÂNESİ	312
3.14. KAYSERİ MEVLEVÎHÂNESİ	314
3.15. NİĞDE MEVLEVÎHÂNESİ	315
3.16. MANİSA MEVLEVÎHÂNESİ	317
3.17. ANTALYA MEVLEVÎHÂNESİ	320
3.18. KIRŞEHİR MEVLEVÎHÂNESİ	323
SONUÇ	327
KAYNAKÇA.....	330

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.s.	aleyhisselâm
b.	ibn, bin
bk. / bkz.	bakınız
BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
der.	derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
hş.	hicrî-şemsî
Hz.	hazreti
İA	Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
ktp.	Kütüphanesi
m.	mîlâdî
MC	Mevlânâ Celaleddîn
MSM	Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik
nşr.	neşreden
sy.	sayı
thk.	tahkîk eden
trc.	tercüme eden, mütercim
ts.	tarihsiz
tsh.	tashih eden
v.	vefâtı
VD	Vakıflar Dergisi
vr.	varak

GİRİŞ

KAYNAKLAR: TESBİT ve DEĞERLENDİRME

Mevlânâ'ya isnâd ile teessüs etmiş bulunan bir tarikat olarak Mevleviyye hakkında yapılan bir araştırmanın temel kaynaklarını, şüphesiz bizzat tarikat mensuplarınca kaleme alınan veya derlenen eserler oluşturacaktır. Diğer taraftan tarihî ve sosyo-kültürel varlık alanının bir parçası olarak tezâhür eden Mevlânâ'nın ya da Mevleviyyenin ve mensuplarının, içerisinde var oldukları çevreden bütünüyle bağımsız olarak düşünölmeleri de mümkün değildir. Dolayısıyla gerek Mevlânâ ve gerekse Mevleviyye mensuplarını kuşatan çevre ve bu çevre ile irtibat ve ilişkilerine dair malumat arzeden eserler de bizim için kaynak teşkil etmektedir. Şu var ki çoğunlukla geleneğe mensup bulunmayan kimselerce kaleme alınan bu tür eserler söz konusu nitelikleri açısından birinci tür kaynaklarımızdan ayrılmaktadırlar. Bu itibarla biz çalışmamızın ana kaynaklarını tesbit ederken gelenek dahili olanlar ile olmayanlar şeklindeki ikili bir tasnifi, kaynaklara yaklaşım açısından daha açıklayıcı ve belirleyici olacağı kanaatiyle tercih ettik.¹

Araştırmamız açısından vazgeçilmez niteliği bulunan ve sıklıkla müracaat

Ayrıca ana kaynaklarımız içerisinde önemli bir yekün tutan arşiv belgeleri, kitabeler ve diğer vesikalara dair metin içerisinde münasebet düştükçe detaylı açıklama yapılacağı için burada tanıtımdan ziyade müstakil bir başlık olarak sadece işaretle bulunmakla yetindik. Geleneksel ve tarihi kaynaklarımıza ilave olarak temas etmeden geçemeyeceğimiz derecede ehemmiyeti bulunan modern dönem çalışmalarını ise

Modern dönem çalışmalarını ele aldığımız üçüncü başlıkta söz konusu dönem çalışmalarına kaynaklık eden aynı döneme ait ana çalışmalara değindik.

¹ Modern dönem çalışmalarını ele aldığımız üçüncü başlıkta söz konusu dönem çalışmalarına kaynaklık eden aynı döneme ait ana çalışmalara değindik. Ayrıca ana kaynaklarımız içerisinde önemli bir yekün teşkil eden Arşiv belgeleri, kitabeler ve diğer vesikalara dair metin içerisinde münasebet düştükçe detaylı açıklama yapılacağı gerekçesiyle burada tanıtımdan ziyade dördüncü bir başlık olarak sadece işaretle bulunmakla yetindik.

1. GELENEK DÂHİLİ KAYNAKLAR (Geleneğe Mensup Kaynaklar)

Genel olarak sûfî edebiyatının bir parçası olmak üzere Mevlânâ'nın ve eserlerinin merkezinde bulunduğu husûsî çevreye mensup literatürü “Mevlevî Edebiyatı” olarak düşündüğümüzde karşımıza üslûp ve tarz açısından birbirinden ayrılan dört farklı eser türü çıkmaktadır. Bununla birlikte eserlerin birbiri ile maksat ve mevzû yönünden oldukça sıkı bir irtibatı söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu ayırım sadece sûrete yönelik bir ayırım olup hakikat ve mana yönünden tam bir birlikteliğin ve gaye bütünlüğünün söz konusu olduğunu ve rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sebeple eserlerin muhtelif zevât tarafından kaleme alınmış olsa da birbirinin devamı niteliğinde olduğu ve tetimme veya teşrîh kabîlinden kaleme alındığı görülmektedir ve bu Mevlevilikte eserler bağlamında da bir gelenselleşmenin söz konusu olduğu fikrini intâc etmektedir.

a. MAÂRİF GELENEĞİ

Mevlevî edebiyatının bilinen ilk örnekleri mensûr “*Maârif*”lerdir. “*Maârif*”ler, *Kur’ân*, sünnet ve tasavvufa dair hakikatlerin ve inceliklerin (hakâyık ve dekâyık)² izah edildiği meclislerde şifâhî olarak dile getirilen hakikatlerin ve irfânî bilgilerin dinleyicilerden bazıları tarafından kayda geçirilmesi ile oluşmuş eserlerdir. Dolayısıyla “maârif” kelimesi eserlerin isminden çok niteliğini belirtmektedir. Konuşma dilinin hakim olduğu eserlerde belirli bir insicâm ve sistematik bir form söz konusu değildir. Alınan notlar zamanla bir araya getirilmiş ve meclisler daha ziyade “fasl” olarak birbirinden ayrıştırılmıştır. Eflâkî'nin eserinde kimi râvîleri “kâtib-i sır” olarak tavsîf etmesinden anlaşılmaktadır ki tıpkı vahiy kâtipleri misali, Mevlevî gelenek içerisinde sohbetlerde Pîr'in ifade ettiği hakikatleri derc etmekle vazifeli kimseler mevcuttu. Bizzat Mevlânâ'nın da mesela Babasının *Maârif*'ini okuduğu/açıkladığı ve hatta kopyalarının çıkarıldığı nakledilmektedir.³

² “Hakâyık ve Dekâyık” kelimeleri Mevlevî edebiyatında daha ziyade istilâhî bir anlam taşımak üzere genellikle birlikte kullanılır ve “Hakâyık/Hakikatler” ile daha ziyade marifetullâha taalluk eden, hakikate dair irfânî bilgiler kastedilirken “Dekâyık” ile dînin ve tarîkatın daha çok sûrete müteallık tarafı vurgulanır.

³ Feridûn b. Ahmed Sipehsâlâr, *a.g.e., Risâle-i Sipehsâlâr Der Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, (nşr. Muhammed Afşin Vefâyî), İntişârât-i Sühan, Tahran 1385, s. 102; Şemseddîn Ahmed el-Eflâkî el-Ârifî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, (nşr. Tahsin Yazıcı), Çâphâne-i Encümen-i Târih-i Türk, Ankara 1980, III, 15, 124; IV, 55.

Bu türe aid ilk eser Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ulemâ Muhammed Bahâeddîn Veled'in *Maârif*'idir. Bizzat Sultânü'l-Ulemâ zamanına tarihlenen bir yazma nüshasında mevcut düzeltmeler ve derkenârlar eserin bizzat Bahâeddîn Veled tarafından kaleme alındığı fikrini uyandırır da Sipehsâlâr, “azizler cemâatinin kendilerinin sözlerinden derledikleri risâle”den bahisle *Maârif*'in zikrettiğimiz usülle tertîb edilip kaleme alındığını ifade eder.⁴ Bedüzzamân Firûzanfer tarafından neşredilen⁵ eserde her ne kadar esas itibarıyla mensûr olsa da şiirsel bir üslûp ve secî'li ifadeler hakimdir. Sonradan derlenen kimi nüshalarda münasebet düştükçe Mevlânâ'ya ait bazı beyitler de ilave edilmiştir.

Sultânü'l-Ulemâ Muhammed Bahâeddîn Veled ile başlayan *Maârif* geleneği müridi ve Mevlânâ'nın mürşidi Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî tarafından da sürdürülmüştür. Bizzat Mevlânâ'nın da katıldığı meclislerin mahsûlü olan eserde yeri geldikçe husûsiyle Senâî'ye ait beyitlerle istişhâdda bulunulur. Eser tasavvufun girift meselelerini oldukça sade bir üslupla ve sehl-i mümteni tarzında ifade eder. Sultânü'l-Ulemâ'nın *Maârif*'ine nisbetle daha az hacimli olan eser, Seyyid'e aidiyeti kuvvetle muhtemel olan ve Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinden mülhem bulunan Muhammed ve el-Fetih Surelerinin tefsîrine dair müstakil risaleler halinde ilave edilerek yine Bedüzzamân Firûzanfer tarafından neşredilmiştir.⁶

Maârif geleneğinin üçüncü halkası olarak belirleyebileceğimiz eser Şems-i Tebrîzî'nin “*Makâlât*”ıdır. Farklı bir şekilde tavsîf edilmiş olmakla birlikte eser *Maârif* geleneğine aittir. Şems'in muhtelif zamanlarda dile getirdiği ifadelerin adeta ardı ardına yazılarak derlenmesinden oluşan eser Mevlevîyye mensupları tarafından aynı zamanda “*Hırka-i Şems*” olarak da adlandırılmıştır. Mevlânâ ile Şems'in hayatına dair pek çok önemli bilginin yegane kaynağı oluşu *Mesnevî*'deki pek çok hikayenin özünün *Makâlât*'ta bulunması gibi hususiyetler eserin önemini bir kat daha artırmaktadır. Eser

⁴ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 18.

⁵ Firûzanfer eserin ilk bölümünün 1955'te tab'ı akabinde metnin önceden mevcut olmayan bazı kısımlarını ihtiva eden yeni yazmalar bulununca 1959 yılında ikinci bir cilt ilave ederek dört bölüm halinde eseri neşretmiştir. Bahâ-i Veled, *Maârif: Mecmûa-i Mevâiz ve Sühanân-ı Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn*, (nşr. Bedüzzaman Firûzanfer), İdâre-i Küllî-yi Vezâret-i Ferheng, Tahran 1333/1955 ve 1338/1959. Eserin ikinci defa tab'ı Tahûrî yayınları tarafından 1352/1973'te gerçekleştirilmiştir. Şunu da ilave etmeliyiz ki bizzat Firûzanfer'in ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla eserin yeniden neşri ilim alemi üzerine bir vecîbe olarak durmaktadır.

⁶ Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî, *Maârif: Mecmûa-i Mevâiz ve Kelimat-ı Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî be-hemrâh-i Tefsîr-i Süre-i Muhammed ve Feth*, (nşr. Bedüzzamân Firûzanfer), İdâre-i Küllî-yi Vezâret-i Ferheng, tahran 1340/1961. Eserin ikinci tab'ı ise Merkez-i Dânişgâhî tarafından 1377'de gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca eser Abdülbaki Gölpınarlı (İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara) ve Ali Rıza Karabulut (Mektebe yayınları, Ankara 1955) tarafından dilimize tercüme edilmiştir.

büyük ihtimalle Şems-i Tebrîzî'nin Konya'da bulunduğu dönemde tesvîd edilmiş ve fakat tertîbe sokulmamıştır. Edisyon kritikli metin oldukça zengin açıklamalarla birlikte Muhammed Ali Muvahhid tarafından neşredilmiştir.⁷

Tıpkı Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât*'ı misâli Mevlânâ'nın *Fîhi Mâ Fîh* ve *Mecâlis-i Seb'a* adlı eserleri de farklı isimler taşıyor olmakla beraber *Maârif* geleneğinin parçası olarak değerlendirilebilecek nitelikte eserlerdir. Her iki eser de Mevlânâ'nın sohbetlerinin derlemesinden müteşekkildir. Şu farkla ki Mevlânâ'nın sohbetleri mezkur diğer maariflere nazaran daha mürettep bir surette kaydedilmiştir. *Mecâlis-i Seb'a* Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî ile mülâkatından önceki dönemlere dair hadis şerhi çerçevesinde şekillenen halka açık sohbet ve vaazlarını ihtiva etmektedir. Eserin elde mevcut en sağlam ve kamil metni Konya Mevlânâ Müzesi arşivinde No: 79'da kayıtlı bulunan mecmuadaki nüshadır.⁸

Adeta *Mesnevî*'de manzûm olarak işâret edilen hususların özeti ve hatta zaman zaman şerhi kabilinden değerlendirebileceğimiz *Fîhi Mâ Fîh*'te ise vahdet-i vücût düşüncesi çerçevesinde tasavvufî hakikatler dile getirilmiştir. Eser bazı yazma nüshalarında "*Esrâr-ı Celâliyye*" olarak adıyla kaydedilmiş ise de Sipehsâlâr tarafından ismen zikredildiğine göre büyük ihtimalle Mevlânâ zamanında veya intikalinden hemen sonra tertib edilmiş ve "*Fîhi Mâ Fîh*" şeklinde adlandırılmıştır. *Fîhi Mâ Fîh* metni, Bediüzzamân Firûzanfer tarafından beş yazma nüsha mukayese edilerek açıklamalarla birlikte neşredilmiştir.⁹

⁷ Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melikdâd Şems-i Tebrîzî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî*, (tsh. Muhammed Ali Muvahhid), İntişarat-ı Harizmi, Tahran 1990 (Neşir tek mücellede iki cilt halindedir. İlk cildi daha önce Danişgâh-ı Sınâat-i Ariyamîhr tarafından 1977'de yayınlanmıştır.) *Makâlât*'ın ilk edisyonu Ahmed Hoşnûvîs'e aittir. (Mevlânâ Şemseddin Muhammed b. Melikdâd Tebrîzî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî*, (tsh. Ahmed Hoşnûvîs), Matbûât-ı Atâî, Tahran 1970.) Eserin İran'da birkaç farklı neşri daha söz konusudur. Önemli neşirlerinden birisi de William C. Chittick tarafından yapılan İngilizce tercümesidir. Chittick tercümesinde aynı zamanda eseri belli bir sistematîğe tabi tutarak yeniden tertîb etmiştir. (Shams-i Tabrizî, *Me and Rumi*, (haz. William C. Chittick), Fons Vitae, Canada 2004.)

Makâlât'ın Türkçe tercümesi ise M. Nuri Gençosman tarafından yapılmış ve iki defa tab' edilmiştir. Şems-i Tebrîzî, *Konuşmalar (Makâlât)*, (trc. Mehmed Nuri Gençosman), Hürriyet Yay., 2 Cilt, İstanbul 1974-5; Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, (trc. Mehmed Nuri Gençosman), Ataç Yay., İstanbul 2006;

⁸ Söz konusu mecmua Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından tıpkıbasım halinde neşredilmiştir. (Melana Celaleddin Muhammed, *Fîhi Mâ Fîh, Mektûbât, Mecâlis-i Seb'a*: Tıpkıbasım, (haz. Adnan Karaismailoğlu), Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Konya 2010.) Tercümesi ise Abdülbâki Gölpınarlı tarafından yayınlanmıştır. (Mevlânâ Celâleddîn, *Mecâlis-i Seb'a*, (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), Konya 1965; İstanbul 1994)

⁹ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlana Celaleddin Rumi, *Fîhi Mâ Fîh [-i Mevlana Celaleddin-i Rumi]*, (tsh. Bediüzzaman Firûzanfer), Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1330/1951.

Fîhi Mâ Fîh'in Türkçe üç farklı tercümesi söz konusudur. Bunlardan ilki Ahmed Avni Konuk tercümesidir ve Selçuk Eraydın tarafından hazırlanarak neşredilmiştir. (İz Yay., İstanbul 1994.) İkinci tercüme ise Meliha Ü. Tarıkâhya (Anbarcıoğlu)'na aittir ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tab' edilmiştir. (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1954.) Daha sonra eserin muhtelif tab'ları söz konusu olmuştur.) Son tercüme ise Abdülbaki Gölpınarlı'ya aittir. (Remzi Kitabevi, İstanbul 1959.)

Babası Mevlânâ'nın eserlerine ve kendi mesnevilerine atfen ele aldığı konuları Senâî, Attâr ve Mevlânâ'nın beyitleri ile süsleyerek açıkladığı 54 fasıldan müteşekkil *Maârif*'i geleneğin son halkasını temsil eder. Eserde bizzat Sultan Veled tarafından derlendiği izlenimi uyandıran kimi karineler söz konusu olmakla birlikte kesin bir kanaat uyandırmamaktadır. Sultan Veled'in *Maârif*'inin edisyon kritikli metni Necib Mail Herevî tarafından neşredilmiştir.¹⁰

b. MESNEVÎ GELENEĞİ

Mevlevî edebiyatında Mesnevî geleneği şüphesiz Mevlânâ ile başlar. Mevlânâ yaklaşık yirmi altı bin beyitten müteşekkil altı ciltlik eserinde tahkiye ve temsil tarikince, şiir dilinin imkanları çerçevesinde seyr u sülûka dair haller ve makâmlardan, bu cümleden olmak üzere kendi hazreti başta olmak üzere ontolojik irtibatının söz konusu olduğu sufilerin makam ve mertebeleri ile bu merâtibdeki hazerâttan bahsetmiştir. Bu itibarla evvelce de temâs ettiğimiz üzere *Mesnevî*'nin esasında menâkıbnâme olarak değerlendirilmesi yanlış olmaz.

Mevlânâ, *Mesnevî*'yi *Kur'ân* ile aynı kaynaktan neş'et eden ilhâma dayalı olarak zuhûra gelmesi dolayısıyla *Kur'ânî* vasıflarla niteler.¹¹ Hakikaten dikkatle incelendiğinde eserde mevcut her bir beytin veya bölümün *Kur'ân* ve Sünnetten bir esas ile paralel manaya delâlet ettiği gözden kaçmaz. Bu bağlamda *Mesnevî*'nin “Farsça *Kur'ân*” olarak telakkî edilmesi gayetle mümkündür.

Altı defterden oluşan *Mesnevî*'nin her bir defterinin başında bulunan dîbâce, adeta o defterin manifestosu niteliğindedir. Bizzat Mevlânâ tarafından kaleme alınan ilk on sekiz beyt ise *Mesnevî*'nin bütününde ortaya koyulan sûfî düşüncenin muhakkikâne tarzda bir hülasasından ibarettir. Bu nedenle ilk on sekiz beyt “*Mesnevî*'nin Fâtıhası” olarak değerlendirilmiştir.

Bu gün elimizde kamilen mevcut bulunan en kadîm ve güvenilir nüsha bizzat Çelebi Hüsâmeddîn ve Sultan Veled'in tashihinden geçmiş bulunan Konya Mevlânâ Müzesi'nde teşhir edilen h. 677 (m. 1278) tarihli nüshadır. Bu nüsha 1993 yılında Kültür Bakanlığı tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiştir.¹² Ayrıca *Mesnevî*'nin

¹⁰ Sultân Veled, *Maârif*, (nşr. Necib Mail Herevî), İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1367/1988. Tercümesi ise Meliha Ülker Tarıkahya tarafından hazırlanıp neşredilmiştir. (Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1949.)

¹¹ *Mesnevî*, I, Dîbâce.

¹² Aynı nüshanın tıpkıbasımı hş. 1371 (m. 1992) yılında Nasrullah Pür-Cevâdî'nin nezâretinde İran'da (Tahran) da yapılmıştır.

çağlar boyunca pek çok neşri, tercümesi ve şerhi yapılmıştır.¹³ Bütün bunlar içerisinde ilk şerh olarak Sultan Veled'in eserlerini zikredebiliriz. Hususiyle *Mesnevî* geleneğinin devamı sadedinde kaleme aldığı *İbtidânâme*, *Rebâbnâme* ve *İntihânâme* adlı üç mesnevisi hem *Mesnevî*'nin şerhi olarak değerlendirilebilir ve hem de altı ciltlik *Mesnevî*'nin mütebâkî ciltleri olarak telakkî edilebilir. Anlaşılan o ki Sultan Veled Mevlânâ'nın "vâris-i tâmmı" olması itibariyle *Mesnevî* metni üzerinde tasarrufta bulunma imtiyazını da kendisinde görmüştür. Nitekim Konya nüshasında der-kenar olarak kaydedilen ve zamanla *Mesnevî*'ye yerleşen "Veled" imzalı kimi beyitler bu hususa şehâdet etmektedirler.

Diğer taraftan *Mesnevî* geleneğinin halkaları olarak değerlendirdiğimiz eserlerinden ilki olan "*İbtidânâme*"nin genelinde de Sultan Veled başta Mevlânâ olmak üzere Mevlvî ricâlinin menakıbını derc etmekle *Mesnevî*'deki tavrı daha bariz bir surette sürdürür. Bu meyanda şu hususu da ifade etmeliyiz ki eser, Sultan Veled'in ilk mesnevisi olmanın yanı sıra mübtedîler için kaleme alınması dolayısıyla da "*İbtidânâme*/Başlangıç (veya mübtedîler) kitabı" olarak adlandırılmıştır.¹⁴

Sultan Veled ikinci mesnevisi olan *Rebâbnâme*'de¹⁵ adeta *Mesnevî*'nin birincil temsîli olan "ney" metaforuna mukâbil "Rebâb" metaforunu kullanmış ve böylelikle "*Neynâme*"de ifade edilen vahdete müteallık hakikatın kesrette tezâhürünü *Rebâbnâme*'de ifade etmiştir. Nihâyet son mesnevisi olan *İntihânâme*'de ise seyr u sülûkun nihâyetine taalluk eden hususlar (sırlar) örtülü bir surette ifade edilerek işârette bulunulmuştur.¹⁶

¹³ Bütün bunlar içerisinde iki esere önemi dolayısıyla atıfta bulunmakla yetineceğiz. Bunlardan ilki İsmail Rusûhî Ankaravî'nin "*Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Maârif*" adlı şerhidir. Şerh, kaleme alındığı illardan itibaren Osmanlı dönemi Mevlevî geleneği içerisinde merkezi bir konumda değerlendirilmiş ve *Mesnevî* okuma ve okutma salâhiyetine sahip kimselere verilen "Mesnevîhânlık icâzetnâmeleri"nde *Mesnevî*'nin Ankaravî'nin metni ve şerhi doğrultusunda okunması ve okutulması kaydı şerh düşülmüştür. Bahse değer ikinci eser ise İngiliz müsteşrik Reynold Alleyne Nicholson tarafından hazırlanan tahkikli neşirdir. Nicholson, -her ne kadar sonraki dönem kimi neşirler tarafından eksikleri ikmâl edilmiş olsa da- *Mesnevî*'nin en güvenilir neşirlerinden birisini hazırlamış ve eser orijinal metin, İngilizce tercüme ve şerhiyle birlikte VIII cilt halinde yayınlamıştır. (Cambridge University Press, Liden, 1925-1940.)

¹⁴ *İbtidânâme* metni önce Celâleddin Hümâî, (Sultân Veled, *Velednâme*, Neşr-i Hümâ, Tahran 1367.) sonrasında ise Muhammed Ali Muvahhid ve Ali Rıza Hayderî tarafından (Sultân Veled, *İbtidânâme*, İntişârât-ı Harezmi, Tahran 1389.) neşredilmiştir. Eser Abdülbâkî Gölpınarlı tarafından da dilimize tercüme edilmiştir. (Sultan Veled, *İbtidânâme*, Konya Turizm Derneği Yay., Ankara 1976.)

¹⁵ *Rebâbnâme*, Ali Sultânî Gird Ferâmurzî tarafından neşredilmiştir. (Sultan Veled, *Rebâbnâme*, Institute of Islamic Studies Mc Gill, Çâphâne-i Hayderî, Tahran 1980.) Ayrıca eser üzerine Veyis Değirmençay tarafından doktora tezi hazırlanmıştır. (Veyis Değirmençay, *Sultan Veled ve Rebâbnâme*, Atatürk Ün. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996.) Yakın zamanda ise *Rebâbnâme*'nin Niğdeli Hakkı Eroğlu tarafından yıllar önce yapılan tercümesi latinize edilerek yayınlanmıştır. (Sultan Veled, *Rebâbnâme*, (trc. Niğdeli Hakkı Eroğlu, nşr. Amber Güneysel), T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., İstanbul 2011.)

¹⁶ *İntihânâme*'nin tahkikli metni Muhammed Ali Hızânedârlu tarafından neşredilmiştir. (Sultan Veled, *İntihânâme*, (nşr. Muhammed Ali Hızânedârlu), İntişârât-ı Revzene, Tahran 1376.) Yine yakın zamanda

c. MENÂKIBNÂME GELENEĞİ

Menakıbname geleneği çerçevesinde tanıtacağımız eserleri bir bütün halinde ele aldığımızda -Sipehsâlâr'ın *Risâle*'si'ni hâriçte tutarsak- esasında Mevlevî menakıbname edebiyatının iki ana eser etrafında şekillendiği dikkatlerden kaçmayacaktır: *Menâkıbü'l-Ârifîn* ve *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*. Dolayısıyla bu iki eser Mevlevî tarih yazımının ve müstakil menakıbname edebiyatının temel eserleridir. Diğerleri çeşitli vechelerden mezkur iki eseri tekmîl veya teşrîhten ibârettir.

Mevlevî edebiyatı içerisinde menakıbname ünvanı ile kaleme alınan ilk tarihsel çalışma Mecdeddîn lâkablı Feridun b. Ahmed Sipehsâlâr'ın (v. 712/1312) *Risâle*'sidir. Üç kısım halinde kaleme alınan eser -Sultân Veled'i hâriçte tutarsak- müstakil Mevleviyye tarihinin temel kaynaklarından ilkinin teşkil eder. Hüsâmeddîn Çelebi ile akrabalığı bulunan Sipehsâlâr'ın dergâhın mâlî işleri ile de ilgilendiği ve gerek dergah dahilinde ve gerekse hârice karşı nizâmın tesisinde önemli umdelerden birisi olarak vazife aldığı anlaşılmaktadır. Kaleme almış olduğu eser takriben h. 712 (m.1312) yılında intikali akabinde oğlu ve aynı zamanda Sultan Veled'in müritlerinden olan Celâleddin tarafından ikmâl edilerek tamamlanmıştır.¹⁷

Sipehsâlâr, eserinde Mevlâna'nın eserlerini ve Sultan Veled'in *İbtidânâme*'sini kaynak olarak kullanmıştır. Ayrıca kendisinin de belirttiği üzere, özellikle Mevlâna ile ilgili olan kısımda bizzat şahit olduğu olayları kaleme almıştır. Diğer taraftan *Risâle*, sonradan yazılan Mevlevî menâkıbnâmelerinin ana kaynaklarından birisidir. Eser Mevlânâ'nın tarîkat âdâbı, sûfî hayatı ve *Mesnevî*'si başta olmak üzere ilk dönem Mevleviyye mensûbânına dair ilk elden bilgileri ihtiva etmesi açısından önemlidir.

evvelce Niğdeli Hakkı Eroğlu tarafından hazırlanan tercümesi Hülya Küçük tarafından günümüz harflerine aktarılmıştır. (Sultan Veled, *Küpten Sızan Sırlar: İntihânâme*, Ataç Yay., İstanbul 2010.)

¹⁷ *Risâle*'nin ilk neşri Seyyid Mahmûd Ali tarafından yapılmıştır. (Kanpur, Hindistan, h. 1319 m.1901). İkinci neşri ise *Zindegînâme-i Mevlânâ Celâleddîn-i Mevlevî* adıyla Sa'îd-i Nefisî tarafından yayınlanmış (Tahran, İntişârât-ı İkbâl, hş. 1325 m. 1947; ikinci tab'ı: hş. 1362/m. 1984.) Son olarak Muhammed Afşin Vefâî tarafından hazırlanan tahkikli metni neşredilmiştir. (Feridûn b. Ahmed Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr Der Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, (nşr. Muhammed Afşin Vefâî), İntişârât-ı Sühan, Tahran hş. 1385 m. 2007.)

Yazma halinde Osmanlıca tercümeleri bulunan eserin matbû tercümeleri *Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî* adıyla Ahmet Avni Konuk tarafından, *Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlâr be Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr* adıyla da Midhat Bahâri-yi Hüsâmî (Beytur) tarafından aynı yıl içerisinde İstanbul'da yayınlanmıştır (1331/1913). Tahsin Yazıcı ise Sa'îd-i Nefisî neşri ve Konya'da bulunan bir nüshayı karşılaştırarak eseri *Mevlânâ ve Etrafindakiler* adıyla Türkçe'ye kazandırmıştır (Tercüman Yay., İstanbul 1977.)

İkinci ve en şumüllü menâkıbname ise Ulu Ârif Çelebi mürîdânından Ahmed Eflâkî tarafından Çelebi'nin emri doğrultusunda kaleme alınan derlemedir. *Menâkıbü'l-Ârifîn* adını taşıyan eser h. 718-754 (m. 1318-1358) yılları arasında oldukça uzun sayılabilecek bir dönemde derlenmiştir. Esasında gayet muhtasar bulunan Sipehsâlâr *Risâle*'sinin teşmîl edilmiş ve zenginleştirilmiş versiyonu olarak karşımıza çıkar. Eflâkî eserinde Mevlânâ öncesi ve sonrası dönemin ilmî, tasavvufî, sosyal ve siyasi çevreleri ile bu çevrelerde vukû' bulan hâdisâtı da kaydetmek suretiyle eserini zenginleştirmiştir. Diğer taraftan nakillerle örülü bulunan eserde birbiri ile veya tarihsel realite ile tutarsızlık arzeden kimi bilgilere ya da abartılı bulunan ifadelere yer verilmiş olması gibi gerekçelerle eseri tenkid edilmiştir.¹⁸ Bununla birlikte *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in muhtelif rivâyetlerin derlemesinden meydana geldiği gerçeği asla unutulmamalıdır. Muhtemeldir ki tıpkı hadis geleneğinde olduğu gibi Eflâkî, sağlam kaynaklardan derlediği malumatı eserine derc etmiş, metin tenkîdinde bulunmamıştır. Üstelik eserin bütününde çizmiş olduğu tablo kendi içinde gayet tutarlı bir bütün arz etmektedir. *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in hem tahkikli metni ve hem de tercümesi Tahsin Yazıcı tarafından neşredilerek günümüze kadar defâatle tab' edilmiştir.¹⁹

Eflâkî menakıbı üzerine yapılmış pek çok çalışma söz konusudur. bunlar içerisinde özellikle iki tanesi kayda değer. Bunlardan ilki Hâce Muhammed Pârsâ-yı Buhârâyî'nin (v. h. 822 / m. 1419-20) mürîdlerinden Muînü'l-fukarâ lakabıyla anılan Ahmed b. Mahmûd'un *Hülâsatü'l-Menâkıb* isimli eseridir. Eser 1400'lü yılların hemen başında kaleme alınmış bir *Menâkıbü'l-Ârifîn* muhtasarıdır.²⁰

İkincisi ise Abdülvehhâb b. Celâleddîn Muhammed Hemedânî'nin (v. 954/m. 1547-8) *Sevâkıbu'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh* isimli eseridir. Abdülvehhâb Hemedânî, h. 947'de tamamladığı eserinde *Menâkıbü'l-Ârifîn*'i yeniden gözden geçirerek ihtisâr etmiş ve bu esnada metnin kimi yerlerine müdâhalede bulunarak, muhtelif kaynaklarla mukâyese ederek tashîh ve tevellere gitmiştir. Böylelikle bir anlamda Eflâkî'nin tesvîd

¹⁸ *Menâkıbü'l-Ârifîn* hakkında bazı eleştiriler için bk. Bedüzzaman Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, (trc. F. Nafiz Uzluk), İstanbul 1997, s. 57; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1993, s. 14-15.

¹⁹ *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in ilk tam tercümesi Zâhid b. Ârif tarafından 803/1400'de *Mahzenü'l-Esrâr* adıyla yapılmıştır. Tercümenin bilinen tek nüshası İstanbul Ayasofya Ktp Nr. 3456'da kayıtlıdır. Daha sonra Yenikapı Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhi Ahmed Kemâl Dede eseri nazmen tercüme etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümünde Nr. 82'de bilinen tek nüshası kayıtlıdır. Aynı Mevlevihanenin bir diğer şeyhi Seyyid Ebû Bekir Dede'nin oğlu Dervîş Nasır Abdülbâki Dede tarafından da 1208/1793-1212/1797 tarihleri arasında, iki yıl sonra da Gevrekzâde Hafız Hasan (ö. 1216/1801) tarafından tercümesi yapılmıştır. Diğer kısa tercümeleri için bk. Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, (trc. Tahsin Yazıcı), Kabalcı Yay., İstanbul 2006, s. 49-51.

²⁰ Ârif Nevşâhî, "Sevâkıbü'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh: Mevlânâ ve Mevlevîlik Hakkında Unutulmuş Bir Kaynak", (trc. Necdet Tosun), *Tasavvuf*, sy. 14 (2005), s. 697-707.

ettiği notları hem ihtisar etmiş ve hem de tebyîze çekmiştir. Eser, yazma eser kütüphanelerinin kataloglanması ve Fars Dili-Edebiyatı alanında son derece mühim çalışmalara imza atmış, Pakistan'ın yetiştirdiği önemli ilim adamlarından Ârif Nevşâhî tarafından neşredilmiştir.²¹

Eflâkî'nin eserini tamamladığı yerden itibaren Mevlevî ricâlini tanıtan kaynakların başında en mufassal olan Sâkîb Dede'nin (ö. 1148/1735) *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'ı gelmektedir. Eser üç bölümden oluşur: ilk bölüm *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in bittiği yerden miladi XVII. asra kadar olan Mevlânâ dergâhı çelebilerinin menkıbelerini ve hâl tercemelerini içermektedir. İkinci bölüm daha ziyâde orta dönem olarak adlandırabileceğimiz 1450 ve sonrası dönemde muhtelif Mevlevîhânelerde şeyh olanlara, üçüncü bölüm ise Mevlevîlerce tanınmış dervişlere tahsis edilmektedir. Eser h. 1283 (m. 1866)'da Matbaa-i Vehbiyye'de tab'edilmiştir.

Gölpınarlı, Eflâkî'ye yönelttiği türden tenkidleri daha şiddetli bir surette başta Sakıp Dede olmak üzere esasında tüm Mevlevî edebiyatına yöneltir. Eserin mutantan ve şaşalı dilinin manayı ve maksadı perdeleyerek anlaşılmasız hale getirdiğini, istilahlarla dolu olduğunu ve tarih hatalarıyla ma'lûl olduğunu söyler.²² Tarih hataları bir tarafa eser esas olarak her bir Mevlevînin, Mevlevîlik silsilesindeki ve tarihindeki mertebesini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu itibarla Mevlevî sûfîlerin sosyal alanla irtibatı tâlî surette dile getirilirken esas olarak ilâhî alana yönelik taallukları vurgulanmaktadır.

Bir diğer menâkıbnâme ise Esrâr Dede'nin (v. h. 1211/m. 1897) *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*'sidir. Eser Esrar Dede'nin mürşidi Şeyh Gâlib'in intihâb ettiği Mevlevî şâirlerine ait şiirlere, şâirlerin hal tercemelerini ve menkıbelerinin de ilâve edilmesiyle husûle gelmiştir. Esrar Dede'nin eserinde ana kaynağı *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'dır. *Tezkire*, Ali Enver Bey tarafından muhtasaran²³, İlhan Genç tarafından ise kâmilan neşredilmiştir.²⁴

Menakıbnâme geleneği çerçevesinde son olarak bahsedeceğimiz eser Yenikapı Mevlevîhânesi ser-tabbâhı Sahîh Ahmed Dede tarafından kaleme alınan *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye* adlı eseridir. Dede eserinde kronolojik bir sistem takip etmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile dört halife devrinden başlayarak kendi zamanına gelinceye

²¹ Abdülvehhâb b. Celâleddîn Muhammed Hemedânî, *Sevâkıbu'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh*, (nşr. Ârif Nevşâhî), Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2011. Galata Mevlevîhânesi'nin IV. Postnişini *Mesnevîhân* Mahmûd Dede (ö. 1010/1601) eseri Türkçeye tercüme etmiştir.

²² A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 15-16.

²³ Ali Enver, *Semâ'hâne-i Edeb*, Âlem Matbaası, İstanbul 1309. Eser Tahir Hafızoğlu tarafından da sadeleştirilerek yayınlanmıştır. Ali Enver, *Mevlevî Şâirler: Semâ'hâne-i Edeb*, İnsan Yay., İstanbul 2010.

²⁴ Esrâr Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevlevîyye: İnceleme-Metin*, (haz. İlhan Genç), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000.

değin söz konusu olan, husûsiyle Mevlevî menâkıbnâmelerinde temâs edilen hadîsati kronolojiye tabi tutarak tarihlemiştir. Eserde tıpkı *Sefîne* misali kimi kronolojik ve tarihsel uyumsuzluklar söz konusu olsa da genel bütünlüğü ve birincil maksadı açısından son derece tutarlı ve mühim bir kaynak niteliğindedir.²⁵

d. DÎVÂN GELENEĞİ

Mevlânâ bir sûfî olmanın yanı sıra klasik geleneğe bağlı olarak dîvân sahibi bir şair olarak da tezâhür etmiştir. Şu farkla ki şiir bizzat Mevlânâ ve ona ittibâen Mevlevî gelenek tarafından esas maksada ulaştırıcı bir enstrüman olarak telakkî edilmiş ve hakikate taalluk eden marifetin ifadesinde son derece zarif ve latif bulunan bu enstrümanın kullanımı tercih edilmiştir.²⁶ Böylelikle 40.000'den fazla beyti ihtiva eden *Dîvân-ı Kebîr* ya da diğer adlarıyla *Dîvân-ı Şems* ya da *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems* husûle gelmiştir.²⁷ Bununla birlikte lafza dair imkanların en geniş olan şiir dilinin dahi hakîkati tahsîs ve takyîd ederek tam anlamıyla ifade edememesi dolayısıyla Mevlânâ yaşadığı ızdırâbı da yine manzûmelerinde dile getirmektedir.

Her ne kadar *Dîvân-ı Kebîr*'de aşk metafiziğine taalluk eden mevzûlar baskın olarak ele alınmış olsa da seyr u süluk misali tasavvufun diğer alanları ile ilgili de ve hatta tarihsel süreci ele alan beyitler dahi azımsanmayacak derecede mevcuttur.

Tıpkı mesnevilerinde olduğu gibi şiirin diğer türlerinde de babasına tâbi' olan Sultan Veled'in de oldukça hacimli bir *Dîvân*'ı vardır.²⁸ Üstelik Sultan Veled'in gazellerinin pek çoğu Mevlânâ'nın gazellerine nazîre olarak söylenmiştir. Bu itibarla baba ve oğlun şiirlerini bir arada değerlendiren mecmualar dahi hazırlanmıştır. Sultan Veled şiirlerinde daha didaktik bir tarzı benimser ve şiirin-edebiyatın belirlediği kurallara ve teâmüllere bağlılığı daha fazladır.

²⁵ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *Mecmuatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, (haz. Cem Zorlu), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

²⁶ Sultan Veled'in değerlendirmesine nazaran evliyânın ve aşıkların şiiri bütünüyle tefsîrden ibâettir. Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 1055 vd.

²⁷ *Dîvân-ı Kebîr*'in tahkikli neşri on nüsha mukâyese edilmek suretiyle Bediüzzaman Firûzanfer tarafından hş. 1345 (m. 1966) yılında neşredilmiştir. Tam tercümesi ise Mevlânâ'nın eserlerinin tümünü Türkçe'ye tercüme etmiş bulunan Abdülbâkî Gölpinarlı tarafından gerçekleştirilmiştir. Evvela cilt cilt farklı yayınevleri tarafından neşredilen tercümenin tamamı VII ciltten müteşekkil olmak üzere Kültür Bakanlığı tarafından 1992 ve 2000 yıllarında ve İş bankası Kültür Yayınları tarafından 8 cilt halinde 2007 yılında neşredilmiştir.

²⁸ Sultan Veled *Dîvân*'ı Feridun Nafiz Uzluk (Sultân Veled, *Dîvân-ı Sultan Veled*, (nşr. Feridun Nafiz Uzluk), Uzluk Basımevi, İstanbul 1941) ve Asğar Rabbânî (Sultân Veled, *Dîvân*, (nşr. Asğar Rabbânî), Kitâb-furûşî-i Rûdekî, Tahran 1338.) tarafından neşredilmiştir.

Dedesi ve babasının *Dîvân*'ları kadar hacimli olmasa da Ulu Ârif Çelebi'nin de bir *Dîvân* tertîb edecek miktarda manzûmesi söz konusudur.²⁹ Bununla birlikte incelemeye çalıştığımız dönem içerisinde yaşamış Mevlevî ricâlinden, başka bir zâtın dîvânına rastlayamadık. Ancak muhtelif mecmualarda veya *Sefîne* ve *Tezkire* misâli eserlerde derc edilmiş birkaç gazel veya beyitten müteşekkil manzumeler mevcuttur. Ancak elde mevcut manzumeler ve sonraki dönemlere mensup mühim Mevlevî ricâlinin hemen hepsinin şiirle yakından ilgilenmeleri ve pek çoğunun divan sahibi şairler bulunuşu göz önünde tutulduğunda ilk dönem Mevlevîlerinin de bilinen manzûmelerinden çok daha fazlasını inşâd ettikleri kanaati akla gelmektedir.

²⁹ Ulu Ârif Çelebi'nin *Dîvân*'ı üzerine doktora çalışması yapılmıştır. Mehmet Vanlıoğlu, *Ulu Ârif Çelebi ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum 1991.

2. GELENEK HARİCİ KAYNAKLAR

a. TARİH METİNLERİ: KRONİKLER

Siyasi ya da sosyal tarihe dair kaleme alınmış olan dönem kaynakları içerisinde Mevlânâ ya da sair Mevlevî ricâline dair oldukça muhtasar malumat söz konusu olmakla birlikte söz konusu eserler dönemin panoramasını tasvîr etmeleri açısından çalışmamızın kaynakları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Hamdullah Müstevfî'nin *Târîh-i Güzîde*'si, İbn Bîbî'nin *el-Evamirü'l-Alaiyye fi'l-Umuri'l-Alaiyye*'si, Kerîmüddin Mahmud Aksarayî'nin *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*'ı ile Niğdeli Kadı Ahmed'in *el-Veledü's-Şefîk ve'l-Hafîdü'l-Halik* adlı eserleri Türkiye Selçuklu hakimiyeti dönemine ve Şikârî'nin *Karaman-nâme*'si ise Konya ve havâlisinde idareyi ele geçiren tavâif-i mülûktan Karamanoğulları'nın hakimiyeti dönemine ışık tutması açısından önemli kaynaklardır. Benzer bir eser de ilk dönem Osmanlı tarihçilerinden addedilen ve husûsiyle ikinci bölümünde Aydınoğlu Beyliği ve Umur Gazi'nin gazaları hakkında malumat veren Enverî'nin h. 869 (m. 1465) yılında tamamlayarak Veziriazam Mahmud Paşa'ya arz ettiği *Düstûrnâme* adlı manzum eseridir.³⁰

Esasında Osmanlı dönemi kroniklerinde daha aydınlatıcı ve detaylı malumat bulmak mümkündür. Hatta Fatih Sultan Mehmet döneminin önemli tarihlerinden birini Mevlânâ hanedanına mensup bir veziriazam olan Karamanî Mehmed Paşa kaleme almıştır. Mensur olan eser Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan h. 884 (m. 1479) yılına kadar uzanan süreci nakleden kısa bir tarihtir.³¹

İlk dönem Osmanlı tarihinin en önemli eserlerinin başında *Aşıkpaşazâde Tarihi* gelir. Eser birkaç vecihten ötürü mühim addedilir. Nitekim evvela Aşıkpaşazâde, eserinin tamamını Osmanlılar'a hasretmiştir. İkinci olarak 1400'lü yıllarda doğan ve 1484'ten sonraki bir tarihte vefat Aşıkpaşazâde, eserinde, kayıp olan *Yahşi Fakih Menâkıbnâmesi*'ni geniş biçimde kaynak ittihaz edildiğini belirtir. Kendisinin vefatı akabinde muhtemelen esere zeyiller yapıldığı için eserin yazma nüshalarının sonlarının

³⁰ Enverî, *Düstûrnâme-i Enverî*, (nşr. Mükrimin Halil [Yinanç]), İstanbul 1928; Mükrimin Halil, *Düstûrnâme-i Enverî: Medhal*, İstanbul 1930; *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî, Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1465)*, (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2003.

³¹ Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, (trc. İsmail Hakkı Konyalı), Osmanlı Tarihleri, I, İstanbul 1947, s. 321-369.

bitiş tarihleri farklı farklıdır. Diğer taraftan çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de münasebet düştükçe temas edeceğimiz üzere Aşıkpaşazâde, Babâî geleneğe mensup bulunması dolayısıyla eserinde sufilere yönelik tarafgir bir tavır sergilemektedir ve eserini adeta mensubu bulunduğu geleneğin Osmanlı Devleti'nin teşekkülünü temin eden asli unsur mertebesine taşımak için hazırlanmış bir proje eser imajı çizmektedir. Hatta bu uğurda kendisinin zaman zaman tarihsel hakikatleri tağyîr ederek tarihi yeniden inşâ faaliyetine giriştiği durumlar söz konusudur. Esasında projesi başarılı da olmuş ve Aşıkpaşazâde'nin eseri ilk Osmanlı tarih yazımını büyük ölçüde şekillendirmiştir.³² Oruç b. Adil tarafından yazılan ve *Oruç Bey Tarihi* olarak bilinen eser de tasavvufa ve sûflere taalluk eden meseleleri Aşıkpaşazâde tarzında ele almaktadır.³³ Fatih'in tarihçisi olarak tanınan Tursun Bey'in *Târih-i Ebü'l-Feth* adlı eseri³⁴ Mehmed Neşri'nin *Kitâb-ı Cihânnümâ'sı*³⁵ döneme ışık tutan önemli tarihler olarak kayda değerdir.

Diğer taraftan İbn Kemal ile birlikte ilk dönem Osmanlı tarihçiliğinin en önemli ve hacimli eseri kaleme alınmış; her padişahın saltanat dönemine müstakil bir defter ayrılmıştır. Ne va ki eser günümüzde kamilen mevcut değildir. Orijinalitesi açısından kayda değer bir diğer eser de 16. yüzyılın en önemli müverrihlerinden Gelibolulu Mustafa Âli tarafından tarihe dair kaleme alınan en önemli ve hacimli eseri *Künhü'l-Ahbâr*'dir.³⁶

H. 1008'de (m. 1599) vefat eden Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tacü't-Tevârih* isimli tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan başlayarak I. Selim devri sonuna kadar uzanan devreyi konu edinir. Hoca Sadeddin tarihini yazarken birçok Osmanlı tarihçisini ve olayların akışına göre çeşitli Timurlu, İranlı ve Arap tarihçiler ile bazı vesikaları ve şifahî malumatı kullanmıştır. Son derece kültürlü bir çevrede yetiştiği anlaşılan Hoca Sadeddin'in sufilere ve ulemaya dair malumat veren ve değerlendirmeler ihtiva eden

³² Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân: Aşıkpaşazâde Tarihi*, (nşr. Âli Bey), İstanbul 1332; Aşıkpaşaoğlu, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, (haz. Çiftçioğlu N. Atsız), Osmanlı Tarihleri, I, İstanbul 1947, s. 77-319; Aşık Paşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, (haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç), İstanbul 2003; *Aşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1285-1502)]*, (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2013. Eserin kritiği açısından son derece mühim bir çalışma olarak bk. Halil İnalçık, "Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?", (trc. Fahri Unan), *Söğütten İstanbul'a*, (haz. Mehmet Öz-Oktay Özel), Ankara 1999, s. 119-145.

³³ Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi-1288-1502)*, (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007.

³⁴ Tursun Bey, *Târih-i Ebü'l-Feth*, (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977.

³⁵ Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ: Neşri Tarihi*, I-II, (nşr. Faik Reşit Unat-Mehmed Altay Köymen), Ankara 1949-1957; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, I-II, (nşr. Franz Taeschner), Leipzig 1951-1955; Mevlanâ Mehmed Neşri, *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi-1288-1502]*, (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2008.

³⁶ Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitabü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I-II, (nşr. İ. Hakkı Çuhadar vd.), Kayseri 1998.

müstakil pasajları çalışmamız açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.³⁷ 17. yüzyılın bir diğer önemli Osmanlı tarihçisi de Solakzâde Hemdemî Mehmed'dir. Müellif *Solakzâde Tarihi* şeklinde bilinen eserinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1657'ye kadar olan gelişmeleri kaleme almıştır.³⁸

b. DİĞER ESERLER

Sadece Mevlevîler değil diğer tarikatla mensup bulunan sûfiler de ve hatta tarikta intisâbı bulunmayan eli kalem tutan zevât da münasebet düştükçe Mevlânâ ve Mevlevîlik hakkında bilgiler vermişlerdir. Bu türde eserlerin ta'dâdı başlıbaşına bir çalışma konusu teşkil ettiği için sadece mühim olan bazılarının zikriyle yetineceğiz.

Mevlânâ'nın intikâlinden bir asıra yakın bir zaman sonra vefat eden ortaçağ'ın en mühim Müslüman seyyahı İbn Battuta seyahatleri esnasında Konya'ya da uğramış ve *Seyahatnâme*'sinde *Mesnevî* sahibinden ve çevresinden bahsetmektedir. İbn Battuta'nın konumuz açısından asıl mühim rolü konakladığı yerlerde genellikle Ahi zâviyelerine misafir olması dolayısıyla Anadolu sûfî çevreleri hakkında dercettiği malumat ile anadili olan Arapça'yı konuşabilen ulema sınıfına mensup kimseler hakkında verdiği malumat dolayısıyla resmettiği Anadolu ictimâî ve kültürel yapısıdır. En az İbn Battuta kadar mühim bir diğer seyyah da Evliya Çelebi'dir ve onun *Seyahatname*'si de bizim için birincil kaynak niteliğindedir. Önemli bir seyahatnâme yazar Evliyâ Çelebi, Osmanlı İmparatorluğu açısından her konuda aydınlatıcı bir eser kaleme almıştır. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, gittiği bölgelerdeki eserlerin kitabelerini kaydetmesi, bu eserler ve önemli şahsiyetler hakkındaki şifahî bilgileri vermesi açısından Mevlevîlik tarihi için de hayati önemi haiz bir eserdir, fakat Çelebi'nin kaydettiği bazı bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.³⁹

İbn Battuta ile yaklaşık aynı dönemde yaşamış ve fakat farklı bir alanda, Hanefiyye tabakâtına dair bir eser kaleme almış bulunan *el-Cevâhiru'l-Mudiyye* müellifi Ebu Muhammed Muhyiddin İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşi (v. h. 775/m 1373), aynı zamanda

³⁷ Hoca Sadeddin, *Tacü't-Tevârih*, I-II, İstanbul 1279-1280; Hoca Sadettin, *Tacü't-Tevarih*, I-V, (sad. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1979.

³⁸ Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297; *Solakzâde Tarihi*, I-II, (haz. Vahid Çabuk), Ankara 1989.

³⁹ Evliyâ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, I-X, (nşr. Seyid Ali Kahraman-Yücel Dağlı vd.) İstanbul 1999-2008.

Hanefî fakîhi bulunan Mevlânâ ve oğluna dair malumat vermiştir.⁴⁰ Benzer türde bir tabakat eseri de Taşköprülüzâde Ahmed'in kaleme aldığı *Şakaik-ı Nu'maniyye* adlı eserdir. Eserde Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan 1558 yılına kadar imparatorlukta yaşamış olan meşâyih ve ulemanın tarihçe-i hayatlarına yer verilir. Eser, padişah dönemlerine göre tabaka tabaka yazılmıştır.⁴¹ Eserin Türkçe çevirisi Osmanlı döneminde yapılmış ve birçok zeyli yazılmıştır. *Şakaik-ı Nu'maniyye ve Zeylleri* tıpkıbasım ve indeksli olarak yayınlanmıştır.⁴²

Şairlere dair tezkirelerin hemen hepsinde Mevlânâ ve Mevlevî şairler liste başı olarak yer alır. Ancak genellikle verilen bilgiler Mevlevî kaynaklarında serdedilen ifadelerin tekrarından ibarettir. Maamâfih Devletşâh Semerkandî tarafından kaleme alınan *Tezkire*'de gerek Mevlânâ ve gerekse yakın çevresi hakkında farklı türde malumat söz konusudur.

Benzer durum sair taikat erbabınca kaleme alınan menakıbnamelerde de söz konusu olmaktadır. Ancak hepsinin bu tavra sahip bulunduğunu söylemek yanlış olur. Mesela sûfî tabakâtı ve menâkıbı olarak kaleme alınan Abdurrahman Câmî'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ü Mevlâna'nın irtibatta bulunduğu sûfî geleneği tesit ederken kendi meşrebince Ekberî gelenek ile Kübrevî geleneği adeta incelemektedir. Anadolu'da mevcut kimi sûfî zümrelerin ve bu meyanda Mevlevîlerin hususiyetlerine dair bilgi veren bir diğer önemli eser de Vâhidî tarafından kaleme alınan *Menâkıb-i Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* adlı eserdir.

3. MODERN ÇALIŞMALAR

4. ARŞİV VESİKALARI ve KİTABELER

Mevlevîliğin ilk dönemlerine dair Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki farklı fonlardaki defter ve belgelerde de değerli bilgiler bulmak mümkündür. Özellikle vakfiyeler ve tapu tahrir defterleri bu hususta mühim bilgiler ihtiva ederler. Bu belge ve defterler sayesinde geçmişe yönelik bilgiler, mevlevîhânelerin gelirleri ve idarî yapısı, iktisadî şartları, mimarî özelliklerini tespit etmek mümkündür. Arşiv kaynakları

⁴⁰ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşi, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2. baskı, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993/1413, III, 343. Sultan Veled hakkında *a.g.e*, I, 313.

⁴¹ Taşköprülüzâde İsamüddin Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri*, (trc. Muharrem Tan), İstanbul 2007.

⁴² Mehmed Mecdî, *Eş-Şakaik-i Nu'maniyye ve Zeylleri*, I-V, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.

arasında merkezi Ankara'da bulunan Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi ve Tapu Kadastro Arşivi'ndeki Tapu Tahrir Defterleri de Mevleviliğin ilk dönemleri ve Hz. Mevlânâ'dan sonraki teşekkülü hakkında kıymetli bilgileri ihtiva eder. Özellikle vakfiyeler, mevlevîhâneler olduğu kadar, postnişinler, şeylerin idarecilerle münasebetleri, tarihi tekâmülleri ve geçirdiği evreler, tekke-siyaset ilişkisi, sûflerin Anadolu'nun İslâmlaşmasındaki rolleri, Mevlevî tekkelerinin diğer tekkeler ve dinî zümrelerle münasebetlerine dair bilgiler içerir. Bu kaynaklar sayesinde Mevlevîlikle ilgili diğer menâkıbnâme ve tarihlerdeki bilgileri kontrol etmek, düzeltmek, desteklemek ve ya değiştirmek mümkündür. Ancak hâlâ farklı arşivlerde muhafaza edilen bu tür arşiv vesikalarından tasavvuf tarihi çalışmalarında yeterli derecede istifade edildiğini söylemek henüz mümkün değildir.

YÖNTEM: MENÂKİB YAZIMI (TESBİT ve AÇIKLAMA)

Zaman ve mekânla mukayyet kevnî âlemin şartları çerçevesinde bir sūfînin ve dolayısıyla bu sūfîye isnâd ile taayyün etmiş bulunan tarikata mensub hulefâ ve dervîşânın, içerisinde yaşadıkları/tezâhür ettikleri tarihsel süreçteki sosyolojik, kültürel, ilmi, ekonomik, siyasi vb. yapılar ile irtibatları çerçevesinde kronolojik sistematik içerisinde sebep-sonuç ilişkisi kurarak değerlendirmede bulunmak ve bu şekilde bir târihçe-i hayat çıkarmak pek ala mümkündür. Bununla birlikte bu tür bir çalışma ile ancak sūfînin hayatını çevreleyen görünür (maddî, sūrî) sebepler ve bu sebeplerle sūfî meyânında vaki etkileşim tesbit edilmekle (ya da kurgulanmakla) birlikte asıl önemli olan fâil ve gâî sebepler ile irfânî prensipler ihmâl edilmiş olur. Aynı zamanda bu tür bir bakış açısı zorunlu olarak sūfîyi sadece tarihsel sürecin bir parçası olarak değerlendirmek ve dolayısıyla sürecin belirlediği kurallara göre sūfîyi şekillendirmek, böylelikle de sūfînin zatî hususiyetlerinin gereğince tezâhür eden epistemolojik ve ontolojik hakikatin ihmali gibi bir tehlikeye taşır bizi. Bu itibarla bir sūfînin hayat hikâyesi ve tarih ile münasebeti söz konusu edilirken onun varlık ve marifet açısından sahip olduğu konum ve kazandığı mertebenin belirlenmesi, olaylar karşısındaki tavır ve tutumunun bu merteye göz önünde bulunarak değerlendirilmesi esas olmalıdır. Aksi takdirde salt tarihsel veya sosyolojik bir bakış açısı ile hakikatin tesbiti -en azından konumuz açısından- eksik kalacaktır. Dolayısıyla sosyolojik ve tarihsel yöntemi yadsımamakla birlikte biz, burada muhakkik sūfîlerin tavır ve tarzlarının belirlediği sınırlara göre davranmakla yükümlüyük. Bu sebeple biz, sūfîden sâdır olan fikir ve fiillerin bizzat kendisinden ziyade bunların arka planını teşkil eden hâkîkate müteallık marifete dair tesbitlerde bulunmaya çalışacağız. Elbette amacımızı gerçekleştirebilmek için çıkış noktamız tarihsel süreç içerisinde sūfîden zuhur eden fikirler, fiiller ve bunların tezâhür tarzı olacaktır. Ama tasavvuf düşüncesi açısından asıl önemli olanın söz konusu sūrette tezâhür ederken (eylemleri ve fiilleri gerçekleştirirken) sūfînin dayanmış olduğu irfani prensipler olduğunu daima hatırd tutmalıyız. Böylelikle salt tarihsel ya da sosyolojik bir incelemenin neticesinde ulaşılabilecek sonuçlardan daha kapsamlı hakîkî sonuçlara ulaşacağımız kanaatindeyiz.

Şu da var ki sūfî düşüncenin tarzına ve ilkelerine göre herhangi bir hakikati (aynı, zâtı), bulunduğu merteye ve o mertebedeki durumu (hazret) itibarıyla mutlak anlamda

bilmek (ayn veya zât seviyesinde bilmek) ancak ayniyet durumunda (ittihâdü'l-âlimi ve'l-ma'lûm / obje ile sujenin ayniyeti) mümkündür.⁴³ Bununla birlikte herhangi bir mertebenin hüküm ya da eserleri açısından mertebeye dair söz söylemek imkân dâhilindedir. Bu itibarla herhangi bir varlığın/hakikatin şehâdet âleminde zuhûr eden hüküm ve eserlerine dair malumat bizi o şeyin ya da şahsın nefsü'l-emrdeki durumuna ya da başka bir ifade ile ilm-i ilâhîdeki aynına taşıyacak olan yegâne vesiledir. Öyleyse bir sûfî hakkında bilgi sahibi olmak demek, o sûfînin aynını ya da mertebesini mutlak olarak bilmek anlamına gelmeyip, zuhûr eden eserlerinden hareketle o sûfînin/hazretin bulunduğu mertebeyi ya da aynın (mertebe ile irtibatı açısından hazretin) mertebede taayyün ve tezâhür tarzını ve böylece de mertebenin gerektirdiği hükümleri bilmek anlamına gelmektedir.

Sûfî edebiyatı içerisinde bu usûle dayalı olarak kaleme alınan tarih-biyografi edebiyatının en belirgin örnekleri menâkıbnâme külliyâtıdır. Daha müşahhas örnekler olarak Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ile İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i zikredilebilir. Hususiyle Mevlânâ, *Mesnevî*'nin hemen başında bizzat kendi ifadeleri ile zikrettiği üzere⁴⁴ kendi hazretini edebiyatın, şiirin, temsil ve teşbihin imkânlarını olağanüstü bir kabiliyetle kullanarak ve çoğu zaman imkânların/imkânsızlıkların ötesine işaret eden imâlarda bulunarak dil seviyesinde ifade kalıbına dökmüştür. İbn Arabî ise *Fusûsu'l-Hikem*'de her bir peygamberin tarih ile münasebetini değerlendirirken, o peygamberin kelimesinde (zatında, hakikatinde) ilâhî hikmetin gereği olarak var olan hususiyetin teşahhus ve tezâhür tarzını (hikmetin fassını) açıklayarak hakikat ve mertebelerine dair hükümleri ve bu merâtibde tezâhür eden hakikatin eserlerini ifade etmiştir.⁴⁵

Meseleyi çalışma konumuzla alakalı sûrette ele almazdan evvel muhakkik sufilerin fiziki ve ictimâî (sosyo-kültürel) âlem hakkında düşüncelerini özetlemek, konuyu daha anlaşılır hale getirmemiz açısından bize yardımcı olacaktır.

Sûfî düşünce -ki bu ifademizle muhakkik sufilerin düşünce sistematiğini kastetmekteyiz- açısından kevnî (kozmik) âlem Hakk'ın her an tecellî ve tezâhürüne mazhar olan, yaratmasının ötesinde her bir zerresinde tezâhür ettiği şehâdet âlemidir.

⁴³ Mesela zati bir hususiyet olarak "aşk" hakikati gereğince "âşık" olarak tezâhür eden Mevlânâ'nın "aşkın mahiyetine/âşıklığa" dair kendisine arz edilen bir suale karşılık verdiği "Ben ol ki bilesin" şeklindeki cevap bu husus ile alakalıdır. Bk. *Mesnevî*, II, Dîbâce; Mevlânâ Celeddin, *Mecâlis-i Seb'a*, trc. Abdülbâkî Gölpinarlı, Kent Basımevi, İstanbul 1994, s. 86.

⁴⁴ *Mesnevî*, I, 35, 2900-2901. Mevlânâ *Mesnevî*'de serdettiği ifâdeyi hikâyeye olarak değil "*hâlimizin nakdinin hakikatinin ta kendisi*" şeklinde tavsif eder. Ayrıca benzer bir değerlendirme için bk. Eflâkî, III, 56.

⁴⁵ İbn Arabî'nin "Mertebe" ve "Hazret" hakkında görüşleri için bk. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2005, s. 385-388; İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, II, 280; IV, 196, 318, 296.

Âlemin varoluşu esasta, sûfiler arasında gayet meşhur bulunan “kenz-i mahfî”⁴⁶ kudsi hadisi çerçevesinde izah edilirken bu vesileyle Hakk’ın bilinme iradesi/muhabbeti hikmetince yaratılmış olan varlıklar fikri, yaratılışın bir hikmete mebni olduğu prensibini de tazammun eder. Bu formüle göre Hakk Teâlâ bilinmeyi murâd etmiş/sevmiş ve kendi isim ve sıfatlarının var olma ve görünme talebi neticesinde varlıkları yani âlemi yaratmıştır. Sûfi düşünce varoluş fikrini açıklarken meselenin muhtelif vechelerine işâret eden gayet kullanışlı temsillere başvurur, mesela ayna ya da gölge temsili. Söz konusu temsillere göre âlem, Hakk’ın gölgesi (ama asla Hakk’ın bizzat kendisi değil) ya da kendisini seyrettiği ayna mesabesindedir. Âlem bütünüyle bir ayna olduğu gibi âlemi oluşturan her bir cüz de Hakk ile arasında özel bir irtibat sağlayan özel ismin tezâhürü/aynadaki görüntüsü olarak vücuda gelmiştir. Bu itibarla şehadet âleminde zuhûr eden her bir şey ya da vaki olan her bir fiil Hakk’ın bir ismi ya da sıfatından aksetmekle ilâhî bir karakter taşımaktadır. Özetle sûfi düşünce geleneğinde âleme nisbetle Hakk’ın durumu, bedene nisbetle ruh mesâbesindedir; Mevlânâ’nın ifadesi ile “*O (Hakk Teâlâ), can gibidir, cihan beden gibi. Beden; iyiyi, kötüyü, canın tesiriyle kabul eder.*”⁴⁷

Sosyal hayatı oluşturan “insan” varlıklar arasında özel bir mevkiî işgal etmektedir. Yeryüzünde “Allah’ın Halifesi”⁴⁸ olarak yaratılan insanın hilafeti ve varlıklar arasında seçkin bir hüviyete sahip oluşu, onun varlık ve hakikatının “ism-i câmi”⁴⁹e dayanmış olması dolayısıyladır. Bunun anlamı, mesela cemâl-celâl, kahır-lütuf gibi birbirine mukabil ve zıt manaları bulunan isimlerin mazharı olabilme hususiyetinin yalnızca insanda bulunması yani “câmiu’l-ezdâd/zıtları cem’ eden” olmasıdır.⁴⁹ Öte yandan insan dışındaki şeyler birbirine zıt ve mukâbil bulunan ilâhî isimlerden yalnızca birinin (bir türün) mazharıdır. Bu haysiyetten varlıklar içerisinde Allah’ı kâmilten temsil

⁴⁶ *Mesnevî*, II, 364; IV, 2540; VI, 698; Telemmüz Hüseyin, *Mir’âtü’l-Mesnevî*, (haz. Bahâeddîn Hürremşâh), Neşr-i Güftâr, Tahran 1378, s 679; Ali Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, Damla Yay., İstanbul 2008, s. 181-182.

⁴⁷ *Mesnevî*, I, 1764. Konuyla ilgili olarak Ahmet Avni Konuk şu rubâiyi kaydeder: “*Hakk cihanın canıdır ve cihan hep bedendir, melâike sınıfları bu tenin havâssidir. Eflâk ve mevâlîd-i selâse ve anâsır hep a’zâdır. İşte ancak tevhîd budur. Başkaları hep kesrettir.*” Bk. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şrh. Ahmed Avni Konuk), Kitabevi Yay., İstanbul 2008, V, 141.

⁴⁸ “*Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişler, Allah da, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” demişti.*” ayeti bu hususa işâret etmektedir. el-Bakara, 2, 30.

Tarihsel süreç içerisinde her ne kadar “Hilâfet/Halife” kelimesi siyasi çağrışımı ön plana çıkmış bir anlam yüklenerek bu anlamıyla kavramsallaştırılmış olsa da hususiyle muhakkik sûfilerin düşünce sisteminde hilafetin anlamı evvel emirde Hakk’ı temsil hüviyetine sahip şahsiyete işâret etmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. *Mesnevî*, VI, 2151-2178; IV, 2469 vd.

⁴⁹ *Mesnevî*, I, 297-298, 1570. “*Kahrına da hakkıyla âşığım, lütfuna da. Ne şaşılacak şey ki ben bu iki zıdda da gönül vermişim.*”

niteliğine sahip tek varlık insandır. Böylelikle de varlık piramidinin zirvesini teşkil eder.⁵⁰ Hemen belirtmeliyiz ki burada “insan” ifadesi ile “insân-ı kâmil”i kastetmekteyiz. Şu halde külli olarak “insanlık”ın sahip olduğu bu hususiyetin fert fert her bir insanda tahakkuk ettiğini söyleyemeyiz. Ancak insanlığın her bir ferdinde bi’l-kuvve/potansiyel olarak varlığından söz edebiliriz. Mutlak anlamda ise “insan-ı kâmil”in yegâne ve mükemmel örneği taktır: Hz. Muhammed (s.a.v.)⁵¹. Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah isminin mazharı olarak ulûhiyyet mertebesinin temsilcisi ve kâinatın da sebab-i vücûdudur. Onun eşi ve benzeri yoktur. Bununla birlikte her dönemde Hz. Peygamber’e niyâbeten, halîfe/insan-ı kâmil alemin tedbiri ve Hakk namına alemde tasarruf ile muvazzaftır.⁵² Aynı zamanda cümle eşyâ, alemin idaresini de deruhte etmiş bulunan insanın emrine amâde ve müsahhar kılınmıştır. Dolayısıyla tıpkı ruhun bedeni idare etmesi gibi insan da alemini idare eder, tedbir ve tasarrufu altında tutar.

Diğer taraftan “insan” tıpkı “ism-i câmi”in birbirine mukabil ve zıt manaları bulunan sâir esmâyı tazammunu gibi sair varlıkların hakikatlerini de kendi nefsinde/hakikatinde birleştirir, cem’ eder⁵³ ve böylelikle bir yönden alemin ruhu, maksadı ve gayesi iken diğer taraftan da alemin benzeri ve bütünlüğünü sağlamakla alemin bekasının sebebidir. İşte bu durum sûfilerin bütün fiillerin, ahkâmın; hülâsâ tümüyle varoluşun ve varlığın tek bir asla ircâsını istilzâm eder nitelikteki “tevhid” anlayışının ta kendisidir ki alemde tevhidi gerçekleştiren insandır.

Şu halde insan bir yandan Hakk’ın halifesi olarak O’nun sûretinde var olmuş ve bu yönüyle Hakk’a ait zıt ve mütekâbil nitelikleri kendi varlığında cem’ etmiş; diğer taraftan da âlemde var olan cümle eşyânın hakikatlerini kendi zatında cem’ etmekle varlıktaki tevhidi gerçekleştirmiştir.⁵⁴ Böylelikle de büyük-küçük alem olarak alemde her ne varsa onun üzerinde bir mevkie yerleşmiştir.

⁵⁰ İbn Arabî, insanın birbirine mukâbil nitelikleri kendi nde cem’ etmesi husûsunu, Allah’ın âdem’i iki eli arasında yaratması ile ilgili ayete isnâd ederek izâh eder ve Allah’ın, Âdem’in yaratılışında iki elini birleştirmesiyle Âdem’i şereflendirdiğini vurgular. Bk. İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, (nşr. Ebu’l-Alâ Affî), Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, Beyrut, s. 54-55.

⁵¹ Hz. Muhammed (s. a.v.) sûfî düşünce geleneğine göre ism-i câmi’ olan Allah isminin mazharıdır ve insanlığın erişebileceği zirve noktanın da temsilcisidir. Bu husus insanın varlığının câmi’ karakterinden kaynaklanmaktadır. İnsan, tür olarak var olan ilk şeydir ve bir türün ilk varlığı, o türün bütün özelliklerini kendisinde toplar. Bu hususa istinâden Hz. Peygamber (s. a.v.) “cevâmiu’l-kelim” olarak nitelenmiştir.

⁵² Sûfî düşüncenin “ricâlü’l-gayb” anlayışının temeli bu noktada yatmaktadır. Bk. *Mesnevî*, I, 3462-3463; Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, IX, 5.

⁵³ Bu yönüyle insan “kevn-i câmi’/nüsha-i kübrâ” olarak adlandırılır.

⁵⁴ Bu husus dolayısıyla insan Allah ile âlem arasında bir ara bölgeyi teşkil eder şekilde değerlendirilmektedir. İbn Arabî bu hususu “iki el” telmîhi ile açıklar.

Bu hususa işaret eden bir hadisinde Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ın Âdem'i kendi suretinde (ya da bir diğer rivayette Rahmân'ın suretinde) yarattığını belirtmektedir⁵⁵ ki Mevlânâ'nın şerhiyle "hükümleri suretince" yaratmıştır demektir.⁵⁶ Hakk'ın hükümleri (tek tek) bütün mahlûkâtta zâhir olurlar, zirâ hep Hakk'ın gölgesidir ve gölge de şahsa benzer. İnsan söz konusu olduğunda ise bütün esmâsı ve ahkâmı cem' olmuş vaziyettedir. Bu nedenle insan ile Hakk arasında gölge ile şahıs arasında vâki' ilişki söz konusudur. Bu anlayışın bir tezâhürü olarak "Sultan yeryüzünde Hakk'ın gölgesidir" fikri oluşmuştur.

Diğer bir taraftan kâinâtın varoluşunda merâtib silsilesine bağlı hiyerarşik bir kategorizasyon söz konusudur. Bu husus esmâ-i İlâhiye meyânında varolan hiyerarşinin tabîi bir neticesi/tezâhürüdür. Hakk Teâlâ birbiri ile çeşitli vecihlerden irtibatlı nâ-mütenâhî esmâya sahiptir ve bu isimler meselâ aslî isimler ve ferî isimler gibi çeşitli sûretlerde tasnîf edilebilir. Hakk'ın çeşitli isimleri ile tecellî ve taayyününde ise mücmelden tafsîle doğru bir seyir takibi söz konusudur. Dolayısıyla bu isimlerin tezahürleri olan eşya da söz konusu irtibatların ve tecellî seyrinin gereği olan nizâma muvâfık sûrette hiyerarşik bir yapılanma ve düzen dâhilinde vücuda gelmiş ve dolayısıyla esmâ meyânında vâki' hiyerarşik yapılanma esmânın tezâhürü olarak vücûda gelen eşyâya, kevnî âlem ve bir cüzü bulunması dolayısıyla sosyal hayata da aksetmiştir. Nitekim sosyal hayatta söz konusu sınıflar, katmanlar vs. yapıların metafizik asılları da ilâhî isimlerdir. Dolayısıyla mesela bir peygamberin hakikati, ümmetini teşkil eden fertlerin hakikatlerini mündemiçtir. Bir tarikat inşasında şeyh-müridan ilişkisini benzer şekilde ele almak mümkündür. Yine siyasi yapılanmalarda, mesela bir padişahın hakikati, hükmettiği tabi'lerinin yani tebeâ'nın hakikatlerini mündemiçtir. Mevlânâ bu hususu şu şekilde ifade eder:

*"Peygamber, sahabeye, dostlarım, dedi. Bunları paylaşın. Çünkü siz benimle benim huyumla dolusunuz.
Her askerin bedeni padişahla doludur. Padişahın mevki ve rütbesine düşman olanlara bu yüzden kılıç vururlar.
Sen padişahın kızgınlığı ile kılıç sallarsın, yoksa kardeşlere niye kızasın ki?
Bir kardeşe, padişahın kızgınlığının aksiyile suçsuz olarak on batmanlık güzü vuruyorsun.*

⁵⁵ Buhârî, İsti'zân, 1; Müslim, Birr 115; Cennet, 28. Hadis hakkında değerlendirme için bk. *Mesnevî*, IV, 1194 vd ; VI, 3138 vd.; Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, (trc. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İz Yay., İstanbul 2001, s. 207-208; Sultân Veled, *İbtidânâme*, b. 126-188; Bediüzzamân Firûzanfer, *Ehâdis ve Kasas-ı Mesnevî*, (haz. Hüseyin Dâvudî), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1381, s. 365-366.

⁵⁶ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 207-8.

*Padişah bir candır ama ordu onunla doludur. Ruh su gibidir, bu bedenler
irmağa benzerler.”⁵⁷*

Mevlevî geleneğin eşya ya da insanlar arasındaki irtibatı “cezbe ve cinsiyyet” kavramlarını kullanarak kuramsallaştırır.⁵⁸ Buna göre eşya meyânında Hakk’ın hikmeti/takdiri itibariyle bir cezbe (çekim ve taalluk) söz konusudur. Her bir cüz kendi aslını oluşturan külle, her bir fert kendi aslına doğru⁵⁹ ya da bir diğer ifadeyle kendi cinsine doğru bir incizâb ile merbûttur.⁶⁰ Eşya meyânındaki bu irtibat, benzerlik ve hem-cins olmaktan kaynaklanmaktadır.⁶¹ Ancak söz konusu benzerlik ve yakınlık sûret itibariyle olmayıp ma’nâ açısındanadır.⁶² Yani eşyanın hakikatlerini teşkil eden isimler arasındaki manevî irtibat ve yakınlık, bu isimlerin tezâhürleri arasında vâki’ çekimin esas sebebidir ve bu husus Hakk Teâlâ’nın takdiri ile belirlenmiş olan kaderin, hikmetin ve adaletin gereğidir⁶³ ve akıl keyfiyetini bi-hakkın idrakten âcizdir.⁶⁴

Ayrıca Mevlânâ bu husus açıklamak için bir temsil getirir: Kuş temsili. Her kuş kendi hem-cinslerinin bulunduğu tarafa doğru uçar.⁶⁵ Bu temsil su kuşu cinsinden yaratılmış bir kuşla kara/toprak kuşu olarak yaratılmış bir kuşun tavır ve davranışındaki farklılığa işaret eder. Su kuşu Hakk’ın esmâsının teşkil ettiği mana deryâsına dalma eğilimindedir ve bu isti’dâtla yaratılmış olmasından dolayı suya doğru koşar ve dalar. Buna mukâbil kara kuşunun denizle ve derya ile işi olmaz. Sahilde bekler durur.⁶⁶

Şu halde esmâ-i ilahiye meyanında vâki’ hiyerarşi ve irtibata dayalı olarak kevnî alemde zuhûra gelen her bir nesnenin ve ferdin de birbiri ile bir tür irtibatı söz

⁵⁷ *Mesnevî*, V, 67-71. Karşılaştırınız: Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, (trc. Mehmed Nuri Gençosman), Ataç Yay., 2. Baskı, İstanbul 2006, s. 362, 378.

⁵⁸ Söz konusu irtibat âlemde vâki’ her şey birbiri ile nedensellik ya da benzerlik gibi bir yönden taaluku anlamına gelmektedir. Nitekim her biri tek bir asıldan neş’et etmiştir ve tekrar aslına döner. Sûfî gelenek bu irtibatı mantıksal tasnif çerçevesinde kategorize ederken mesela Mevlevî gelenek “cinsiyyet” ilkesine dayalı irtibatı ön planda tutmaktadır.

⁵⁹ *Mesnevî*, I, 875-9. Mevlânâ ve Mevlevî gelenek bu hususu “Her şey aslına döner” kazıyyesi çerçevesinde izah eder.

⁶⁰ Bu hususa işaret eden bir ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Kötü kadınlar, kötü erkeklere; kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara layıktır.*” en-Nûr, 24, 26. Değerlendirme için bk. *Mesnevî*, I, 3604-3606; II, 80-84; III, 4434-4447; IV, 1633-1641; IV, 2670-2671; VI, 2981-2984, VI, 2960 vd.

⁶¹ Eşya için söz konusu olan husus aynen insân için dahi câridir. Mesela insanın fiilleri ve talebi söz konusu olduğunda (*Mesnevî*, I, 635-641.) faide ve zevk edindiği tarafa doğru bir cezbe söz konusudur. (*Mesnevî*, I, 887-898.) Diğer taraftan fert olarak insanlar arasındaki irtibat da bu hüküm câridir. Gönülden gönüle pencere vardır. Hakk’ın hikmeti kaza ve kaderde bizi birbirimize âşık etmiştir. (*Mesnevî*, III, 4400 vd.; VI, 1894 vd.) Bu husus hikmetin, adaletin ve kaderin bir gereğidir. Bunu aklın idraki söz konusu değildir.

⁶² *Mesnevî*, IV, 2408-2410; VI, 2952-2954.

⁶³ *Mesnevî*, VI, 2900 vd.

⁶⁴ *Mesnevî*, IV, 2410 vd; VI, 2960 vd.

⁶⁵ *Mesnevî*, I, 635-641.

⁶⁶ Söz konusu temsili biz Şems-i Tebrîzî’nin *Makâlât*’ında da görmekteyiz. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 42.

konusudur. bu irtibat benzerlik ve cinsiyet esasına dayalı olup bu esas bilginin imkanını oluşturmaktadır. Yani bilmekten söz etmek, varlıklar arasındaki bir benzerlikten söz etmek anlamına gelmektedir.

Söz konusu benzerliğe dayalı olarak ilâhî feyzin her bir ferde ulaşması da (tecellî) bahsedilen irtibat ve hiyerarşi merâtibince gerçekleşmektedir. Esasta bütün aleme feyz-i ilâhî, Hz. Muhammed (s.a.v.) aracılığı ile ulaşmaktadır. Nitekim O, “cevâmiu’l-kelim”dir. yani Hz. Peygamber’in zâtı, aleme mensup her bir cüzî varlığı kendisinde cem’ eden küllî varlıktır ve merâtib silsilesinin menbaıdır. Benzer şekilde sûfî de -ki bu durum bütün varlıklar için söz konusudur- tahakkuk sürecini tamamladığında Hakk ile özel irtibatının farkına varıp Hz. Peygamber ile başlayan merâtib silsilesindeki yerini (makâm ve hazret) bilir. Dolayısıyla kendi cüzlerine feyz-i ilâhînin erişmesine vesîle olmak üzere “Şeyh” olur. Sûfî edebiyatında sıklıkla kullanılan “himmet/feyz almak” tabiri bu hususa işaret etmektedir.⁶⁷ Tasavvufî umdelerden birisi olan “silsile” anlayışı ise feyz-i ilâhî’nin sufiye eriştiği kanalı göstermesi açısından önemli bir gösterge olarak belirlenmiştir.

Söz konusu hakikatin sosyal hayattaki tecellisi tarikat yapılanmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Peygamberî verâseti elde etmiş bir sûfî çevresinde onun incizâbına kapılarak cemâatleşen (taalluk) fertler bir yandan muhtelif terbiyevî usûller aracılığıyla tahalluk süreçlerini tamamlarken diğer yandan da Şeyh kanalıyla ilâhî feyzi elde ederek tahakkuk sürecini tamamlamaktadırlar. Bizim yöntem olarak benimsemeye çalıştığımız “menâkıbnâme” tarzı da tam da bu noktada devreye girmektedir. Nitekim bir mübtedînin şeyhten feyz alabilmesi için onu tanıması (ona dair marifet elde etmesi) icab eder. söz konusu tanıma merâtib hiyerarşisindeki mevkiîni bilmek anlamına gelmektedir. Bu husus müridin kabiliyetine göre tam anlamıyla tahakkuk ettiğinde ise mübtedî ya şeyhinin mertebesindedir veya daha üst bir seviyede tahakkuk etmiş demektir. Bununla birlikte henüz bu durumun tahakkuk etmediği demlerde mürid, şeyhin veya pîrin mertebesini ve bu mertebedeki hazretine dair bir marifet kesbedebilmek için râbîta misali çeşitli enstrümanlara müracaat eder. menakıbnameler bu tür enstrümanlar kabîlinden olmak üzere dil seviyesinde zuhûra gelmiş edebî ürünlerdir. Dolayısıyla menkıbelerin varlığından ve naklinde asıl maksat muhataba yatay tarihe dair malumat vermekten ziyade dikey tarihe dair marifet kapıları

⁶⁷ Sûfî düşünce’nin âlemin varlığını izâh ederken kullandığı bir diğer ıstılâh ta “feyz”dir. Hakk’ın feyzi iki türdür: feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes. Feyz-i akdes ile varlıkların ilm-i ilâhîdeki hakikatleri yani a’yân-ı sâbite ile bu ayınların isti’dât ve kâbiliyetleri husûle gelir. Feyz-i mukaddes sayesinde ise a’yân-ı sâbite bütün levâzımı, tâbî’leri ve husûsiyetleri ile birlikte hâriçte varlık elde eder.

aralamaktır. Diğer bir ifade ile mürîdin, şeyhinin makam ve mertebelerine ve hazretine dair marifet kesbetmesinde ona yardımcı ve teşvik edici unsurlardır.⁶⁸

Bu sebeple menakıbnâme edebiyatı sair tarih/biyografi literatüründen⁶⁹ farklı hususiyetler arz eder ve menakıbnâmelerin bu gözle ele alınması gerekmektedir. Nitekim menakıbnâmeler, maksad, mevzû ve usûl açısından sair eserlerden ayrılmaktadır. Nitekim menakıbnâmelerde temel maksad mürîdin ruhunu takviye sadedinde müntesibi bulunduğu Şeyh'e ve ilâhî feyz kanalına dair marifet kesbetmesini sağlamaktır.⁷⁰ Bu maksadın tahakkuku açısından menakıbnâmeler birincil planda “şeyh veya pîr”in diğer bir deyişle “insân-ı kâmil”in makam ve mertebelerini ve bu asıl zati mertebesindeki “hazret”ini, hazretin çeşitli mertebelerdeki tezâhür tarzını konu edinirler. Söz konusu mevzûun çoğu zaman dil seviyesinde sarahaten ifadesi mümkün olmayabilir. Dolayısıyla menakıbnâmelerde genellikle mecâz, istiâre ve teşbîhe dayalı şiirsel bir dil ve bu dile dayalı bir üslup kullanılır. Bu zorunluluğun bir diğer avantajı da tarikata yabancı (ecnebî, nâ-mahrem) kimselerin nazarından marifeti perdeliyor olmasıdır.

Söz konusu usûle dayalı olarak mesela bir menkıbe farklı tarihlerde yaşamış ve fakat hakikat itibarıyla aynı ontolojik seviyede bulunan iki sûfî hakkında ayrı ayrı nakledilebilir. Burada önemli olan sufilerin tarihsel süreçteki tevâfukları değil ontolojik boyuttaki seviye birlikleridir. Diğer taraftan menakıbnâmelerde geçerli usûl göz önünde tutulmaksızın salt yataç tarihe dair metinler olarak telakki edilerek sair eserlere tatbik

⁶⁸ Nitekim Seyyidü't-Tâife Cüneyd Bağdâdî, velilerin menkıbelerini “Allah'ın askerlerinden bir asker (“cündullah” Bk. et-Tevbe, 9, 40; el-Feth, 48, 4.)” olarak tavsif eder ve bu sayede müridânın azminin, kalp kuvvetinin ve sebâtının ziyadeleşeceğini işâret ederek meseleyi “(Ey Muhammed!) Peygamberlerin haberlerinden, kendileriyle senin kalbini pekiştirdiğimiz her bir haberi sana aktarıyoruz. Bunlarda, sana hak, mü'minlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir.” (Hûd, 11. 120) âyeti çerçevesinde değerlendirir. Hemen her klasik menâkıbnâmenin sebep-i te'lîf bölümünde görebileceğimiz bu ve benzeri rivayet ve açıklamalar için bk. Ferîdüddin Attâr, *Tezkire-i Evliya*, (trc. Süleyman Uludağ), Kabalcı Yay., İstanbul 2007, s. 46-47; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, (trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), Marifet Yay., İstanbul 2008, s. 48-49.

Aynı değerlendirme Mevlânâ tarafından “Hikmetler, Allah'ın kendileriyle müridlerin ruhlarını takviye ettiği askerleridir ...” şeklindeki ifadesiyle *Mesnevî*'de tekrar edilmektedir. *Mesnevî*, III, Dîbâce.

⁶⁹ Bu tür literatürden olmak üzere Tevârihler/Tarihler; Tabakât Kitapları; Tezkireler; Ricâl, Ensâb ve Künye'ye dâir eserler, Sefineler, Tarihçe-i Hayatlar ve modern biyografiler zikredilebilir. Diğer taraftan zikredilen türlerden birine dahil olsa bile sûfî tabakatından bahseden eserlerin genelinde menâkıbnâmelere has özelliklerin hemen devreye girdiği ve eserin menakıbnâme tarzına büründüğü görülmektedir. Mesela ileride bahsedeceğimiz *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye ve Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye* bu kabilden eserlerdir. Dolayısıyla “menâkıbnâmeleri kendi başına müstakil bir tür olarak değerlendirmekten ziyade özel bir tarz ve üslup olarak ele almak daha faydalı olacaktır.

⁷⁰ Bu meyanda menakıbnâme literatürünün tarikatin yaygınlaşmasını temin maksadıyla salt propaganda araçları olarak değerlendirilmesi kanaatimizce son derece hatalı bir yaklaşımdır.

edilen metodlarla eserlere yaklaşmak menakıbname külliyyatından istifade etmeyi minimum seviyeye düşürecektir.⁷¹

Dolayısıyla biz çalışmamızda “menakıbname” yöntemini bütünüyle kullanmak ve bir anlamda “modern bir menâkıbname” denemesinde bulunmak gibi büyük bir iddiaya sahip olmamakla birlikte kaynaklarımızı değerlendirirken bu tür bir ayrıma ve farkındalığa sahip bulunulması gerektiği kanaatini taşımaktayız. Diğer taraftan mümkün olduğu nisbetçe menakıbnamelerde ifade edilen hususların yatay tarihsel düzleme ait veriler ile mutabakatını da tesbîte çalışacağız.

⁷¹ Menakıbnamelerin tarih kaynağı olarak değerlendirilmesi ile alakalı bir çalışma olarak bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, TTK Yay., Ankara 1992 (2. Baskı 1997).

1. TARİKAT MEFHÛMU: MEVLEVÎLİKTE TARİKAT ve PİR TELAKKÎSİ

Geleneksel İslâmî ilimler ve bu ilimlerin benimsedikleri yaklaşımlardan farklı olarak “tasavvuf”, dini “hakikate/öze” yönelik “derûnî/bâtınî” bir perspektifle yorumlama ve bu yorumu müstakil bir surette ortaya koyma iddiasını taşır. Bu iddia esasta bizzat Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ve tarafından tebliğ ve temsil edilen İslam’ın sahip olduğu hususiyetlerin varlık telakkîsi açısından irtibatlı bulunduğu hakîkatin ve hem de bu hakîkatin tarihsel zeminde tezâhür tarzının şumüllü bir ifadesinden ibarettir.

Din, *Kur’ân*’da ifade edildiği şekliyle Allah katında yegânedir¹ ve râzı olunmuş din olarak İslâm, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ile başlayarak İbrâhimî gelenek² çerçevesinde tarihsel bir istifâ süreciyle nihâyet Hz. Muhammed’le (s.a.v.) kemâle ermiş mükemmel dindir.³ Tarihsel süreç içerisinde İslâm, çeşitli rasullere isnâd edilen “şerîat/yol”larla formüle edilmiş ve nihâî formülasyonunu Hz. Muhammed’in (s.a.v.) tebliği suretinde bulmuştur. Şerîat, *Kur’ân*’da metodik yönüne vurgu yapılarak anılır ve Allah’ın her bir fert ve ümmet için kendisine ulaştırıcı bir yol vaz’ ettiği bildirilir.⁴ Bu yol peygamberin rehberliği, talimi terbiyesi ve tebliği ile bütün insanlara bildirilmiştir.⁵ Dolayısıyla şeriat ile emr-i bi’l-maruf-neh-y-i ani’l-münker’in muhtevası, geneli kuşatacak şekilde her türlü insana ve akıl seviyesine⁶ hitab edebilecek tarzda umûmî ve buna bağlı olarak oldukça kuşatıcı ve zâhirî bir din anlayışını ifade eder. Bununla birlikte şeriatın umûmî/zâhirî ve kuşatıcı yapısı çerçevesinde daha husûsî bir mahiyet arz eden tasavvurlar ve tutumlar da kendiliğinden ortaya çıkmıştır.

Bu durumun tezahürlerinden biri olarak, peygamberî modeli takipte daha ciddi ve gayretkar bir hassasiyete dayalı uygulamalarla tebârüz eden; bireysel isti’dâtlar, dini talep ve algıdaki hususiyetler gibi farklılıklara dayalı olarak, kendine özgü bir dini tarz ve tavrı benimseyen ve böylelikle kollektif yapıya pek çok yönden benzemeyen daha husûsî bir zümre henüz sahabe döneminde dahî teşekkül etmiştir. Bu zümre ilk

¹ Âl-i İmrân, 3/19, 85; El-Fetih, 48/28; Es-Saff, 61/9.

² Eş-Şûrâ, 42/13; El-En’âm, 6/161; El-Hacc, 22/78; En-Nisâ’, 4/125.

³ El-Mâide, 5/3.

⁴ El-Mâide, 5/48; El-Câsiye, 45/18; Eş-Şûrâ, 42/13, 21.

⁵ *Mesnevî*, IV, 3584 vd; III, 3077 vd. Ayrıca nübüvvet ile tebliğ ve irşad müessesesinin Mevlânâ perspektifinde bir değerlendirmesi için bk. Safi Arpağuş, *Mevlânâ ve İslâm*, Vefa Yay. İstanbul 2007, s. 317 vd.

⁶ Aklî seviyenin ve akılların farklılığı hakkında bk. *Mesnevî*, I, 3653; IV, 2895 vd.; Mu’tezile mezhebince ileri sürülen akılların müsâvî olduğu yönündeki görüşün eleştirisi için bk. *Mesnevî*, III, 1537 vd.; V, 459 vd.

dönemlerde dini algı ve tutumlarındaki baskın tezahüre nisbetle çeşitli suretlerde adlandırılmış⁷ olmakla birlikte sonraları tümünü birden kuşatan bir adlandırma ile “sûfiler” tâifesi ve meslekleri de “tasavvuf” şeklinde isimlendirilmiştir.⁸ Bu anlayışın önde gelen isimleri zamanla sözleri ve fikirleri tedvîn edilen, tartışılan, benimsenerek takip edilen ya da tenkîd edilerek reddedilen kimseler olarak İslam düşünce ve kültür tarihinin oldukça önemli bir kanadını teşkil etmektedirler.

Tasavvufun müstakil bir zümreye hasredilmiş olması iki hususiyetinden ötürüdür. Bunlardan ilki tasavvufi katılımın “nafîle”⁹ türünden dini gönüllülük esasına dayalı oluşu ve dolayısıyla geneli bağlayıcı nitelikte olmayışdır. İkincisi ise ilk özelliğin tabii bir sonucu olarak zuhûra gelen “tecrübî” ve “vehbî” karakterli bilgiye dayalı olarak ortaya koyulmuş husûsî tavır ve davranışları da ihtiva ediyor oluşudur.¹⁰ Tasavvufun bu özelliği pek çok yönden eleştiriye tabi tutulmuş, geneli bağlayıcı bir surette şerîat tarafından emri ya da nehyi söz konusu olmayan uygulamaların sûfi zümreler arasında dini bir hüviyette sergileniyor olmasının meşruiyeti tartışılmıştır. Meselenin halli hususunda sûfilerin çeşitli tavırlar benimsedikleri görülmektedir. Bunlardan ilki sûfi

⁷ İslam’ın ilk yüzyıllarında sûfi zümreler Âbidler, Zahidler, Nâsikler, Bekkâûn, Gurebâ, Seyyâhîn, Kurrâ, Şikeftiyye, Cûiyye, Fukara, Nuriyye gibi çeşitli adlandırmalarla anılarak tasnif edilmiştir. Bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2000, s. 27; Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, (trc. Mehmet Ali Ayni, nşr. Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu), Ataç Yay., İstanbul 2006, s. 35, 50-58. Ayrıca bk. Azîzüddîn Nesefî, *İnsan-ı Kamil*, (trc. A. Avni Konuk, nşr. Sezai Fırat), Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 82 vd.

⁸ Burada Tasavvufun tanımı ve tarihsel gelişimi hakkında derinlemesine malumat verilmeyecektir. Detaylı bilgi için bk. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 2001; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2000, s. 27; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1985; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995; Mahir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997; Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (trc. Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 2004; Arthur John Arberry, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, (trc. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yay., İstanbul 2004; Ebu’l-Alâ Affî, *Tasavvuf, İslâm’da Manevî Hayat*, (trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 2004; William C. Chittick, *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, (trc. Turan Koç), İz Yay., İstanbul 2003; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (trc. Ergun Kocabıyık), Kabalıcı Yay., İstanbul 2004; Es’ad Sahmerânî, *Tasavvuf, Menşei ve İstihlaları*, (trc. Muharrem Tan), İz Yay., İstanbul 2000.; Ethem Cebecioğlu, “Prof. Dr. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, sy. 29 (1987), s. 387-406; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2005.

⁹ Tarikat anlayışının nassdaki temel dayanaklarından biri olan “kurb-i nevâfil” hadîsine göre şeriat çerçevesinde, farz olarak nitelenenlerin ötesinde de bir takım ameller söz konusudur. İlâhî muhabbetin husûle gelmesi için gerekli temel şartlardan birisi bu ameller neticesinde elde edilebilecek kurbiyet (velâyet) ya da bu kurbiyete hazırlık halidir. Bu durum hakikatin ve hakikate dair bilginin salt talep ve kesb ile elde edilebilir olmadığı; muhakkak sûrette ilâhî inâyetin bir neticesi olarak husûle geldiği ve vehbî karakterde olduğu anlamına gelmektedir. Hadis şu şekildedir: “*Kim Benim bir velîme düşmanlık ederse, Ben ona mutlaka savaş açarım. Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla Bana yaklaşamaz. Kulum nafîlelerle de Bana yaklaşmaya devam eder, nihayet Ben onu severim. Onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum; Benden bir şey isterse veririm, Bana sığınırsa onu korurum. Yapmak durumunda olduğum hiçbir hususta, ölümden hoşlanmayan mü’minin ruhunu alma zamanındaki tereddüdüm kadar tereddüd göstermem ve aslında Ben onu üzmemden hoşlanmam*” Buhârî, *Rikâk* 38; İbn Mâce, *Fiten* 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 256.

¹⁰ Ekrem Demirli, *a.g.e.*, s. 29-62.

uygulamaların ve bunun neticesinde husûle gelen bilginin şerîat ile örtüştüğünü veya şerîata muhalif olmadığını vurgulamaktır. İkincisi ise yine ilkinin istinaden “meşâyih” için -ulemâ örneğinin benzeri şekilde- dini otoritenin verâseti ve velâyet düşüncesi bağlamında “icihad” mekanizmasına dayalı bir dini meşruiyet alanı oluşturmak ve nihayet hakikatin kâmilin tahakkuku neticesinde şeriat kaydının zarûrî olarak kişiye özel hale geldiği yani tahsise uğradığını vurgulamak şeklinde özetlenebilir.¹¹

İslam’ın ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hususiyetlerinden biri olarak *Kur’ân*’da ve sünnette özel bir ihtimam ile bildirilen “cihâd”¹² anlayışına dayalı olarak fütûhât faaliyeti sayesinde İslam, oldukça geniş bir coğrafi ve kültürel alanda yaygınlaşmıştır. Bu süreçte sûfîler bir taraftan, zamanla teşekkül eden kendilerine özgü sûfiyâne hayat tarzının cârî olduğu müstakil merkezler, buralarda temerküz etmiş cemâat yapılanmaları ve dini yaşantının husûsî kuralları, adâbı ve erkânını tesis etmişlerdir.¹³ Böylelikle tasavvufun amelî yönünü teşkil eden gelenekler oluşmaya başlamıştır ki sonraları bu

¹¹ Tasavvufun geneline yönelik eleştiriler özelde Mevlevîlik için de söz konusudur. Mevlevî gelenek başta semâ’ olmak üzere tarikatı erkânından sayılan uygulamalara yönelik çeşitli eleştirilerle oldukça erken dönemlerden itibaren karşı karşıya kalmıştır. Bu durum Mevlânâ gibi kâmil pîrlerin uygulamalarının peygamberlerin sünneti gibi olduğu şeklinde gerekçelerle bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Bu durum Hz. Peygamber’in güzel bir sünnet/adet başlatan kimseye ecrinin verileceğini bildiren hadisi (İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime, 14, İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 361.) ile de te’yid edilir. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkibeleri*, (trc: Tahsin Yazıcı), Kabalıcı Yay., İstanbul 2006, III, 561 ve VII, 34.

Bunun yanı sıra şeriatı bilgi, tarikatı ise bu bilgiyle amel düzeyinde değerlendiren Mevlânâ, her ikisinin de hakikatin tahsili için birer araç mesâbesinde olduğunu ve hakikatin tahsili neticesinde şeriat ve tarikat ahkâmının nisbî iptali görüşündedir. (*Mesnevî*, V, Dîbâce) Ölmeden önce ölermek mevhum varlığından kurtulan ve böylelikle ölümsüzlükle simgelenen hakiki varlığı bularak maksuda vasil olan velî, Hızır örneğinde olduğu gibi Hakk’tan doğrudan telakkî ettiği emre göre hareket etmekle mukayyettir ve bu durum bazen şeriatın zahirine muhâlif görünse de Hakk’ın emrine ittibâ’ dolayısıyla özel bir şeriat olarak değerlendirilir. (Bk. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Kitabevi Yay., İstanbul 2007, IX, 14.)

Ayrıca İbn Arabî, “ruhbanlık” ile ilgili ifadelerin bulunduğu ayetten (El-Hadîd, 57/27) hareketle Şârî’in teklîf ve teşrî’i hâricinde Allah’ın rızasını elde etmeye yönelik fiillerin de hakkına riayet edildiği takdirde bir değer taşıdığı ve gerçekleştirilmesi durumunda karşılık bulacağını ifade eder. Mücâhid ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi bazı müfessirler de ayette tahrîm değil ibâha bulunduğu görüşündedirler. Bk. Ebu’l-Ala Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 195; A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul II, 176 vd.; Ekrem Demirli, *a.g.e.*, s. 29-62.

¹² Sûfîler, Hz. Peygamber’in (s. a.v) cihadı “ekber” ve “asğar” olmak üzere kategorize eden bir hadisini temel alarak (Bedüzzamân Firûzanfer, *Ehâdis ve Kasas-ı Mesnevî*, (haz. Hüseyin Dâvudî), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1381, s. 63) i’lâ-yı kelimetullâh için mücâdele (küçük cihad) ve nefis ile mücâhede (büyük cihad) olmak üzere ikili bir tasnifle değerlendirirler ve asıl olanın büyük cihat olduğunu belirtirler. Konuyla ilgili olarak bk. *Mesnevî*, I, 1373 vd.; V, 3802 vd.; VI, 478 vd.; Tâhiru’l-Mevlevî, *Nisâbü’l-Mevlevî Tercümesi*, (nşr. Yakup Şafak-İbrahim Kunt), Tekin Kitabevi, Konya 2005, s. 114. Hüseyin Kâşîfî, *Lübb-i Lübb-ı Mesnevî*, (haz. Hâc Seyyid Nasrullâh Takvâ), İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1383, s. 57-59.

¹³ Bu bağlamda, daha sonra Mevlânâ ve Mevlevî geleneğinin dolaylı referans olarak sıklıkla atıfta bulunduğu Ebu Saîd-i Ebu’l-Hayr’ı özellikle anmak icâb eder. Nitekim Ebû Saîd eldeki verilere nazaran tekke ve tekkelere mahsus âdâbı tanzim eden ilk sûfî olarak bilinmektedir. (Bkz: Hucvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1996, Giriş içerisinde s. 26; Tahsin Yazıcı, “Ebû Saîd-i Ebû’l-Hayr”, *DİA*, X, 220.) Sultânü’l-Ulemâ ailesi gibi Horasan diyarını vatan edinmiş ve olan ve Horasan tasavvuf geleneğinin öncülerinden bulunan Ebû Saîd’in Mevlevî düşünceye dolaylı tesiri çalışmamızda yer yer eserlerine atıfta gösterilecektir.

gelenekler hususi bir tavır ve tarzı ifade eder biçimde “tarîk/tarîkat” olarak adlandırılmıştır.

Buna paralel olarak diğer bir taraftan da daha ilk dönemlerden itibaren gerek sohbet meclisleri vasıtasıyla ve gerekse telif edilen eserlerle tasavvufî din anlayışı ilmî düzeyle irtibatlı ve fakat farklı bir tarza işâret edilerek irfânî düzeyde ifâde edilmeye çalışılmış¹⁴ bunun dolaylı bir neticesi olarak ta “sûfi/tasavvuf edebiyatı” olarak adlandırabileceğimiz müstakil bir türün ilk örnekleri meydana gelmiştir.¹⁵ Bu eserler içerisinde günümüze ulaşanlar genel olarak incelendiğinde ilk dönem sûfilerin eserlerini esas ve öncelikli olarak tanımlama, özel ıstılahlar ve kavramlara yüklenen husûsî anlamları belirleme -ki pek çoğu hâller ve makâmlar genel başlığı altında toplanabilir-, tasavvufun bir ilim olarak maksadı, mevzusu ve usûlü ile diğer ilimlerle mukâyesesi gibi tasavvufun nazarî yönü/*Hakâyık* ile sûfilerin menâkıbları ve nihayet âdâb ve erkân gibi ameli yönüne/*Dekâyık*'a dair mesâili ihtivâ eder şekilde telif ettikleri görülmektedir.¹⁶ Bütün bu çabalar neticesinde tasavvuf geleneksel ilmi düzeyde ifâde edilebilir bir hale bürünmüştür. Bu bağlamda sûfiler, hususi tavırlarının mesnedini teşkil eden hakikatleri açıklarken, varlık ve bilgi anlayışlarını sistematize ederken de kendilerine has bir yaklaşım ve metodu benimsemişlerdir ki tarîk/tarîkat kavramı aynı zamanda bu metodun da adı olmuştur.

Şunu da ifade etmek gerekir ki burada son derece genel hatlarıyla ve belirli bir perspektifle özetlenmeye çalışılan süreç, her ne kadar tasavvuf ve tarîkat olgularıyla ilgili olarak pratik-teori ya da amelî-nazarî gibi ayrımlarla kategorize edilmiş olsa da, sûfiler tasavvufa dair nazariyelerin esasta amelî/sûfî uygulamaların neticesi olarak idrak edilen hakikatin ve hakikate dair marifetin ifadesinden ibaret olduğunu, bunun yanı sıra amelî durumun da hakikatin ve marifetin gereğince şekillendiğini/ muhakkik

¹⁴ Tasavvufu tarif eden ilk sûfilardan biri olan ve pek çok silsilenin kendisine ittisal ettiği Ma'rûf Kerhî, marifet ve aşka dair ilk bahisleri açan, söz söyleyen sûfilardan addedilir. Kuşeyrî kendisini “zahid sufilerden” kaydıyla değil sadece sûfi olarak anar. (Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (nşr. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1991, s. 116.) Ayrıca Attâr hakkında şunları söyler: “*Tarîkat öncüsü, muhtelif taifelerin kılavuzu ... çağındaki âşıkların efendisi, zamanındaki ariflerin hülâsası idi. Daha açıkçası eğer (o) “Ârif olmasaydı, Ma'rûf olamazdı” ... Fütüvvet ve takvada bir harika idi. Muazzam bir lutfâ ve kurba mazhar olmuş, üns ve şevk makamında nihâî mertebeye ermişti.*” Bk. Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, (trc. Süleyman Uludağ), Kabalcı Yay., İstanbul 2007, s. 305. Ayrıca Ma'ruf, tasavvuf hakkında tanımlamada bulunan sufilerin de ilklerindedir.

¹⁵ Tasavvufun bu klasik eserleri hakkında bk. *Tasavvuf Klasikleri*, (ed. Ethem Cebecioğlu), Erkam Matbaacılık, İstanbul 2010; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2000, s. 53.

¹⁶ Hakâyık ve Dekâyık kavramları hk bkz: Titus Buckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (trc. Fahreddin Arslan), Kitabevi Yay., İstanbul 1995, s. 43.

Ma'rûf Kerhî, tasavvufu “*hakikatleri (hakâyık) elde etmek, dakik şeyleri (dekâyık) dile getirmek, halkın elinde ve avucunda bulunan şeylere bel bağlamamaktır*” şeklinde tanımlar. Bk. Feridüddîn Attâr, *a.g.e.*, s. 307; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 452.

sufilerce şekillendirildiğini; dolayısıyla her ikisinin de birbirinde mündemiç ve aralarında tedâhül bulunduğunu daima vurgulamışlardır. Bu durumun temeli sûflerin varlık ve bilgi anlayışındaki orijinaliteye dayanmaktadır.¹⁷

Sûfler tarafından ortaya koyulan din anlayışı ve buna bağlı olarak gelişen dini düşünceyi diğer İslami düşünce sistemlerinden ayıran en orijinal yönü hakikatin tahsili ve talebi hususunda uygulanması gereken metod ve neticede husûle gelen marifet konusunda ortaya çıkar. Bu durumu açık ve kesin bir dille ifade eden Muhammed Gazzâlî, hakikat taliplerini ve kullandıkları metodları değerlendirirken sufilerin tarzını ve sûfî düşüncenin ortaya koyduğu tarîki, hakikati ve hakikate dair yâkînî bilgiyi elde etmenin yegâne ve kesin metodu olarak ifade eder.¹⁸ Her ne kadar Gazzâlî, sistematik bir tasavvuf anlayışı ortaya koymasa da ve görüşlerini ekseriya kendisinden önceki sûflere dayandırarak onlara yeni bir şey katmıyormuş gibi görünse de tasavvuf tarihi için bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Nitekim onunla birlikte tasavvufî düşünce süreci, geleneksel dini düşüncenin ilimler tasnifinde müstakil yerini almıştır. Buna dayalı olarak Gazzâlî ile birlikte tasavvuf, -bu durum benzer biçimde diğer ilmi gelenek ve disiplinler için de söz konusudur- mütekaddimîn-müteahhirîn olarak adlandırabileceğimiz iki dönemine ayrılmıştır. Müteahhirîn dönemi aynı zamanda muhakkik sûflerin ortaya çıktığı ve İslam coğrafyasının hemen her alanında özel anlamıyla tarikat kurumlarının yapılanmalarını büyük ölçüde tamamladığı dönemdir.

En genel şekliyle “Allah’a ulaşan yol” şeklinde belirleyebileceğimiz “tarîk/tarîkat” kelimesi¹⁹ sufi düşüncenin İslam medeniyetine ve düşüncesine kattığı temel kavramlardan birini ifade eder. Biz burada bir tarikat olarak Mevlevîliğin teessüs ve teşekkülünü ele almadan önce konuya giriş olarak kavrama, başta Mevlânâ olmak üzere Mevlevî düşünce geleneğinin yüklediği mana ve muhtevayı klasik kaynaklarla

¹⁷ En genel ifadeyle “bilmek” ile “olmak” arasındaki ayniyete varan tedahüle vurguyla açıklayabileceğimiz bu durum marifet kavramına getirilen tanımlamalarla ya da tasavvufun “ilm-i hâ”l, dolayısıyla zevk edilen tecrübî bir ilim olduğu yönündeki ifadelerle sıklıkla dile getirilmiştir. (Bk. Mahmut Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl*, sy. 1 (2004), s. 91-109.) Sûfî zaviyesinden bakıldığında esasında bilmek ve olmak arasında yapılan ayırımın, zihni düzeyde kategorizasyonun bir neticesi olduğu ve bu yönüyle izafî bir karakter taşıdığı kolaylıkla anlaşılabilir. Nitekim bilme ve olma ya da diğer bir deyişle ilim ve hal arasındaki tedahül ve korelasyonun varlığı, esasta bu ikilinin aynı durumun farklı cephelerden değerlendirilmesi ya da algılanması sonucu doğduğu fikrini uyandırır. Aynı şekilde İslam’ın henüz ilk dönemlerinde ve hemen sonrasında özellikle sûfî ya da zâhid olarak nitelenen kimselerin tavır ve tarzlarından hareketle tesbit edebildiğimiz düşünce yapısında bu tür bir ayırımın var olmadığı da görülmektedir.

¹⁸ Huccetü'l-İslam Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl ve'l-Müsülü ilâ Zi'l-İzzeti ve'l-Celâl*, (thk. Cemil Saliba-Kamil Ayyad), Dâru'l-Endelüs, Beyrut, s. 89, 130 vd.; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, Çağaloğlu Yay., İstanbul 1963, s. 22-23, 64 vd.

¹⁹ Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî el-Mevlevî, *Keşşâfü Istulâhâti'l-Fünûn*, (tsh. Mevlevî Muhammed Vecîh, Mevlevî Abdülhak, Mevlevî Gulam Kâdir), The Asiatic Society of Benghal, Kalküta 1862, II, 919-920.

irtibatlı bir şekilde ele almaya çalışacak, tasavvufî düşüncenin ve hayatın sistematik bir yapılanması olarak tezâhür eden tarikat anlayışının mahiyeti, menşei ve gâyesine yönelik Mevlevî düşünce geleneğinin temel referansları göz önünde tutularak tasvîrî bir çerçeve çizme çabasından öteye geçmemeye gayret edeceğiz.

“Tarîkat” kelimesi, oldukça geniş bir kavram haritasının mihverinde pek çok yan kavramla ilişkisi çerçevesinde gayet kapsamlı bir anlam alanına sahiptir. Bu durumun neticelerinden biri olarak sûfî düşüncenin “tarikat” tanımını, mefhumu müstakil olarak değerlendirmekten ziyade dînin/din anlayışının özünü ve çeşitli tezahürlerini ihtiva eder biçimde “şeriat-tarîkat-hakikat”²⁰ şeklindeki bir üçleme (buna hakikate taalluk eden marifetin de ilavesiyle dördümlü bir kategorizasyon da mümkündür) üzerine bina ettiği görülür. Buna göre tarîkat bir ara mertebe olarak şeriat ile hakîkat arasında yer alır ve şeriatın amacı olmakla birlikte “dinin özü”nü teşkil eden hakikate ulaşmada ve bu hakikatin iktiza ettiği marifetin tahsilinde nihâî hedefe eriştirici bir araç keyfiyetine bürünmektedir. Üçleme genellikle farklı yönlerini öne çıkarır tarzda çeşitli metaforik ifadelerle izah edilir ve açıklanır. Netice dinin özünü teşkil eden hakikatten şeriata doğru bir zuhurun ve şeriattan da hakikate doğru bir butûnun söz konusu olduğu yönündedir.

Dinin hakikatının zahirî boyutu genellikle, aynı zamanda semantik açısından da tarîkat ile irtibatlı olan “şeriat” kavramıyla ifade edilir²¹ ve şeriat en dış halkayı temsil etmesi hasebiyle şumullü ve kuşatıcıdır. Dolayısıyla tarîkat, şeriatın daha husûsî bir şeklidir. Şu halde şeriat ile tarîkat kavramları birbirini nefyeden ya da nakzeden kavramlar olmayıp umum-husus ya da zahir-batın ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmeleri gereken, birbirini tamamlayıcı kavramlardır. Tarîkat asla şeriata muhalif değildir ya da onu hiçe saymaz. Bununla birlikte şeriatla aynı menşee sahip olması hasebiyle hakikatin daha özel ve husûsî bir tezâhürü ya da hakikate erişmede

²⁰ Esasında şeriat, tarîkat ve hakikat hiyerarşik bir meratibe sahip olmakla birlikte aynı zamanda birbirlerine taallukları hasebiyle her biri diğerlerini de ihtivâ eder ve biri diğerinde mündemiç vaziyettedir. Buna göre, mesela şeriatın bir şeriatı, tarikatı ve hakikati vardır. Aynı şekilde tarikatın da bir şeriatı, tarikatı ve hakikati, hakikatin de şeriatı, tarikatı ve hakikati vardır. Ara mertebe olarak ta belirleyebileceğimiz tarîkat hakkında yapılagelen üçlü bir tasnif bu durumla birlikte değerlendirildiğinde daha da anlamlı hale gelmektedir. “Ebrar, Ahyar, Şütta” şeklinde nitelenen farklı tarîkat anlayışları bir anlamda tarikatın şeriat, tarîkat ve hakikate taalluk eden yönlerinin baskın belirlenimiyle alakalı tasnifler olarak karşımıza çıkmaktadır.

²¹ Her ikisi de “yol” anlamı taşıyan şeriat ve tarîkat kelimelerine yüklenen anlamlar arasındaki en bariz fark şeriatın umumi, tarikatın ise hususi bir karakter taşıması noktasındadır. Şeriat her türlü faaliyet alanını kapsayıcı bir yapıya sahiptir. Tarîkat ise daha bireyseldir ve gönüllülük esasına dayalı irâdî talep neticesi takip edilen bir yöntemdir. Elbette bunun doğal bir sonucu olarak tarîkat neticesinde elde edilen hakikate taalluk eden marifet te özel bir bilgi türü olmaktadır. Bu sebeple sûfîler sahip oldukları bilginin umumu bağlayıcı bir yapısının olmadığını ısrarla vurgularlar.

takip edilen daha özel/öznel bir yol olarak şeriate nisbetle bir üst dereceyi işgal eder. Bu durum tarikatın, dışlayıcı bir tavır sergilememek, muhâlif ve münâfi olmamakla birlikte şeriate nisbetle daha farklı/üst düzey bir varlık, bilgi ve ahlak anlayışı geliştirmesi anlamına gelmektedir. Tarikat, nâfile/gönüllülük esasına dayalı davranışları ve bu davranışlar neticesinde hasıl olan marifetin vehbî karakterini temsil eden bir yapıdır. Aynı zamanda bunun neticesinde elde edilen özel bilgi/marifet de sadece tarikat ehlinin elde ettiği, yani belirli bir zümreye has olan marifettir. Bu anlayış kendine has ilkeler ve kurallar içerisinde yine kendine has bir metodla hakîkati ifade eder. Dolayısıyla tarikat dili şeriat dilinin imkanlarını kullanmakla beraber kendi üst dilini de oluşturmuştur.²²

Esasta dinin özüne doğru yönelişin derecelendirmelerinden ibâret olarak gözükten şeriat ve bir sonraki merhale olan tarikatın yöneldiği temel hedef birdir: Hakikat ve hakikatin iktiza ettiği marifet. Bu bağlamda tarikat marifeti elde etmede takip edilen metodu ve ilkeleri de ihtivâ eden bir anlam yapısına bürünmektedir.²³ Tarikat bir yandan tasavvufî bilginin tahsilinde takip edilmesi gereken metodun, sürecin bizzat kendisi anlamına gelirken diğer bir yandan da bu hedefe yönelik olarak gerçekleştirilen her türlü faaliyeti de kapsar. İşte bu husus sûfî düşüncenin İslamî düşünce tarzlarına getirdiği en önemli katkılardan biridir. Sûfîler bilgi ya da marifet konusunda kelimcilerin ya da felsefecilerin teori ve pratiklerinin yanı sıra kendi özgün anlayışlarını hem nazarî hem de amelî planda sistematik bir şekilde ortaya koymuşlardır ki bu sistematik yapının amelî yönü tarikat kavramı ile ifade edilir.

Mevlânâ, *Mesnevî*'nin V. defterinin dîbâcesinde şeriat ve hakikat ile birlikte değerlendirdiği tarikat hakkında mücmel ifâdelerle açıklamada bulunur ve şeriatı yol aydınlatan bir muma, tarikatı yola koyulmaya, hakikati ise maksûda erişmeye hamlederek²⁴ neticede “Eğer hakikatler zâhir olsaydı, şeriatler bâtil olurdu.” hükmüne ulaşır. Bu ifâdenin açıklaması *Mesnevî*'nin genelinde sıklıkla kullanılan “kimya/simya-mess-altın olmak veya tıbb bilgisi-perhiz-sıhhat” temsilleriyle izah edilir. Buna göre aslı itibarıyla altın olan ya da simyanın sonucu olan altın olma klığı gerçekleştiren yani şeriat ve tarikatın iktiza ettiği hükümlerin icrâsı sayesinde zulmânî ve nefsânî marazlardan arınarak sıhhat bulan ve altın gibi saf ve kamil bir madene dönüşerek aslını bulan

²² Sûfî metinlerinde sıklıkla rastlayabileceğimiz “Bu iş şeriate göre böyledir amma tarikatta/tarikatımızda esası şöyledir.” gibi ifâdeler bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde gerçeğe yaklaşılabilir.

²³ Son birkaç yüzyıl içerisinde özellikle Osmanlı coğrafyasında felsefî terimlerin tercümesi ya da belirlenmesi ile ilgili süreç gerçekleşirken “metod” kavramına karşılık olarak en uygun ifâdenin “tarik” kelimesi olduğu yönünde gelişen fikirler bu durumla ilgili olarak değerlendirilebilir. Bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 2001, s. 296-298.

²⁴ Benzer ifadeler için bk. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, (trc. Mehmed Nuri Gençosman), Ataç Yay., 2. Baskı, İstanbul 2006, s. 189-190.

hakikat ehli, bunu gerçekleştirdikten sonra iksire/perhize (tarikât) ya da kimya/tıb bilgisine (şeriat) ihtiyaç duymaz. Bu değerlendirmeye göre şeriat bilgidir, tarikat ise bilginin kullanılması, uygulanması ve pratize edilmesi anlamında sūfî aksiyonu ifâde eder. Böylelikle Mevlânâ tarikata, taliplerin şeriat ile bildirilmiş olan uygulamalarının bütününe kuşatan bir anlam yükler. Hakikat ise bütün bunların nihayetinde elde edilecek olan netice ve gayedir ki bu neticeyi elde eden hem şeriate hem de tarikate ihtiyaç duymaz hale gelir. Nitekim Hakk’a vuslat vuku bulduktan sonra sūfî farklı hükümlerle mukayyet hale gelebilir ki bu durumun misali *Kur’ân*’da Hızır-Musa kıssası ile belirtilmiştir. Bununla birlikte hakikat tahakkuk edene kadar kişi şeriat ve tarikat ahkâmıyla mukayyettir.

Mevlânâ aynı zamanda “Hakikatler meydana çıksaydı şeriatler, yollar bâtil olurdu” şeklinde bir ifadeyi nakleder ki verilen temsillerle birlikte değerlendirildiğinde bu ifade iki hüküm ihtiva etmektedir. İlki hakikate ulaşma yolunda şeriatın -ve dolayısıyla tarikatın- amaç değil araç ama muhakkak tevessül edilmesi gerekli birer araç mesabesinde olduğudur. İkinci hüküm ise hakikatin tahsili ve tahkikinin şeriatin iptalini iktiza ettiği²⁵ Mevlânâ bu durumu “ulaşılacak şeye/medlûle ulaştıktan sonra delil aramak da kötüdür, ulaşmadan delili bırakmak da kötü” şeklinde başka bir nakille izah eder. Konuyla ilgili başka bir yerde de iki gerekçenin dışında hakikatin tahsilinden sonra hakikate eriştiren yoldan bahsetmenin uygun görmez. Söz konusu iki gerekçe cemâat ya da tarikatındaki ihvân/kardeşlik yapılanmasını anlamına gelen dostluğun gereği olarak meşihat ve başkasına öğretmektir (yârî ve ta’lîm-i gayr):²⁶

Mevlânâ, “ilim, amel, ve Hakk’a vuslat” ile mutâbık bir şekilde yorumladığı bu üç mertebede bulunanlardan her bir zümrenin mertebesi gereğince amel ettiği ve kendi halleriyle övünerek mutlu ve ferah olduklarını da bildirir.²⁷ Tekâmül sürecinde her üç mertebeye münâsib üç durum söz konusudur ki bunlar *taalluk-tahalluk-tahakkuk* süreçleri olarak kategorize edilebilir. Her üç mertebede bulunma durumuna göre sufi

²⁵ Nitekim ölüm hali vuku bulduğunda şeriat ve tarikatın fert için bir hükmü kalmamaktadır ve iradi ölüm de buna teşbih edilmektedir.

²⁶ *Mesnevî*, III, 1400 vd. Mevlânâ şöyle söyler:

Güzelim istediğin şeye ulaştın mı artık bilgi sahibi olmayı istemek kötüdür.

Göklerin damlarına çıktıktan sonra da merdiven aramak mânâsızdır.

Hayra ulaşan kişi, dostluk ve başkasına bir şey öğretmek maksatlarından başka bir maksatla yine hayır yolunu arar, o yoldan bahsederse bu iş, soğuk bir şeydir.

Aydın ayna sâf ve cilâlı bir halde iken onu cilâlamaya kalkışmak bilgisizliktir.

Padişah tarafından kabul edilip huzurunda oturduk dan sonra mektup ve elçi araştırmak çirkin bir şeydir.

²⁷ El-Mu’minûn, 23/53’e atfen bk. *Mesnevî*, V, Dîbâce; IV, 2892-2893; V, 2556-2563. Ayrıca tarikatların çeşitliliği hk bk. *Mesnevî*, VI, 875 vd.

çeşitli vasıflarla, örneğin “âbid-zâhid-ârif” adlarıyla nitelenir. Bu durum Hakk’ın tecellileri açısından ele alındığında tecellî-i sıfât²⁸, tecellî-i efâl/esmâ ve tecellî-i Zât²⁹ kavramlarıyla karşılanabilir. Nitekim ilim Hakk’ın sıfatlarındandır; velayet/Velî isimlerindedir ki sūfî aksiyonun nihâî gayelerinden birisidir. Hakk’ın Zât’ı ise Mevlânâ nutkunda bir olarak değerlendirilen Fenâ ve Bekâ ise Zâtî tecellî ile ilişkilidir. Mevlânâ bu durumu kendi tarihsel yaşamı içerisinde bir süreç olarak meşhur beytinde şöyle dile getirir:

“Ömrümün hülâsası üç sözden artık değil, hamdım, piştim, yandım.”³⁰

Mevlânâ, bu durumların her birine taaluk eden malumatı *Mesnevî*’ye derc etmiş ve *Mesnevî*’yi tanımlarken ilk defterin dîbâcesinde bu kitap için “Usul-i Usul-i Usul-i Din” ifâdesini kullanır ki şarihler burada zikredilen üç “usûl”ün şeriat, tarîkat ve hakikat mertebelerine işâret ettiğini belirtirler.

Mevlevî geleneğinde de tarikat kavramına yüklenen anlam geleneğin varlık ve bilgi/marifet anlayışı ile yakından ilgilidir.

Mevlânâ’nın ve Mevlevî geleneğin vahdet-i vücud düşüncesi temelinde izah ettiği varlık tasavvuruna göre varlık tek bir “asıl”dan neş’et etmiştir ve bu tek hakikatin ilâhî feyz neticesinde çeşitli mertebelerdeki taayyünleriyle mevcûdât meydana gelmiştir. Varoluş süreci devrî bir karakter taşır ve “Her şey aslına meyleder/döner”³¹ ilkesi gereğince her bir varlık devrî bir surette tekrar aslına/hakîkatine dönerek varoluş sürecini tamamlayacaktır.³² Bu durumun gereği olarak her bir fert zaruri olarak aslına

²⁸ *Mesnevî*, V, 3409 vd.; Ayrıca bk. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, (haz. Safî Arpaguş), Vefa Yay., İstanbul 2008, s. 455-456.

²⁹ *Mesnevî*, II, 1345 vd.

³⁰ Beyit şu şekildedir.

سوختم و سوختم و سوختم

حاصل از این سه سخن بیش نیست

Bununla birlikte bazı nüshalarda yukarıda tercümesi verilen beyit şu şekilde kayıtlıdır.

خام بودم پخته شدم سوختم

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست

Bk. Mevlânâ Celâleddîn, *Dîvân-ı Kebîr*, (trc. A. Gölpınarlı), Kültür Bakanlığı Yay., 2. Baskı, Ankara 2000, V, 69. Konuyla ilgili diğer rubâîler şu şekildedir:

“Pir oldum amma günler, yıllar pir etmedi beni; kendi dileğine uyan, başına buyruk sevgilimin nazı kocattı beni... her solukta piştim, hamlaştım; her adımda yem oldum, tuzak kesildim ben.” Mevlânâ, *Küllîyyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*, s. 166, nr. 232

“Ben de senin gibi aşalıktım, benim de aklım başımdaydı; ben de bütün aşıkları inkar ederdim... derken sarhoş oldum, hay-haylara düştüm; seyret de gör beni, sanki ömrüm boyunca bu işteymişim.” Mevlânâ, *Küllîyyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*, s. 152, nr. 111.

³¹ *Mesnevî*, I, 763, 875; Sultân Veled, *İbtidânâme*, b. 178 vd., b. 3731 vd., b. 3877-3943, b. 4887-4943, b. 4333 vd. Bu ilke aynı zamanda “talep/fer’ın aslı olan Hakk’a ve hakîkate yönelik vuslat arzusu” ile “cezbe/Aslın fer’e ilâhî çekim yönü” göz önünde bulundurularak karşılıklı bir ilişki çerçevesinde değerlendirilmelidir.

³² Hakk’ın bilinmek arzusu dolayısıyla gerçekleşen ve kesret aleminin zuhûruyla neticelenen taayyün ve tezâhür süreci bir nuzûl olarak görüldüğünde bunun mukâbilinde insanın birliğe ve aslına yönelik urucu söz konusudur. Bu da ancak mevhum varlığın nefyi neticesinde Mutlak Varlık’ın isbâtı ile gerçekleşir.

yönelik bir talep/arayış³³ ve böylelikle varoluşunu gerçekleştirme eğilimindedir. Bu bağlamda tarikat, asla dönüş sürecinde takip edilen yol anlamına gelmektedir. Mevlânâ şöyle der:

*Bir hayret lâzım ki düşünceleri silip süpürsün. Hayret, fikirleri de yok eder,
zikirleri de!
Hüner ve marifette kim daha kâmilse mana bakımından artta sûretâ
ileridedir.
Allah “Geri dönenler” dedi. Geri dönmek sürünün yazıdan gelip ağıla
gitmesine benzer.
Sürü, yazıdan dönüp geldi mi giderken en önde olan keçi artta kalır.
Giderken geride kalan topal keçiye gelince suratı asıkları bile güldürecek bir
halde öne düşer.
Bu kavim, laf olsun diye topal olmadılar ya... öğünmeyi terk ettiler de âri
satın aldılar.
Bu kavim, hacca ayakları kırık olduğu halde topallaya topallaya giderler.
Sıkıntıdan kurtuluşa gizli bir yol vardır.
Bu taife gönüllerini bilgilerden yıkayıp arıtmışlardır. Çünkü bu yol, zâhiri
bilgiyi tanımaz.
Bu yolda, aslı o âlemden olan bir bilgi gerek. Zira her fer’, aslına yol
gösterir.
Her kanat, denizi aşacak kudrete nereden sahip olacak? Allah bilgisi gerek ki
insanı Allah’a ulaştırsın.³⁴*

Yolculukta, Mevlânâ’nın ve Mevlevî geleneğın ontolojik bir hakikat atfederek izah ettiği aşka taalluk eder karakterdeki bilgi³⁵ rehberlik eder. Böylelikle Mevlânâ Hakk’a ve hakikate eriştirecek olan bilgiyi zahiri bilgiden ayrı tutarak ledünnî bilgiye ve ilm-i İlâhî’ye atıfla belirlerken aynı zamanda marifetin vehbî/verili karakterine işaret eder. Bu tür bilgi öğrenilen bilgi olmaktan ziyade kaynağı olan Hakk’tan edinilen bilgidir. Nitekim sûfî murâkabe sayesinde gönlünde meydana gelen huzurla doğrudan tecrübî bir bilginin muhatabı olur.³⁶ Ayrıca bilginin ameli ile ilişkisi de vurgulanır

Sûfler tevhid ilkesini de bu çerçevede değerlendirmişlerdir ve kelime-i tevhide yükledikleri mana da budur. Mesela Ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr bir rubâisinde şöyle söyler: “*Ârif, marifet sırrından âgâhtır / Kendinden geçmiştir, Allah ile hem-râhtır / Kendini (mevhum varlığını) nefyet ve Hakk’ın varlığını isbât, / Lâ ilâhe illallah’ın manası budur.*” Ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr, *Rubâiyyât*, (tsh. Sâbir Kirmânî), İntişârât-ı İkbâl, 3. Baskı, Tahran 1372, Rubâî nr. 101.

³³ Mevlânâ talep/arayış ile hakikat arasında bir ilişki kurarak kişinin ancak kendisini aradığını ya da aradığının ancak kendisi olduğunu belirtir. Bk. Mevlânâ Celâleddin Muhammed Belhî Rûmî, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*, (nşr. Bediüzzamân Firûzanfer-Ebu’l-Feth Hakîmiyân), İntişârât-ı Pejûheş, Tahran 1382, I, 263 (Gazel nr. 609) ve II, 1286 (Gazel nr. 2960), 1498, 1702 (Rubâî nr. 32 ve 1864); Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 627, 4691 vd.; Hüseyin Vâiz Kaşîfî, *a.g.e.*, s. 146 vd. Benzer şekilde Şiblî de, tarikâtı Hakk’ı talep etmek şeklinde tanımlamıştır. Bk. Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 568. Aynü’l-Kudât Hemedânî de talep-matlub ilişkisi üzerinde durarak talebi tarikâtın ilk esası addeder. Aynü’l-Kudât Hemedânî, *Temhîdât*, (thk. Afif Useyrân), İntişârât-ı Minûçehrî, Tahran 1370, s. 19.

³⁴ *Mesnevî*, III, 1116-1125.

³⁵ *Mesnevî*, II, 1525 vd.; 1545-1549

³⁶ *Mesnevî*, II, 156 vd.

vurgulanır.³⁷ Neticede Mevlânâ böylesi bilgiye ve nura sahip olmakla temayüz etmiş pirleri anarak tarikatın gelenekçi karakterini vurgular.³⁸

Bu tür bilgi de ancak ayak izlerinin/tarikatın takibi ile tahsil edilebilecek niteliktedir.³⁹ Bilgi, idrak araçlarından herhangi birisinde görülen bir açılımın/feth ve keşfin diğerlerine de yansması sayesinde âlimin gönlünü tümüyle kuşatır⁴⁰ ve böylelikle kişi arif niteliği kazanır.⁴¹

Mü'min kulun gönlü Hakk'ın karârgâhı/kârgâhı olabilecek derecede vüsate sahip yegâne varlıktır ve Mevlânâ kudsî bir hadiste kendisini "kenz-i mahfî"⁴² şeklinde tanıtan Hakk'ı gönülde aramak gerektiği fikrindedir.⁴³ Bu sebeple Hakk'a ve hakikate yönelik arayışın seyrinin enfüsî karakterli olduğunu belirterek⁴⁴ seyir türleri içerisinde

³⁷ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fih*, s. 93; *Mesnevî*, III, 3060. Mevlânâ konuyla ilgili bir değerlendirmesinde şu hadise işaret eder: "Sana, seninle beraber mezara gömülecek bir eş, bir arkadaş lazım. Sen, onunla gömülürsün, sen ölüsün ama o diridir. İyi ise sana iyilikte bulunur, kötüyse senden kurtuluşu giderir. Bu eş, bu arkadaş, senin yaptığın işlerdir. Elinden geldiği kadar işlerini iyileştir, iyi amelde bulun." Hadisin Mevlânâ tarafından şerhi şöyledir:

"Peygamber dedi ki: Bu yol için amelden daha vefalı bir arkadaş bir yoldaş yoktur. / Amelin iyiye sana ebediyen dost olur. Kötüye mezarında yılan kesilir. / Babam doğruluk yolundaki bu amel bu kazanç nasıl olur da üstatsız elde edilebilir? / Alemde en aşağılık sanat bile hiç üstatsız elde edilebilir mi? / Her sanatın önü bilgidir ondan sonra amel gelir. Bu suretle de amel bir müddet mühletten yahut ecelden sonra gayda verir. / Ey akıl sahibi sanata çalış fakat o sanatu ehil olan kerem sahibi ve temiz bir kişiden öğren. / Kardeş inciyi sedefin içinde ara sanatu da sanat ehlinde iste. / Öğütçüleri gördünüz mü insaf edin de onlardan öğrenmeye çalışın çekinmeyin. ... Bilgi sahibi olmanın yolu sözledir. Sanat bellemenin yolu işle. / Yokluk istiyorsan o konuşup görüşmeyle kaimdir. Bu hususta ne dilin işe yarar ne elin. / Can yokluk bilgisini bir candan beller. Bu bilgi ne defterden bellenir ne dilden! / O rumuz yolunun gönlünde varsa ben de remizler bilirim derse yolcu henüz remizleri bilmiyor demektir. / Yolcunun gönlü açılır nurlanırsa o vakit Tanrı "senin göğsünü açmadık mı? Seni ferahlandırmadık mı?" buyurur." *Mesnevî*, V, 1045-1072

³⁸ *Mesnevî*, II, 905-931.

³⁹ *Mesnevî*, II, 156 vd.

⁴⁰ *Mesnevî*, II, 3240 vd.

⁴¹ İlim ve marifet hakkında bk. Tahiru'l-Mevlevî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, (haz. Yakup Şafak-İbrahim Kunt), Tekin Kitabevi, Konya 2005, s. 201, 257; Hüseyin Kaşifi, *a.g.e.*, s. 71, 325-342, 391.

Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled'in arif tanımı da varlık ve bilgi arasındaki tedahüle vurguyu ihtiva eder. şöyle der: "Arif, İlahi kibriyanın (yücelik/bozorgî) kendisini öylesine istila ettiği kimsedir ki Allah'ın emirleri ve nehiyleri konusunda kendi aklını kullanmaz, aklıyla tasarrufta bulunmaz. Mesela faiz niçin haram kılındı, şarap neden dolayı böyle haram edilmiştir, cennet ve cehennem nasıl olacak, hayat verme, yeniden dirilme nasıl olacak gibi sözler söylemez. Allah'ın heybeti ve azametini (kendisini) öylesine kuşatmıştır ki bunlardan (bu sözlerden, sorulardan) hiç biri asla onun hatırının kenarına bile gelmez. Cennet ve cehennemi kendi tab'ına doğru kılan/kendi tabiatınca ve aklınca açıklayan ve kendisini (merkezde) gören kimse (olsa olsa) kendisinin arifidir, Allah'ın arifi değil. Peygamberlerin kârı akli değil şarâbî (zevkî)dir ki ruh onun kadehi akıl ise dîvânesidir. Rubâî: O meyden içtim ki ruh onun kadehidir. Ondan mest oldum ki akıl onun dîvânesidir.

Bir gün bana bir ateş geldi, bana vurup yakan o mum ki güneş onun pervanesidir." Bahâeddin Veled, *Maârif*, (nşr. Bediüzzaman Firûzanfer), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1977, I, 347.

⁴² Hadis ile ilgili olarak bk. *Mesnevî*, IV, 2540 vd.; 3028 vd.; Ahmet Ögke, "Tasavvufta Kenz-i Mahfî Düşüncesi..." *Tasavvuf*, sy. 12 (2004), s. 9-24.

⁴³ *Mesnevî*, I, 2654 vd.; VI, 4206 vd.

⁴⁴ Mevlânâ, bir gazelinde de şöyle der: "Ey oğul, canına, başına yemin ederim ki, senin benzerin yoktur. Aynaya bak kendini seyret. Senin görünen varlığının ötesinde bulunan kimdir. Oğul, sen, kendi yüzünü öp, kendi kulağına sır söyle. Kendi güzelliğini gör de kendi kendini öv, methet" Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems-i Tebrizî*, I, 932, Gazel nr. 2148.

enfüsî olanı âfâkî olana tercih eder.⁴⁵ Seyirde iki aşama söz konusudur. İlki gönül aynasının cilalanması yani *tasfiyesi* ikincisi ise aynada yansıyan ilâhî hakikatlerin seyredilmesi yani “müşâhede”si.⁴⁶

Mevlevî geleneğin marifet anlayışının tasfiye yoluyla elde edilen ontolojik anlamda bir birlik, bir hazır bulunuşluluk/“huzûr” hali neticesinde ilâhî inâyet esâsına dayalı vehbî bir ilim oluşu sûfî düşüncenin “bilme”nin anlamının aynı zamanda “olma” ile özdeş olduğu fikrinin bir yansımasıdır. Buna göre herhangi bir hakîkate dair marifetin tahsili demek; o hakikatin, bizzat kendisiyle ittihat neticesinde bilginin makarrı olarak değerlendirilen kalpte gerçekleşen ilâhî ilkâ’ neticesinde, hakikatin bütün gerekleriyle birlikte kavranması anlamına gelmektedir.⁴⁷ Bu durum hiyerarşik bir şekilde bir hakikatten onunla ilgili ya da onu iltizâm eden diğer bir hakikate ve böylelikle bütün hakikatlerin temeli olan ilk hakikate, “Hakîkatü’l-Hakâyık”a doğru uzanır ve her bir merhale tasavvufî edebiyatta “hâl” ya da “makâm”⁴⁸ olarak adlandırılır. Haller ya da makâmlar arasında geçiş kemâle yönelik tasavvufî aksiyonu ifâde eden “seyr u sülûk” terimiyle karşılık bulmuştur ki seyr u sülûk, her biri Hakk’ın esmâsından biri olan bir isimden diğerine doğru seyretmekten ve böylelikle evvelce peygamber ve ona niyâbeten pîr tarafından belirlenen bir rotayı/ayak izlerini takip etmekten ibârettir.

Bu anlayış sûfî edebiyatında sıklıkla tekrar edilegelen “*Kendini bilen Rabbini bilir.*”⁴⁹ şeklindeki hadis çerçevesinde ifade edilir. Mevlevî geleneğinin teşekkülünde pir olarak addedilen Sultan Veled, Hz. Ali’ye isnâd ettiği bu sözü çeşitli vecheleriyle değerlendirir ve ilk olarak bu durumun nefsin dönüşümü ile gerçekleştiğini vurgulayarak tarikata, tarikatta tekâmüle ve seyr u sülûka atıfta bulunur.⁵⁰

⁴⁵ Sûfî düşünce Fussilet, 41/53. âyetten iktibasla hakîkat ve ma’rifet arayışının seyrini “enfüsî” ve “âfâkî” olmak üzere iki tür karakterde nitelendirmektedir.

⁴⁶ Mevlânâ bu durumu Rumlu ve Çinli nakkaşların hikayesinde ele alır ve tercihini -kendisinin de Rûmî nisbesine sahip olması hasebiyle oldukça zarif ve kapalı bir gönderme ile- Rumlu nakkaşlar yönünde belirleyerek şöyle der: “*Babam, Rum ressamı sûfîlerdir. Onların tekrarları, dersleri, kitapları ve hünerleri yoktur. / Ama gönüllerini adamakıllı cilâlamışlar, istekten, hırstan, hasislikten ve kinlerden arınmışlardır. / O aynanın saflığı, berraklığı gönlün vasfıdır. Gönül, hadsiz hesapsız suretleri kabul edicidir.*” *Mesnevî*, I, 3467 vd.

⁴⁷ Tahiru’l-Mevlevî, *Nisâbü’l-Mevlevî Tercümesi*, s. 257.

⁴⁸ Hal ve Makam kavramları hakkında bk. Tahiru’l-Mevlevî, *a.g.e.*, s. 217; Yüksel Göztepe, “Hâl Ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Girişimler”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12-2 (2008), s. 407-417; Darshan Singh, “Cüneyd ve Hallac’ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât’a Karşı Tutumları”, (trc. Ahmet Cahid Haksever), *Tasavvuf*, sy. 4 (2000), s. 231-238.

⁴⁹ *Mesnevî*, V, 3341; Bediüzzamân Firûzanfer, *Ehâdis ve Kasas-ı Mesnevî*, s. 471; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ’*, II, 262 (nr. 2532); Hikmet Özdemir, *Sad Kelime-i Hazret-i Ali*, İlbey Ofset, İstanbul 2008, s. 27.

⁵⁰ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 1255-1261.

“Tahalluk” ve “tahakkuk” süreçlerine işâret eden hadis ilâhî marifetin elde edilebilmesi için öncelikli olarak kişinin kendi nefesine/zâtına dair bir marifet elde etmesi gerektiğini bildirmektedir. “*Nefsi bilmek*” ifadesiyle kastedilen, kişinin Hakk’ın ilminde sâbit olan hakîkatine dair bilgiyi tahsil etmesidir. Bu hakikat aynı zamanda Hakk’ın isimlerinden bir isimdir (Rabb-i Hâs) ve diğer isimlerle hiyerarşik bir surette irtibat halindedir.⁵¹ Dolayısıyla kişinin kendi hakikatine dair marifeti elde etmesi ve bu marifetle birlikte hakikatinin muktezasınca kemaliyle zuhûr etmesi Hakk’ın isimlerinden birinin bilinmesi ve bu ismin özelliğinin kişide zâhir olması anlamına gelir. Bu da “Allah’ın ahlâkıyla ahlaklanınız” ifadesinde dile getirilen tahalluk sürecidir.

Sultan Veled hadisin ikinci anlamı olarak, tarikatın neticesi olarak husule gelen marifetten ve marifet nurundan bahseder.⁵² Hakk’ın Zât’ından ayrı olmayan ilâhî nûrun kişinin gönlünde gizli bulunduğu ifade eder. Bu nur sayesinde eşya zâhir olur ve ayırt edilir. “Temyîz”den ibaret olan ilim bu nur sayesinde gerçekleşir. Kişinin gönlünde daimi var olan bu nur gaflet halinde ona gizlidir. Burada gizlenmesi mümkün olmayan ışığa teşbihle ifade edilen nurun gizliliği ifadesindeki tezd, Hakk’ın Zât’ı söz konusu olduğunda “*Aşikârdır ve zâhirdir, şu var ki zuhûrunun şiddetinden dolayı gizlidir.*” ifadesiyle vurgulanan düşünceyi hatırlatır.⁵³ Kişi ilme ve irfana sahip olmak için kendindeki bu nuru aramalıdır ve o nuru bulan Allah’ı da apaçık görmüştür.

Sultân Veled üçüncü yorumunda veliye/şeyhe/pîre işâret eder. Nitekim veli söz konusu bilgiye erişmiştir ve marifetin makarrı olan gönülden gönüle var olan pencere sayesinde müridleri de eriştiricidir. Nitekim şeyh mertebesi icâbı kuşatıcı bir isme sahiptir. Şu halde şeyhi hakîkatiyle bilmek ve tanımak gerekir ki Hakk’a dair bir marifet oluşsun.⁵⁴ Buna göre kendini bilmek esasında daima irfanla dolu, zâtı baştanbaşa nur olan, Hakk’ın kamil mazharı bulunan halife/şeyhi bilmektir. Onu bilmek ve tanımak Hakk’ı tanımaktır. Diğer bir deyişle kişinin kendini bilmesi, kendi hakikatine ilâhî nurun yansıdığı hakikati, şeyhin hakikatini bilmesidir. Şeyh te bu nuru mişkât-ı nübüvvet olarak ifâde edilen peygamberî hakîkatten, Hakîkat-i Muhammediyye’den alır. Hakikat-i Muhammediyye Hakk’ın ilk/tam tezâhürü ve taayyünü ve ism-i câmi’ ile irtibâtlı olması hasebiyle Hakk’ı bildirir ve böylelikle nihayet Hakk’a dair marifet tahsîl edilir. Bu durumun zâhirî ifadesi tasavvufî literatürde “silsile” terimiyle karşılanır.

⁵¹ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 4170 vd.

⁵² Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 1266-1270.

⁵³ Sultan Veled, *İbtidânâme*’nin ilk sürhunda ve 4863. beytinde bu durumu değerlendirir.

⁵⁴ Sultan Veled, *İbtidânâme*, 1271-1279.

Silsile, sâlik/sûfî için Hz. Peygamber'e ve onun vasıtasıyla Hakk'a erişen irtibatın bir göstergesidir.⁵⁵

Mevlânâ başka bir yerde tarikâtı sünnet ve gelenek ile özdeşleştirerek⁵⁶ yolun tehlikelerle dolu olduğundan bahisle Attar'ın tarikat hakkında yaptığı yorumu tekrarlar.⁵⁷ Aynı yerde Mevlânâ "İslam'da ruhbanlık yoktur" hadisi bağlamında kişinin cemâd mesâbesinde olan cismaniyyet kaydından ve dünyevi ihtiraslarından kurtulma talebi olmayan akılsızlarla birlikte olmasının ruhbanlık mesabesinde olduğunu, halbuki İslam'da asıl işin cihâd ile gerçekleşeceğini belirterek sünnete ittibâ'nın gerekliliğini ve bu bağlamda cemaatin⁵⁸ -ki maksadı gelenekte yârân-ı safâ ve hullân-ı bâ vefâ olarak nitelenen tarikat ihvânı ve hâssaten "şeyh/pîr"dir- önemini ifâde⁵⁹ eder ve tarikatın kelime anlamına telmihen şöyle der:

⁵⁵ Ulu Arif Çelebi Ramazan ayı ve oruç ibadetine dair inşâd ettiği bir gazelinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Ârifin yolunu tut, tut ki ayn olasın / böylelikle şeriat sahibi (Hz. Muhammed s. a.v.) tarafına yol bulasın." Mehmet Vanlıoğlu, *Ulu Arif Çelebi ve Divanının Tenkitli Metni*, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum 1991, s. 26.

⁵⁶ "Sünnet yol/tarikattur, cemâat ise yoldaşa benzer. Yolsuz, yoldaşsız oldun mu mazika düşer, bu daracak yerde helâk olur gidersin." *Mesnevî*, VI, 502.

Benzer ifadeler için bk. Azîzüddîn Nesefî, *İnsan-ı Kamil*, (trc. A. Avni Konuk, haz. Sezai Fırat), Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 68; Haydar b. Ali Amülî, *Câmiu'l-Esrar ve Menbau'l-Envar* (birlikte *Risaletü Nakdi'n-Nukud fî Ma'rifeti'l-Vücut*), (nşr. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbin, trc: Cevad Tabâtabâî), Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1384, s. 346, 359.

Süfîler bu hususu, hadis olarak naklettikleri "Şeriat sözlerimdir, tarikat yapıp ettiklerim, hakikat ise hâlim ..." şeklinde devam eden hadis ile irtibatlı olarak değerlendirmektedirler. Ayrıca bk. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa ve Müzili'l-İlbas Amma İštehera Mine'l-Ehâdis Alâ Elsineti'n-Nas*, Mektebetü'l-Kudsi, Kahire 1351, II, 4. (nr. 1532)

⁵⁷ Süheyla Sârimî, *Mustalahât-ı İrfânî ve Mefâhîm-i Berceste Der Zebân-ı Attâr*, Pejûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-ı Ferhengî, Tahran 1373, s. 401-402.

⁵⁸ Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled bu tür bir cemâat yapılanmasını birbiriyle alakalı iki yönden gerekli görür. İlk olarak bu durum bireysel tekâmül için önemli bir unsurdur. Bahâeddîn Veled, ferdin tek başına tekâmülü ile cemâat içerisindeki tekâmülünü bir bitkinin tek başına yetişmesi ya da diğer bitkilerle bir arada yetişmesine teşbih ederek tekâmül sürecinde cemâatin, mensuplarına sinerji kazandırdığını ve manevî atmosferi temin ettiğini ifade eder. İkinci olarak ise şeyh ile müridlerin karşılıklı olarak birbirlerinden "mâyê" elde ettiklerini ve bu sebeple bir anlamda Hakk'ın kâmil sūfîyi cem' den sonra fark makâmına irsâl ile cemâate ilâhî feyzin ulaşması hususundaki irâdetinin bu yönde tecellî ettiğini belirtir. Bk. Bahâeddîn Veled, *a.g.e.*, I, 26-27; II, 133; Sultân Veled, *Maârif*, (trc. Meliha Anbarcıoğlu), MEB Yay., İstanbul 1993, s. 360.

Bahâeddîn Veled, bu bağlamda itikad kavramını özel bir anlam çerçevesinde önem atfederek kullanır ki bu kavram sonraki dönem Mevlevî geleneğinde de bu kavrama/ifâdeye cemaate mensubiyet ve bağlılık anlamında sıklıkla ibarede yer verilmiştir.

⁵⁹ Mevlânâ'nın, *Mesnevî*, VI, 498-523. beyitlerinde cemaatin öneminine dair ifadeleri özetle şöyledir: Sünnet yolunda cemaat ile birlikte olunması gerektiğini tek bir atın diğer atlarla birlikte (cemaâtle) daha hızlı koşacağını temsil getirerek vurgular. Ayrıca yol tehlikelerle doludur ve sürüden ayrılanı kurt kapar. Söz konusu tehlikeler sebebiyledir ki ehl-i dîn bölünmüş parça parça olmuştur. (*Mesnevî*, V, 2655) Yol arkadaşı (hem-râh) seçiminde de özellikle dikkatli olunmasını tenbihler ve hem-râhın (şeyh ve ihvân) fert ile hem-dil, hem-dert, Hakk tâlibi ve kişinin tekâmülüne destek olacak nitelikte olması gerektiğini belirtir. Fert, yolun tehlikelerine karşı münferit olarak karşı koyabilecek ihtiyatta bulunsa bile cemâate ihtiyacı vardır. Çünkü cemâat manevî neşeyi artırır, tıpkı seyahatte toplulukla birlikte olmak gibi. Bu, peygamberlerin sünnetidir. Nitekim her peygamber bu yolda mucizeler göstermiş ve yoldaşlarını aramıştır. Hakk Teâlâ'nın her cinsi eş olarak yaratması ve buna dayalı olarak cemaatlerin husule gelmesinden anlaşılmaktadır ki ilâhî takdir de bu yönde tecellî etmektedir.

Yol, nasıl yoldur? Gidenlerin ayak izleri ile dopdolu bir yol. Dost nasıl dosttur? Rey ve tedbir bakımından merdivene benzeyen, seni akli ile her an irşâd edip yücelten dost (nerdubân-ı ra'yhâ).⁶⁰

Bu ifade aynı zamanda tarikatın geleneksel bir yapıyı haiz olduğu hükmünü doğrulamaktadır. Geleneksellikle kastedilen ilâhî merkezli ve menşe'li oluşudur, diğer bir ifadeyle maddi ve manevi yönden sağlam bir bağ ile Hz. Peygamber'e ve Hakk'a⁶¹ bağlanmaktadır ki buda silsile ile gerçekleşir.

Hakikate ulaşmış ve ulaştırıcı niteliğiyle şeyh/pir tarikatın en önemli umdesi hatta Mevlânâ'nın ifadesine göre bizzat tarikatın kendisidir.⁶² Mevlânâ pir aramanın gerekliliği üzerine durur ve hakikati tahsil için bir pire teslim olmanın⁶³ ve sabırla sebât⁶⁴ etmenin şart olduğunu belirtir. Hakikat göğüne uzanan merdiven pirdir,⁶⁵ ona teslim olunmalıdır ve pir olmaksızın hakikatin tahsili mümkün değildir. Mevlânâ böylesi bir çabanın gayr-i kabil olduğunu belirtir ve ahmaklıktan ibaret görür.⁶⁶

Böylelikle Mevlânâ yol ve pir arasında özdeşliği vurgularken babası ve piri Mevlânâ'ya nisbetle Mevlevîlik tarikatını tesis eden Sultân Veled bu düşünceyi şerh eder tarzda pirin sözünü Hakk'a eriştirici olarak Hakk'ın kelâmı *Kur'ân* ile özdeş görerek⁶⁷ şöyle söyler:

En büyük mucize, velilerin sözüdür; çünkü mucizelere, kerametlere büyü, düzen, simya sığabilir; büyücüler de, olağanüstü şeyler yapabilirler, Velilerin

⁶⁰ *Mesnevî*, VI, 510.

⁶¹ “*Elini pirden başkasına verme. Pirin elini tutan Allah'tır.*” *Mesnevî*, V, 736.

⁶² *Mesnevî*, I, 2938 vd. Kissâî ve Ebû Muâz en-Nahvî gibi bazı dilciler “Nebî” kelimesinin bir anlamının da “yol” olduğu görüşündedirler. Nebi, Hakk'a eriştiren yoldur. Şu halde nebilerin tam varisleri olarak veliler de Hakk'a hidayet ederler. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), “Nübüvvet Maddesi” Kabcacı Yay., İstanbul 2005.

⁶³ *Mesnevî*, VI, 4123.

⁶⁴ *Mesnevî*, IV, 3348-52.

⁶⁵ “*Pirden başka üstat ve başbuğ olmasın. Fakat yaş bakımından pir değil, doğru yol piri. / Karanlığa tapan, pirin emri altına girdi mi aydınlığı görür. / Şart, teslim olmaktan ibarettir, uzun işe girişmek değil. Sapıklıkta koşup yelmenin faydası yoktur. / Ben bundan böyle esir yolunu aramam. Pir ararım, pir ararım, pir! / Göklerin merdiveni pirdir. Ok, nereden fırlar, havalanır? Yaydan. ... (İbrahim a.s. Nemrud'a dedi ki) Yücelere çıkmak için beni merdiven edinirsen uçmaksızın gökyüzüne çıkarırsın. ... Kalk ey Nemrut, adamları kanat edin. Bu gerkesler, sana merdiven olamaz. / Ey zayıf adam, cüzi akıl gerekse benzer. O daima leş yer de öyle uçar. / Abdal'ların aklıysa Cebrail'in kanadı gibidir. Mil mil yol alır ta sidre gölgesine uçar. / Ben padişahın doğanyım. Güzelim, izim kutlu. Ben leşe aldırış bile etmem, gerkes değilim ben. / Gergesi bırak, senin adamın ben olayım. Benim bir kanadım yüzlerce gerkesten iyidir. / Niceye bir körce at koşturup duracaksın? Sanat için de usta gerek, kazanç için de. / Kendini Çin ülkesinde rezil etme. Bir akıllı er, ara, ondan ayrılma. / O zamanın Eflatunu ne derse ona uy. Kendine gel, heva ve hevesi bırak, onun dileğince hareket et.*” *Mesnevî*, VI, 4120 vd.

⁶⁶ *Mesnevî*, III, 1479. Sultân Veled de bu hususta şu şekilde ifade eder: “*Şeyhin vesile olması, kılavuzluk etmesi, mutlaka lâzımdır; şeyhsiz Hakk'a erişmeye imkân yoktur, Olsaydı yüce Hakk, peygamberleri, şeyhleri göndermezdi, Pek nâdir olarak şeyhsiz yetişen de vardır ama şeyhle yetişen, daha olgun olur.*” Sultân Veled, *İbtidânâme*, (trc. Abdülbâkî Gölpınarlı), Konya ve Mülhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği Yay., Konya 2001, b. 5584-5707.

⁶⁷ Mevlânâ da *Mesnevî*'yi Kur'an'a ait nitelendirmelerle vasfederken bu anlamı kastetmiştir. Bk. *Mesnevî*, I, Dîbâce; Eflâkî, III, 132 ve 202.

kerametlerinden olan gönüllerden geçenleri bilişi, remilciler, kâhinler, düzenbazlar, cinlere karışanlar da gösterebilirler; onlar da, gönülden geçeni bilebilirler; ama velîlerin sözlerini, bunların hiçbirini söyleyemez,

Hak yoluna gidenlerin kılavuzu sözdür; gökyüzüne Hak merdiveni sözdür,

.....

Dünyaya Allah'tan gelen şey, sözdür; söz, Ledün bilgisinden gelmiştir,

.....

Bütün, Kur'ân, baştan başa sözdür; onda kuru - yaş, ne varsa sözdür,⁶⁸

Dikkat edersen, bütün varlık sözdür; iyice bakarsan görürsün ki yukarı - aşağı, hepsi sözdür.⁶⁹

Sultan Veled bir başka eserinde de tarikin aslı ve esasını da pir/şeyh ile sohbet olarak belirlemiştir ki bu durum hem Hakk'a eriştirici olması dolayısıyla şeyh ile mükâlemeyi ve hem de manevî feyzin erişmesi açısından yârî/dostluğu tazammun eder.⁷⁰

Velâyet temelde vasıtasız olarak Hakk'a kurbıyyettir. Bu yakınlık öncelikli olarak bilgi düzeyindedir. Hakk'a ve hakikate kurbıyyet elde edip vasıl olan velî/şeyh'in tarîkatın esâsı ve hatta yolun bizzat kendisi⁷¹ olması dolayısıyla şeyhe dair bilgi hakikate ulaştırıcı niteliğinin yanısıra tarîkat hakkında fikir verebilecek önemli bir kaynak olma özelliği taşır. Tarîkat hakkında söyleyebileceğimiz her şey esasında şeyh hakkında söylenmektedir. Şeyh, kendisinde hakikatin kemaliyle zuhur ettiği bir şahsiyet olarak hakikat makamının temsilcisidir ve dolayısıyla şeyhe dair marifet aynı zamanda hakikate dair marifete aralanmış bir kapıdır. Bu nedenle bir tarîkat hakkında yapılacak araştırma öncelikli olarak o tarikatın pirinde, pirden miras kaldığı ve feyezân ettiği şekliyle dervişler ya da halife şeyhlerde zuhur eden sûfî tavrın tasavvufî düşünce esasları çerçevesinde belirlenmesi ile mümkün hale gelmektedir. Mevlevilik geleneği çerçevesinde ifade edecek olursak Mevlevilik hakkında söylenecek her söz esasta Mevlânâ'ya dairdir ve ona irca edilebilir. Bireysel olarak bir Mevlevî şeyhine intisab eden her bir derviş esasta şeyhinin temsil ettiği Mevlânâ makamına bağlılığı neticesinde tarikata girmiştir. İlk dönem Mevlevîliği söz konusu olduğunda bu durumun

⁶⁸ El-Enâm, 6/59.

⁶⁹ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 7779 vd.

⁷⁰ Sultân Veled'in konuyla ilgili ifâdesi özetle şu şekildedir: “*Evlîyânın sohbeti insanı velî ettiği gibi, eşkiyânın sohbeti de şakî eder. Çünkü rûhlar birbirinden hırsızlık ederler, renk alırlar. Nasıl ki demişlerdir: “Üzüm üzümeye bakarak kararır.” Üzümler, cansız olduğu hâlde birbirinden renk kaparsa bir rûhun canlı olan rûhtan renk ve huy kapması neden mümkün olmasın. ... İlim tahsîlinde esâs, tekrâr tekrâr okumak, fehm ve idrak olduğu gibi fakr yolunun esâsı da sohbettir. Bir kimse müminlerin sohbetiyle mümin ya da kafirlerin sohbetiyle kafir olur. Şu halde aslanan sohbettir. ... Evliyânın sohbeti, tâatlerin en büyüğü, ibâdetlerin en faydalısıdır. Tâatin yokken bile onların makbûlü olsan, makbûlsün! Âlemin tâati sende olsa da onlarca merdûd olsan, merdûdsun! İblisin hâlerinden ibret almak gerektir ki âdem'e baş eğmediği için ebedî melûn oldu.”* Sultan Veled, *Rebâbnâme*, (haz. A. Sultânî Gerd Ferâmerzî), Tahran 1980, s. 130-141. Ayrıca bk. *Mesnevî*, III, 4258-4267.

⁷¹ *Mesnevî*, I, 2938 vd.

tezahürlerini biz sıklıkla görebilmekteyiz.⁷² Mevlevî, şeyhinin temsil ettiği makam-ı Mevlânâ vasıtasıyla hakikate erişir. Nitekim Mevlânâ da, Muhammedî mertebede bulunan kamil bir pirdir ve Muhammedî makamı velâyet ilişkisi ile temsil etmektedir. Kemal vasfı ile nitelenmesinden maksat Hakk'ın “Celâl” ve “Cemâl” olarak nitelenen her türlü tecellisine mazhar olması hasebiyle pek çok esmâ-i ilâhiyyenin kendisinde toplandığı câmi' bir hakikate sahip olması ve bu hakikatin gereğince zuhûru anlamına gelmektedir. Câmiyyet aynı zamanda kendisine isnad eden bütün sûfilerin, pirin mazharı olmaları anlamına da gelmektedir.⁷³ Mevlânâ'daki bu câmiyyet vasfı dolayısıyla ki kendisine bağlı bir gelenek vücûda gelmiştir. İlâhî ma'rifet, inayet ve feyz her bir Mevlevî'ye, Mevlânâ vasıtasıyla erişirken aynı zamanda her bir Mevlevî'nin hakikatin tahsilinde katedeceği yol Mevlânâ'nın vuslat kapısından geçer. Konuyla ilgili olarak Sakıb Mustafa Dede'nin şu ifâdeleri dikkat çekicidir:

Eslâf-ı Kirâm-ı Mevleviyye'den sırr-ı nisbet-i Mevlevî istifsâr olundukta “Bedraka-i mâ (rehberimiz ve kılavuzumuz) İsm-i A'zam Allah'tır ve râhile-i mâ (binitimiz) tevekkül ve sikatü billâh (Allah'a güven) ve zâd-ı mâ (azığımız) aşk ve muhabbetullâh ve maksad-i mâ (maksadımız) marifetullah. Ve be in ma'nâ mâ Allâhiyânîm (bu manada bizler Allahîleriz). Çü(nkü) Allah -celle ismühû ve azze kelimetühû- in râh râ pişvâ ve mürşid Hz. Mevlânâ -kuddise sirruhü'l-esnâ- râ ta'yîn fermûd. Be in sebeb Mevlevî nisbet şodîmki der dâire-i in tarikatcüz Allâhî ve Mevlevî çîzî ez zikr u fikr ve hareket ve sükûn nebâşed. [Çünkü Allah bu yola önder ve mürşid olarak Hz. Mevlana'yı tayin etti, bu sebeple Mevlevî nisbesini aldık ki bu tarikat dairesinde Allâhî ve Mevlevî'den başka zikir, fikir, hareket ve sükûna dair hiçbir şey yoktur.]⁷⁴

⁷² İlk dönem Mevlevî sûfiler kendilerini hem bağlı buldukları şeyhe nisbet ederler ve hem de doğrudan Mevlânâ'ya nisbetleri söz konusudur. Örneğin bir derviş hayatta bulunan şeyhine nisbetle “Veledî” ya da “Ârifî” gibi isnadlarla anılmanın yanı sıra bir üst kimlik olarak aynı zamanda “Mevlevî” nisbesini de taşır.

⁷³ İsmail Hakkı Bursevî, Necmüddin Kübrâ'nın *Usûl-i Aşere* adlı risalesine yaptığı şerhin hemen başında bütün eşya ve varlıkta ilâhî isimlerin tecellî ettiğini belirttiikten sonra şunları söyler: “*Bu isimler emanettir. Peygamberin sıfâtı emin ve sıdıktır. Kendisinden sonra gelen ümmeti de O'nun mazharıdır.*” Bk. Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat - Usûlu Aşere - Risâle İle'l-Hâim - Fevâihu'l-Cemâl*, (haz. Mustafa Kara), Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 37. Böylelikle peygamberlerin varisleri olan veliler için de bu durumun geçerliliğinden söz edebiliriz.

⁷⁴ Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Vehbiyye Matbaası, Mısır 1283, s. 126.

1.1. MEVLEVİLİKTE MEŞREB ANLAYIŞI

Tarihsel süreç içerisinde Mevleviyye mensuplarınca sergilenen birbirinden farklı ve zaman zaman birbirine muâriz tutum ve tavırlar iki farklı kategori altında değerlendirilmiş ve böylelikle Mevleviyye içerisinde iki tür meşreb ya da neşe'nin söz konusu olduğu iddia edilmiştir. Gölpınarlı şifâhî geleneği aktararak bu ayrımı Şems-i Tebrîzî ve Sultan Veled'in şahsiyet ve sûfî tavırlarına istinâden “Şemsîlik-Veledîlik” ayrımı olarak adlandırırken önce bu ayrımın iki farklı neşe olduğundan söz eder. Ardından bir adım daha öteye geçen Gölpınarlı ilkinin neşe, ikincisini neşesizlik olarak tavsîf eder ve nihayet ilk tavrı rind-meşreb olmakla ikinci tavrı ise şer'î ve rusûma dâir kuralların içerisinde saplanıp kalmakla karakterize ederek Mevlânâ'nın hakikatının ilk tavrıda daha yoğun şekilde kendini gösterdiğini ispâta çalışır.⁷⁵

Her ne kadar Gölpınarlı bu ayrımın Sâkıb Dede'nin kimi Mevlevilerin meşreblerini beyân ederken kullandığı ifadelerinden⁷⁶ ve Pîr Âdil Çelebi'nin tarikat âdâb ve erkânını tayin ettiğini ifâde eden rivâyetteki “...*hûş der dem ve nazar der kadem ve sefer der vatan ve halvet der encümen ve yâd kerd ve bâz geşt ve nigâh dâşt-ı uzamâ-yı Nakşibendiyye, semâ' ve sâfâ-yı vecd ü hâl ve tecerrüd-i alâyık ve teferrüd-i emsâl ve cezbe-i Zü'l-Celâl-i Şemsiyye ve İşkiyye ile memzûc ...*” ifâdesinden daha o zamanlar bile evveliyâtı eskilere dayanan bir ayrımın varlığını istihrâc etmeye çalışsa da “Şemsiyye-Velediyye” ayrımını ilk defa sarâhatle dile getiren kişi Şeyh Galip'tir. Gâlip Dede *es-Sohbetü's-Sâfiyye* adlı eserinde “Câhiller arasında dönüp dolaşan Şemsiyye ile Velediyye arasında fark vardır gibi saçma sözlerin hiçbir aslı yoktur” şeklinde bir ifâde kullanır. Ardından Gâlip Dede Şems kolunu Şems-i Tebrîzî'ye, Veled Kolunu ise Sultan Veled'e isnâd ederek Şems'in, Sultan Veled'in ilk mürşidi ve Sultan Veled'in de Şems'in sırrı olması hasebiyle Veled tarîkinin Şems'in hilâfına olmasını muhal görür. Bununla birlikte her iki tavrı da “meslekler ve meşrebler çoktur” ifadesinden anlaşılacağı üzere meşreb olarak tanımlar.⁷⁷

Aynı asırda tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye'yi kaleme alan Esrâr Dede ise Mevlevî fukarâsının iki meslek üzere olduğunu bildirir. Bunlardan ilkinin ma'rifet ve hakîkati hadsiz hudutsuz aşk menbaından tahsil edenlerdir ki şûr u kavga ile tezâhür ederler.

⁷⁵ A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, s. 204-223.

⁷⁶ Sâkıp Dede'nin ifâdelerinde “tarikat-i İşkiyye-i Şemsiyye-i Celâliyye”, “tarikat-i İşkiyye-i Mevleviyye”, “tarikat-i İşkiyye-i Mevlevî” ibâreleri kullanılmakta olup bu ifadelerin Gölpınarlı'nın iddia ettiği gibi tarîkatta bir ikiliğe ve iki ayrı neş'e delâlet ettiğini ileri sürmek zorlama bir tevilden ibârettir.

⁷⁷ Trabzonlu Köseç Ahmet Dede, *et-Tuhfetü'l-Behiyye fi't-Tarîkati'l-Mevleviyye Tercümesi (Zâviye-i Fukarâ)*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, haz. Ali Üremiş, s. 21 ve 198, Serander Yay., Trabzon.

İkincisi ise “aşk bütünüle edebden ibârettir” mazmûnuna ittibâen vâridât-ı kalpleri adeta irfânın yerleştiği bir kitap haline gelmiş temkîn ehlidir. Esrâr Dede birinci mesleğin Divân-ı Kebîr’den ikincinin ise *Mesnevî-i Ma’nevî*’den münakis ve me’hûz olduğunu belirtir.⁷⁸ Gölpınarlı haklı olarak Esrâr Dede’yi -kendi düştüğü hata ile zorlama te’vilde bulunmakla ithâm etmektedir. Bununla birlikte “Her ne olursa olsun Mevlevilerin de tasdik ettikleri gibi bu yolda iki çeşit sâlik vardır. Mevlevilerin bir kısmı, coşkun ve aşırı melâmet erleridir, ikinci kısmı zâhitler.” derken iki meşrebi ortodoksi ve heterodoksi seviyesinde birbirinden kesin çizgilerle ayırmaktadır.⁷⁹ Buna ilaveten hayatından canlı örnekler getiren Gölpınarlı kendi meşrebini de önceleyerek; Mevlânâ’nın, Sultan Veled’e isnâd ettiği Veledî tavır ile alakasının olmadığını ve asla olamayacağını ifâde ederken cür’etkâr davrandığının farkındadır.⁸⁰ Nihâyet her iki kolun da “zerâfet, insânî görüş ve edeb” noktasında birleştiğini vurgular.⁸¹

⁷⁸ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, s. 276, Ankara 2000.

⁷⁹ Gölpınarlı’nın bu iki tavrın arasındaki farkı dayandırdığı kendine mahsus davranış şekillerini “zühd” ve “melâmet” kisvesi altında arz ederken şöyle bir resim çizmektedir:

Mevlevî Şemsî, bâtinî bir karaktere sahiptir. Dem alır ve esrâr kullanır. Akıllara hayret verecek davranışlar sergiler. Giyim-kuşam (mesela yalınayaktır) ve bıyıklarının fazlaca uzun olması gibi dış görünüşe dair adetlere muhâlifdir, çâr-darb olur. Diğer tarikat ehli tarafından küçümsenir, levh edilir. Oldukça cezbeli, pervasız ve heyecan doludur. Ardan, hayâdan, vakârdan, nam ve şandan geçmiştir. Aş u işretle geçen rindâne bir hayat tarzını benimsemiştir. Zevk, semâ ve safa âleminde, hatta çalmadan bile oynar. Güzele meyleder. Tam bir âşiktir; kıvılcımlar saçarak yanar ve aşkı uğruna her ne varsa yakar, yıkar kül eder. Ve nihâyet Gölpınarlı’ya göre Şemsî Mevlevî biraz da Alevidir, Kalenderîdir, Bektâşîlerle hem-demdir ve hatta hurufilik ile de kaynaşmıştır. En önemlisi bütün bunları tarikatın esası addedip terkini, yoldan çıkmakla eş değer görür.

Mevlevî Veledî ise zevk ve safadan uzaktır. Resmî ve müteressimdir, merâsim erbâbidir. Man’dan uzak düşmüş ve surete takılıp kalmıştır. Şerîata ve sünnete ittibâî tamdır. İbadet, zühd ve takvâ vazgeçilmez şîâridir. Hurde-i tarîki hakîkatin kühü zanneder ve öylece ittibâ’ eder. Aşırı mistiktir.

Hasılı Gölpınarlı’ya göre Şems Kolu Mevlevî rindlerinin yolu, Veled Kolu ise Mevlevî softalarının yoludur.

⁸⁰ İki neş’eyi, yahut aşırı ve taşkın, hattâ bazen cezbeli ve sermest bile olsa neş’eyle onun tam zıddı olan neşesizliği gördünüz. ... Göreceksiniz ki Mevlânâ’nın ikinci neş’eyle yâni nes’esizlikle hiç bir ilgisi olamaz. ... büyük mütefekkeri; zâhitlikle, merasimle ve dar düşünceyle ilgili saymaya hiç bir suretle imkân yoktur.

Onun irfânı, onun felsefesi, onun dünya görüşü, onun gibi olmayanlar ve onun gibi olamayanlar elinde mistikleşebilir, taşkın bir hâl alabilir, bâtinî bir renge bürünebilir. Fakat medreseyle minarenin, düşüncüyü dar bir çerçeveye sokan fikir istibdadıyla inancı törenlerle taşlaştıran merasimciliğin yıkılmasını isteyen ve kendi varlığında yıkan Mevlânâ’nın zevkenden, duyuşundan, görüşünden nasibi olan, ne bir şeriat yobazı olabilir, ne bir tarikat softası. Bu yüzdendir ki, belki biraz cür’et oluyor amma, biz, Sultan Veled’le katılaştığımız ruhun, Ulu Arif Çelebi’de yine hayatiyet kazandığını görüyoruz. O taşkın er, apaçık şarab içer, Amasyalı Alâeddîn’e çatar, ferdiyetinden geçen insanın, insana secde etmemesini küfrün ta kendisi sayarken sözünde ve özünde Mevlânâ’nın ışığı, pırıl pırıl görünmede. Belki de birçok şeyler yapmak istiyor, fakat yapmasına, hattâ düşüncelerini anlatmasına imkân yok ve kendisini şaraba veriyor yahut tutup Yeşilirmak’a fırlatıyor. Onda ki coşkunluğun ve cezbenin, bu bakımdan da tahlili gerekir sanırız.

Evet, biz, Mevlânâ’nın zevkini, görüşünü ve duyuşunu, merasimle sulp bir hale gelen Mevlevilikte bulamıyoruz.

⁸¹ A. Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, s. 204-223.

Burada zikretmemiz gereken önemli bir kaynak ta Vâhidî tarafından kaleme alınan *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*'dır.⁸² Safer 929 / Aralık 1522'de tamamlanan eserde Vâhidî farklı tavır ve meşreblere sahip sûfî tâifelerinden on tanesini⁸³ ele alarak bu cemâatler hakkında oldukça canlı tasvirler sunmuştur. Söz konusu taifelerden ikisi de “Şems-i Tebrîziyân” ve “Mevleviyân”dır. Vâhidî Şemsî-veledî ayırımından söz etmemekle birlikte sözleri modern araştırmalarda bu bağlamda değerlendirilmiştir.

Vahidi eserinde Şems-i Tebrîzîleri, Acem/İran ve Mevlevîleri Konya orijinli olarak lanse eder.⁸⁴

Eserde bütün yüzleri, sakal, kaş ve bıyıkları tıraşlanmış; yalınayak; başlarına tepesi kesilmiş bir keçe külah, sırtlarına ise siyah ve beyaz nemed (keçe veya kepenek) kıyafetler giymiş; sarhoş ve pür-cûş olarak acayip bir kisvet ve garip bir surette resmedilen Şems-i Tebrîzîler'in müfredi (halîfe) Derviş Ahmedî, pîrleri Baba Şîr Ali Tebrîzî, pîrin pîri Baba Mîr Veli Hürmüzî olarak tanıtılmaktadır. Tâifenin pîri olan Baba Şîr Ali Tebrîzî meşreplerini nazmen bildirir.⁸⁵

Buna mukâbil Hâce-i Cihân bu cemâatin Şems-i Tebrîzî'ye mensûbiyyet ve merbûtiyyet iddiâsını sahîh bulmayarak reddeder. Sadece surî müşâbehetin söz konusu olduğunu dile getirirken manevi yönden her hangi bir irtibatın asla bulunmadığını vurgular. Düşüncesini de cemâatteki itâat eksikliğine dayandırır. Ayrıca Şems-i Tebrîzî'nin nefisini alt etmesi dolayısıyla Ka'be gibi olduğunu ve bu sebeple siyâh keçe

⁸² Kanuni Sultan Süleyman dönemi şairlerinden olan yazar ve eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Vâhidî, *Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân ve Netîce-i Cân*, haz. Ahmet T. Karamustafa, Harvard Üniversitesi, Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1993; Abdülbâkî Gölpinarlı, “Menâkıb-I Hâce-i Cihân”, *Türkiyat Mecmuası*, c. III, s. 129-132, Devlet Matbaası, İstanbul 1935; Volkan Akça, “Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân”, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2008. (Vâhidî ve eser hakkında kısa bir değerlendirmenin ardından eserin transkripsiyonunun yapıldığı çalışmada oldukça yoğun okuma ve imlâ hatası mevcuttur.) Abdullah Türk, “Vâhidî'nin Kitâb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân adlı eseri (inceleme-metin)”, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

⁸³ Söz konusu on taife şunlardır: 1. Kalenderân, 2. Abdâlân-ı Rûm, 3. Hayderiyân, 4. Câmîyân, 5. Bektâşiyân, 6. Şems-i Tebrîziyân, 7. Mevleviyân, 8. Edhemiyân, 9. Âlimân, 10. Sûfîyân.

⁸⁴ Bu durum Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki mücadele ile ayyûka çıkan Şîî-Sünnî ya da Osmanlı toplumu İslam anlayışı mihverinde Ortodoks-Heterodoks sûfî tarikatlar ayrımı göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanır.

⁸⁵ Vâhidî'nin ifâdelerine göre Baba Şîr Ali Tebrîzî, kendilerinin âlemin özü, kurbiyete/yakınlığa ve vuslata ermiş Şemsîler olduklarını, bu sebeple yalınayak ve matrûş bulduklarını, tayy-i zaman ve mekân eylediklerini, işi gücü terk ederek kendilerini yollara vurduklarını, Şems-i Perrânîlerin müridi olduklarını, her şeyden vaz geçerek tertemiz bir hale geldiklerini, bazen vuslat bazen sür, bazen zulmet bazen nûr ehli olduklarını; nefse karşı vahşî, rûh yönünden yahşî olduklarını, yokluk içinde varlık bulduklarını; herkesin kendi hakikatini görebileceği bir ayna haline geldiklerini, Ahmedî (Hz. Peygamber'in hakikatine mensup), Hz. Ali'nin bendesi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in düşkünleri olduklarını uzun uzadıya anlatır

giydiğini, Hakk'a canını fedâ etmesi dolayısıyla başına, tepesi (başı) kesilmiş külah taktığını anlatır ve bunların hiç birinin bu taifede mevcut olmadığını belirtir. Âlemde şekâvet ile meşhur olduklarını, iddialarının asılsız ve sadece sözden ibâret kaldığını Şems-i Tebrîzî gibi muharremâtan sakınma hassasiyetine sahip olmadıklarını söyler. Neticede Vâhidî “Şemsîlik ve rûh-i pâk-i kudsîlik”in esası ve hakikatine dair sembolik bir açıklamada bulunur.⁸⁶

Vâhidî Hâce-i Cihân'ın dilinden Şems-i Tebrîzî'leri ehl-i bid'at ve bî-sünnet (Hz. Peygamber'in sünnetine muhâlif) olarak nitelendirmektedir. Başlangıçta bu tâifenin pirlерinin şariat yolunda, tarikat mülkünde, hakîkate âşinâ, riyâzet ehli kimseler olduklarını ve dünyevi kirlerden temiz bulduklarını belirttikten sonra kiminin sâlik-i meczûb, kiminin meczûb-i sâlik ve kiminin de meczûb-i sırf olduğunu sözlerine ilâve eder.⁸⁷ Ama sonradan seccâdelerine geçen haleflerinin onların yolunca gitmediğini, amelî yönden takipçileri olmadıklarını, ancak seleflerinin sözlerini dillerine doladıklarını, böylelikle türlü türlü kisveler ve garip suretler içinde şekil aldıklarını, şeriat dairesinin hâricine çıkararak ehl-i sünnet ve'l-cemâat çizgisinden uzaklaştıklarını, ehl-i bid'at olarak hem kendilerinin sapıtığını ve hem de başkalarını yoldan çıkardıklarını dile getirerek onları eleştirir. Ve nihayet bu tâifeden uzak duranın Allah'a yakın olduğunu belirterek sözlerini sonlandırır.⁸⁸

Mevlevîler söz konusu olduğunda ise Vâhidî'nin ifâdeleri gayet olumludur. Mevlevî cemaatini ma'nevi serverler; *Mesnevî* sırlarına vâkıf, ârif, ev-bark sahibi kimseler olarak vâsfeder. Başlarında yekpâre (terksiz) ve (yeşil, elifi) istivâ çekilmiş, üzerine şemsî tülbentlerden sarık sarılmış ve kemerlerine kadar sarkan taylesân bırakılmış bir külah; boyunlarında hırkalarının eteğine kadar sarkan bir ridâ bulunan, gözleri sürmeli, hakikat gereğince bıyıkları kırpılmış, şeriatin buyruğunca sakallarını uzatmış, cübbe ve kabâ giyen, safâ bâdesini içen, daima (aşk şarabı ile, manevi anlamda) sarhoş ve okyanuslar gibi pür-cûş olan kimseler şeklinde resmeder. Hâce-i Cihân'ın hânkâhını ziyâret ettiklerinde ikramın ardından Mevlevîler'in ellerine deflerini ve ağızlarına neyelerini alarak hanendeler eşliğinde rusûm-i kadîmeleri üzere, hoş ve

⁸⁶ Buna göre “Şems” üç harftir: “Ş-M-S”.

“Şîn : Ş”: Şifâ ve şefkat demektir. Yani Şemsî olan bir kimse her nerede fırkate düşmüş (aslından ve hakikî sevgiliden, Hakk'tan uzak düşmüş) bir kimse görse ona şefkat göstererek şifâ bahşeder.

“Mîm : M”: Ma'rifet ve müdâmdir. Şemsî olan dâima ma'rifet meyî ile mest ve ilâhî sirlara vâkıf olur, ârifler mertebesine erişir.

“Sîn : S” ise serve işarettir. Server, aşkın sadık yâridir. Şemsî olan kimse perişan bir aşık olup, gam ve gussayı hatırına bile getirmez, sözünde ve özünde daima mestâne bir haldedir.

⁸⁷ Ve kimi mest-i mey-i ışk-ı dildâr idi ve kimi sâlik-i hûşyâr idi ve sâlih dindâr idi.

⁸⁸ Vâhidî, *Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân*, haz. Ahmet T. Karamustafa, vr. 80b-89a, Harvard Üniversitesi, Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1993.

cana can katan sesleriyle (na'meleriyle) safâ edip dinleyenlere semâ' u vecd ü hâlât bağışlayıp, makâmât seyreyleyip zevk u safâ ve şevk u vefâ gösterip coştuklarını bildirir.

Mevlevîler tâifesinin halîfesi (şeyhleri altında oturan kimse) Seyyid Ahmedî Konevî, şeyhleri Pîrî Ali Konevî ve şeyhin şeyhi de Mîr Ali Hirevî olarak kaydedilmektedir. Daha sonra Şeyh Pîr Ali Konevî'nin ağzından Mevlevîlik karakterize edilir.⁸⁹

Pîr Ali Konevî'nin açıklamalarına mukâbil Hâce-i Cihân “Eğer Mollâ-yı Rûm gibi iseniz, ulûmda ve rûsûmda, aşkta ve sıdkta, ahvâlde ve akvâlde, namâzda ve niyâzda, velâyette ve kerâmette, teveccühte ve teşebbühte, sekrânda, cevâlânda, cûşta, hurûşta ol vakit size istimâ-ı âvâz-ı nây ve çarh-ı felek gibi semâ' ve hû-y-ü hây revâdır (matbû'dur). Ve eğer onun gibi değilseniz ... hatâdır, size lâıyk değildir, hemân ona lâıyktır.” diyerek Mevlevîlerin âdâb ve erkânının Mevlânâ'ya tâm teşebbüh ve mensûbiyyet ile temellendirildiği ölçüde meşrû' olduğunu ifâde eder. Daha sonra Mevlânâ'nın ulûmda, rusûmda, ma'rifet ve kerâmette ne derece üstün olduğunu zikrederek böylelikle mahbûbiyyet mertebesine eriştiğini ve mahbûbü'l-kulûb olduğunu belirtir. Babası Bahâeddîn Veled'in, hakkındaki teveccühünden ve şer'î emirlere tam tâbiyyetinden söz ederek kendisine bir yâr-ı sâdıq, gamküsâr-ı muvâfık, bir şûrîde âşık

⁸⁹ Pîr Ali Konevî, kendilerinin Molla-yı Rûm'un âşığı ve tâlibi, ma'nevi ilmin derc olduğu *Mesnevî*'nin esrârına vâkıf ve mest olduklarını; böylelikle cisim cübbesini parçalayarak ismi ve resmi havaya savurdıklarını bildirir. Neyin sesini duyalıdan beridir gece gündüz semâ' kıldıklarını; aşkın deryâsında, istiğrâk âleminde bulduklarını ve yine aşkın sevdasıyla şûrîde olduklarını; ney feryâd ettikçe rakederek ayaklarını zemine vurduklarını, sağa ve sola el açarak şarka ve garba davette bulduklarını belirtir. Böylelikle mecma'-i ervâh olan kendi meclislerine ruhları (halkı) çağırduklarını; bu bezme gelenin Mevlânâ ehli olacağını ifade ederek; bu bezmin Hz. Mustafâ'nın cânına, safâ ehli dört halifeye, ma'nâda Hz. Ahmed'e, Hakk'ın habîbi Hz. Muhammed'e mensup olduğunu vurgular. Ardından gece gündüz ney gibi asla kavuşmanın terennümünde olduklarını; canı olmayan neyin dahi kendi ellerinde nâle ve feryad ettiğini ve esas neyin kendileri olduğunu belirtir. Taylesânı kelime oyunuyla “tayy-i lisân” ile benzeştirir ve sembolik anlamını, dilin zapt edilmesi şeklinde özetler. Sırrın saklanması ya da ehline ıyân edilmesini önemle belirtir. Taylasânı baştan sarkıtmanın, cihanı terk ettiklerinin remzi olduğunu; yeypâre külahlı felek ve semaya benzetilerek onun gibi tek parça bulunduğunu; yeşil elif istivânın ise ya Samanyolu yoluna (be-râh-i kehkeşân) yahut ta asümânın istivâsına nişân olduğunu; âlemin tene cübbe olduğu gibi râstî ruha da tenin cübbe olduğunu, böylelikle âlemin ruhu bulduklarını ve bunu temsilen cübbe giydiklerini; başlarına da sema kubbesi gibi bir tâc taktıklarını, siyah oluşunun nefsin öldürüldüğünü simgelediğini ve nefsin öldüren kimsenin Ka'be'ye teşbihen siyah giydiğini, ridâlarının yan duruşunun Hakk'a boyun eğme anlamı taşıdığını belirtir. “Ayrıca atamız gök anamız yerdir bizim” sözüyle aslolanın âlem-i ervâh olduğuna ve ruhun âlem-i eşbâh'ta sıkışıp kaldığını, aslına dönen ruha aslının da meylettiğini, bu dönüşü gerçekleştirmeyenin halef olamayacağını, gerçekleştirenlerin ise çarh-ı felek gibi çarh vuracağını belirtir. Neyin sadâsı ile âlem-i cândan, vasl-ı cânândan haber verdiğini ve vahdet bezminde Hakk'ın kadehinden mey sunduğunu ve bu meyle kendilerinin mest olduğunu, böylelikle raksa girdiklerini ve kendilerine katılan arş ehli ile beraber olduklarını, (böylece arş ve ferşi seyrân ettiklerini), neyin sadâsıyla cümle ruhların yandığını ve (mâsivânın yok olduğunu), cisimlerinin nâr-ı mahz olduktan resim ve isimlerinin mahvolduğunu ve neticede Hakk'ın resimlerini nâr, isimlerini nûr kıldığını ve böylelikle nûr ile nârın kendi varlıklarında bir olduğunu, kendilerinin Mevlâ'ya mensup nûr olup yandıklarını ve aşkın ateşine pervane olduklarını anlatır.

ve âşık-ı fâik arayışında olan Şems-i Tebrîzî'nin Hakk'ın işâreti ile ona yöneldiğinden bahisle aralarında vukû bulan malum menkıbeyi anlatır ve ardından Şems ile mülâkâtından sonra Mevlânâ'da vukû bulan hâli tavsîf eder.⁹⁰ Bunun akabinde Vâhidî, Hâce-i Cihân'ın dilinden Mevlevîliği esas ve hakikatine dair sembolik bir açıklamada bulunarak⁹¹ sözlerini tamamlar.⁹²

Böylelikle görülmektedir ki Vâhidî'nin Şems-i Tebrîzîlik-Mevlevîlik ayrımı Mevlevî çevrelerin dile getirdiği tarzda aynı tarikat içerisinde bir meşreb farklılığından ziyâde birbirinden farklı iki tarikat görünümü arz etmektedir. Kaldı ki Şems-i Tebrîzî'lerden ayrı bir tarik olarak söz eden tek kaynak olarak Vâhidî'nin de bildirdiği gibi söz konusu tâifenin, Şems-i Tebrîzî'ye isnâd iddiâlarının sıhhati de şüphelidir.

⁹⁰ Şems ile ilk buluşmanın ardından bir müddet halvethânedede sohbette bulunan Mevlânâ'nın, Şems'in ilk gaybûbetinin akabinde Oğlu Sultân Veled'e on dört neyzen getirmesini emrederek gelenleri sözü edilen kisveye büründürdüğünü, kendisinin de başına onların külâhı gibi bir külâh giydiğini ve üzerine dühânî renk iki uzun tülbent sardığını ve kemerine kadar taylesân bıraktığını, boynuna da kabâsının eteklerine kadar uzanan ak tülbentten bir ridâ aldığını, sırtına ince çuhadan siyah bir cübbe giydiğini ve bu halde neyzenlerin arasında bütün şehri semâ ederek dolaştığını anlatır. Mevlânâ'nın bu kisvetten çıkmayıp dâimî olarak semâyî âdet edindiğini, medreseden vazgeçip ders vermez olduğunu, kitaplarını ve evrâkını bâd-ı hevâ-yı aşka savurduğunu ve bu durumun çevresindekilerde rahatsızlık uyandırıp kendisi hakkında “Molla Hünkâr dîvâne oldu” şeklinde dedikodulara yol açtığını dile getirir. Dedikodular şehrin Beyine ulaştırıldığında Bey'in dahî Şeyh Sadreddîn Konevî ve sâir ulemânın da hazır bulunduğu bir mecliste Mevlânâ'dan bu hâlini istisfâr ettiğini belirtir. Mevlânâ ithâmlar üzerine akıl şarâbıyla sarhoş olmuş (akıl derekesinden kurtulamamış) yârâna yaptığı açıklamada yüce makâmlara urûc etmiş olan Şems'in gelişinden sonra, onun sâkîliği ile kendisine sunulan aşk şarabıyla bir tür mestlik yaşadığını, istiğrak âlemine daldığını; onun gaybûbeti ile de kendi özünden sıyrılıp akıl, sabır ve ârâmı yitirdiğini, ihtiyar dizginini elden düşürüp cûş ü hurûş ile semâ'a girdiğini, nitekim düşdüğü derdin devâsını semâ'da bulduğunu, neyin cânân ilinden haber getirmekle kendisine teselli verdiğini, vuslat kelâmı ve Hakk peyâmı söylediğinden böylelikle vuslat (aradığını) bulduğunu ve bununla teselli olduğunu, bu sebeple neyi iyi bir dost ve kendisiyle her dem demsâz olan ve aşk tarîkinde hemrâh olan on dört refik edindiğini, bu mahremlerle birlikte figân etmekte olduklarını, berâberce âşıkâne yandıklarını ve yaktıklarını, neyden ayrı kalmanın cânândan firkat ile eşdeğer olduğunu ve bunun da helâkine sebep olacağını belirtir. Başındaki külâhını feleklere, semâyâ ve gökyüzüne; taylesânını cihânı terk ettiğine, ridâsını Hakk'ın emrine itâate remz olmak üzere; cübbesini ise kendi özünü (nefsini) bilen ve nefsinin katledip mevhum varlığından geçen kimselere yaraşırca siyah eylediğini bildirir ve meclisten ayrılır. Vâhidî Mevlânâ'nın bu beyanatının akabinde herkesin bir değerlendirmede bulunması için yöneldiği Şeyh Sadreddîn Konevî'nin şu açıklamayı yaptığını ilâve eder. “Biz onunla söz söyleşemeyiz. Eğer çi ki istimâ'-ı nây ve ettiği semâ' ve hû yû hây nâ-meşrû'dur. Amma ona matbû'dur. Zîrâ o dâire-yi aşka düşmüş, âşık-ı sâdik olup vasl-ı ma'şûka lâyük olmuş, vâsılın mertebesini bulmuş. Biz şerîat dâiresindeyiz. O hakîkate ermiş ve sarây-ı vuslata girmiş. Bizim onunla ne sözüümüz var.”

⁹¹ Buna göre Mevlevîlik ma'nâsına zarf olan “Mevlâ” kelimesi dört harflidir: “M-V-L-Y”

“Mîm : M”: Müdâma ve mestliğe işâret eder. Yani Mevlevî daima aşk şarâbı ile mest bir haldedir.

“Vâv : V”: Vefâyâ işâret eder. Yani Mevlevî, her kişiye mertebesince vefâ sûretini gösterir ki safâ sûretini görsün.

“Lâm : L”: Likâyâ işâret eder. Yani Mevlevî her dâim vusûl bulup cânânın (Hakk'ın) likâsına nâzır ve böylelikle hayrândır.

“Yâ : Y”: Yakîne işâret eder. Yani Mevlevî, şekten tamamen kurtulup yakîn sahibi olur.

⁹² Vâhidî, *Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân ve Netîce-i Cân*, haz. Ahmet T. Karamustafa, vr. 89a-102b, Harvard Üniversitesi, Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1993.

Burada kaydetmemiz gereken dikkat çekici bir husus ta Zeyniyye tarikatına mensûbiyyeti bildirilen Vâhidî'nin eserinin başkahramanı Hâce-i Cihân'ı “mevleviyye/mevleviyyet” ile irtibatlı göstermesidir. Her ne kadar “mevleviyyet” aynı zamanda bir ilmiye pâyesi anlamı taşısa da metinde kullanıldığı yerlerde “Mevlevilik” manasının kastedildiği açıktır.

Bununla birlikte Gölpınarlı, meşreb farklılığı meselesinde aşırı yoruma kaçarak Vâhidî'nin sözünü ettiği Şems-i Tebrîzî'leri Mevlevîliğe dâhil eder. Kanaatimizce Gölpınarlı meseleyi vaz' etme hususunda yanılmaktadır. Benzer bir hata XIX. yüzyılda Harîrîzâde tarafından yapılmış, Tibyânü'l-Vesâil adlı eserinde Harîrîzâde, Kalenderîliği, Mevlevîliğin bir alt kolu olarak değerlendirerek Afyon Mevlevîhânesi Şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'yi Kalenderî piri olarak lanse etmiştir.⁹³ Harîrîzâde'nin bu görüşü tarihsel açıdan hatalar taşımakla birlikte özellikle ilk dönem Mevlevîliğinde bir meşreb olarak kalenderîliğin varlığına işâret etmesi açısından önemlidir. Ayrıca İstanbul'da kurulan en eski Mevlevîhânelerden birinin Kalenderhâne⁹⁴ adıyla anılması da bu durumu teyid eder mâhiyettedir.⁹⁵ Dolayısıyla bizzat Mevlevî tarikatı içerisinde de Kalenderiler ya da burada sözü edilen Şems-i Tebrîzîler misâli bir sûfi tavra sahip dervişlerin ve meşâyihin varlığı inkâr edilemez. Bununla birlikte bu durumu kol ya da şu'be ayrımı çerçevesinde değerlendirmek yanlış olur.⁹⁶ Nitekim bizzat Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'de bir tavır olarak tahkîk düzeyinde bulunan melâmet ve kalenderî-meşreb mevlévîliğin karakteristiklerinden birini teşkîl etmektedir ve dolayısıyla her Mevlevî'de şu veya bu seviyede var olagelmıştır.

Mevlânâ ve Mevlevîlik zâviyesinden bakıldığında meselenin özü kanaatimizce her iki tavır, meşreb ya da neş'e arasında tercih ya da telfik meselesidir. Bu meyanda biz sözünü ettiğimiz bu meşreblerden Veledîliğin tarihsel anlamda Sultan Veled yerine Mevlânâ'nın babası Bahâeddîn Veled'e isnâdını daha doğru bulmaktayız.

Nitekim Mevlânâ Şems ile mülâkâtından evvel Babası Bahâeddîn Veled'in rehberliği ve Muhakkik Tirmizî'nin teslîki ile doğrudan ya da dolaylı olarak zühd, aşk ve melâmet özelliği zâhir olan bir sûfi tavra sahipti. Buna ilâve olarak âlim ve fakîh olmak itibarıyla ilmi bir geleneği de hâizdi. Hatta bu tavrının asıl mercii olarak

⁹³ Harîrîzâde, *Tibyânü'l-Vesâil*, Süleymâniye Ktp., İbrahim Efendi Blm, nr. 430, III, 174a.

⁹⁴ Fatih Sultan Mehmed Vakfiyesi'nde yer alan "Akdolunan meclis-i semâ'da *Mesnevî-i Ma'nevî* okuyup", "İstîlâh-ı Mevlevîyânda semâzen ta'bîr olunan yâranla hasbe'l-âde akd-i meclis-i semâ edeler", "Kalenderhâne-i pür semâ" gibi ifâdelerden Kalenderhâne Camiinin aynı zamanda bir Mevlevî zâviyesi olduğu anlaşılmaktadır. Fatih Mehmed II Vakfiyeleri, nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü, s. 202, 259, 260, 268, Ankara 1938. Ayrıca bk. Semavi Eyice, "Kalenderhâne Câmii", *DİA*, XXIV, 251; Nejat Göyünç, "Kalenderhane Camii", *İÜEF Tarih Dergisi*, sy. 34 (1983-1984), s. 485-494.

⁹⁵ Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî'ye "ey kalender dost" şeklinde hitâb ettiği, gerek *Mesnevî*'de ve gerekse *Dîvân-ı Kebîr*'de kalenderîlerden ve meşreblerinden övgüyle bahsettiği bir vakıadır. Bk. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 164, 169, 248; V, 432. "Oynayıp varını-yoğunu elden çıkarana'nın yolu, tam varlık içinde varlıktır a gönül. Kalender, hiç şüphesiz tam bir inanç içindedir a gönül." Ayrıca bk. Eflâkî, III, 152, 352, 581; IV, 29; IX, 2.

⁹⁶ Nitekim tarihsel süreçte Şemsî-Veledî ayrımı fiilî olarak asla tahakkuk etmemiş ve her iki meşreb mesupları da Mevlevîlik şemsiyesi altında bir arada bulunmuşlardır. Bu durumu sağlayan en önemli sâik şüphesiz tarikatın taşra teşkilatının merkezi bir makâma manevi açıdan merbût olduğu gibi idârî açıdan da bağlı kalmasının esas alınmasında aranmalıdır.

babasının birkaç yıl daha yaşamış olması halinde Şems-i Tebrîzî'ye ihtiyaç dahi duymayacağını ifâde ediyordu.⁹⁷ Bununla birlikte vâkiâ Şems-i Tebrîzî ile mülâkâtının akabinde bu tavrında tagayyür ya da tekâmül şeklinde değerlendiremeyeceğimiz bir dönüşüm söz konusu olmuştur.

Şems-i Tebrîzî ile mülâkâtı akabinde de Mevlânâ'da zühd, aşk ve melâmet söz konusudur. Fakat bir vecihten evvelki halinden farklı olarak söz konusudur. Bu durum Şems'in muhakkik bir muvahhid olarak takındığı marjinal tavidan ya da karşıt-tavır geliştirme üslûbundan kaynaklanmaktadır. Şems ile Mevlânâ'nın ilk mülâkâtına dâir zikredilen bütün rivâyetlerde Şems-i Tebrîzî'nin bu üslûbu takındığı ve hatta başka sûflere karşı da benzer tarzda davranışlar sergilediği görülür. Şems sürekli tersine tıraş eder bir şekilde muhatabının sergilediği tavrın aksi ile tezâhür etmektedir. Bu durum "eşyânın zıdlarla kaim olduğu" hakîkatinin Şems-i Tebrîzî tarafından bir nevi tatbikinden ibârettir. Şu sözleriyle Şems buna işâret eder: "İnsanlar zenginliği isterse sen fakirliği, insanlar değerli olmayı isterlerse, sen hiç olmayı iste."⁹⁸ Böylelikle bu iki sûfi adeta birbirlerini Ehadiyyet'in mutlak birliğinden Vâhidiyyetin görelî birliğine taşımışlardır. Bununla birlikte Mevlânâ yine de eski tavrından bir şey kaybetmiş değildir. Dolayısıyla sûfi tavrında tercih değil te'lîf ya da daha doğru bir ifâde ile cem' söz konusudur. Câmîyyet mertebesinde bulunması dolayısıyla ki kendisinden sonra, kendisine isnâd ile bir tarîkat vücûda gelmiştir. Ne var ki Şems-i Tebrîzî tarafından sergilenen karşıt-tavır üslûbu zaman içerisinde yanlış değerlendirmeler neticesinde marjinalleştirilmiştir. Böylelikle Şems'te zuhûr eden melâmet anlayışının sırf taklîd derekesine düşürülerek rindliğe, harâbâtılığe ya da daha açık bir ifâde ile sahte ve sözde melâmîliğe dönüştürülerek tefessüh ettirilmesi, bizzat Mevlevîler tarafından eleştirilmiştir.⁹⁹

⁹⁷ Eflâkî, I, 52. Orijinal metindeki "Eger Hz. Mevlânâ-yı Bozork sâlî çend mî mând, men muhtâc-ı Şemseddîn Tebrîzî hâstem şoden; çi her Peygamberî râ ez Ebû Bekrî nâ-gozîrest ve îsâ râ Havâriyyûn der-hor" şeklindeki ibâre Tahsin Yazıcı tarafından "Eğer Büyük Mevlânâ birkaç sene daha yaşasaydı, ben yine Şems-i Tebrîzî gibi bir adama muhtaç olacaktım; çünkü her peygamber bir Ebu Bekir'siz ve İsa da Havâriyyûn'suz olamaz." şeklinde tercüme etmektedir. Bununla birlikte *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in bilinen en eski tercümesi Mahzenü'l-Esrâr'daki ibâre şu şekildedir: "Ve mecma'-i ashâbda kerrât kerrât derdi ki eğer Hz. Sultânü'l-Ulemâ babam Hazreti birkaç yıl dahi kalaydı men Şemseddîn Tebrîzî'yi istemeye muhtâc mı olurdu, ki her Peygambere bir Ebu Bekir nâ-güzîrdir ve İsâ'ya Havâriyyûn." Bk. Zâhid b. Ârif, *Mahzenü'l-Esrâr*, Süleymâniye Ktp., Ayasofya Blm., nr. 3456, vr. 20b.

⁹⁸ Eflâkî, IV, 57.

⁹⁹ Bk. Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf bilim Dalı, Doktora Tezi, Bursa, 2005. Özellikle s. 80 vd.

1.2. TARİHSEL ZEMİN: MEVLÂNÂ'NIN TEVÂRÛS ETTİĞİ GELENEK

1.2.1. NESEB SİLSİLESİ

Geleneksel kaynaklar Sultânü'l-Ulemâ'nın ve Mevlânâ'nın nesebinin Hz. Ebû Bekir'e dayandığı konusunda hemfikirdir. Ne var ki bu rivayetler özellikle modern dönem araştırmacıların bir kısmınca kabul edilmemektedir ve Hz. Mevlânâ'nın nesebî isnadı hakkında yoğun tartışmalar yapılmıştır. Bu durumun temel gerekçeleri bildirilen neseb silsilesinin tarihsel açıdan kopuk olması, gerek Sultânü'l-Ulemâ, gerek Mevlânâ ve gerekse Sultan Veled'in bu durumu sarahatle bildirmeyişleri, kitabelerde ve kendi eserlerinde bu duruma dair bir işaretle bulunmaması sıralanmaktadır. Bununla birlikte neseb silsilelerinin Hz. Ebu Bekir'e dayandığı hususu Sipehsâlâr ve özellikle Eflâkî tarafından net bir şekilde bildirildiği gibi dolaylı olarak da teyid edilir.¹⁰⁰

Mevlânâ'nın neseb konusundaki fikirleri açık ve nettir. O kan bağına dayalı akrabalıktan ziyade manevi irtibata ehemmiyet verir ve bunu önceler.¹⁰¹ Bu durumun gayet farkında olan Eflâkî, Hz. Mevlânâ'nın nesebine ve zâhirî şecerelerinin Hz. Ebu Bekir'e ittisâl ettiğine dâir bilgi verdikten sonra hanedânın manevi şeceresinin çok daha üst mertebelerde bulunduğunu *Mesnevî*'den alıntıladiğı Hz. Peygamber'in dedesi hakkındaki beyitlerle işâret eder.¹⁰²

Sultan Veled'in *İbtidânâme*'sinde Bahâeddîn Veled hakkında şunları söyler:

*“Lakabı Bahâ-i Dîn Veled idi, âşıkları haddi hesabı geçmişti.
Cümle ecdâdı büyük şeyhlerdi, hepsi de ilimde ve amelde seçkin kimselerdi.
Aslı Ebu Bekir nesebindendi, bu sebeple Siddîk gibi sadrda bulunmuştu, en
yüce makâma sahipti.”*¹⁰³

Gölpınarlı yukarıdaki son iki beyti “İbtidâ-Nâme’ye, Mevlânâ'nın Ebu Bekir soyundan olduğu hakkında bir rivâyet düzöldükten ve düzme şecere tertiplendikten

¹⁰⁰ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 9 vd. Eflâkî de, eserinin çeşitli bölümlerinde Mevlânâ ailesinin “bekrî” nisbesine doğrudan ya da dolaylı olarak atıflarda bulunur. Eflâkî, I, 1, 21, 46; III, 174, 257, 296; VII, 24; VIII, 48; IX, 5.

¹⁰¹ *Mesnevî*, II, 815-819; V, 1235-1240; VI, 175-179.

¹⁰² *Mesnevî*, IV, 1035-1039.

¹⁰³ Sultan Veled, *Velednâme*, haz. Celâleddîn Hümâyî, M. Bânû Hümâyî, Müessese-i Neşr-i Hümâ, Tahran, 1367, s. 158.

sonra eklendiği” gerekçesiyle tercüme almamıştır.¹⁰⁴ Bununla birlikte Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa Bölümü No: 480’de kayıtlı 697/1298 yılında yazılmış İbtidâname nüshasında bu beytin kayıtlı olduğunu Uzluk belirtir.¹⁰⁵

Sipehsâlâr, Sultânü’l-Ulemâ’yı Bahâeddîn el-Veled Muhammed b. el-Hüseyin b. Ahmed el-Hatîbî el-Bekrî şeklinde anar ve nesebinin Hz. Peygamber’in halîfesi Ebû Bekir es-Sıddîk’a ulaştığını sahîh bir rivâyet ve doğru bir isnâd kaydıyla belirtir. Sipehsâlâr’ın belirttiğine göre bütün dedeleri ulemâ ve fetvâ ehli zümresinden idiler ve başta Belh olmak üzere bütün Horasân’da¹⁰⁶ meşhûr ve marûf idiler.¹⁰⁷ Sipehsâlâr’ın ifadeleri gayet açık ve net gözükmetedir. Üstelik *Risâle*’ye herhangi bir katkı söz konusu değildir. Şu halde verdiği bilginin doğruluğu müsellemdir.

Eflâkî, Sultânü’l-Ulemâ’ya ayırdığı bölümün hemen başında ailenin Hz. Ebu Bekr nesebinden olduğunu bildirir.¹⁰⁸ Eflâkî’nin naklettiğine göre Sultânü’l-Ulemâ’nın babası âlim ve sûfî kimliğiyle seçkin bir kimse olarak belirtilen Celâleddîn Hüseyin Hatîbî b. Ahmed Hatîbî, Horasan padişahı Celâleddîn Harzemşâh’ın amcası Alâaddîn Harzemşâh’ın kızı ile Hz. Peygamber’in rüyadaki emri ve işareti neticesinde nikahlanmıştır. Bu evliliğin sonucu olarak dünyaya gelen Bahâeddin Veled henüz iki yaşındayken babasını kaybetmiştir. Eflâkî ayrıca büyüüp bütün ilim ve hikmetlerde parmakla gösterilen bir kimse olan Bahâeddîn Veled’in anne tarafından akrabaları tarafından padişahlık tahtına layık görülmelerine rağmen kendisinin saltanat yerine ilmî tahsîli tercih ederek dünya mülkünden el çektiğini belirtir.¹⁰⁹ Matbu metinde yer almamakla birlikte Gölpınarlı, yazma Menâkıb nüshalarından birine istinâden Eflâkî’nin neseb silsilesini şu şekilde kaydettiğini bildirir:

Muhammed Bahâeddîn Veled - Hüseyin Hatîbî - Ahmed Hatîbî - Mahmûd - Mevdûd - Müseyyib - Mutahhar - Hammâd - Abdurrahmân - Ebû Bekr (İst. Bayazıt Ktp., no: 5265, vr. 250a)¹¹⁰ (Gölpınarlı devamında bu silsilede Bahaeddin Veled ile Ebû Bekr arasında dokuz kişi olduğundan bahsediyor. Muhtemelen şecereyi kaydederken ya

¹⁰⁴ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ter. Abdülbâkî Gölpınarlı, Konya ve Mülhakâtı Eski Eserleri Sevenler Derneği Yay., Konya 2001, s. 187; aynı yer 85. dpnt.

¹⁰⁵ Bediuzzaman Firuzanfer, *Mevlânâ Celaeddin*, trc. Feridun Nafiz Uzluk, MEB Yay., s. 73, 15. dpnt., İstanbul 1997

¹⁰⁶ Mevlânâ’nın Horasan’dan gelişi ile ilgili bk. Eflâkî, III, 116, trc, s. 264. buradaki beyit *Divan* metninde Firuzanfer tarafından neşredilmemiştir. Tercümede IV, 96. Firuzanfer neşrindeki 3191 no’lu gazele ilave edilmiştir. Ayrıca bu beyitte Muhammed Harzemşâh’a gönderme de yapılmaktadır. Horasanla ilgili özellikle *Divan-ı Kebir*’de dikkat çekici beyitler vardır.

¹⁰⁷ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁰⁸ Eflâkî, I, 1.

¹⁰⁹ Eflâkî, I, 1,2,3,4.

¹¹⁰ Gölpınarlı, *MC*, s. 34.

da eserin tab'ı esnasında bir isim düşmüştür ki düşen isim Mevdûd ile Müseyyib arasında “Sâbit”¹¹¹ olmalıdır. Fakat Gölpınarlı hesaplama yaparken sekiz kişi alır ve tarihsel farkı 147 yıl olarak belirler.)

Gölpınarlı'nın aynı metnin kapağından naklettiği bir başka şecere ise, “Muhammed Bahâeddîn Veled - Hüseyin Hatîbî - Muhammed - Şeyh Ali - Atâ-i Belhî - Alâ-i Belhî - Nasrullâh - Ebu Bekr” şeklindedir.

Mevlânâ'dan yaklaşık bir asır sonra vefât eden *el-Cevâhiru'l-Mudîe* müellifi Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Karaşî (v. 775/1373) Mevlânâ'nın nesebini, “Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed b. Kasım b. Müseyyib b. Abdullah b. Abdurrahman b. ebî Bekr es-Sıddîk b. Ebî Kuhâfe el-Hâşimî” (r.a.) şeklinde belirler. (*Tâcü't-Terâcim*'de Müseyyib yerine Şîs kayıtlıdır.)¹¹² şeklinde tesbit ederken Abdülvehhâb Hemedânî, Eflâkî'nin verdiği malumatı özetlemektedir.

Böylelikle klasik kaynakların verdiği bilgi ve şecereler, aksini isbata dair kesin kanıtlara sahip olmadığımız için yalanlanamamaktadır. Şu halde Mevlânâ hanedanı neseben Hz. Ebu Bekir'e uzanan bir şecereye sahiptir. Bununla birlikte kültürel mensubiyetlerinin Türk kültürü ve medeniyeti dairesine aid olduğu gerek eserlerinden ve gerekse klasik kaynakların verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.¹¹³

Mevlânâ'nın dedesi Hüseyin Hatîbî hakkında ise biraz daha net bilgilere sahibiz. Eflâkî, Hüseyin Hatîbî'yi “*daha otuz yaşında her fende dünyadaki bilginler ve ulular arasında parmakla gösterilen, çok riyazet çekmiş, mücahedeler yapmış ve takva topunu yüce meclis meleklerinden kapmış, Peygamber'e mütâbaattan ayrılmamış, gençliğinin ilk çağında çok engin bilgili ve derin bir bilgindi. Şöyle ki: Nişaburlu Raziyyüddin¹¹⁴, Bedr-i Ru'us ve Şeref-i Akilî gibi dünyanın meşhur adamları onun öğrencisiydi, ayrıca iki üç bin müfti ve keramet sahibi zahit öğrencisi de vardı.*”¹¹⁵ gibi ifadelerle medheder. Annesi ise Melike-i Cihan'dır.

¹¹¹ Sarı Abdullah Efendi'nin Sultânü'l-Ulemâ'nın nesebini aktardığı bölümde bu isim kayıtlıdır. Bk. Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul 1287, I, 26.

¹¹² Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakati'l-Hanefîyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2. baskı, Cize : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993/1413, III, 343. Sultan Veled hakkında *a.g.e* I, 313.

¹¹³ Detaylı bilgi için bk. İsmail Yakıt, Mevlânâ'nın Milliyeti, http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1525; Zeynep Köse, Mevlânâ ve Mesnevî'sinde Türk Kültürünün İzleri, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=160; Bahaeddin Ögel, Mevlâna ve Türk Kültürü, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=497; Ali Çavuşoğlu, “Türk” Adı ve Mevlâna'daki Anlamları, S. Ü. *Mevlâna Araştırmaları Dergisi*, Sy. 1, s. 101-119, Konya 2007.

¹¹⁴ Mevlânâ H. VI. yy. fakih, alim ve ediplerinden olan Raziyyüddin Nişaburî'nin bir şiirinden iktibas yapmıştır. Bkz: Firuzanfer, *a.g.e.*, s. 74, 17. dpnt.

¹¹⁵ Eflâkî, I, 1,2,3.

Bahâeddin Veled'in annesi konusunda ise ki Eflâkî ve Câmî'nin rivâyetleri tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır. Eflâkî, annesinin Hârizmşâh prenseslerinden olduğunu belirtir ve babasının Celaleddin Hârizmşâh'ın amcası Alâeddîn Muhammed olduğunu bildirir. Cami ise Hârizmşâh oğlu Alâeddîn Muhammed'in kızı olduğunu bildirir. Bu durumla ilgili çeşitli rivâyetler Firuzanfer tarafından derlenmiş ve değerlendirilmiştir. Firuzanfer neticede kronolojik imkansızlıkları da göz önüne alarak Bahâeddin Veled'in, Hârizmşâh hanedanına ittisalini hakikate yakın bulmadığını, babası kanalıyla ittisal ve hısımlığın söz konusu olabileceğini ve nihayet kaynakların isimleri karıştırmış olduğunu dile getirir.¹¹⁶ Bahâeddin Veled'in kendi eseri *Maârif*'te annesi hakkında bazı bilgiler mevcuttur.¹¹⁷ Bu bilgilerden annesinin kendisini “Veled/Oğul” ve kendisinin de annesini “Mâmi/Anne” şeklinde isimlendirdiği (ve dolaylı olarak muhtemelen tek çocuğu olduğu), annesiyle dini konularda sohbet ettiği, bazen kendisini kızdıracak derecede huzursuzluk çıkardığı, kendisinden beklenmeyecek çirkinlikte kimi sözlerin ya da bedduaların ağzından çıktığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca Sultânü'l-Ulemâ'nın dedesi Ahmed Hatîbî'nin annesi Firdevs Hatun, meşhur Hanefî fakîhi Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin kızıdır. Bu zatın “şerîf” olduğu belirtilir. Sultânü'l-Ulemâ bu durumla tefahhur etmiştir.¹¹⁸ Burada ehemmiyetine binaen Eflâkî'nin konuyla ilgili rivayetini nakledeceğiz. Eflâkî şöyle der:

Yine Seyyid Burhâneddîn hazretlerinden nakledilmiştir: O derdi ki, Şeyhim Bahâ Veled hazretleri (Tanrı onun ruhunu kutlasın) ulu arkadaşlar arasında daima: “Benim Hudâvendigâr'ım ulu bir nesildendir ve asil bir padişahdır. Onun veliliği de asaletinden geliyor; çünkü onun büyük annesi, Şemsü'l-Eimme -i Serahsî'nin kızıdır” derdi. Şemsü'l-Eimme'nin şerif olduğunu söylerler. Anne cihetinden de nesebi müminlerin emîri Ali - i Mürtezâ'ya (Tanrı onun yüzünü kerim kılsın) ulaşır. Benim annem, Belh hükümdarı Hârizmşah'ın kızıdır. Dedem Ahmed Hatîbî'nin annesi de Belh hükümdarı İbrâhîm Edhem'in kızıdır. Bu nesebi bildirmekten maksat, onun gözüken nesebini övmektir. Ta ki şecereciler ve bilgisiz münazara edenlere, onların ulu baba ve dedelerinin böyle bir dünya ve ahiret padişahları neslinden ve temiz unsurdan süzülüp gelmiş oldukları malûm olsun, Peygamberin: “İrk dessastır” sözü mucibince onların temiz olan bu ırkına itibar etsinler ve onu lâyük olduğu derecede yüceltsinler. Şiir:

“Ulu padişahlardan süzülüp gelen bu neseb, onun o görünen nesebi olmuştur. O hazretin özü hakikatte nesepten uzak ve pâktir. O, Balıktan ta Sinâk Yıldızına kadar kimsenin cinsinden değildir. Âdem'e kadar ulaşan onun bütün selefleri şarap meclisinin ve savaşın en büyükleri idiler.”(Mesnevî, I, 1036-1038.)¹¹⁹

Bütün bu rivayetler derlenip incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

¹¹⁶ Firuzanfer, *a.g.e.*, s. 74. Ayrıca Tahsin Yazıcı, *Menâkıbü'l-Ârifin*'in eleştirisini yaptığı giriş bölümünde Firuzanfer'i teyid eder. Eflâkî, I, 35.

¹¹⁷ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 30, 177, 317; II, 45, 62, 107.

¹¹⁸ Gölpınarlı, *MC*, s. 36-37.

¹¹⁹ Eflâkî, III, 3.

Bahâeddîn Veled'in babası Hüseyin Hatîbî ve dedesi Ahmed Hatîbî, zâhid-meşreb sûfiler ve ilmiye sınıfına mensup Hanefî fakîhleri idiler. Bu durum Horasan zühhd mektebinin önde gelen ismi İbrahim Edhem ile yaklaşık 1088'de vefât eden meşhur Hanefî fakihi Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin, Ahmed Hatîbî'nin dedesi olduğu yönündeki rivayetle pekişmektedir.

İkinci husus gerek Hârizmşâhlar ve gerekse İbrâhim Edhem ile vurgulanan saltanat düşüncesi ve soy asâletidir. Nitekim söz konusu isimlerden biri döneminde zâhirî saltanatın diğeri ise hem zahiri ve hem de bâtınî saltanatın temsilcisidir. Böylelikle Bahâeddîn Veled'in saraylı bir aileye mensub olduğu görülür. Bu durum onun üst bir kimlik ve sosyo-kültürel ortamda yetiştiği ve soylu bir geleneğe sahip olduğu imajını uyandırmaktadır. Nihayet bu durumun tezâhürü Mevlânâ'dan sonra çocukları ve torunlarında net bir şekilde görülmekte, hatta Mevlânâ ailesi Eflâkî tarafından hânedân olarak nitelendirilmektedir.

Bu durumun geç dönem tezâhürlerinden biri olarak Osmanlı hanedan yapılanmasının Mevlânâ ailesi örneğinde gerçekleştiği ve hanedânın inkırâzı durumunda tahta geçmesi muhtemel görülen üç aileden birinin Çelebi sülalesi oluşu, Karamânî Mehmed Paşa örneğinde olduğu gibi Çelebilerden bazılarının devlet kademesinde üst düzey görevler almış bulunması ve nihayet iki hanedân arasındaki akrabalığa binâen Sultan I. Mehmed'in "çelebi" ünvanını alması zikredilebilir. Sözü edilen durumların tarihsel açıdan gerçeklik taşıyıp taşımadığı elbette önemlidir. Lakin bir diğeri önemli husus ta Osmanlı kültür hayatında önemli bir tesirde bulunan Mevlevî çevreler vasıtasıyla müşterek zihinde oluşan kanaatin ananevî bir şekilde ifade edilmesi meselesidir. Nitekim benzer bir anane Sultan Veled'in Türkiye Selçuklu Devleti'nin inkırızından sonra 18 gün veya 6 ay saltanat sürerek istifa ettiğini bildirmektedir.¹²⁰

Dolayısıyla Bahâeddîn Veled ailesi hem aslıyla hem de nesliyle daimi olarak sûrî ve manevi saltanat ile irtibatlı olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca ilmi bir geleneğin ailede nesilden nesile aktarılacağı ve buna ilâve olarak "hatîbî" nisbesinden de anlaşılacağı üzere halka yönelik irşad faaliyeti ile de resmen sorumlu buldukları aşikardır.

¹²⁰ Sultân Veled, Divan-ı Sultan Veled, nşr. Feridun Nafiz Uzluk, s. 2, Uzluk Basımevi, İstanbul 1941.

1.2.2. İLMÎ GELENEK

Kaynaklarımız, Mevlânâ ailesinin tasavvufî kimliğine dair bilgi verirken evvelemerde özellikle Sultan Veled, Mevlânâ ve Sultânü'l-Ulemâ ile babası ve dedelerinin ilmî mensûbiyetleri konusuna temâs etmektedirler. Bu üslûp göstermektedir ki her şeyden önce gerek Mevlânâ gerekse babası ve dedeleri fetva veren müftiler, öğrenci okutan hocalar, halka nasihatta bulunan vaizlerdir. Bu durumun ailevî bir gelenek haline geldiği ve nesilden nesile aktarıldığı anlaşılmaktadır.¹²¹

Sultan Veled, dedesi Bahâeddîn Veled'den bahsederken,

*Atamızın lakabı, Bahâeddin Veled'di; âşıkları, sayıyı da aşkandı, sınırı da,
Cümle ecdâdı büyük şeyhlerdi, hepsi de ilimde ve amelde seçkin kimselerdi.
Aslı Ebu Bekir nesebindendi, bu sebeple Sıddik gibi sadrda bulunmuştu, en
yüce makâma sahipti.*¹²²

*Fetva vermekte eşi yoktu; takvada da melekleri geçmişti,
Dünyada ona benzer bir bilgin bulunamazdı; adalet sahibi de kuluydu onun,
zalim de,*

*Bütün fenlerde üstâddı; Allah ona bilgiyi tam olarak vermişti,
Ebû Hanîfe hayatta olsaydı, kapısında canla başla kul olurdu,
Fahr-i Râzî ve yüzlerce İbni Sînâ, o can gözü açık ere karşı kim olabilirdi ki?
Hepsi de yeni belleyen çocuk gibi her gün onun tapısına gelirdi,
Mustafâ, Allah peygamberlerinin kutbu, ona Bilginler Sultânı demişti,
(Hz. Peygamber (s.a.v.)) Müftülere, bu gündən itibaren bu din padişahına
dedi;*

*Hepiniz de, Bilginler Sultânı deyin; onun ardında, canla - gönülle, yaya
olarak koşun,*

*Ulu müftüler, rüyada, Ahmed'den bu lâkapları duydular, işittiler.*¹²³

ifâdelerini kullanır. Gerçekten Sultânü'l-Ulemâ'nın hayatı incelendiğinde âlimâne¹²⁴ bir hayat tarzını benimsediği ve âlim kimliğini her zaman öncelediği görülmektedir. Tasavvufî kimliğinin yanı sıra fetvalarında, manada kendisine bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından verilen “Sultânü'l-Ulemâ” ünvanını imza olarak kullanması ve bu lakabının şöhretinin isminin önüne geçmesi bunun açık göstergesidir.

¹²¹ Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled'in maiyeti ile Belh'ten başlayıp Konya'da nihayet bulan hicret yolculuğu esnasında ikâmetgah olarak daima medreseleri tercih etmesi ve babasının bu tavrının Muhakkik Tirmizî tarafından Mevlânâ'ya tavsiye edilmesi bu duruma işâret etmektedir. Konya'da kendisini sarayında misafir etmek isteyen Sultan Alâeddîn Keykûbat'ın teklifini reddedip Konya'da o zaman yegâne medrese olan Altunpâ Medresesine yerleşirken Bahâeddîn Veled şöyle söylemiştir: “İmamlara medrese, şeyhlere hânakah, emirlere saray, tüccarlara han, başıboş gezenlere zaviyeler, gariplere kervansaraylar münasıptır” Eflâkî, I, 11, 17, 18, 21; III, 9.

¹²² Bu beyit ve önceki beyit Gölpınarlı tercümesinde mevcut değildir. Bk. Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ter. Abdülbâkî Gölpınarlı, Konya ve Mülhakâtı Eski Eserleri Sevenler Derneği Yay., Konya 2001, s. 187; aynı yer 85. dpnt.

¹²³ Sultan Veled, *Velednâme*, haz. Celâleddîn Hümâyî, M. Bânû Hümâyî, Müessese-i Neşr-i Hümâ, Tahran, 1367, s. 158.

¹²⁴ Eflâkî, I, 11, 17, 18, 21, 47, 48, 59.

Sipehsâlâr'da Sultân Veled ile benzer ifadeleri tekrarlar. Gerek Sultânü'l-Ulemâ ve gerekse bütün dedelerinin Belh ve Horasan diyarında meşhur ve marûf âlimler ve müftiler olduklarını, hatta bütün Horasan'da müşkil fetvaların halli için kendisine başvurulduğunu belirtir. Zahir ve batın ilimlerde emsalsiz, reyyân/suya kanmış ve sahilsiz bir ummandır. Sultânü'l-Ulemâ'nın vazîfesi mukâbilinde şer'î kurallar gereği Beytü'l-mâl'den muayyen bir aylığının olduğunu, bununla geçimini temin ettiğini ve vakıf malında tasarrufta bulunmadığını yine Sipehsâlâr'dan öğrenmekteyiz. *Risâle* sahibi Bahâeddîn Veled'in ulema kisvesinde ve revîşinde olduğunu, âdeti olduğu üzere sayıları oldukça fazla olan talebelerine sabahları ders okutup, öğleden sonra (muhtemelen daha küçük bir cemâate, ki kendisi eserinde bu kimseleri "mürîdân" olarak anar) sohbet ettiğini ve haftada iki gün de halka açık vaazda bulunduğunu bildirir. Ayrıca Seyyid Burhâneddîn'den naklen Sultânü'l-Ulemâ lakabını alışı ve 300 kişinin buna şehadetini,¹²⁵ bu olaydan sonra pek çok fetvanın ketebesini Sultânü'l-Ulemâ şeklinde imzaladığını aktardıktan sonra önemli sahip olduğu ilmi tavrı niteleyen önemli bir bilgi verir: Sultânü'l-Ulemâ "Yunan filozoflarını ve takipçilerini zemmederdi, bidatçilerle mücadele ederdi."¹²⁶

Eflâkî'nin konuya yönelik açıklamaları ise biraz daha tafsilatlıdır. Öncelikle Sultânü'l-Ulemâ'nın babası Hüseyin Hatîbî'yi genç yaşında her türlü ilim ve fende imtiyâz etmiş, riyâzet mücâhede ve takva sahibi, sünnete mutâbaattan asla ayrılmayan engin ve derin bir âlim olarak resmedip pek çok öğrencisi bulunduğunu belirtir ve bazılarının ismini verir.¹²⁷ Sultânü'l-Ulemâ hakkında ise ergenlik çağına girip büyüdüğünde ilim ve hikmette müstesna bir hale geldiğini, bu sırada anne tarafından akrabaları olan Hârizmşâh sülalesinden bazı kimselerin kendisini saltanat tahtına iclâs teklifinde bulduklarını ama Bahâeddîn Veled'in annesinin de tavsiyesiyle bunu reddederek kendisini tamamen ilim tahsiline adadığını ve dünya mülkünden el çektiğini nakleder.¹²⁸ Rivayetten anlaşıldığına göre Hârizmşâh hanedanına mensup olan annesi, ilmi sahadaki mertebesi dolayısıyla babasına eş olmuştu ve Bahâeddîn Veled'e babasından yüklü miktarda kitap miras olarak kalmıştı.

¹²⁵ Kaynağı *İbtidânâme* olan bu rivayet Eflâkî de de mevcuttur. Eflâkî, I, 27.

¹²⁶ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 10 vd.

¹²⁷ Eflâkî, I, 1,2,3. Eflâkî'nin ifâdeleri şu şekildedir: "daha otuz yaşında her fende dünyadaki bilginler ve ulular arasında parmakla gösterilen, çok riyâzet çekmiş, mücâhedeler yapmış ve takva topunu yüce meclis meleklerinden kapmış, Peygamber'e mütâbaattan ayrılmamış, gençliğinin ilk çağında çok engin bilgili ve derin bir bilgindi. Şöyle ki: Nişaburlu Raziüddin, Bedr-i Ru'us ve Şeref-i Akil gibi dünyanın meşhur adamları onun öğrencisiydi, ayrıca iki üç bin müfti ve keramet sahibi zahit öğrencisi de vardı."

¹²⁸ Eflâkî, I, 4.

Sipehsâlâr'ın Bahâeddîn Veled hakkındaki “Yunan filozoflarını ve takipçilerini zemmederdi, bidatçilerle mücadele ederdi.” ifadesi Eflâkî tarafından da farklı bir üslupla yinelenirken muhâlefetin tek taraflı olmadığı vurgulanır. Ayrıca Eflâkî Sultânü'l-Ulemâ'ya karşı ilim perdesinin gözlerini kapaması, dünyevi maksat ve ödünleri dolayısıyla tavır alan alimlerden bir kısmının isimlerini¹²⁹ bildirmektedir ki bu isimler arasında en meşhuru İmam Fahreddin Râzî'dir.

Eflâkî'ye göre Sultânü'l-Ulemâ, meclisine devam eden Fahreddin Râzî'yi ve tesiri altına aldığı Muhammed Hârizmşâh'ı açıkça bid'atçı olmakla suçlamaktadır. Bu durum elbette söz konusu kimselerde rahatsızlık uyandırmıştı ve neticede hadise saltanata muhalefet ve taht kavgası zeminine taşındı. Bu durum Sultânü'l-Ulemâ'nın Belh şehrinde ayrılma gerekçeleri arasında zikredilir. Bahâeddîn Veled, Belh'ten ayrıldığında maiyetinde pek çok öğrencisi ve elbette oldukça fazla miktarda (üç yüz deve yükü) olan kitapları da vardı.¹³⁰

Siyasi ihtilaflar bir yana bırakılırsa Sultânü'l-Ulemâ ve takipçileri tarafından İmam Fahreddin Râzî'nin kişiliği ile özdeşleştirilen ilmî tavıra karşı şiddetli bir mücadelenin varlığı aşikârdır. Râzî kelimeler arasında sûfilere, sûfilere usûl ve tarîklerine diğerlerine nazaran daha yakın ve olumlu bir tavır içerisinde bulunmasına rağmen yine de marifetullah konusunda aşk, zevk, keşf, şühûd ve vücûd ehli olan sûfilere mukâbil, akıl, rey, nazar, istidlâl tarîkini tercih eden filozofları temsil eden, bir anlamda sembolik bir isim¹³¹ olarak tenkîd edilir.¹³² Bahâeddîn Veled'in kelimelerine dair bir konuda ders tahriri sırasında muhâlif zümreden Cemâleddîn Hasîrî'ye hitaben sarfettiği sözler, her iki tarafın da ilmî duruşunu özetler mahiyettedir. Şöyle söyler:

“Ey ilm-i kal'e saplanmış herif! suhufum isyan edene sopadır. İnci ile çakıl taşları arasında ne büyük fark vardır! Eğer okuduğun bu kitaplarla gururlanıyor ve bunlardan aldığın bilgilerin kuvvetiyle her tarafa saldırıyorsan; (Şunu bil ki:) bunların hiçbiri kalmayacak, hepsi yokluğa karışacak ve hepsinin izi kaybolacaktır. Hangi kitapların sahifelerinden bahsedecek ve ders vereceksin?

Gönül yaprağından bir sayfa ezber etmeğe gayret et ki ondaki mâna ebebiyete kadar senin ruhunla bağdaşsın ve hiç bir suretle hatırdan gitmesin. Öldükten sonra senin elini tutan, aşk ilmidir. Nasıl ki buyurmuşlardır:

Şiir: “Ey fakîh! Sen, Tanrı için aşk bilgisini öğren (ve yok ol); çünkü ölümden sonra helâl, haram ve vacip kalmaz”¹³³

¹²⁹ Eflâkî'nin bahsettiği isimler şunlardır: İmam Fahreddin Râzî, Kadı Zeyn-i Ferâzî, Cemâleddin-i Hasîrî ve Tac-ı Zeyd, Amîd-i Mervezî, İbn Kâdî-i Sıddîk, Şemseddin-i Hânî, Reşîd-i Kubâyî ve Vahş kadısı.

¹³⁰ Eflâkî, I, 6.

¹³¹ Doğrudan Râzî'nin kişiliğine ve ilmî tavrına yönelik tenkitler de söz konusudur.

¹³² Konuyla ilgili detaylı bir değerlendirme için bk. Hayri Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, Yıl 6, Sy. 14 (Mevlana Özel Sayısı), s. 285-330.

¹³³ Eflâkî, I, 28.

Ayrıca Sultânü'l-Ulemâ fıkıh¹³⁴ ve tefsir dersi de vermektedir. Hatta tefsîr takrîri sırasında gösterdiği kerâmet dolayısıyla Alâeddîn Keykûbat'ın lalası Emir Bedreddîn Gevhertaş Bahâeddîn Veled'in müridi olmuş ve Bahâeddîn Veled de bu halin şükrânesi olmak üzere çocukları için bir medrese inşa ettirmesini istemiştir.¹³⁵ Ulu Arif Çelebi'ye kadar Mevlânâ ailesi medresede ikâmet etmiştir. Ulu Ârif Çelebi ile birlikte bu durum değişmiştir. Aslında Ulu Ârif Çelebi ile birlikte hânedânın ilmî tavrında da bir değişimin söz konusu olduğu görülmektedir.

Mevlânâ ilmi eğitimini önce babasından almış, babasının vefatından iki yıl kadar sonra da Eflâkî'nin ifadeleriyle zahiri ilimlerde derinleşmek ve kemalini mükemmeliyete ulaştırmak için Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'nin teşviki ve tavsiyesiyle babasının müridlerinden birkaçıyla beraber Halep şehrine giderek Halâviyye medresesine yerleşmiş ve burada meşhur Hanefî fakihî, devlet adamı ve şair Kemaleddin b. el-Adîm'den¹³⁶ (v. 660/1262) ders almıştır.¹³⁷ Ardından Şam'a giden Mevlânâ burada da Makdisiyye¹³⁸ Mukaddemiyye¹³⁹ ve/veya Berâniye medresesinde kalmıştır.¹⁴⁰ Burada el-Hidâye¹⁴¹ okumuştur.¹⁴² Hanefî fikhına dair temel eserlerden biri olan Hidâye Sultânü'l-Ulemâ tarafından da okutulmaktaydı.¹⁴³ Mevlânâ'nın bu eseri satır satır ezber derecede mütâlaa ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁴ Akıncı medresesinde bu eseri oğlu Sultan Veled'e üstelik tekrar tekrar okutmuştur.¹⁴⁵ Her iki şehirde de uzun yıllar zâhirî ilimlerle meşgul olan Mevlânâ yedi yıldan fazla sürmeyen Şam seyahatin sonunda Anadolu'ya dönmüş, Kayseri'ye ulaştığında Sahip Şemsettin Isfahânî kendisini misafir etmek istemişse de Muhakkik Tirmizî buna izin vermeyerek Mevlânâ'nın Sultânü'l-Ulemâ gibi medreseye inmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁶ Modern dönem Mevlânâ uzmanlarından Celal Hümai'den nakille Abdülkerim Suruş'un şu değerlendirmesi konumuz açısından oldukça önemlidir: “Mevlânâ, Mevlânâ olmazdan önce Gazzâlî'dir ve Gazzâlî tanınmaksızın Mevlânâ'nın tam olarak anlaşılabilmesi pek

¹³⁴ Eflâkî, I, 36.

¹³⁵ Eflâkî, I, 45.

¹³⁶ Hakkında bilgi için bk. “İbnü'l-Adîm”, *DİA*, XX,

¹³⁷ Eflâkî, III, 5, 287

¹³⁸ Gölpınarlı, MC, s. 43.

¹³⁹ Firuzanfer, *a.g.e.*, s. 150.

¹⁴⁰ Eflâkî, III, 8, 9, 280, 287.

¹⁴¹ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fikhına dair eseri. Bilgi için bk. *DİA*, XVII,

¹⁴² Eflâkî, III, 218.

¹⁴³ Eflâkî, III, 366.

¹⁴⁴ Eflâkî, III, 373.

¹⁴⁵ Eflâkî, III, 532.

¹⁴⁶ Eflâkî, III, 9.

te mümkün değildir.”¹⁴⁷ Böylelikle Suruş’un da ifade edip eserlerinde örnekleriyle gösterdiği gibi Mevlânâ, güçlü bir ilmi geleneğe mensuptur ve bu gelenek büyük anlamda Gazzâlî geleneği ile paralellik arz etmektedir.

Hidâye üzerine yapılan bunca mütâlaa ve bu duruma kaynakların çeşitli vesilelerle yer vermesi Sultânü’l-Ulemâ ailesinin fikhî anlamda “Hanefî” mezhebini takip ettiğini kesinleştirmektedir.¹⁴⁸ Esasında muhakkik bir sûfî ve müctehid bir fakîh,¹⁴⁹ fetvâ veren bir müftî olması hasebiyle özellikle Mevlânâ’nın bir mezhep ile takyîdi çok fazla anlam taşımaya da kendisine isnâd edilen geleneğin ve bu geleneğin insanlara kazandırmaya çalıştığı din algısının zahiri boyutunda Hanefiyye usûlüne dayandığını göstermesi açısından önemlidir.¹⁵⁰ Bununla birlikte mesela Şems-i Tebrîzî ve Çelebi Hüsâmeddîn şâfîdir. Hatta Çelebi, Mevlânâ’ya tam tabiiyyet ve teşebbüh gayesiyle Hanefiyye mezhebine geçmek istediye de Mevlânâ uygun olanın kendi mezhebinde kalması olduğunu vurgular.¹⁵¹

Sultânü’l-Ulemâ ve Mevlânâ’nın Şemsü’l-Eimme es-Serahsî ile hem akrabalık hem de silsile bağının bulunması da Hanefî geleneğin tesiri hakkında bir işarettir. Her ne kadar Gölpınarlı Şemsü’l-Eimme’nin tasavvufî kimliğinin söz konusu olmadığı gerekçesiyle silsileye dahil edilmesini anlamsız bulsa da Eflâkî onu sufilerden addederek bu yönünü gizlediğini bildirmektedir.¹⁵² Eflâkî, benzer şekilde İmam Mâtürîdî’yi de sûfî bir karaktere büründürerek değerlendirir ve nisbesinden de hareketle bir cinas yaparak kendisine dilediğini iste denildiğinde “istememeyi istiyorum” şeklinde cevap verdiğini bildirir.¹⁵³ Bu cevap tam da bir sufinin vereceği cevaptır. Nitekim Mevlânâ Fihi ma Fih’te bu sözü Bâyezîd-i Bistami’ye nisbet eder ve fena haline işaretle şerh eder.¹⁵⁴ Her ne kadar Mâtürîdî’nin tasavvufî mensubiyeti tabakât ve ricâl kitaplarında belirlenmemiş olsa da özellikle esmâ ve sıfât gibi konularda görüşlerinin sufilerle paralellik arz ettiği görülmektedir.

¹⁴⁷ Abdülkerim Suruş, *Kumar-ı Aşıkâne*, Müessesesi-i Ferhengî Sırât, Tahran, 1384, s. 4-19; “Abdülkerim Surûş İle Mevlâna ve *Mesnevî* Üzerine Bir Söyleşi”, ter. Yakup Şafak – Yusuf Öz, *Yedi İklim*, Sayı 178

¹⁴⁸ Hanefî tabakatına dair kaleme alınmış önemli klasiklerden el-Cevâhirü’l-Mudîe müellifi Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Karaşî (v. 775/1373) Mevlânâ ve oğlu Sultan Veled’i Hanefî fukahâsi arasında zikretmektedir. Bk. Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü’l-Mudîyye fî Tabakati’l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2. baskı, Cize : Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1993/1413, III, 343. Sultan Veled hakkında *a.g.e* I, 313.

¹⁴⁹ Eflâkî, III, 543’te nakledilen sema hakkındaki kıyası bu durum için iyi bir örnektir.

¹⁵⁰ Mesela Eflâkî, zamanın Ebû Hanîfesi olarak anıldığını bildirdiği Zeyneddîn Abdülmü’min Tokâdî’den ders almıştır. Bk. Eflâkî, III, 543.

¹⁵¹ Eflâkî, VI, 14.

¹⁵² Eflâkî, III, 219.

¹⁵³ Eflâkî, III, 328.

¹⁵⁴ Mevlânâ, *Fihi ma Fih*, s. 118.

Burada vurgulamamız gereken önemli bir husus ta gerek Mevlânâ ve gerekse Mevlevî geleneğin kesinlikle şîî akîdeyi benimsemediği ve ehl-i sünnet dâiresinden ayrılmadığıdır. Tasavvuf ile şîî düşünce ya da teşeyyu’ arasında kurulmaya çalışılan irtibâtın tabîî bir netîcesi olarak kimi çağdaş yazarlarca Mevlânâ’nın şîî olduğuna yönelik düşünceler en hafif ifade ile hatadır.¹⁵⁵ Sûfî düşüncenin geneline paylaşılan ve Mevlânâ tarafından da ifade edilen özellikle velâyet, ricâl-i gayb gibi konularda şîî düşünce ile tasavvuf arasında benzer taraflarının varlığından hareketle şîî gelenek ile sûfî düşüncenin ayniyeti ya da Mevlânâ’nın teşeyyu’u hükmüne ulaşılamaz. Ayrıca Ehl-i Beyt başta olmak üzere Hz. Ali evlâdına saygı ve sevgi beslemek te şîî olmakla özdeşleştirilemez. Mevlânâ’nın kimi şiiirlerinde tevellâ ve teberrâ gibi şîî akideye ait unsurlara yer verdiği ve hatta meseleyi daha da ileriye taşıdığı iddiası Mevlânâ’ya aidiyeti sahil olmayan “*Dîvân-ı Sağîr*” gibi apokrif ve uydurma metinlere isnâd ettiği için hükümsüz kalmaktadır. Benzer şekilde bir yakıştırma da Şems-i Tebrîzî’nin ismâîlî dâîsi olduğu iddiasıdır. Devletşah Tezkiresinden hareketle ileri sürülen bu iddia aşağıda, Şems-i Tebrîzî ile ilgili bölümde tartışılacaktır.

Eflâkî’nin “manâ, fetva ve takvâ hanedanı”¹⁵⁶ şeklinde gayet veciz bir ifadeyle karakteristik özelliğini bildirdiği Mevlânâ ailesinin tevârüs ettiği ilmî gelenek ya da ilmî mensûbiyetleri ciheti, tarikatın teessüs ettiği zeminin önemli umdelerden birisidir. Esasında zahiri/dini ilimlerin tahsili¹⁵⁷ ile sûfî olmak arasında doğrudan bir irtibat bulunmamaktadır. Bununla birlikte zahiri ilimlerin seyr u sülûkta ve seyr u sülûk neticesinde elde edilen marifetin ifâdesinde kolaylaştırıcı bir rolünün bulunduğu ve saliki yolun tehlikelerinden koruduğu bilinen bir gerçektir.¹⁵⁸ Bunun yanı sıra zahiri ilimler ve seyr u sülûk hiçbir surette birbirini münâkız ve münâfî değildir.

¹⁵⁵ Bk. *Mevlevî der İrfân-ı İrân* (Mecmua-i Makâlât), ed. Muhammed Ali Tâvusî, İntişârât-ı Hakîkat, Tahran, 1386.

¹⁵⁶ Eflâkî, IX, 10.

¹⁵⁷ Ferîdüddîn Attâr din ilminin tefsir, hadis ve fıkhıtan ibâret bulunduğunu, bundan başkasını okuyanın habîs olacağını ve din erinin (merd-i dîn) sûfî, mukrî ve fakîh olduğunu ifade etmektedir. Bk. Ferîdüddîn Attâr, *Musibetnâme*, tsh. Nûrânî Visâl, İntişârât-ı Züvvâr, s. 54-55, Tahran, 1338.

¹⁵⁸ Serî es-Sekafî’nin şöyle söylediği naklolunur: “İnsan zahidlik ve ibadetle (nüsük) başlar sonra hadis tahsil ederse bıkar ve işten kesilir, sürçer; ama önce hadis tahsil edip sonra zühde intisab edip nasik olursa nüfuz eder, mahir ve vasil olur, sağlam basar.” Bk. Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 364; Sülemî, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, s. 55.

1.2.3. TASAVVUFÎ GELENEK

İlâhî merkezli ve menşe'li oluş anlamında sûfî düşüncenin geneline teşmil edebileceğimiz geleneksellik özelliği Mevlânâ ve dolayısıyla Mevlevilik'te tezâhür eden sûfî düşünce ve tavır için de geçerlidir. Câmî' bir tavra sahip olan ve bunun dolaylı sonucu olarak kendisinden sonra, kendisine isnâd edilen bir geleneğin merkezinde bulunan Mevlânâ'nın Hakk Teâlâ ile olan irtibatı zâtî bir karakter taşımaktadır. Mevleviliğin anlaşılması, öncelikli olarak bu zâtî tavrın belirlenmesi ile mümkündür. Bununla birlikte her bir Mevlevî'de farklı zâtî husûsiyetler söz konusu olabileceği unutulmamalıdır. Bununla birlikte Mevlânâ'ya isnâd muvâcehesinden değerlendirildiğinde her bir Mevlevî'nin kendi şahsiyetinde tezâhür eden Mevlânâ tavrından bahsetmek mümkündür.

Mevlânâ'nın Hakk Teâlâ ile irtibatı en az iki şekilde kurulabilir. İlki onun bireysel tasavvufî tecrübesinin tahsîl edilmesidir ki bu oldukça kendine mahsus bir durumdur ve gerçekleşebilmesi için gereken yegâne yol sûfî/Mevlânâ/Mevlevî olmaktadır. İkincisi ise bizzat Mevlânâ'nın da gayet farkında olarak kullandığı, geleneğin ve bu geleneği objektif bir zeminde ifâde etmek için bir çeşit araç olarak değerlendirebileceğimiz tasavvufî dilin izini sürmektir. Nitekim ilk durum Hakk ile dikey bir irtibatı ifâde ederken ikinci durum yatay, tarihsel düzlem içerisinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar uzanan süreçte gerçekleşen irtibatı ifâde eder. Peşinen söylemelidir ki ilk durum asıldır ve burada maksat Mevlânâ ve Mevlevî düşünceye bir zemin arama çabası olmayıp Mevlânâ'da tezâhür eden zâtî tavrın anlaşılabilmesi objektif bir mana düzeyi ve ifâde alanını arama çabasından ibarettir. Yoksa hakikat ve aslolan (Mevlevilik tarikatı söz konusu olduğunda) bizatihi Mevlânâ'nın zâtî ve kendisidir.¹⁵⁹

İslam dini ve bu dinin temel kaynakları üzerine teessüs eden dini düşünce tarzlarından biri olarak sûfî düşünce, evrensel karakterinin doğal bir sonucu olarak doğuş döneminin hemen akabinde hızla yayılmıştır. Hicaz bölgesinde doğan İslam oldukça kısa bir sürede önce önce Irak bölgesinde kabul görmüş ve ardından iki yönlü bir coğrafi gelişim göstermiştir. Doğuda Horasan bölgesine doğru uzanırken batıda Hint

¹⁵⁹ Mevlânâ esasında sözünü ettiği bütün sufilerde, hallerde, makamlarda kısacası her şeyde bizzat kendi hakikatinden bahsettiğini şöyle ifâde eder: "Dilberlere (gönül alan sûfî) ait sözlerin, onlara ait sırların, Başkalarının sözleri arasında söylenmesi daha hoştur bence." (*Mesnevî*, I, 136; Sultan Veled, *İbtidânâme*, Dîbâce) Dolayısıyla bir Mevlevî için tasavvufa, marifete hülâsâ Mevlevîliğe dair söylenen her sözün bir anlamda Mevlânâ'ya ircâsı mümkündür.

okyanusuna kadar uzanmıştır. Coğrafi gelişim ve değişim siyasi sahada yönetim merkezinin de değişimini gerektirirken düşünce alanında da farklı merkezlerin ve bu merkezlere nisbetle anılagelen farklı düşünce akımlarının doğuşuna sebep olmuştur. Bu durum sūfî düşünce için de geçerlidir. Tarihi süreç içerisinde çeşitli coğrafi bölgelere nisbetle farklı sūfî tavırlardan söz edilegelmiştir. Esasında bu tavırları müstakil kılan tasavvufî anlayışın merhale, metod ve ilkeleri söz konusu olduğunda önceliklerinin farklı oluşundan kaynaklanmaktadır.¹⁶⁰ Bir ekolde baskın olarak gözlemlenen tavır diğerinde bütünüyle yok değil ancak ikincil veya üçüncül derecede bir önemi haiz olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla tarikatlar arası farklılık bir yönden öncelikler farklılığından ibaret olup hakikat açısından birlik söz konusudur.

Sūfî düşünce Hakk ile alem arasındaki irtibatın esmâ-i ilahiye vasıtasıyla kurulabildiği fikrini ileri sürer. Burada her bir varlığın müstakil bir ismin zuhûru olarak varolageldiği ve varlıkların hakikatlerinden ibaret isimlerin birbiriyle ilişkilerinin ve aralarındaki hiyerarşinin göz ardı edilmemesi gerektiği hatırdan çıkarılmamalıdır. Esmâ nazariyesi bize bir sūfinin tarihsel süreç haricinde başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve diğer sufilerle olan irtibatının keyfiyetini açıklama anlamında da bir imkan sunmaktadır. Hepsini aynı cinsin fertleri olmaları hasebiyle müstakil bir sūfinin tasavvufî düşünce tarihindeki konumu, cinsin diğer fertleriyle ilişkisi ve hiyerarşinin belirlenimiyle daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Sūfîler ile Hakk Teâlâ ve Hz. Peygamber arasındaki bu irtibatın sūrî ve zâhirî göstergesi silsile anlayışıdır.

Mevlevî kaynakları içerisinde Mevlânâ'nın ve dolayısıyla Mevleviyyenin irtibatlı bulunduğu sūfî miras hakkında silsile bağlamında ilk tesbitler Sipehsâlâr tarafından *Risâle*'sine kaydedilmiştir. Sipehsâlâr'ın eserinin ilk kısmı Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ulemâ Muhammed Bahâüddîn Veled'e ayrılmıştır. İki fasıldan oluşan bu

¹⁶⁰ Muhakkik-i Tirmizî Maarif'te şöyle der: “*Rivayet edildiğine göre, Cüneyd-i Bağdâdî'ye velayet ehlinin mertebeleri sorulduğunda: “İraklılarda gönül ferahlığı ve ibâdet, Horasanlılarda gönül ehli oluş ve cömertlik, Basralılarda zühd ve kanâat, Şamlılarda bilim, korku ve endişeden emin oluş, Hicazlılarda ise sabır ve Allah'a bağlılık hâkimdir” demiştir.*” İlk dönem zühd hareketlerinin temel özelliği daha ziyade Kur'an ve sünnete ittibâ' esasına dayalı dini bir gayret olarak tezâhür etmektedir. En sade ifade şekliyle Allah'ın yüceliğine karşı duyulan havf ve haşyetin yanı sıra rızasını ve bu rızanın sonucu olarak doğan cennete karşı bir racâyı ihtiva etmektedir. Bunun gerçekleşmesi için gerekli olan ahlaki ve ibadete dair uygulamalar bizzat sünnet tarafından belirlenmiştir ve ilk zahitler bu bağlamda bilgi düzeyinde hadise sıklıkla atıfta bulunan muhaddisler ve ibadetler ve özellikle nafileler söz konusu olduğunda şiddetli nâsikler, âbidler ve tilavete önem veren kâfirlerdir. Sosyal gelişim ve değişimin doğurduğu Kur'an ve sünnet temelli düşünceye aykırı dünyevileşmeye muhalif bir tavır alış olarak doğan zühd hareketi içerisinde fakîrlerdir. Bunun yanı sıra Hakk'ın yolunda her şeyini feda edebilecek durumda olan mücâhitlerdir. Cihat anlayışının zamanla küçük cihattan büyük yönelik bir değişim sergilemesi bu noktada anlamlıdır. Bunun yanı sıra kimi zâhidler aynı zamanda küçük cihadı büyük cihad için vesile addeden mücâhitler olarak ta karşımıza çıkmaktadır. Mesela Süfyân-ı Sevri şöyle der: “Horasan'da ezan okumak, Mekke'de ibadete dalmaktan daha üstün ve daha faziletlidir.” Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 72, Dergah, 2. Baskı, İstanbul 1980.

bölümün ve ilk faslı Sultânü'l-Ulemâ'nın nesebi, hırka isnâdı ve zikir telkinine dair bilgilerden müteşekkildir. Burada belirtildiğine göre Sultânü'l-Ulemâ ve dolayısıyla Mevlânâ neseb itibâriyle Hz. Ebu Bekir'e uzanan bir soy kütüğüne mensup olup tarîkat irtibatları (hırka isnâdı ve zikir telkini) açısından da silsilesi Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v) kadar şu şekilde uzanmaktadır.

“Sultanü'l-Ulemâ Bahaeddin Veled - pederi (dedesi) Ahmed el-Hatîbî - İmâm Ahmed Gazzâlî - Ebû Bekr Nessâc - Muhammed Zeccâc - Ebû Bekr Şiblî - Şeyhu't-Tavâif Cüneyd (Bağdâdî) - Seriyî-i Sakatî - Ma'rûf el-Kerhî - Dâvud et-Tâî - Habîb el-Acemî - Hasan el-Basrî - Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib ve ondan da Hz. Muhammed (s.a.v)”¹⁶¹

Dolayısıyla Sipehsâlâr, Sultânü'l-Ulemâ'nın silsilesini “Alevî Silsile” olarak tayin etmektedir. Belirlenen bu silsilede tarihsel açıdan kopukluk olma ihtimali söz konusudur ve Gölpinarlı ile takipçisi kimi araştırmacılar bu gerekçeyle zikredilen silsilenin sonradan uydurulmuş olabileceği kanaati taşımaktadırlar.¹⁶² Bununla birlikte sûfî silsilelerinin hadis senedleri şeklinde rivayet zincirleri olmaktan öte bir sûfînin tasavvufî anlamda irtibatlarını ve geleneğini ortaya koyan listeler olarak değerlendirildiğinde, bu zincirin, sûfînin düşünce ve davranışlarının anlaşılması ve açıklanmasındaki önemi ve belirleyiciliği ve bu nedenle esasta ne kadar mühim olduğu daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Silsilede zikredilen sûfîlerin zikredilmeyenlere nisbetle, sûfî tarafından sadece birer râvî/şahsiyet olmanın ötesinde belirli sûfî tavırların temsilcileri olmaları dolayısıyla özellikle seçilmiş olabileceği ve arada bazı ravilerin/şahısların ihmal edilebileceği ihtimali her zaman göz önünde tutulmalıdır.

Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın bizzat kendisi söz konusu olduğunda ise meseleyi biraz daha farklı bir üslupla ele alarak öncelikle başlıkta “hırka ve zikir isnâdı” ve “sohbet ashâbı” şeklinde ikili bir ayırmda bulunur ve böylelikle buradan pîrin tasavvufî irtibatlarını, dolayısıyla tarîkatın temel tavrını tayin eden esaslarını belirleyen bir kategorizasyona gider. Buna göre Mevlânâ, öncelikli olarak hırka ve telkîn isnâdı itibâriyle babası Sultânü'l-Ulemâ kanalıyla babasının silsilesi ile irtibatlandırılır.¹⁶³

Ardından Mevlânâ'nın seyr u sülûkta teknik anlamda yegâne mürşidi olarak kabul edilen Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî zikredilir ve Seyyid Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî'nin şeyhi Sultânü'l-Ulemâ'dan keşf ettiği ma'rifet, hakikat bilgisi ve ledünnî ilmi; resmî ilimleri tahsîl sürecinde belirli bir dereceye gelmiş bulunan Mevlânâ'ya

¹⁶¹ Feridûn b. Ahmed Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr Der Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, haz. Muhammed Afşin Vefâyî, İntişârât-i Sühan, Tahran, 1385, s. 9.

¹⁶² Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İnkilap ve Aka Kitabevleri; 2. Baskı, İstanbul 1983; s. 199-200.

¹⁶³ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 19-21.

talim ve telkîn ettiği zikredilir. Burada dikkat çeken/çekilen iki durum söz konusudur ki ilki Mevlânâ ile Muhakkik Tirmizî arasındaki münâsebetin tam anlamıyla tasavvufî “sohbet” şeklinde olduğu; ikincisi ise söz konusu devrenin, Mevlânâ’nın çocukluk döneminin başlangıcından manevî halinde tekâmül sürecinin orta dönemine tesadüf ettiği şeklindeki değerlendirmedir. Bu süreçte Mevlânâ mücâhede ve riyâzetler neticesinde velâyet makâmının yücelerine erişmiş ve *ehadiyyet sırlarının kâbili* ve *samedî hazinelerin mahremi* olmuştur. Böylelikle de tasavvufî literatürde sıklıkla atıfta bulunulan, Hakk’ın halîfesi ve ilâhî ilmin müşahhas tecellîsi Allah’ın ledünnî ilmi öğrettiği kulu olarak değerlendirilegelen Hızır ile mülâkât ve sohbeta hazır hale gelmiştir.¹⁶⁴ Bu ifâdelerle kastedilen ilâhî ilme mazhariyet durumudur. Her ne vakit Mevlânâ’nın ilâhî sırlara dair bir müşkili olsa Hızır’ın müşahhas ve musavver hali bu sırrı keşfetmiştir.¹⁶⁵ Hızır aynı zamanda bast kavramı ile ilişki çerçevesinde değerlendirilir. Bu açıdan bakıldığında zühd/kabzın ardından bast haline geçiş durumu da bu ifadelerde mündemiçtir.

Sipehsâlâr dördüncü olarak Mevlânâ-Şems ilişkisini dile getirir ve Mevlânâ’nın Şems ile pek çok sohbeta bulunduğu semâ’ ve kıyafet (ferecî ve destâr) tarîkinde kendisine muvâfakatte bulunduğunu bildirir.

Son olarak ise Mevlânâ’nın Şam’da bulunduğu müddet zarfında Şeyh Muhyiddîn Arabî, Şeyh Sa’dettîn Hamevî, Şeyh Osmân Rûmî, Şeyh Evhadüddîn Kirmânî ve Şeyh Sadreddîn Konevî ile sohbeta bulunmuşlar ve pek çok hakîkati birbirlerine beyân etmişlerdir.

Sipehsâlâr’ın bu çok yönlü kategorizasyonu esasında Mevlânâ’nın tasavvufî düşünce tarihinde durduğu yeri belirlemesi açısından oldukça özgün bir belgedir. Böylelikle Mevlânâ’nın, Horasan Züht ve Melâmet geleneği ile vahdet-i vücud düşüncesi ile irtibatlandırıldığı görülmektedir.

Mevlevî zikir silsilesi, Eflâkî’nin eserinin son bölümünü oluşturur. Konuyla ilgili rivâyete göre bir gün Hz. Ali, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) Hakk’a müteveccih yollar arasında kişiye en kolay gelecek ve Hakk’ın nezdinde en fazîletli olanını sorunca Hz. Peygamber (s.a.v.), devâmiyeti ve bereketiyle nübüvveti elde ettiğini bildirdiği yolu şu

¹⁶⁴ Hızır hk bk. Seyyide Meryem Ebu’l-Kâsımî, *Istılâhât ve Mefâhîm-i İrfânî Der Dîvân-ı Şems*, s. 387; Beyit ve *Dîvân-ı Kebîr* gazel no 1422; *Mesnevî*, I, 2965 vd. vaktin Hızır aşkıdır. Hızır aynı zamanda pir sembolü olarak Mevlânâ’nın eserlerinde geçer. Ayrıca Mevlânâ Şems’e de Hızır, İkinci Hızır, Hızırlar Hızır şeklinde hitab eder.

¹⁶⁵ Mevlevî geleneğinde şeyh/pir, Hızır ile özdeşleştirilmiştir ve her ne vakit mürid dara düşse ya da bir müşkil ile karşılaştığında şeyhin temessülü ile meselenin halledileceği vurgulanmıştır. Sultan Veled, *İbtidânâme*, Eflâkî, VII, 21.

şekilde açıklamıştır: “Halvette Hakk’ı zikre müdâvemet.” Akabinde Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali’ye *Kelime-i Tevhîd* zikrini telkîn etmiştir¹⁶⁶ ve böylelikle silsile Sipehsâlâr’ın zikrettiği şekliyle Ahmed el-Hatîbî Belhî’ye kadar erişir. Bununla birlikte Eflâkî, Ahmed el-Hatîbî ile Sultânü’l-Ulemâ’nın arasına meşhûr hanefî fakîhi Şemsü’l-Eimme Serahsî’yi yerleştirerek silsileyi Bahâeddîn Veled’e ulaştırır. Silsilenin devamı iki kol şeklinde gelişir. Kollardan ilki şu şekildedir:

Bahâeddîn Veled - Seyyid Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî - Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Rûmî - Şemseddîn-i Tebrîzî - Bahâeddîn Muhammed Sultân Veled - oğlu Celâleddîn Emîr Ârif¹⁶⁷

Menâkıbü’l-Ârifîn’de ikinci bir şecereden ikinci bir kol olarak zikredilen silsile ise Pîr Mevlânâ’dan Büyük Âdil Çelebi’ye kadar şu şekilde gelişir:

*Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Rûmî - Çelebi Hüsâmeddîn - Celâleddîn Ârif Çelebi*¹⁶⁸ - *Şemseddîn Emîr Âbid Çelebi, Salâhaddîn Emîr Zâhid Çelebi ve Hüsâmeddîn Emîr Vâcid Çelebiler* -

Şemseddîn Emîr Âbid Çelebi - Bahaeddin Şehzâde Emîr Âlim Çelebi ve kardeşi Muzaffereddîn Emîr Âdil Çelebi

Eflâkî’nin kaydettiği silsilenin Sipehsâlâr’dan farklı ve dikkat çekici yönü Şemsü’l-Eimme’nin silsilede yer almasıdır. Bu durum Bahâeddîn Veled’in ve ecdâdının büyük bir kısmının¹⁶⁹ ilmiye geleneğine mensubiyetiyle birlikte değerlendirildiğinde daha da anlamlı hale gelir. Gerek Mevlânâ ve gerekse Sultânü’l-Ulemâ sûfî kimliklerinin yanı sıra aynı zamanda Hanefî fakîhidirler. Hatta Sultânü’l-Ulemâ’nın zâhiri kimliği açısından ilmî mensûbiyyetini tasavvufî mensubiyetinden önde tuttuğuna dair işâretler menâkıbnameelerde sıklıkla zikredilir. Bunun yanı sıra Eflâkî eserinin bir başka yerinde de Ehl-i Sünnet Kelâm anlayışının önde gelen imamlarından olan İmam

¹⁶⁶ Bununla birlikte Mevlevî zikri Lafza-i Celâldir. Eflâkî burada Kelime-i Tevhîd zikrinden bahisle kendi kendisiyle çelişir.

¹⁶⁷ Sultân Veled, Çelebi Hüsâmeddîn’in vefâtından sonra Celâleddîn Emîr Ârif 12 yaşına geldiğinde onu kendi iclâs edip kendisi uzakta oturarak “Bizim Ârif Çelebi’imiz kâmil bir şeyhtir.” buyurmuştur. Bkz: Şemseddîn Ahmed el-Eflâkî el-Ârifî, *Menâkıbü’l-Ârifîn* (haz: Tahsin Yazıcı), II, 997 vd., 2. Baskı, Çâphâne-i Encümen-i Târih-i Türk, Ankara 1980.

¹⁶⁸ Eflâkî, Mevlânâ’nın Meryem, 19/12. ayetindeki ilahî inayet işâretinin bir gereği olarak henüz kundakta iken Ârif Çelebi’ye “Allah” kelimesini telkin ettiğini de bildirerek Ulu Ârif Çelebi ile Mevlânâ’yı doğrudan birbirleriyle ilişkilendirir. Aynı yer.

¹⁶⁹ Fahreddîn Râzî’de bu aileye mensub bir alimdir. Ne var ki Râzî ile Sultânü’l-Ulemâ arasında ilim anlayışı açısından oldukça ciddi farklılaşmalar ve hatta çatışmalar söz konusudur. Konuyla ilgili bkz: Hayri Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ’nın Râzî’ye Eleştirileri ve Râzî’nin Süflere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, Yıl 6, Sayı 14 (Mevlana Özel Sayısı), s. 285-330

Mâtürîdî'yi de tasavvufi bir kimlik atfederek anar.¹⁷⁰ Bütün bunlar Mevlânâ ve Mevlevî geleneğinin tasavvuf anlayışının arka planında resmî ilimlerin bir zemin olarak bir yerlerde durduğu ve asla ihmâl edilmediği yönünde bir fikrin geliştirilmesi için kurulan irtibatlardır. Mevlânâ hakkında bütün menakıbnameler ilmî dirâyeti konusunda hemfikirlerken ulemâ ve fukahâ sınıfına dair tabakat kitaplarında da Mevlânâ'nın zikrediliyor olması bu fikri destekler.

Hamdullah Müstevfî (ö. 740/1340'tan sonra) 1330'da kaleme aldığı *Târîh-i Güzîde* adlı eserinde¹⁷¹ "Velî-tırâş" da denilen Necmeddîn Kübrâ'nın hepsi büyük şeyhlerden olan on iki müridinden bahseder ve altı tane isim zikreder. Zikrettiği isimlerden biri "Celâleddîn Bâhâü'd-Devle" şeklindedir ve böylelikle Hamdullah Müstevfî, Mevlânâ'yı ya da babası Sultânü'l-Ulemâ'yı, Kübrâ'nın halifelerinden biri olarak değerlendirir. Müstakil olarak açtığı "Celâleddîn Bâhâü'd-Devle" başlığında¹⁷² ise Belh'ten olduğu ve Moğol istilası döneminde Rum diyarında bulunduğu ve Mevlânâ-yı Rum olarak bilindiğini ve 600 yılında Konya'da defnedildiği şeklindeki ifadelerinin ardından şiirlerine örnek olarak Mevlânâ'nın iki beytini kaydeder. Böylelikle Hamdullâh Müstevfî Sultânü'l-Ulemâ ile oğlu Mevlânâ hakkındaki malumatı birbirine karıştırır.

Târîh-i Güzîde'de nakledilen meşkûk bilgiler bir asır sonra Kübreviyye tarîkatı mensuplarından Kemâleddin Hüseyin b. Hasan Harezmî (ö. 836/1433 veya 840/1436) tarafından 1432 tarihinde kaleme alınan *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr* adlı *Mesnevî* şerhinde kesin bir dille ifâde edilir ve Harezmî iddiasını isbâta girişir.¹⁷³

Buna göre Harezmî, Hamdullah Müstevfî gibi Kübrâ'nın on iki müridinden bahseder ve dokuz tanesinin ismini zikreder. Zikrettiği isimlerden olan Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled'in sahîh bir nisbetle nesebinin Hz. Ebu Bekir'e isnâd ettiğini ve dedesi Ahmed el-Hatîbî'nin Ahmed el-Gazzâlî'nin müridi olduğunu söyler.¹⁷⁴ Sultanü'l-Ulema gençlik çağlarında resmi ilimler ve âdâba dair tahsilin/iktisâbın akabinde öncelikle babasından zikir telkini almış ve böylelikle silsilesi Ahmed Gazzali'ye erişmiştir. Amma bundan sonra Necmüddin Kübrâ'nın sohbetini elde etmiş ve riyâzet ve mücâhede sayesinde müşâhede'nin zirvesine hızla yükselmiş ve bütün gönüllerin

¹⁷⁰ Eflâkî, III, 328.

¹⁷¹ Hamdullah Mustawfi-i Qazwini, *The Ta'rikh-i Guzida*, haz: Edward G. Browne, E. J. Brill, Leyden, 1910-13, s. 789.

¹⁷² Hamdullah Mustawfi-i Qazwini, *a.g.e.*, s. 791.

¹⁷³ Kemâleddîn Hüseyin b. Hasan Harezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*, haz. Muhammed Cevâd Şeriat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384, c. I, s. 96-106

¹⁷⁴ Metin "İmam Ahmed Hatibi'nin dedesi Gazzâlî'nin müridi idi" şeklinde de tercüme edilebilir.

mahbûbu ve makbûlü olmuştur. Harezmi, Necmeddin Kübra ile irtibatı hariç, Sultanü'l-Ulemâ hakkında Sipehsâlâr'ın ifadelerini aynen tekrarlar. Mevlânâ'nın Muhakkik Tirmizî kanalıyla babasına intisabını, Hızır'la görüşmesini nakleder ve Şemsle mülakatı bahsine gelince Şems'in silsilesi ve halinin keyfiyetine dair müstakil bir başlık (mukaddime) açar.¹⁷⁵

Burada öncelikle Kübrâ'nın halifelerinden olan Baba Kemal Cendî'nin Türkistan'a gelişini¹⁷⁶ açıklayan Harezmi, konuyla ilgili işitip duyduklarını hikaye ederek Şems-i Tebrizi'nin Baba Kemal'e intisâb ettiğini ve böylelikle Necmüddin Kübra silsilesine dahil olduğunu beyan eder.

Anlattıklarına göre Tâcü'l-Ma'sûkîn Şeyh Şemseddîn et-Tebrîzî tam bir taleple ve ticâret görünümü altında çeşitli diyarlarda dolaşıyordu. Deşt tarafından Türkistan'a giderken yolda bir yağma ve çapul akınıyla karşı karşıya kalmış, bu esnada Baba Kemâl Cendî'ye erişerek şeyhin âşiklarından olmuştur. Şemseddin Tebrîzî, Baba Kemal'e iradet getirerek tevbe etmiş, telkin-i zikir almış ve halvete oturmuştu. Bu sıralarda Fahreddîn Irâkî de Şeyhi Zekerîyya Multânî'nin tavsiyesi üzerine Baba Kemâl Cendî'ye gelmişti ve o da halvete girdi.¹⁷⁷ Harezmi Şems'in daha sonra Rum diyârına gelerek Mevlânâ ile buluştuğunu anlatır ve Mevlânâ ile Şems arasındaki ilişki hakkında Sipehsâlâr'ın ifâdelerini iktibas akabinde bir cümle ilave eder ve der ki: Hz

¹⁷⁵ Kemâleddîn Harezmi, *a.g.e.*, c. I, s. 101-106.

¹⁷⁶ Necmeddin Kübra halifelerini irşad için çeşitli beldelere yollamış ve Baba Kemal Cendî'ye bir hırka vererek Türkistan'da Mevlânâ Şemseddin Müftî'nin Ahmed adındaki oğluna iletmesini ve terbiyesiyle meşgul olmasını isteyerek bu bölgeye göndermişti. Necmeddin Kübra'nın "hakikatlerimizin ve maarifimizin medarı olacak" şeklinde vafettiği Ahmed'in melekût alemindeki adı Şeyh-i Alem'dir. (Şeyh-i Alem Mecdüddin Ahmed Mevlana)

¹⁷⁷ Fahreddin Iraki halvette iken gönlüne doğan sırları, manaları ve tecrübe ettiği zevki nazım ve nesir yoluyla şeyhe arz ederken Şems-i Tebrizi bunu yapmıyordu. Bir müddet sonra Cendî, Şems'e gönlüne Fahreddin'in ızhar ettiği türde sırlar, hakikatler ve lâyhaların doğup doğmadığını sorunca Şems Fahreddin'den daha fazla hakikatleri müşahede ettiğini ne var ki bunların ifadesi söz konusu olduğunda Fahreddin'in ilmî ıstılahlarla meşguliyetinden ötürü kapalı bazı sırları münasip ibarelerle keşfedebildiğini, kendisi için ise bunun elvermediğini ifade eder. Bunun üzerine Cendî şöyle der: Hakk Teâlâ sana öyle bir musahip nasip kılacak ki evvelkilerin ve sonrakilerin hakikatleri ve marifetlerini senin adına ızhar edecek ve hikmet pınarları onun gönlünden diline akacak, bütün şu süslemeli sözler kisvesi senin adına olacak. Şeyhin nefesiyle Hüdavendigâr bütün esrar ve hakayık beyanında Şems-i Tebrîzî namını tehallus eylemiştir.

Şemseddîn Tebrîzî'nin maksadı hasıl olunca ve işi kemale erince hem de şeyhin işaretiyle Baba Kemal'den ayrılarak Rum diyârına yönelir. Gelip Mevlânâ'yı bulduğunda Mevlânâ bir havuz başında kitaplarla meşgul idi. Şems-i Tebrizi gelip Mevlânâ'ya "Bu Mushaf'lar da nedir?" diye sorduğunda Mevlânâ cevaben: "Buna kıyl ü kâl derler, senin bununla ne işin var?" der. Şems-i Tebrizi derhal kitapları suya atmaya başlayınca Mevlânâ teessürü yüzünden şöyle buyurur: "Ey derviş, babamın bazı fevaidi vardı ki başka bir yerde mevcut değil. Divanelik yaptın ve zayı ettin." Akabinde Şeyh Şemseddîn suya elini sokup teker teker bütün kitapları çıkardı. Üzerlerinde sudan eser yoktu. Bundan sonra Mevlânâ "Bu zuhura gelen nasıl, nice bir sırdır?" diye sorunca Şems şöyle cevap verir: "Buna zevk ve hal derler. Senin için ondan ne haber?" Bundan sonra birbirleriyle pek çok sohbet bulundular. Bk. Kemâleddîn Harezmi, *a.g.e.*, c. I, s. 101-106. Ardından Harezmi Mevlânâ'nın bir beytini nakleder: Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 1860, tercümede: V, 456.

Hüdâvendigâr semâ', ferecî ve destar vaz'ı tarîkinde Şems'in müşâbihi olmuş ve onun terbiyesi bereketiyle marifet âlemini âleme dikmiştir.

Harezmî'nin Mevlânâ'nın/Mevlevîliğin silsilesi hakkındaki ifadelerinin, Sipehsâlâr ve Hamdullah Müstevfî'nin metinlerine dayalı bir yorumlamanın neticesi olduğu aşıkardır. Nitekim özellikle isim vermeksizin fakat doğrudan Sipehsâlâr *Risâlesinden* yaptığı alıntılar bunu göstermektedir. Bununla birlikte Harezmînin orjinalitesi Necmeddin Kübrâ ile Şems-i Tebrîzî arasında Baba Kemal Cendî vasıtasıyla kurmuş olduğu irtibattır. Bu durumun tarihen sabit olma imkanı mevcut olmakla birlikte Şems-i Tebrizi'nin kendi ifadelerinde Baba Kemal'den ya da Necmüddin Kübra'dan bahsetmeyip yegane şeyhinin sarîh bir şekilde bildirildiği üzere Ebu Bekir Sellebâf oluşu ve Mevlevî silsilesindeki muallak konumu Kübreviyye ile Mevleviyye arasında doğrudan bir tarikat-şu'be ilişkisi kurmayı mümkün kılmamaktadır. Bununla birlikte Mevlevî geleneğin temelleri ile Kübrevî geleneğin temelleri arasında benzerliklerin bulunması gayetle muhtemel ve doğaldır. Nitekim her iki geleneğin öncüleri yakın coğrafyalarda yaşamışlar ve aralarında mülakat büyük ihtimalle söz konusu olmuştur. Bununla birlikte bütün bunların akabinde Mevlânâ'nın hem babası hem de Şems-i Tebrîzî cihetinden Necmüddin Kübrâ'ya ittisâlden bahseden ve bu durumu Mevlânâ'nın Kübrâ'nın şehâdetiyle ilgili meşhur gazelinde dile getirdiğini bildiren¹⁷⁸ Harezmî'nin iddiası şu'be irtibatı yönüyle değil farklı yönlerden değerlendirilmelidir.

Sultânü'l-Ulemâ'nın, Kübrâ'nın halifesi olduğu yönündeki Harezmî ve Hamdullah Müstevfî tarafından ifade edilen meşkûk bilgi Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492) tarafından *Nefehâtü'l-Üns*'de ihtiyâtle dile getirilerek nakledilir.¹⁷⁹

Hicrî 947 (m. 1540/41) yılında kaleme alınmış olan Sevâkıbu'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh adlı eserinde Abdülvehhâb b. Celâleddîn Muhammed Hemedânî, Sultânü'l-Ulemâ'nın silsile ve tarikat nisbetine dair açtığı başlıkta Eflâkî'nin verdiği bilgileri esas alarak Eflâkî'de gördüğü kapalılığı tasrîhe girişir. Hemedânî, açıklamalarında kaynak olarak *Nefehâtü'l-Üns*, Alâüdevle Simnânî'ye ait bir metin ve Mısır'da Şeyh Tâceddîn Çelebi'nin çocuklarının nezdinde gördüğü bir tomarı kullanır. Özetle Hemedânî Ahmed

¹⁷⁸ Gazelde konuşa işâret eden asıl beyit “Bir elde hâlis iman şarabını içerler / Diğer bir elde ise kafir perçemi tutarlar” şeklinde tercüme edebileceğimiz beyitlerdir. Tarihi kaynaklar Şeyh Necmeddin Kübra'nın Moğol askerleri ile mücadele halinde iken savaş meydanında şehit olduğunu ve şehit olduğu sırada bir tatarın saçını sımsıkı sarılmış bulunan elinin açılmadığını, nihayet elini kestiklerini bildirirken Mevlânâ'nın söz konusu gazelinde bu hadiseye telmihte bulunduğu iddia edilmektedir. *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 785; trc: c. 7 s. 300.

¹⁷⁹ Câmî'nin Sultânü'l-Ulemâ hakkında açtığı başlıkta ilk ifâdesi “Bazıları Şeyh Necmeddin Kübra'nın sohbetinde bulunduğunu ve onun halifesi olduğunu söylemişlerdir.” şeklindedir. Bakz. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, Tercüme ve Şerh: Lâmiî Çelebi, haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, 4. Baskı, Marifet Yay., İstanbul 2008, s. 631-633.

Gazzâlî'nin şeyhi Ebu Bekir b. Abdullah Tûsî en-Nessâc'ın iki kanaldan Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbetini bildirir. Bu nisbetlerden biri Eflâkî'nin, diğeri ise Simnânî'nin beyanı esas alınarak bildirilir. Simnânî'den alınan silsile sayesinde Ebu Bekir Nessâc ile Muhammed Zeccâc arasında 150 yıllık zaman farkı kapatılır. Bu silsile aynı zamanda Necmeddîn Kübrâ'nın eserlerinde en çok bahsettiği şeyhi Şeyh Ammâr-ı Yâsir el-Bidlîsî (v. 590/1194) ve Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (v. 563/1168) Cüneyd-i Bağdâdî'ye isnâd silsilesidir. Ayrıca Hemedânî, Muhammed Zeccâc'ın hem Cüneyd-i Bağdâdî'nin hem de Ebû Bekir Şiblî'nin müridi olduğunu Nefehât'a dayanarak bildirir. Bu bilgiye göre Ebû Amr Muhammed b. İbrahim Zeccâc'ın tasavvufî eğitimi, şeyhlerin âdeti olduğu vechile Cüneyd-i Bağdâdî tarafından Şeyh Şiblî'ye havâle etmiş olmalıdır.¹⁸⁰ Bütün bu çabalar Hemedânî'nin Mevlevî silsiledeki tarihsel kopuklukları giderme ve Mevlevî-Kübrevî silsileyi telfik etme çabasının bir sonucu gibi gözükmektedir. Bu çabanın nihâî neticesi her ne kadar yazar tarafından doğrudan belirtilmese de Sultânü'l-Ulemâ'nın Ahmed el-Gazzâlî ile doğrudan bir silsileyle bağlantısı ve bununla birlikte Sultânü'l-Ulemâ'nın şahsiyetinde zâtî bir karaktere bürünen Horasan sûfî geleneğidir ki Necmeddîn Kübrâ da aynı gelenek ile irtibatlıdır. Ayrıca Kübrâ ya da Mecdeddin Bağdâdî gibi halifeleri ile Sultânü'l-Ulemâ arasında sohbet esâsına dayalı bir ilişkinin bulunması da gayetle mümkün ve muhtemeldir. Hemedânî'nin Mevlevî silsilesi ile Kübrevî silsilesini telfik anlayışı sonraki dönemlerde de makes bulmuştur. Nitekim Sarı Abdullah Efendi *Mesnevî Şerhi*'nde¹⁸¹ Sultânü'l-Ulemâ'nın silsilesi ile ilgili olarak ikili bir tasnifte bulunur. Öncelikle tevbe/hırka/telkîn olarak kastedilen tarîkat terbiyesinin alındığı pîr açısından Sultânü'l-Ulemâ'nın iki isnad ile silsilesini bildirir. İlk isnad Sipehsâlâr'daki (her ikisi de Ahmed Hatîbî'den pederleri diye bahsederler) meşhur silsilenin tekrarıdır. İkinci isnâd ise Necmeddin Kübrâ, Ammâr Yasir, Ebû Necîb es-Sühreverdî, Vecîhüddîn el-Kâdî, Muhammed Bekrî, Ahmed Dineverî, Mimşâd Dineverî kanalıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye erişir. Sarı Abdullah tarafından zikredilen bu silsile, Necmüddin Kübrâ'nın teberrük silsilesi olarak belirtilir.¹⁸²

Yapılan tasnifde ikinci bölüm Sultânü'l-Ulemâ'nın sohbet haysiyetinden olan ananeleri yönüyle verilen silsileye ayrılır. Sarı Abdullah Efendi, Bahâeddin Veled'in Ahmed el-Gazzâlî ile sohbet ettiğini belirterek şu silsileyi kaydeder. Ebu'n-Necîb İmâm

¹⁸⁰ Abdülvehhâb Hemedânî, *Sevâkıbü'l-Menâkıb*, haz: Arif Nevşâhî, s. 8-11. Eserin neşre hazırlanmış nüshasından bir kopya kütüphanemizdedir. Eser Miras-ı Mektûb yayınevi tarafından Tahran'da neşredilecektir. Çalışmamızda referans olarak kütüphanemizdeki nüshayı kullandık.

¹⁸¹ Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul 1287, I, 26.

¹⁸² Süleyman Gökbulut, "Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik", (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2009), s. 88; Alâüddevle Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 314-315

Ahmed el-Gazzâlî, Ebû Bekir Nessâc, Ebû Ali Fârmedî¹⁸³, Ebu'l-Kasım Kürrekânî, Ebu Osman Mağribî, Ebu Ali Kâtib, Ebu Ali Rûdbârî kanalıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaştırır. Böylelikle sohbet silsilesi Ahmed el-Gazzâlî'den Cüneyd-i Bağdâdî'ye değin Eflâkî ve Sipehsâlâr'ın bildirdiğinden farklı bir vecihle Kûbrevî silsileyle örtüşecek biçimde kaydedilir. Ayrışma Ahmed el-Gazzâlî'den sonradır.¹⁸⁴ Ayrıca Sarı Abdullah sohbet tabirine “temkînden ve sülûk tavrını tekmîlden sonra sohbet-i şeriflerinden nice kemâlât dahî husûle getirdiği eizzedir” şeklinde bir açıklama getirir.

Gölpınarlı Mevlânâ Celaleddîn adlı eserinde Ahmed el-Gazzâlî'ye Şemsü'l-Eimme kanalıyla ulaşan silsileyi tarihsel irtibatın imkansızlığı gerekçesiyle cerh eder ve “*Sultânü'l-Ulemâyı Moğol istilâsında öldürülen (1221, 618 h.) Necmeddin Kübrâ halîfesi sayanların daha haklı olduklarını sanıyoruz.*”¹⁸⁵ ifâdesini kullanır. Bununla birlikte daha sonra Mevlevilik üzerine yaptığı çalışmada¹⁸⁶ Mevlevî silsilesini inceler. Burada ilk olarak silsile anlayışını tahlil eder ve öncelikle pirden önceki dönemi kapsar bir şekilde Hz. Peygamber'e (s.a.v) silsile kanalıyla isnadın sahih olmadığı, sadece ananevî bir değer taşıdığı, esasî itibariyle Alevî ve Bekrî olarak tasnif edilen silsilelerin Sünnî ve Şîî anlayışın gayretiyle uydurulduğu şeklindeki kanaatini dile getirir. Bu fikrini isbât için de silsilenin sıhhatini bildiren hadislerin mevzû olduğunu, silsilelerdeki tarihsel kopuklukları, Ehl-i Beyt imamlarına silsile isnadının bulunduğunu halbuki Ehl-i Beyt İmamlarının tasavvuf aleyhtârı olduklarını¹⁸⁷ delillendirmeye girişir. Gölpınarlı silsilenin pirden sonraki halkalarını ise her şeyhin kendi şeyhini bilmesi ve halkaların şeyhten şeyhe bağlanması gerekçesiyle doğru kabul eder.

Gölpınarlı'nın bir diğeri Şemsü'l-Eimme'nin¹⁸⁸ silsileye dahil edilmesidir. Şemsü'l-Eimme ile Sultânü'l-Ulemâ ailesi arasındaki akrabalık ilişkisini muğlak ifadelerle dile getirirken onun müstahlef olamayacağını ayrıca tasavvuf ile alakasının rivayet edilmediğini bildirerek geleneksel anlayışı ve rivayetleri göz ardı eder. Serahsî'nin kızı Firdevs Hatun'un Bahâeddin Veled'in kayınvâlidesi olduğunu belirterek 483/1090'da vefat eden Serahsî'nin damadının halifesi olmasını üstelik 628/1231'de vefat eden Bahâeddin Veled'in ondan feyzalmasını imkânsız görür. Şemsü'l-Eimme gerçekte Mevlânâ'nın büyükannesi Firdevs hatunun babasıdır.

¹⁸³ Bu zat aynı zamanda Hâcegân ekolü pirllerinden Yusuf Hemedânî'nin şeyhidir.

¹⁸⁴ Necmüddin Kübra'nın esas silsilesi kısmen bu silsile ile örtüşür. Bk. Süleyman Gökbulut, a.g.e., s. 89.

¹⁸⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, MC, s. 38.

¹⁸⁶ A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, s. 199-204.

¹⁸⁷ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Nasrullah Pürcevâdî, “On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet”, ter. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, Sayı:1, s. 233-242, Bursa, 2002.

¹⁸⁸ Eflâkî, III, 3, 216.

Tasavvuf ile alakasının meşhur olarak rivayet edilmemesi de sabit olmadığı anlamına gelmez. Gölpınarlı ayrıca burada olduğu gibi sair silsilelerde de var olabilen tarihsel kopuklukların sûfler tarafından manevi irtibat zikredilerek kapatıldığını biraz da müstehzi bir üslupla dile getirir. Anlaşılan Gölpınarlı kamil müridlerin ölümlerinden sonra dahi müridleri üzerinde tasarrufta bulunabilecekleri düşüncesini kabul etmez. Halbuki bizzat Mevlânâ bu duruma işaret ederek şöyle demiştir: “Benim gidişimden dolayı üzülmeysin. Hallâc-ı Mansûr’un nûru yüz elli yıl sonra Ferîdüddin Attâr’ın rûhunda tecelli etti ve onun müridi oldu. Hangi durumda olursanız olun benimle olunuz ve beni hatırlayınız ki her ne durumda olursam olayım size yardım edeyim”¹⁸⁹

Gölpınarlı ayrıca silsilelerin tarikat gayretiyle uydurulmuş zincirler olduğu fikrini ısrarla vurgulayarak çeşitli yönlerden ve halkalardan Halvetiyye ve Hâcegân ile benzeşen ve birleşen silsilelerin sonraki dönem Mevlevî düşünce alanında meydana getirdiği yansımaları inkar ve reddeder. Kısacası bütün bu ifadelerin ve senedlerin ve bu senedlerden hareketle ulaşılan neticelerin tamamıyla uydurma olduğunu Mevlevilikte de geleneksel tasavvufi/tarikat anlayışının bir gereği olarak bu tür silsilelerin ihdâs edildiğini¹⁹⁰ ve Mevlânâ ile Cüneyd Bağdadî arasındaki silsilenin kopuk ve gevşek olduğunu ısrarla vurgulayarak ifadelerini şöyle tamamlar: “Mevlevî silsilesinde de diğer tarikatların silsilelerinde olduğu gibi doğru ve mazbut cihet ancak tarikatın kuruluşundan sonraki zincirdir.”¹⁹¹

Gölpınarlı'nın burada düştüğü bazı yanılgılar söz konusudur ki bu durum yorum farkına sebep olan zihniyet farkından kaynaklanmaktadır. 13. yy öncesi sufilere pek çok şeyhle irtibat kuran seyyah dervişler oluşu, silsilenin öncelikli olarak geleneksel irtibatları dile getiren metinler oluşu, silsilelerdeki tarihsel kopukluğun suri bir kopukluk oluşu, metinlerin farklı tarzda yorumlanması gibi konular Gölpınarlı'nın gözden kaçırdığı ya da ısrarla görmezden geldiği durumlardır.

Bedüzzamân Firûzanfer silsile konusunda Eflakî rivayetini dile getirirken, Sultânü'l-Ulemâ ile Ahmed Gazzâlî arasında Şemsü'l-Eimme Serahsi ve Ahmed Hatîbî'nin olduğu şeklindeki bilginin yanlış olduğunu ifade eder. Ayrıca Sultânü'l-Ulemâ'nın Ammar Yasir, Necmeddin Kübra ve Sühreverdî kanalıyla da Ahmed Gazzâlî

¹⁸⁹ Cami, a.g.e., s. 637. Ayrıca Hüsâmeddîn Çelebi'nin de benzer ifadeleri söz konusudur.

¹⁹⁰ Gölpınarlıya göre bazı kaynaklarda Mevlânâ'nın Konevi'den okuduğuna dair tamamen uydurma bir rivayete isnaden silsilesinin İbn Arabî'ye ve o kanalla Kadiriyye'ye eriştilmesi de tamamıyla uydurmadır.

¹⁹¹ A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 204.

ile irtibatı bulunduğu şeklindeki rivayeti de nakleder.¹⁹² Ayrıca Kübra ile irtibat kuran silsile ile ilgili rivayetleri de nakleden¹⁹³ Firuzanfer'in ilk dönem çalışmalarında - örneğin Mevlânâ Celaledin- net olmamakla birlikte Sultânü'l-Ulemâ ile Kübra arasında silsile açısından bir irtibatın varolduğu anlayışı kesin bir hüküm ihtiva etmemekle birlikte söz konusudur. Bununla birlikte daha sonraki dönem çalışmalarında, özellikle Sultânü'l-Ulemâ'nın ve Seyyid Burhaneddîn Muhakkik Tirmizî'nin *Maârif*'leri üzerine yaptığı araştırmalarda Kübrâ ile Sultânü'l-Ulemâ ve müridi Muhakkik Tirmizî arasında hiçbir şekilde irtibat ve münasebetin bulunmadığı yönünde kanaatini dile getirir ve bunu eserleri arasında herhangi bir paralelliğin ve irtibatın, doğrudan atıfların bulunmaması, Mevlevî kaynaklarında farklı silsilelerin zikrediliyor olması, zikir-evrâd ve tavır farklılığı gibi konuları dile getirerek ispatlar.¹⁹⁴

Son dönemde Mevlevî silsilesi hakkında en kapsamlı tedkik ise Mevlânâ Âsitânesi son çelebilerinden Veled Çelebi İzbudak tarafından yapılmıştır. Bazı küçük kusurlar ve hatalar taşıyan bu çalışma Çelebi'nin uzun yıllar boyunca gördüğü/istinsah ettiği çeşitli silsilenâmelere, icâzetnâmelere ve çeşitli eserlere dayanır. Çelebi Şeyh Muhammed Elîf Efendi'de aldığı kendi icâzetnâmesini esas almış, diğer kaynaklarda gördüğü farklı hususları da ilâve ederek en geniş Mevlevî silsilesini kaydetmiştir.¹⁹⁵

Muhammed Ma'sûm Şîrâzî, *Tarâiku'l-Hakâik* adlı eserinde "hırka" kavramının anlamı ve Ma'rûf Kerhî'nin hırkasını açıklamak üzere bir bahis açar.¹⁹⁶ Devamında Ma'rûfiyye'ye ittisâli bulunan 14 silsileden bahseder.¹⁹⁷ İkinci sırada andığı silsile Mevlevî silsilesidir.¹⁹⁸ Bahaeddin Veled'in telkîn-i zikir silsilesi babası ve dedesi kanalıyla Ahmed el-Gazzâlî'ye ittisal eder. Ve Necmeddin Kübra'ya ulaştırarak

¹⁹² Firuzanfer, *a.g.e.*, s. 77.

¹⁹³ Firuzanfer, *a.g.e.*, s. 79, 97-98.

¹⁹⁴ Burhâneddin Muhakkik Tirmizî, *Maârif: Mecmu'a-i Mevâiz ve Kelimât-ı Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî*, nşr. Bediuzzamân Firûzanfer, Tahran 1990, s. Ye-Dal ve Ye-Tı arası (Mukaddime), ayrıca bkz: B. Firuzanfer, *Şerh-i ahvâl ve nakd ve tahlîl-i âsâr-ı Şeyh Ferîdüddin Muhammed Attâr Nişâbü'rî*, Tahran, 1339-40 hş. / 1960-61 m., 69-70. Özellikle Muhakkik Tirmizî'nin *Maârif*'inde değerlendirdiği bu hususu, menâkıba ve Mecdeddîn Bağdâdî'ye yaptığı atıflarla temellendirmektedir.

¹⁹⁵ Bk. Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak, *Silsilenâme-i Evlâd ve Ahfâd-ı Mevlânâ* (içerisinde: Hz. Mevlânâ Efendimiz'in Oğulları, Kızları, Torunları, Haz. Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak ve Mustafa Feridûn Nâfiz Uzluk), SÛSAM Nr. 131. Mevlânâ'nın ve sonraki mevlevilerin şecerelerini de ihtiva eden bu çalışmanın bazı önemli bölümleri çalışmamızın ek bölümünde neşredilecektir.

¹⁹⁶ Muhammed Ma'sûm Şîrâzî, *Tarâiku'l-Hakâik*, tsh. Muhammed Ca'fer Mahcûb, İntişârât-ı Senâyî, Tahran, 1382, II, 304.

¹⁹⁷ Şîrâzî, *a.g.e.*, II, 306.

¹⁹⁸ Şîrâzî, *a.g.e.*, II, 313. Şîrâzî burada öncelikle doğumu 6 Rebiulevvel604Mevlânâ'nın surî (neseb) silsilesini şu şekilde bildirir: Celâleddîn Muhammed b. Bahâeddin Muhammed b. El-Hüseyn b. Ahmed el-Hatîb b. Mahmud b. (Arada bulunan Mevdud ismini atlayarak) Sabit b. Müseyyib b. Mutahhar b. Hammâd b. Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Siddîk (r.a.)

Sultânü'l-Ulemâ'nın, Kübrâ'nın tesliki ile tekmîl-i terece elde ettiğini iddia eder. Bu iddianın temelleri de yukarıda sözü edilen kaynaklara dayanmaktadır.

Sultânü'l-Ulemâ göçünce vasiyeti gereği yerine Mevlânâ'nın geçtiğini, meclisinde pek çok talebe olduğunu, daha sonra Muhakkik Tirmizî'nin Mevlânâ için Tirmiz'den Konya'ya gelerek Mevlânâ'yı teslik ettiğini ilave eder. Bu süreçte Mevlânâ zamanın ariflerinden pek çoğunun sohbetine ulaşmıştır. Nihayet irâdet-i Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ'nın kemalde yüce derecelere eriştiğinden bahisle Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî'ye mürid olduğu yönündeki kanaatini dile getirmektedir.¹⁹⁹

Eserdeki bir diğer kayıt Şems'in nesebine dairdir. Buna göre Şemseddîn Muhammed, Celaleddin Hasan Nevmüselmân'ın oğlu olduğu yönündeki kayıt Ma'sûm Şîrâzî'ye göre yanlıştır. Onun Tebrizli bir bezzâzın (dokumacı) oğlu olduğunu kaydeder. Asıl önemlisi Şems'in İsmâilî dâisi olduğu yönündeki Devletşah kaynaklı kanâati cerh ederek reddeder.²⁰⁰

Bütün bu nakiller değerlendirildiğinde Mevlevî geleneğin zühd, cezbe ve ilâhî aşk, tevhîd ve melâmet ile marifet tavrılarını cem' eden bir zemîn üzerinde teessüs ettiği görülmektedir. Söz konusu zühd tavrı Bahâeddîn Veled ve Muhakkik Tirmizî'nin zâtında, aşk ve tevhîd tavrı Ahmed Gazzâlî ve Şems-i Tebrîzî zâtında, melâmet yine Şems-i Tebrîzî zâtında, ma'rifet ise bütün bu sufilere ilâve olarak Konevî-Ekberî geleneğiyle irtibatlı olarak temsil edilmektedir. Bununla birlikte hemen belirtelim ki söz konusu sufilerde tezâhür eden sûfî tavrın ve sahip oldukları hakikatin mutlak olarak tek yönlü bir karakterde nitelendirilmesi kanaatimizce doğru değildir. Bununla birlikte her bir sûfînin hakikatinin ve karakterinin sufîyâne tarzda bir tür tezâhürü ve bu tezâhürün de öne çıkan bir yönü söz konusudur ki kastettiğimiz budur. Yoksa, mesela Şems-i Tebrîzî'de zühdün olmadığını ya da Bahâeddîn Veled'in tavrında aşka yer bulunmadığını iddia etmek hatadır.

¹⁹⁹ Mevlânâ'nın Şems ile 62 yaşında buluştuğunu Usulü'l-Fusûl'e istinâden belirtmektedir. Söz konusu eser Rıza Kulî Han Hidâyet'in (ö. 1288/1871) eseridir. Bu şahsın diğer bazı eserleri: *Tezkire-i Riyâzû'l-Ârifîn* ile *Mecmau'l-Fusahâ*'sıdır. *Tezkire-i Riyâzû'l-Ârifîn*, Dâru'l-Hilâfe yayınları tarafından 1888'de Tahran'da; *Mecmau'l-Fusahâ* ise Muzâhir Musaffâ'nın neşriyle İntişârât-ı Emîr-i Kebîr tarafından 1336'da Tahran'da neşredilmiştir. Ayrıca Rıza Kulî Han Hidâyet'in *Divan-ı Kebîr*'den yaptığı müntehabât Mithat Bahari Beytur tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir.

²⁰⁰ Şîrâzî Şems-i Tebrîzî'nin neseb silsilesini şu şekilde kaydetmektedir: Şâh Tâhir b. Şâh Raziyyüddîn b. El-Mevlâ Mü'min Şah b. Muhammed Zerdûz el-mülakkab bi Şems-i Tebrîzî âh-ı Hurşâh b. B. Âlim b. Mevlâ Muhammed b. Mevla Celaleddin b. Hüseyin Celaleddin b. Kiyâ Muhammed b. Mevla Hasan el-Âlim b. El-Mevla Ali b. Ahmed Musattir b. Mevla Nizâr b. Mevla Mustansır Ahmed b. Mevla Muhammed b. Ali Tâhir b. El-Hâkim b. Nizâr b. El-Muizz b. İsmail b. Muhammed el-Kâsım b. Abdullah el-Mehdî ve Mehdî'nin nesebi de İmam Ca'fere uzanmaktadır. Şâh Tâhir Deknî'nin Târîh-i Ferîşte tercümesinden naklen Şîrâzî, *a.g.e.*, II, 316.

Son olarak Mevlevî geleneğinin teessüs ettiği zeminin esaslarından birinin de Senâî ve Attâr ile temsîl edilen, aşk ve marifet karakteri baskın tavırla irtibatını belirtmeliyiz. Nitekim başta Mevlânâ olmak üzere Mevlevî çevrelerin Attâr²⁰¹ ve Senâî'ye düşkünlüğü bilinen bir husustur. İleriki bölümlerde detaylı olarak ele alacağımız üzere Mevlevî geleneğin tasavvuf anlayışını tatbik ve vahdet-i vücûd düşüncesini ifade ederken doğrudan ve çoğu zaman dolaylı olarak Attâr ve Senâî'ye göndermede bulunduğu, özellikle ifâde ve üslûp açısından Ekberî geleneğin çizdiği kavramsal çerçeve yerine Attâr ve Senâî'nin temsîlî ve mecâza dayalı dilini kullandığı görülmektedir.

²⁰¹ Konumuz açısından Feridüddin Attâr münferiden taşıdığı ehemmiyetin yanısır sûfî gelenek açısından Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr ve Hallâc-ı Mansûr ile -tarihsel açıdan söz konusu olmamakla birlikte- manevi anlamda irtibatı göz önünde alınmakla ikinci bir husûsiyete de sahiptir.

2. MEVLEVÎLİĞİN MÂHİYETİ

2.1. MEVLEVÎLİĞİN TEESÜSÜ: (MEVLÂNÂ'NIN YAKIN ÇEVRESİ)

2.1.1. SULTÂNÜ'L-ULEMÂ BAHÂEDDÎN VELED

Sultânü'l-Ulemâ Muhammed Bahâeddîn Veled, Mevlânâ'nın babasıdır. Takrîben 1151'de (H. 546) Horasan'ın Belh bölgesinde doğmuş ve 21 Şubat 1231 Cuma günü Konya'da vefât etmiştir.¹ Belh'te ikâmet eden, tasavvuf ve İslâmî ilimler açısından köklü bir geleneğe mensup bir aileden geldiği anlaşılmaktadır.² Kaynaklar nesebinin Hz. Ebu Bekir'e uzandığını bildirir. Büyükannesinin Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin kızı olduğu, hatta daha gerilerde Horasan'ın meşhur sûfisi İbrahim b. Edhem'in kızının da büyükannelerinden biri olduğu belirtilir.

Sultânü'l-Ulemâ'nın annesi büyük ihtimalle Hârizmşahlar hanedanına mensup bir prenestir. Eflâkî, Bahâeddin Veled'in annesinin Sultan Alâeddin Muhammed Tekiş'in, “melîke-i cihan” diye anılan kızlarından biri olduğunu belirtse de bu bilgi iki yönden eleştiriye tabi tutulabilir. Birincisi kronolojik hatadır. Nitekim Bahâeddîn Veled'in doğduğu tarihte bu hükümdar henüz evlenmemiş, belki de daha doğmamıştır. İkinci olarak bizzat Sultânü'l-Ulemâ'nın *Maârif* adlı eserinde annesi ile ilgili olarak çizdiği

¹ Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled'in sandukası üzerindeki şâhide/kitabe ve tercümesi şu şekildedir:

- | | |
|---|--|
| 1 - الله الباقي | 6 - مفتي الشرق و الغرب بهاء الملة والدين |
| 2 - هذه تربة مولانا و سيدنا | 7 - شيخ الاسلام والمسلمين محمد بن |
| 3 - صدر الشريعة منيع الحكمة | 8 - الحسين بن احمد البلخي رضي الله عنه و عن |
| 4 - محي السنة قامع البدعه و قدوة | 9 - اسلافه توفي في ضحوة يوم الجمعة الثامن |
| 5 - العالم العامل الرباني سلطان العلماء | 10 - عشر شهر ربيع الاخر سنة ثمان وعشرين و ستمائه |

[Allah el-Bâkî'dir. Burası velîmiz, efendimiz, şerîfatın sadrı, hikmet kaynağı, sünneti ihyâ eden, bid'atin başını ezen, âlemin aslı-esâsı önderi, (ilmiyle) âmil Rabbânî âlim, âlimlerin sultânı (sultânü'l-ulemâ), doğunun ve batının müftüsü dinin ve milletin (şerîatın) Bahâ'sı, İslâm'ın ve Müslümanların şeyhi, Belhli Muhammed b. el-Hüseyn b. Ahmed'in (Allah ondan ve geçmişlerinden razı olsun) türbesidir. 628 yılı Rebî'u'l-Âhir ayının 18'i Cuma günü kuşluk vaktinde vefât etti. (23 Şubat 1231)]

² Kaynaklarda babası ve dedesi Hatîbî nisbesiyle anılır. Bu sebeple bazı modern çalışmalarda ailenin Horasan Türklerinin Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli temsilcilerinden, Isfahan menşe'li Hatîbî ailesi ile irtibatı söz konusu edilmiş olsa da konuyla ilgili net bir bilgi söz konusu değildir. Bk.; Fritz Meier, *Bahâ-i Veled*, trc. Mihr Âfâk Bayburdî, Suruş (İntişârât-ı Sadâ ve Sîmâ), s. 66, Tahran, 1382. Meier'in Almanca kaleme aldığı eserinin orijinal künyesi “Fritz Meier, *Baha-i Walad : Grundzüge Seines Lebens Und Seiner Mystik*, Diffusion E.J. Brill, Leiden, 1988” şeklindedir. Biz çalışmamızda Farsca tercümesini kullandık.

portre bir prenses imajına hiç te uygun düşmemektedir. Bununla birlikte kendisinin annesi kanalıyla (ya da başka bir cihetten) hanedana (en azından aristokrat bir aileye hem de Horasan'ın İslamlaşma sürecine tesir eden bir aileye) mensup olduğunu düşündürecek haklı gerekçeler vardır.

Küçük yaşta babasını kaybetmiştir. Babasının önemli bir âlim olduğunu Eflâkî rivayet eder.³ Dedesi ise Ahmed el-Gazzâlî'nin talebesi olmuştur. Bahaeddin Veled muhtemelen babasının talebeleri kanalıyla nakledilen bir geleneğin varisi olmuştur. Bu gelenek hem kendisinin ilmi yönünü hem de sûfî kimliğini teessüs ettiği alt yapıyı oluşturmaktadır.

Kendi eseri *Maârif* ve diğer kaynaklardaki bazı kayıtlardan onun resmi ilimler sahasında ciddi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Eflâkî'nin, "*Bahâeddîn Veled daima hakîmlerin, filozofların ve onlardan başkalarının gittikleri yolu reddeder, şeriat sahibine uyar ve onları Peygamber'in dinine teşvik ederdi.*"⁴ şeklindeki değerlendirmeleri, Sultânü'l-Ulemâ'nın dönemin şartları çerçevesinde akli temel alan ilimlere öncelik vermek, dinin nakle dayalı olma esasını ikincil planda iterek akla işlev ve yetki alanının ötesini anlama, açıklama ve değerlendirme gibi bir öncelik tanımak eleştirisiyle⁵ Fahreddîn Râzî gibi dönemin bazı önde gelen alimlerine uyarılarda bulunduğunu ifade etmektedir.

Yine *Maârif*'teki ifâdelere nazaran tasavvuf ile irtibatının da küçük yaşlarda başladığı, zikir ve riyazetle meşgul olduğu, kabz hali vukû bulduğunda farklı meşgalelere yöneldiği Hârizm'e gidip orada İmâdüddin Tabîb'den tıp tahsîl etmeyi istediği,⁶ derslerini Farsça olarak takrir ettiği öğrenilmektedir.

Bahâeddîn Veled, Mevlevî geleneğinde "Aktâb-ı Seb'a-i Mevleviyye" olarak anılan yedi isimden ilkidir. Dolayısıyla Mevlânâ ve Mevlevî düşüncenin temel isnâdlarından birini teşkil etmektedir. Bu sebeple tesirin keyfiyeti ve cihetinin belirlenmesi tarîkatın mahiyeti hakkında önemli ipuçları taşır.

Teknik anlamda şeyh-mürîd ilişkisi çerçevesinde değerlendirmek her ne kadar mümkün gözükme de Mevlânâ doğrudan ve dolaylı olarak ilk/temel tasavvufî tavrını babası Bahâeddîn Veled'den almıştır. Doğrudan tesir bizzat Mevlânâ'nın yaklaşık yirmi

³ Eflâkî, I, 3.

⁴ Eflâkî, I, 5.

⁵ Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Eleştirileri ve Râzî'nin Sûflere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, Yıl 6, Sayı 14 (Mevlana Özel Sayısı), s. 306.

⁶ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, II, 30.

dört⁷ yıllık bir süreçte babasının dizi dibinde yetişmesi sonucu gerçekleşmiştir. Dolaylı tesirin ise gerek Bahâeddîn Veled'in eseri *Maârif*'in Mevlânâ tarafından defalarca tettebbuu⁸ ve gerekse şeyhi Muhakkik Tirmizî kanalıyla gerçekleştiği muhakkaktır. Nitekim Mevlânâ'nın (teknik anlamda) yegâne şeyhi olarak bilinen Muhakkik Tirmizî de Bahâeddîn Veled'in mürididir.⁹

Gelenek Bahâeddîn Veled'deki ilâhî tecellî'nin "azamet ve kibriyâ" şeklinde tezâhür ettiğini de vurgular. Bu ifâde adeta onun temsil ettiği ve aşağıda detaylarını arzitmeye çalıştığımız sûfî tavrın bir özeti gibidir.¹⁰ Buna ilave olarak "fenâ" makâmının da sûfî karakterindeki baskın nitelik olduğunu vurgulayabiliriz.¹¹

Mevlevî gelenek Bahâeddîn Veled'i "Sultânü'l-Ulemâ" ve "Mevlânâ-yı Bozork" şeklinde anar.¹² Bahâeddîn Veled lakabı, Sultânü'l-Ulemâ ise ünvanıdır. Kaynakların ittifakla belirttiklerine göre bu ünvan kendisine Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından verilmiş ve Belh ulemâsından oldukça kalabalık bir grup rüya yoluyla bu duruma şehâdet etmişlerdir.¹³ Kendisinin fetvâlarını bu ünvanla imzaladığı belirtilmektedir ve *Maârif*'in dîbâcesinde de bu ünvanı kullanmıştır. Devlet hazinesinden resmi bir gelire sahip olduğu ve hem halka hem de özel talebelerine ders verdiği düşünüldüğünde ilmiye sınıfına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte özellikle dönemine ait resmî ilimlere dâir eserlerde doğrudan adı geçmemekte kendisinden ancak oğlu Mevlânâ vesilesiyle bahsedilmektedir. Her nerede bulunursa bulunsun medresede ikâmeti tercih etmiş, siretindeki ilmî vaziyet suretine de aksetmiş ve bu sebeple ilmiye mensuplarına has olan kıyafet giymiştir.

Esasında, sağlığında muhtemelen ilmî mensubiyetinin tabîî bir neticesi olarak "Mevlânâ" ünvanıyla birlikte de anılan¹⁴ Bahâeddîn Veled'in oğluyla tefrik maksadıyla sonraki dönemlerde Mevlânâ-yı Bozork şeklinde yâd edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Celâleddîn Rûmî de "Mevlânâ" ünvanıyla anılmaya başlandığında -ki bu

⁷ Mevlânâ'nın 1207 yılında doğduğu genel kabulüne dayanarak süreç 24 yıl olarak belirlenebilir. (bk. Eflâkî, I, 52.) Gerek Eflâkî'nin ifadelerinden ve gerekse kitâbesinden anlaşıldığı kadarıyla Bahâeddîn Veled'in vefatı 18 Rabiulâhîr 628 / 23 Şubat 1231'dir. Bk. Eflâkî, I, 24.

⁸ Eflâkî, III, 15; IV, 55 Sipehsâlâr Muhakkik Tirmizî'nin, müridi Mevlânâ'ya babasının eserini defalarca takrir ettiğini bildirmektedir. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 102.

⁹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 11, 20.

¹⁰ Eflâkî, III, 212.

¹¹ *Maârif*'te bu duruma işaret eden pek çok pasaj vardır. Mesela bk. Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 316-317. Genel bir değerlendirme için bk. Mahbûb Serrâc, *Mevlânâ-yı Belhî ve Pedereş: Te'sîr-i Maarif ber Mesnevî-yi Ma'nevî*, Devletî Matbaa, s. 71-77, Kâbil, 1340hş.

¹² Tirmizî, *Maârif*, s. 62, 67, 69; Eflâkî, I, 33, 46, 50, 53; III, 9, 212, 216, 507; IV, 55, 84; V, 24; VII, 13, 21; Velednâme, s. 163.

¹³ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 4118 vd.

¹⁴ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 283 ve 303; Eflâkî, I, 48. Mevlânâ da babasını Mevlânâ olarak anar. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 11.

durum vefâtından önce gerçekleşmiştir- ayırım maksadıyla babasının ünvanına “Bozork” ifâdesi ilave edilmiş olmalıdır.¹⁵

Temel kaynaklar Bahâeddîn Veled’i resmederken “fetvâ ve takva” ifadeleriyle temsil edilen birkaç yönünün özellikle vurgulanmakta olduğu görülmektedir. Öncelikli olarak onun “âlim/müftî” ve “vaiz” kimliğine dikkat çekilir. Sîretini teşkil eden unsurlar içerisinde en ağır basan yön bu yönüdür. Nitekim sûretinde tezâhür eden bariz şekil de bu durumu ifade eder tarzdadır. Bahaeddin Veled daima ilmi mensubiyetini vurgular mahiyette bir kıyafeti ve yaşadığı bütün coğrafyalarda ikâmetgâh olarak medreseleri tercih etmiştir.¹⁶ Aynı zamanda onun en bilinen lakabı “Sultânü’l-Ulemâ” şeklindedir.¹⁷ Bu lakabın kendisine bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından verildiği ve rüya yoluyla bek çok kimsenin bu duruma şehâdet ettikleri, inkâr içerisinde iken bu ilahi teyid sayesinde hepsinin i’tikâd getirerek mürîd oldukları bildirilir.¹⁸ Bahâeddîn Veled’in bu ünvanı bizzat kullandığı, fetvalarını imzâda ve *Maârif*’in dîbâcesinde bu ünvana yer verdiği ve bu sebeple gerek döneminde ve gerekse daha sonraları eleştirildiği anlaşılmaktadır.¹⁹

Sultânü’l-Ulemâ’nın kendisine yönelik bu tür eleştirilere karşı tavrı, muhalefet etmek yerine suskunluğu/hâmûşî tercih etmek olmuştur. O hemen herkesle iyi geçinmek taraftarı olmakla birlikte kendisine karşı bir mücadele ve tavır sergilendiğinde bunun idrak eksikliğinden kaynaklandığını düşünür. Bu konuda Hakk’a tam teslimiyetin gereği

¹⁵ Fritz Meier, Bahâ Veled’in bir fakîh ve alim olarak “Mevlânâ” ünvanını taşıdığını fakat “Mevlânâ-yı Bozork” şeklindeki ifadenin oğlu Celâleddîn Rumî ile tefrik için değil tazim için kullanıldığını belirtir. Bk.; Meier, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁶ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 10, 13; Eflâkî, I, 11, 17, 18, 21; III, 9.

¹⁷ Sultânü’l-Ulemâ’nın, lakabıyla ilgili olarak sözleri şu şekildedir: “... Kadı (*Vahş Kadısı*) bizim Sultânü’l-Ulemâ ünvanımızı yok etmeye çalışıyor... Sen bizim Sultânü’l-Ulemâ’lığı nasıl ve ne şekilde yok etmeye kalkışırsın. Nitekim azizlerden bir aziz, Hakk’ın seçkin kullarından biri rüyasında gördü ki Hakk’ın haslarından nûrânî bir pîr ötelere ötesinde ayakta durarak bana şöyle söyledi: Ey Sultânü’l-Ulemâ! Hemen dışarı gel (zuhûra gel) ki senden ötürü (seninle) bütün âlem nurla dolsun ve gaflet karanlığından kurtulsun. Pek çok büyüğün hizmetinde bulunmuş Merv’li bir Hâce bana şunları söyledi: Ben de gördüm (ve şahit oldum) ki Hakk’ın (a.c.) kulları, Sultânü’l-Ulemâ ünvanını sana Hz. Peygamber’in (s. a.v) verdiği, böyle ferman buyurduğunu ve onun hükmünün sana bu alemde ve öteki alemde bu şekilde hitap edilmesi yönünde olduğu konusunda delil getiriyorlardı. (Hal böyleyken) bir kimse nasıl olur da bu ünvanı ortadan kaldıracaktır. Sonra şunu da söyledi: Yüksek sesle “Rahmet, Sultânü’l-Ulemâ Bahâeddîn Veled’in dostları üzerine olsun.” diyen bir topluluk gördüm. Bu sözden malumumuz olmuştur ki la’net (ona) düşmanlık yapanların üzerine olsun.” Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 188-189.

¹⁸ Sultân Veled, *İbtidânâme*, s. 186 vd.; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 11; Eflâkî, I, 5.

¹⁹ *Maârif*, I, 188-189. Vahş Kadısı’nın durumdan rahatsızlığı Eflâkî tarafından da tekrarlanırken cüreti sebebiyle o büyüğün nâmî ve künyesinin Bahâeddîn Veled’in öngörüsünden beş gün sonra varlık alemi defterinden silindiği vurgulanır. Eflâkî, I, 25. Ayrıca Eflâkî’nin konuya dair bir diğer rivayetine göre Mevlânâ’nın, tahsîl maksadıyla Şam’da bulunduğu sırada bir medresede Mevlânâ’yı tanımayan fakîhlerin Bahâeddîn Veled’i “Sultânü’l-Ulemâ ve Allahî” şeklinde nitelemenin münasip olup olmadığı yönündeki eleştirilerini Mevlânâ’nın suskunlukla karşıladığını, işin aslının anlaşılması akabinde ise Mevlânâ’nın “Bizim maksadımız sizin hoşluğunuzdur. Biz daima bunu arzu etmekteyiz.” sözüyle özürleri kabul ettiğini nakleder. Eflâkî, III, 394.

olarak mücadeleyi terk eder. Özellikle ilmi sahada mücadele ile eşdeğer gördüğü “Hilâf” ilmini terk ederek “tezkîr/vaaz ve nasihat” tavrını benimser.²⁰

Bahâeddîn Veled, bir âlim olarak ders takririnde bulunmuş, öğrenci yetiştirmenin yanı sıra halka açık vaazlar vermiş hatta muhtemelen yarı siyasi olarak nitelendirilebilecek görevler de üstlenmiştir. Ayrıca bütün bunların karşılığı olarak resmi bir gelire sahiptir. Bu maaşla iâşesini temin etmiş ve vakıf gelirlerinden uzak durmuştur.²¹ Bununla birlikte dönemine ait olanlar içerisinde Bahaeddin Veled’in adından söz edilen bir esere rastlanmamıştır. O genellikle oğlu Mevlânâ ve Mevlevî gelenekle ilişkisi çerçevesinde anılagelmiştir. Bu durum, kendisinin resmî ilimlere dair mevcut bir eserinin bulunmayışı, bu sahada tebârüz etmiş bir talebe yetiştirmeyişi ya da ilmî tartışma geleneği içerisinde literatüre dâhil edilecek bir tavra sahip olmayışıyla açıklanabilir.²² Bununla birlikte o “Sultânü’l-Ulemâ” ünvanını benimsemiş ve kullanmaktan hiçbir zaman geri durmamıştır. Daha da önemlisi bu ünvanı iki farklı iddiayı ifade eder biçimde kullanmasıdır. Ünvanın iddialarından ilki yarı siyâsî bir karakter taşır. Bahâeddîn Veled, dünyevi otoriteyi temsil eden sultânın mukâbilinde ve ondan daha üst ve kuşatıcı bir dereceyi hâiz olarak “Sultânü’l-Ulemâ”dır.²³ Bu durum aynı zamanda Bahâeddîn Veled’in fetva ve hitâbe müessesesi vasıtasıyla toplum ve ulema nezdindeki mevkii, saray kökenli aristokrat bir aileye mensup oluşu ve siyasi sahadaki tavrıyla da yakından ilgilidir. Ünvanın ikinci iddiası ise Bahâeddîn Veled’in sıradan bir âlim²⁴ olmayıp manevi otoriteyi temsil özelliği ve temsilin dayanağını teşkil eden ilim anlayışı/ilmi mensubiyeti ile ilgilidir.²⁵

Bahâeddîn Veled, bütün ilimler içerisinde asıl ve esas olanı hikmet, âhiret ve marifetullâh olarak belirleyerek²⁶ ilmi, klasik ve sade bir anlayışla iki tür olarak tasnif eder. Bunlardan ilki kişiyi Hakk’a uzanan yolun nihâyetine kadar erdirmeye kabiliyetinden yoksun olarak değerlendirdiği (ancak yolun yarısına kadar taşıyabilecek olan) “resmî” ilimlerdir. İlm-i nazar, tezkîr, kaza ve hitabe gibi ilimleri ihtiva eden bu

²⁰ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 189; II, 60.

²¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, Sultânü’l-Ulemâ’nın her gün sabah namazından önce başlayarak iki namaz vakti arasına kadar (muhtemelen sabah ve öğle namazları kastedilmekte) halka ders okuttuğunu (ders ve fevâid), diğer namazın ardından (öğle veya ikinci namazı) ise derslerine müdâvemette bulunan ve yakın çevresinden oluşan özel bir gruba (mülâzimân) ma’rifet ve hakikate dâir sohbetinde bulunduğunu (maârif ve hakâyık gofî) bildirir. Pazartesi ve Cuma günleri ise genel olarak halka vaaz ettiğini belirtir. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 10.

²² Bk. Meier, *a.g.e.*, s. 82.

²³ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 14; Eflâkî, I, 5.

²⁴ Diğer âlimlerin sahip oldukları zahiri ilimleri, batini ilmin bir cüzü olarak değerlendirir. Eflâkî, I, 5.

²⁵ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 376-377.

²⁶ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, c. 4, s. 3-29; Mahbûb Serrâc, *Mevlânâ-yı Belhî ve Pedereş: Te’sîr-i Maarif ber Mesnevî-yi Ma’nevî*, Devletî Matbaa, s. 71, Kâbil, 1340hş.

birinci tür ilmin, Hakk'a uzanan yolun yarısında kesintiye uğradığını söyler. İkinci tür ilim ise "ilm-i hakâik"tir. Hakikat ilmi için nihâyetini gözetir ve onu elde etmek için gayret gösterir.²⁷ İlim anlayışı konusunda benzer tavrı Muhakkik Tirmizî'de de görmek mümkündür.²⁸ Sultânü'l-Ulemâ'nın vefatından kısa bir süre sonra Anadolu'ya gelerek Mevlânâ'nın terbiyesini üstlenen Muhakkik Tirmizî'nin, şeyhinin bu anlayışını Mevlânâ'nın eğitimine yansıttığı görülür.²⁹

Bahâeddîn Veled ilmin bu her iki türü ile de ilgilendiği anlaşılakta fakat ne tür bir eğitim aldığı ve bu eğitimini kimlerden tahsîl ettiği net olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte ilmi düzeyde güçlü bir formasyona ve bilgi derinliğine sahip olduğu sohbet, ders ve vaazlarından derlenmiş bulunan eseri *Maârif*'te görülmektedir. Kendisinin mensubu bulunduğu aile "Hatibî" nisbesiyle anılmaktadır. Ailenin Hanefî eksenli ilmi bir geleneği kuşaktan kuşağa aktardığı anlaşılaktadır. Bazı modern çalışmalar Fahreddîn Râzî'nin de bu aileye mensub olduğunu bildirir.³⁰

Bu tasnif esasta sûfî düşüncenin, hakikatin tahsili ya da idraki konusunda kabul ettikleri iki tarza işaret etmektedir. Genellikle Bahâeddîn Veled'in de kullandığı şekliyle ilm-i resmî ve ilm-i hakâyık ya da sadece ilim ve irfan şeklinde adlandırılan bu iki tarz pek çok yönden birbiriyle ayrışır.

Resmi ilimler daha ziyade nazar ve istidlal metodlarına dayalı akli bir çabanın mahsulü iken ilm-i hakâyık; keşf, zevk, ilham, müşahede, vücûd ve huzûr gibi kavramlarla çeşitli yönlerine atfen ifade edilir bir şekilde, hakikatin doğrudan doğruya tecrübe edilmesi neticesinde husûle gelir. Bahâeddîn Veled, din alanında sergilenmesi gereken ilmî tavrı "*Hasılı din işi aklî ve kıyâsî bir iş değildir, hakikat ashâbının ve müşâhede erbâbının işidir. ... Peygamberlerin kârı aklî değil şarâbîdir ki ruh o şarabın kadehi, akıl ise dîvânesidir.*"³¹ şeklinde ifade ederken bu duruma işaret etmektedir. Ayrıca Bahâeddîn Veled'in sûfî tavrında önemli bir yeri olan "meze" mefhumu gereği zevk ve müşâhede etmek ilim anlayışının da esasını teşkil etmektedir. Söz konusu iki usûlün arasındaki farkı şu şekilde dile getirir:

²⁷ Bahâeddîn Veled, *Maarif*, I, 381-382; Fasil 240; Serrâc, *a.g.e.*, s. 71.

²⁸ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 101; Eflâkî, III, 9.

²⁹ Eflâkî, II, 1, III, 9; *İbîdânâme*, b. 4255 vd. Nitekim Muhakkik Tirmizî Mevlânâ ile Anadolu'da görüştüğünde onun hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: "Din ve yakîn ilminde babanı hayli geçmişsin; fakat babanın hem "kal" ilmi tamamı, hem de o, "hal" ilmini tamamıyla biliyordu. Bu yüzden sonra senin "hal" girişmeni istiyorum. Bu, peygamberler ve velilerin ilmidir, o ilme "Ledün ilmi" derler: "Biz ona yanımızdaki ilimden verdik" bu ilimden ibarettir. O mâna şeyh hazretlerinden bana ulaşımıştır, onu yine benden al ki bütün hallerde zahir ve bâtın bakımından babanın vârisi ve onun aynı olası."

³⁰ Veled Çelebi İzbudak, *Muhtasar Menakıb-ı Hazreti Mevlânâ*, SÜSAM nr. 87, vr. 7a-7b.

³¹ Bahâeddîn Veled, *Maarif*, I, 346-347.

“Müneccime’e dedim ki şayet sen görmüyorsan bu, başka bir şeyin var olmadığı anlamına gelmez. Âşık, maşukun cemalinde senin görmediğin bir şey görmekte ki şayet sen de görseydin âşık olurdun. Aşığın gördüğü o şey ibareye gelir (sözle ifade edilebilir) bir şey değildir. Sağlıklı bir kimse şekerden bir tad alırsa da ağzı acımış bir hastaya bunu ifade etmek mümkün değildir. Ben de Allah’tan ruhumun değişip dönüştüğünü görüyorum. Ve görüyorum ki bize mezeleri ve doğru yolları aşikâr kılıyor. Ve (aklı) vüsatim dâhilinde olmayan/sınırlarımı aşan bazı şeyleri bize malum kılmaktadır. Şu halde sen O’nu görmesen de bilmesen de ben görmekteyim. Şayet seninle benim aramda hiçbir surette bir ortaklık, ittifak ve benzerlik söz konusu değilse, muhalefet etmek, itikad ve diğer konularda -her ne kadar ifade edemesem, ibâreye dökemesem de- tefrika niçindir, farklılık ne anlama gelir ki? Anlaşılmıştır ki senin gördüğün şeyin ötesinde başka bir şey var ben ise her an doğruyu görürüm ... malum oldu ki senin gördüğünden başka bir şey var, öyleyse saygı göster.”³²

Bu yönüyle ilk tür ilim elbette hakikati idrak ve marifetullah noktasında kullandığı yöntem gereği kusurlu ve eksik kalmaktadır. Nitekim akıl sınırlıdır, Hakk/hakikat ise sınırsız ve sınırlı olanın sınırsız olanı ihâtası söz konusu edilemez.³³ Bununla birlikte ikinci tür ilmin kullandığı yöntem kişiye hakikati elde etme imkânını sınırlandırmaz aksine kişide mevcut potansiyelin en üst düzeyde kullanımı imkânını sunar.

Resmi ilimlerin temel referansı olarak akıl, varlığı bir takım kavramlar, kategoriler ve ilişkiler çerçevesinde değerlendirirken bilen-bilinen (âlim-ma’lum) ayırımına dayanır. İlm-i hakâyık ise aksine bilen-bilinen birliğini öngörür (ittihâdü’l-âlimi ve’l-ma’lûm). Ayrıca söz konusu birlik sadece epistemik değil aynı zamanda ontolojik bir düzeydedir. Dolayısıyla irfani düşünce insan ile Allah arasında ontolojik anlamda kesişen bir alan ortaya koyar ki bu sayede müteâl olan Hakk’ın bilinebilirliğinden söz edebiliriz. Sufiler’in fenâ ve tevhîd konusunda söyledikleri genel olarak bu tür bir yorumlamayı ifade etmektedir.

Bir diğer ayırım resmî ilimlerin kesbî karakterine mukâbil ilm-i hakâyık’ın vehbî özelliğidir. Dolayısıyla ilm-i hakâyık’ta etkin olan Hakk’ın bizzat kendisidir ve ancak Hakk kendisini bildirir. Bu durumda sûfî’ye düşen Hakk’ın tarifini kabule uygun bir “hazır bulunuşluk” halinin elde edilmesinden başka bir şey değildir ki bu da mevhum varlıktan soyunmak ya da tasfiye-i kalb olarak adlandırılır.³⁴

³² Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 337-338.

³³ Bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma’-İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 33 vd. Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî bu durumu şöyle ifade eder: “Sonlu olan, sonsuzu nasıl kavrayabilir? Hasta, sıhhatliyi nasıl anlar? Niteleyici olan, niteleneni nasıl idrak eder?” Bk. Serrâc, *el-Luma’*, s. 35.

³⁴ “Allah vahyetti ki sen kendi filini ve cehdini uzak tut ve belirli arzuları teklif etme sadece sen Ben’de ve Ben’im zikrimde bi-hod (kendinden geçmiş) ol ta ki Ben kendi acayıplerimden sende zuhura getireyim, senin isteklerini müyesser kılayım ve muradını senin filin olmaksızın yerine getireyim.” Bahâeddin Veled, *Maârif*, c.. 1, s. 170. “Her ne zaman tazim, heybet, aşk ve muhabbetullah ile dolsam, idrak ve suur elde

Bu halin elde edilmesiyle ilgili süreç seyr u süluk'un başlangıcı ve ortasıdır. Marifetullah nazarından bakıldığında ise perdenin kalkmasıdır.³⁵ Son olarak söz etmemiz gereken ayırım külli cüzî ayırımıdır ki ilmin temyiz esasına dayanmasına mukâbil irfanın mesnedi olan keşif külli bir karakter taşır.

İlim hakkında bu tür bir tasnif fikrine sahip olan Sultânü'l-Ulemâ, hangi tür ilimle ilgilenmesi gerektiği konusunda *Maârif*'in pek çok yerinde görebileceğimiz muhâsebelere girişir.

Zamane uleması gibi fetva, kaza, nazar ve tezkir gibi hususlarla uğraşmak yerine Peygamber'e mütâbaat yolunu tercih etmiştir ve bunun gerekliliğini ısrarla vurgular.³⁶ Bunu pratik olarak daha uygun bulur. Bununla birlikte peygamberlerin (hakikatte) dünyada ve ukbâda iyi nâma sahip ve türlü türlü rahat ve huzur içerisinde olsalar da türlü türlü sıkıntı ve mihnete (renc) maruz kaldıklarının ve talep ettiği şeyin kanlı bir yol olduğunun da farkındadır.³⁷ Sonra kendisini bir peygamber olarak düşünür ve Allah'ın kendisine ilham olarak verdiğini uygulama ve diğer insanları da Hz. Peygamber'e mutâbaata sevk etme kararı alır. Her ne kadar nebi isem de sahib-i şeriat odur der ve başkaları hakkında şer'î anlamda hükümde bulunmayacağını vurgular.³⁸

Buna ilave olarak her durumda manevi olana yönelmiş, ahireti ve hakikati talep etmenin gereğini vurgulamıştır.³⁹ Söyle söylesin;

“Ne tür bir işle ya da hangi tür ilimle uğraşmam gerektiği hususunda tereddüde düştüm. Gönlüme şöyle geldi. Şayet ahret, haşr ve öldükten sonra dirilme yoksa bütün bu dünya işleri ve dünyada sayılı nefesleri tüketmek kolaydır, çocuk oyuncaktır. Şayet ahiret ve ölümden sonra diriliş var ise bütün bu işler çocuk oyuncaktır. İş ahret işidir. Öyleyse ahreti tahsil etmek gerekir ki bu iş çocuk oyuncaktır değildir. Dedim ki; nasıl ki her iki cihan da Allah'a nisbetle birdir, yakınlık ve devir dolayısıyla senin her anın ve her hareketin de Allah'a nisbetle tıpkı öyledir.”⁴⁰

Zaman zaman manevi hayatındaki yoğunluk dolayısıyla meydana gelen kabz halinden sıyrılmak maksadıyla çeşitli arayışlara da girişmiş mesela tıp ilmini tahsile

eder akıl kesilirim (hüş mî dârem) ve nazar kılarım ki bu benim ruh/ravh ve idrakim nereden ıslatılıp yoğurulmuş ta gevşek, zayıf oldu ve nerede inşa edilmiş.” Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 186.

³⁵ Ma'rifetin tahsiline engel olan “Hicâb/Perde” mefhumu hakkında Bahâeddin Veled'in görüşleri hakkında bk. Meryem Müşerref-Hüseyn Haydarzâde Serdrevêr ??? “*Hicâb-ı İrfânî der Maârif-i Bahâ-i Veled ve Mesnevî-i Ma'nevî*”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî, Dânişgâh-ı Tebrîz, nr. 193, 1383, s. 95 vd.

³⁶ Bahâeddin Veled, *Maârif*, c 1, s. 376-377.

³⁷ “Allah ilham etti: sen enbiya yolunu talep ediyorsun. Hiçbir peygambere bir kimse bin dinar vermedi bilakis halkın büyük çoğunluğu onlara düşmanlık yaptılar. Hasılı nübüvvet halk nezdinde fazilet add edilen şeylere eriştiren sebeplerden beri olmaktadır. Onlar bir anneye, babaya ve mala sahip olmadılar, onlar hüner ehliyle iç içeydiler/oturup kalktılar... Allah'tan her ne diledilerse Allah da istedikleri gibi kıldı.” Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 237.

³⁸ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 324-325.

³⁹ Bahâeddin Veled, *Maârif*, II, 54-55; II, 107.

⁴⁰ Bahâeddin Veled, *Maârif*, II, 130.

karar vermiştir.⁴¹ Şu var ki bu durum dahi manevi yönelişini kuvvetlendirmek amacıyla alınmış bir karardır.

Böylelikle Bahâeddîn Veled'in ilim anlayışı ve tedarik tarzı anlaşılmalı birlikte ne tür bir seyr u süluku öngördüğü ve uyguladığı *Maârif*'ten açık-seçik, sistematik, hiyerarşik ve düzenli bir şekilde anlaşılmalı birlikte biz onun tercihini iki şekilde belirleyebilme imkanına sahibiz. İlk müridi ve Mevlânâ'nın şeyhi muhakkik Tirmizi'de daha net olarak gözlemlenen seyr u süluk tavrının incelenmesidir ki bu ilgili bölümde gerçekleştirilecektir. İkincisi ise Bahâeddîn Veled'in eserinde görülen seyr u süluk ile ilişkili ifadelerin genellenmesi ve coğrafi ayniyet dolayısıyla Horasan ve Mâveraünnehir tasavvuf geleneği ile irtibatlandırılması ile mümkündür.

Sultânü'l-Ulemâ dini/tasavvufî algı ve yaşantısını *Kur'ân* ve Hz. Peygamber⁴² (s.a.v.) eksenli olarak belirlemiştir. Allah'a ulaşan yolların mahlukatın nefesleri adedince olduğu yönündeki geleneksel telakkîyi tekrar eden Bahâeddîn Veled, reel ve pratik bir çözüm olarak peygamberlere mütâbaatin gereği ilkesini vurgular.

Tarikatı Hakk'ın ta'lîmine dayalı bir yol olarak öngören Bahâeddîn Veled elde ettiği makâm ve mertebenin Hakk'ın vergisi olduğunu ikrâr eder⁴³ ve Hz. Peygamber'e mütâbaat yoluyla adeta bir "Nebi" olduğunu ifâde eder.

*"Her bir kimse farklı bir türde muhabbetullah davasında bulunuyor. (Kimi) Aç ve açıkta kalarak diyor ki muhabbetullah bundadır. Biri gayet güzel yiyip içiyor ve muhabbetullah bundadır diyor, biri riyazette bulunarak, muhabbetullah bundadır diyor. Biri muattal ve tembel kalıp muhabbetullah bundadır, diğeri ciddiyetle gayret gösteriyor ve muhabbetullah bundadır diyor. Bu davalardan hiçbirinin kesin bir delili/burhanı yoktur. Allah mazeretler, bahaneler kesilsin diye kendi muhabbetini elde etme adına tek bir yol tayin etmiştir ki o nebilerin ve peygamberlerin (a.s.) yoludur, onlara mütâbaattır ve onları dost edinmektir."*⁴⁴

*"Allah şöyle ilham verdi ki: Tek tek yollar pek çoktu, peşpeşe bütün bu yolları takip edemezsinve hepsine birden itikâd getiremezsin ve hiç katedilmemiş, gidilmemiş bir yola tutunmak ta doğru değildir. Bütün bu yollardan birini seçmek gerekir ki bir yakîn, meze ve zevk hâsıl olsun. Diğer yolları, Hz. Muhammed Rasulullah'ın (s.a.v.) yolundan daha iyi bulmadım. Bu yolun batıl olduğu malum değildir. Ve diğer yolların hakîkati (hak oluşu) da malum değildir. Öyleyse bu yolda kalayım, bu yolu elde ederim ve bu yol üzre Hz Muhammed (s.a.v) Hakk'a âşinâlık kazanmıştı, ben de aynı şekilde olurum."*⁴⁵ *"Peygamberlerin yolu ana yoldur (şâhrâhîst)."*⁴⁶

Maârif'te baştanbaşa bütün fasıllarında ele alınan meseleler öncelikli olarak *Kur'ân*'a ve Hz. Peygamber'in hadislerine atıfla ele alınır. Bunun yanı sıra seyr u süluk

⁴¹ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, II, 30.

⁴² Bahâeddîn Veled, *Maârif*, c 1, s. 376-377.

⁴³ Meier, *a.g.e.*, s. 114

⁴⁴ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 225.

⁴⁵ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 349.

⁴⁶ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 426.

neticesi kişide meydana gelen bireysel marifete de atıfta bulunur ve pek çok yerde Hakk'ın kendisine ilhâmda bulunduğundan bahisle bireysel tecrübeden doğan marifeti dile getirir.

Bahâeddîn Veled, hakikatin idraki ve buna bağlı olarak husûle gelen marifetin tahsilinde ve telkîninde, daha ziyade fıkıh, kelam ve felsefe tarafından tercih edilen teorik zeminli rasyonel yaklaşımlar, bu yaklaşımlar etrafında cereyân eden tartışmalar yerine⁴⁷ sûfî düşüncenin genel tavrı olan tecrübî ve bireysel esaslı uygulamaları benimsemiştir.⁴⁸ Böylelikle maksadı, ilkeleri ve usûlü çerçeve bazında belirlenmiş ve fakat adı konmamış bir tasavvufî anlayışın/tarikatin mümessili haline gelmiştir. Adı konmamış derken kastımız Sultânü'l-Ulemâ'nın alışlagelmiş bir biçimde kendisini herhangi bir tarikate nisbet etmeyişiini belirtmektir. Bu anlayış daha sonra Mevlânâ ve Mevlevî gelenek tarafından tavzih edilerek daha sistematik bir mahiyette ifâde edilmiştir. Bununla birlikte Bahâeddîn Veled'in tarikatlar ve bazı sufiler hakkında değerlendirmeleri ve yer yer eleştirileri söz konusudur.⁴⁹

Böylelikle Bahâeddîn Veled bilinen anlamıyla sade bir alim/fakîh, müftî, vaiz olmaktan öte sûfî/ariftir ve hatta hakikate yönelik marifetin elde edilmesi hususunda kendisine müracaat edilen bir mürşiddir.⁵⁰ Arifi tanımlarken kullandığı ifadeler aslında ilim ve irfan farkına yönelik sûfî telakkiyi yineler mahiyettedir. Şöyle söyler:

“Arif, ilâhî kibriyanın (yücelik/bozorgî) kendisini öylesine istila ettiği kimsedir ki Allah'ın emirleri ve nehiyleri konusunda kendi aklını kullanmaz (aklıyla tasarrufta bulunmaz). Mesela faiz niçin haram kılındı, şarap neden dolayı böyle haram edilmiştir, cennet ve cehennem nasıl olacak, hayat verme, yeniden dirilme nasıl olacak gibi sözler söylemez. Allah'ın heybeti ve azameti (kendisini) öylesine

⁴⁷ Özellikle felsefe aleyhtarlığı hususu dikkat çekici derecede aşıkardır. Meselâ Allah hakkında tasavvurda bulunmanın ibadeti artırmayı mucib olduğunu belirterek Müşebbihilerin, Hanbelilerin, Kerramilerin, Hulûlîlerin ve hatta Tevrât'ta mevcut somut unsurlarla fazlaca muhatap olmalarından dolayı Yahudilerin felsefecilere nazaran daha âbid olduklarını ifade eder. Çünkü felsefe fazlaca cür'et göstererek Allah hakkında varlık, şeylik, sıfat ve teklik gibi konularda tenzihte aşırılığa kaçmıştır. Oysa Bahâeddîn Veled, Allah'ın kendisi hakkında söylediği nüzul, mecî', yed, vech vb. teşbîhî unsurların hepsini ibadeti artırıcı bir unsur olarak bildirdiği kanaatinde. Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 392-394. Ayrıca bk. Hayri Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, Yıl 6, Sayı 14 (Mevlana Özel Sayısı), s. 285-330.

⁴⁸ Bu durum ilim anlayışının da bu çerçeve ve kapsamda değerlendirilmesini gerektirecek düzeyde açıktır ve Sultânü'l-Ulemâ bu durumdan dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Eflâkî, I, 5.

⁴⁹ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 291, 349; Meier, a.g.e., s. 97-117.

⁵⁰ Meier bu konuda şunları söyler: “Bahâeddîn Veled, sadece bir alim hatta büyük bir alim değildir. *Maârif*'in her faslında dini ve fikhi bir veya birkaç meseleyi ele almakla birlikte o kalben dini hakikatleri idrak ve bölümlere ayırmaya (tecziye) mütemayildir. O sadece dini ve fikhî problemlerin halli için mürâcaat edilen bir mercî değildir. Bilakis rûhânî bir hayat ve Hakk'a olan irtibatları konusunda bir marifet elde etmek isteyen kimseler kendisine yüz sürmektedir. Bu kimseler arasında öğrencilerinden küçük bir halka mevcuttur ki Bahâeddîn Veled onları “mürîdân” olarak adlandırır. Dini hakikatleri idrak temâyülü, onun tekâlîf-i şeriyye ve rûhânî yaşantısını iki kısma ayırmayı gerekli kılmıştır.”Bk. Meier, a.g.e., s. 96.

kuşatmıştır ki bunlardan (bu sözlerden, sorulardan) hiç biri asla onun hatırının kenarına bile gelmez. Cennet ve cehennemi kendi tab'ına doğru kılan (kendi tabiatınca ve aklınca açıklayan) ve kendisini (merkezde) gören kimse (olsa olsa) kendisinin arifidir, Allah'ın arifi değil. Peygamberlerin kârı akli değil şerâbî (zevkî)dir ki ruh onun kadehi akıl ise divânesidir. Rubâî:

O meyden içtim ki ruh onun kadehidir. O ndan mest oldum ki akıl onun divânesidir.

Bir gün bana bir ateş geldi, bana vurup yakan o mum ki güneş onun pervanesidir.”⁵¹

Ayrıca Bahâeddîn Veled'in ma'rifet hususunda kendi hakikatine yönelik enfüsi karakterli bir seyri hedeflediği, kendi nefsinde ve dînî manalarda derinleşme ve düşünceye dalma ve böylelikle Hakk'ın eserlerini ve hazretini sezme eğiliminde olduğu görülmektedir.⁵² Bahâeddîn Veled bunun için tercih ettiği yolu “sırât-ı müstakîm” olarak adlandırır ve şöyle tanımlar:

“Sırât-ı Müstakîm odur ki Allah kendi hikmet vechini ve ibâdetini benim ruhuma gösterdi ve benim ruhuma peygamberlerin gidiş tarzına doğru bir meyil verip sevketti. Ve Allah her bir vecihte beni o yola /o peygambere bağladı ki halka, Hakk'ın bildiği ve bizim saadetimizin sebebi kıldığı hikmete (giden) yol(u) göstereyim.”⁵³

Maârif'in belki de en dikkat çekici hususiyeti Bahâeddîn Veled'in hemen her fasılda oldukça güçlü bir üslupla dile getirdiği kendi derûnî tecrübelerine dâir renkli tasvîrlerdir.

Sultânü'l-Ulemâ'ya göre manevî yönelişin nihâî gâyesini “muhabbetullâh ve aşk”tır.⁵⁴ Bu gâyeyi elde etmenin yegâne yolunu ise Peygamber'e mütâbaat olarak belirler.⁵⁵ İlim ancak bu mütâbaatı temin ettiği sürece bir kıymet ve değeri hâizdir. Burada şunu da ilave etmek gerekir ki söz konusu ilim, niteliği itibariyle verilmiş bir ilimdir.⁵⁶ Şu halde Sultânü'l-Ulemâ nezdinde ilim bir amaç olarak belirlenmeyip Hakk'a ve hakikati tahsile götüren bir araç mesâbesindedir ve Hakk'ın bir lutfudur. Bu

⁵¹ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 347.

⁵² Mesela şöyle der: “*Teemmül ettiğimde ruhumu Allah'ın tasarrufuna bitişik, O'na doğru yücelen, rüzgar önünde sürüklenen bir yaprakçık gibi buldum. Her an ruhumdaki değişim ve başkalaşıma nazar kıldığımda benim Allah'a muttasıl olan ruhumda sanki bir nakış zuhura geliyor. Sanki Allah kendi sanatını ve yaratmasını kendinde ya da kendi hazretinde zuhura getirdi de benim Allah'a bitişik olan ruhum o sanat ve yaratışa nazar kılıyor. Şimdi bize hiç sıkıntı ve elem (renc) erişmez. Mesela Allah dediğim zaman Uluhiyyetinin sureti kendi hazreti üzerinde benim ruhuma -ki Allah'a muttasıldır.- nümâyan olur. Eğer Rahmân dersem Rahmânî sûret ve Cebbâr dediğimde Cebbârî sûret görünür. Şu halde cennet, cehennem, peygamberler ve onların hakikatleri, şehitlerin ruhları ve bütün âdemoğullarının hakikatleri, hepsi Allah'ın tasviri ve sun'u (yaratmasıve sanatı)dur ki kendi hazretinden ruh üzerinde ve bütün şeylerde zuhûra gelip nümâyân olur.” Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 359.*

⁵³ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 7. Ayrıca bk. Meier, a.g.e., s. 93.

⁵⁴ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 173-174.

⁵⁵ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 225; 376-377.

⁵⁶ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 237.

durum onun ilim-irfân ya da alim-ârif/sûfî arasında gözettiği farkın temel kıstasını oluşturur. Sultânü'l-Ulemâ şöyle söyler:

“Diyorlar ki; öldüğüm zaman ne alimliğin adı sanı kalır, ne de sufiliğin. Ben de dedim ki; alimlik ve sufilik ölümle değişmez, bilakis ölümden sonra daha fazla iş görür. Eğer ölümden sonra iş görmüyorsa nerde kaldı öyle alimlik, nerde kaldı öyle sufilik; nerde kaldı öyle cehd ve zahmet. İlimle pamuk elbise olur, ilimle bakır altına dönüşür ve pislik tertemiz olur, ilimle ölü parçacıklar kuvvet bulur ve safa ile tek tek ölü toprak parçaları nurlanır ki parlaklığı karanlıkta iş görür. Safa ve ilim ölüde iş görür.”⁵⁷

Sûfiyi (sâfî sûfiyi), her türlü bulanıklık/küdrat ve sert, görgüsüz/huşûnet olmaktan kaçınan kimse olarak tanımlayarak ⁵⁸ tasavvufu, tasfiye ve safvet bağlamları çerçevesinde değerlendiren Bahâeddîn Veled, ilim ve tasavvuf anlayışında ameli öncelikli prensip olarak belirler. Şu var ki amel kavramıyla, ilim esasına dayalı şer'î ya da sûfî pratiklerin yanı sıra ve hatta daha ziyade bu pratiklerin ameli/işlevi yani kişide husûle getirdiği neticeyi, tekâmülü ya da tahakkuku kasteder.⁵⁹ Mevlânâ'nın tarikat anlayışıyla⁶⁰ birebir örtüşen bu düşünce daha sonraları Sultan Veled tarafından daha sarîh ifâdelerle dile getirilmiştir.⁶¹ Bu bağlamda Bahâeddîn Veled ilmin ve tasavvufun kişi üzerindeki etkisini bireyin dünyevi yaşantısı ile sınırlı tutmaz.⁶² *Maârif* te, ilgili pasajda babasının ilme hamlettiklerini Mevlânâ *Mesnevî*'de muhabbet ile şerh ederek zikreder ve nihayet ilmin muhabbeti, noksan olmayan ilmin de kişide hakîkî aşkı doğuracağını belirtir.⁶³

Bahâeddîn Veled muhabbetullah ve aşkı elde ettikten sonra her hal ü karda asıl hedefini aşk olarak belirler. Aşka giden yolun da fenâ ve mücâhededen geçtiğini vurgular. Burada ehemmiyetine binaen Bahâeddîn Veled'in *Maârif*'inden bir fasılın tercümesini kaydedeceğiz:

“Elif-Lâm-Mîm. “Elif”in manası budur ki Allah “Ene” diyor, yani Ben'im. Dedim ki: Allah benim bu tenimde ve cüzlerimde Ben dedikten sonra bir tende iki

⁵⁷ Bahâeddîn Veled, *Maarif*, I, 254-255.

⁵⁸ “*Sâfî sûfî, (gönül) bulanıklığından ve sert, görgüsüz olmaktan kaçınan, (saf ve tertemiz) bir kişidir. Ey Sûfiler! Kim (in gönlün)de bir bulanıklık varsa ve (diğer) sûfilere rahatsız ediyorsa o da (bizzat) kederdir, gönül bulanıklığıdır. Kim de böyle bir halden kaçır/uzak durmaya çalışırsa işte o tertemizdir ve ihsan sahibi güzel insandır. Şayet aranızda bir anlaşmazlık çıkarsa, sorumluluğu yüklenenecek kişi (Emûr-i dâdı), dostlarınızdan, yakın çevrenizden biri olsun. Çünkü (böyle bir durumda yetki sahibi olmaya) kişinin arkadaşı yabancı birinden daha çok layıktır.*” Bahâeddîn Veled, *Maârif*, II, 11.

⁵⁹ Franklin D. Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, ter. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., s. 125, İstanbul 2010.

⁶⁰ *Mesnevî*, V, Dîbâce.

⁶¹ Sultân Veled, *Maârif*, s. 5-9.

⁶² Hatta alimlik ve sufiliğin ölümden sonra daha fazla iş göreceğini söyler. Kişi amelde bulunmuyorsa ya da sahip olduğu sufilik ya da alimlik vasfı onda bir tesirde bulunmuyorsa bunun sadece bir namdan ibaret görür. Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 254-255

⁶³ *Mesnevî*, II, 1529 vd.

benlik nasıl mümkün olabilir. Öyleyse benim benliğim Allah Ben dediği anda zarûri olarak mahvolur. Sanki Allah'ın Ene'si benim bütün cüzlerimde kaimdir ve O, Ene dediği zaman benim bütün cüzlerim mahcubiyetten ve Allah'ın Ene deyişinden ötürü çiçek yaprakları gibi dökülür gider. Benim cüzlerim dökülünce aklım, temyiz ve bilgim uzun serviler gibi ortaya çıkar. Şimdi Allah Ene dediği zaman görüyorum ki her şey utanma ve mahcubiyetten ötürü eriyip gidiyor.

“Sübhân” dediğim zaman bütün mükemmel ve tertemiz sûretler mürekkebe hale geliyor. Bu ismin bereketine bütün cüzlerim [Cüzlerimin Ene'yi içittiği zaman olduğu gibi] dökülür.

“Allahü Ekber”in manası budur ki: Allah bütün Kibriyâ (büyüklük, ululuk) ve mülk bize aittir. Siz kendi “ene”lerinizi uzaklaştırıp ve atınız. Şimdi bu zevki ve râhatı bulduğum zaman dedim ki hem bu hoşluğa dalıp gideyim, çıkmayayım ve cihanda bir ben kalmayayım; ta ki Allah'ın Ene'liğinin hakikatini müşâhede edeyim. Bir müddet zamanı taklitle geçireyim. Bu halin benden gitmesinden, kalmamasından korkarım.

Sonra kendi kendime dedim ki sen muhabbetin hakikatine nazar kıl ki seven sevdiğiyle nice halde ise sen de Allah'la öylece ol. Şimdi sana gereken, muhabbet hali ne zaman yâdına gelse sen de hemen muhabbetle ol ki seven ve sevilenin, her ikisinin bir olduğunu ve birbirlerinden asla ayrılmadıklarını göresin. Âşık ve maşuk birdir ve her ikisi de diğerine karşı bir tür aşka sahiptirler. Aşığın aşkı can yakıcıdır, maşukun aşkı ise yüz aydınlatıcı. Aşk, maşukun yüzünü kırmızılaştırır (Yüzüne can, kan gelir), aşığın benzini ise sarartır. Aynı şekilde isim ve müsemma, her ikisi de birdir. Yani “Allah” ismini gördüğün zaman Allah'ı görmüş olursun.

Şimdi ben aşkın ve muhabbetin yegâneliğini (eşsizliğini) gördükten sonra Allah aşkından ve muhabbetinden başka bir işle ve düşünceyle meşgul olmam nasıl mümkün olabilir. Bir başka kimseyi gönüme koymam. (başka bir şey, başka bir işi düşünmem, başka bir kimseye gönülümde nasıl yer veririm) O'nu (Hakk'ın sevgisini) korumak adına dostum olan herkes ve her şey (elimden) gitsin, sevdiğimi terk etmenin sözünü ağzıma dahi almam. Gönülde iki şeyi bir anda gözetmem. Ya sevgili ya da ondan başkası; ten, mal, çocuklar ve bütün dünyayı sevdiğimle beraber gönülde tutmam. Aynı şekilde kitapları, bütün faziletleri ve sanatları ve her şeyi yok sayar, yele veririm. Ta ki bir an olsun sevdiğimden gayri bunlarla meşgul olmam. Ölümünden, cezalandırılmadan endişe duymam; evvel ve âhir hakkında düşünmem ve zaman, emel ve sebepler hakkında da düşünmem ki az bir zaman bile olsa sevdiğimden yüz çevirip, gafil olup ta bunlarla meşgul olmam.

Şimdi gerektir ki bu şekilde riyazette bulunayım ki Hakk'ın muhabbeti beni istilâ etsin. Düşündüm de ne yazık ki ben bu kadar şeyi niçin düşünmüşüm ve vaaz verip (tezkîrde) söylemişim. Maksut olan şey muhabbetullâhtır. Niçin onu bırakayım da başka bir şeyle meşgul olayım. Şimdi şu şekilde davranmam gerekir ki muhabbet hali yâda gelince hemen muhabbetle birlikte olmalıyım ve başka bir şeyle uğraşmamalıyım. Bunca tür ilime başladım ve bunca halkla (kişiyile) oturdum kalktım Allah'ın cemâlinde hiçbir noksan (eksiklik) bulmadım ve muhdes olan her varlığın cemâlini noksan buldum. Artık bundan böyle Allah'ın keyfiyetini ve nasıllığını hiç istemem. Gönül O'nun cemâl ve kemâli üzere vaz' edeyim ve O'nun muhabbetiyle yanıp yok olayım. Tekrar dedim ki Allah'ın benim mahbubum olduğu fikrine yer veren ve bu fikri ileri süren benim ama esasında benim mahbubum, Allah'a olan itikadım ve Allah'a yönelik yakînimdir. Allah beni bu sevgiliden -ki benim itikadımdır- ayırmasın ve O'ndan gayri bir şeyle meşgul etmesin diye her an ağlar, inlerim. Ki cennette ve ebed mülkünde her an itikad ve yakın kapısını açık buldum, ebedi bir ünsiyet, havrâ (huri, kara gözlü güzel) ve ayna (iri gözlü güzel) ve Celâl sahibi Hakk'ın cemâline dâimî bir bakış bulmuş olurum. Başiboşluk benden uzaklaşmış oldu ve bir düzen, huzur ve sükûnet elde ettim. Vahşet ve gariplik (gurbet) benden gitmiş oldu. Ne yazıktır ki benim kokum (koklama duyum) Allah'ın köyünden geçti de şu köyün toprağına bir rahmet olmadı. Ne yazıktır ki kanımızı O'nun köyünün köpekleri için ve dişlerine zorluk, ağırlık gelmesin. O'nun köyünün otu çöpü (talaşı) olmaya utanırım ki köyünün toprağı olmam için bir zahmet gerekmez. Olacaksam Senin köyünün toprağı olayım ya da senin köpeklerinin dudağındaki kan olayım. Ey muhabbet iddiasında bulunan kimse, nazar kıl ki mahbubun muhalefeti (mahbuba muhalefet) sende ne şekilde suret bağlıyor. Önce şarap içiyorsun ve nâmahreme bakıyorsun, keseni dirhemle doldurup dervişe

vermiyorsun ve ölümle mahbuba erişecek iken sen ölümden kaçırıyorsun ve kendi hevânı talep ediyor, mahbubun rızası hususunda geri kalırıyorsun. Sonra da kalkıp diırıyorsun ki ey gönü kırıklar, hâliniz hoş olduğu vakitte bu kaçkın, günahkar bendeyi de Hazret-i Allah'tan isteyiniz.

Şimdi ey dostlar, Allah büyüktür (kibriyâ sahibidir). Dikkat edin, O'na yüz sürün ki bütün hoşluklar ve mezeler Allah'tandır ve bütün mevcûdâta hoşlukları ve mezeleri Allah ulaştırır. Her ne var ise O'ndan var olmuştur ve her şey hoşluklardan, mezelerden ve zevklerden her ne elde ettiyse Allah'tan almıştır. Eğer muhabbet, şefkatten kaynaklıyorsa, bütün şefkatlerin kaynağı Allah'tır. Eğer makam ve yücelikten (rif'at) kaynaklıyorsa bütün makamlar ve yücelikler Allah'tandır. Eğer ni'metlerden kaynaklıyorsa bütün nimetler ve nimetlendirmeler Allah'tandır. Eğer ünsiyetten dolayı ise ünsiyet sahibi tümüyle Allah'tır. Senin güzel gördüğüün her ne varsa hepsi Allah'ın güzellikleri ve cemâlleridir. Bütün hoşluklar ve mezeler Allah'ın nurunun eseridir ve Allah her birine bu eserlerden bir taifeyi muhib ve râm kılmıştır. Şimdi dersin (güya) günah öyle bir şeydir ki onu sana Allah vermiş ve sana o günahı müyesser kılmıştır, (sakın) onu Allah'tan görme ve bu hususta Allah'a nazar kılma. Çünkü sen bilmiyorsun ki o işin sana müyesser kılınma (imkânı) Allah'tandır. Senin nazarın Allah'tan gayri tarafına yöneliyor ve Allah'tan gayriye yönelen nazar tümüyle sıkıntı (renc), eziyet ve cezâdır. (Ukuyet, Ukûbet okundu). Allah en doğrusunu bilir.⁶⁴

Maârifteki bazı ibârelerden anlaşıldığına göre Bahâeddîn Veled, ders halkasına devam eden talebelerin yanısıra kendisine irâdet getiren daha küçük ve özel bir grubun⁶⁵, “mürîdân”ın⁶⁶ terbiyesi ve teslîki ile de ilgilenmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla bir sûfi cemaati söz konusudur. Bahâeddîn Veled bu tür bir cemâat yapılanmasını birbiriyle alakalı iki yönden gerekli görür. İlk olarak bu durum bireysel tekâmül için önemli bir unsurdur.⁶⁸ Bahâeddîn Veled, ferdin tek başına tekâmülü ile cemâat içerisindeki tekâmülünü bir bitkinin tek başına yetişmesi ya da diğer bitkilerle bir arada yetişmesine teşbih ederek tekâmül sürecinde cemâatin, mensuplarına sinerji kazandırdığını ve manevi atmosfer temin ettiğini ifade eder. İkinci olarak ise şeyh ile müridlerin karşılıklı olarak birbirlerinden “maye” elde ettiklerini ve bu sebeple bir anlamda Hakk'ın kâmil sûfiyi cem' den sonra fark makâmına irsâl ile cemâate ilâhî feyzin ulaşması hususundaki irâdetinin bu yönde tecellî ettiğini belirtir.⁶⁹

⁶⁴ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 172-174.

⁶⁵ Bk. Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 288, 389-390; Meier, *a.g.e.*, s. 93.

⁶⁶ Meier, *a.g.e.*, s. 86-87.

⁶⁷ Ayrıca sonraki dönemlerde Mevlevî tarikatında terbiye ve teslîk faaliyetini bizzat uygulayarak dervişleri yetiştirmekle görevli bulunan “aşçı dede”nin vazifesine benzer bir vazifeye sahip olduğu anlaşılan kişi hakkında bir unvan olmak üzere “emîr-i dâd”dan bahseder. Bahâeddîn Veled, *Maârif*, II, 11.

⁶⁸ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 359; II, 133.

“Bir sûfi ile oturuyordum. Dedim ki dost en azından (şöyle olmalıdır ki) halkı kendisiyle meşgul etmesin. Sûfi kendi kendine dost dostla meşgul olmayacaksa yâr ve dost olmaktan maksat ne olsa gerek diye düşündü. Cevap verdim; tıpkı bitkiler gibi... onlar yerde toplu halde bulunduklarında büyür ve gelişirler; çünkü tek başlarına kaldıklarında büyümmezler. Amma birbirlerini meşgul etmezler. Herkes birbirlerinin halinden habersiz bir şekilde kendi şerbetiyle (kendi tekâmülü için gerekeni teminle) meşgul olur. Sonra sûfinin huzurunda benim cüzlerim kendi şerbetini içmekle meşgul oldu. Baktım ki bütün alem Allah'ın şerbetinden içmede, herkes kendi lokmasıyla meşgul.”

⁶⁹ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 26-27.

Kişiyi yoldan alıkoymayacak, kendisiyle meşgul etmeyecek ve tekâmülüne zemîn hazırlayacak hem-dil, hem-renk ve hem-âheng dostlarla/ihvânla birlikte bulunmayı tavsiye eden Bahâeddîn Veled, bu nitelikte olmayan kimselerden uzaklaşmak ve halvet halinde olmak gerektiğini vurgular.⁷⁰

Böyle kimseler hakkında “nâ-cins” ifâdesini kullanarak her türlü sıkıntı ve derdin hakikatte nâ-cins ile beraber olmaktan kaynaklandığını bildirir. Bu sebeple nâ-cins ile birlikte oturmamalı, musâhabette bulunmamalıdır. Kişinin Ebû Cehil’i; onun gidişi, tarzı ve tavrından habersiz olan; ona yar ve yârân olamayacak kimsedir. Benzer şekilde kişinin sahâbesi de nâ-cinsinin zıddına kendisiyle yek-dem ve yek-kadem olan, malını yoluna fedâ eden îsâr sâhibi kimsedir. Mesela özel müridi olan Nureddîn Ebû İshâk’ı dünya ehli ile bir arada olmaması hususunda uyardığıdır.⁷¹ Benzer tavır Bahâeddîn Veled’in müridi Muhakkik Tirmizî’de de görülür.⁷²

Müridlerin kimlerden oluştuğu hakkında fazlaca malumat yoktur. *Maârif*’te sadece aynı zamanda *Kur’ân* okuyucusu olarak lanse edilen Nureddin Ebu İshak’ın adı zikredilir.⁷³ Mevlânâ’nın şeyhi Burhaneddin Muhakkik Tirmizî de, Sultânü’l-Ulemâ’nın müridlerindedir.⁷⁴ Meier, müridânın Bahâeddîn Veled’e yakın bir bağlılık içerisinde bulduklarını ve ciddi bir şekilde dini manalar ve manevi meselelerde derin bir hali sezmek için çabaladıklarını belirtir.⁷⁵

Sultânü’l-Ulemâ, müridleri ile sürekli bir birlikteliğin gereğini vurgulayarak şu tavsiyelerde bulunur:

“Ey müridler! Her gün kendi mekanımızda ve namazda beraber oluruz ve birlikte otururuz ve sizin üzerinizde tesiri olsun ve işiniz sıcak olsun (bu işe sıkı sarılın, işinizden soğumayın) diye şöyle şeyler (bir şeyler) söyleriz. Nitekim bir kuş, yumurtasının üzerine oturur ve onu sıcak tutar ve o sıcaklığın bereketi ve onun muhafazası dolayısıyla ondan civcivler meydana getirir. Zira o, yumurtadan uzak kalmıyordu. Yok eğer kuş, yumurtasının üzerinden kalkacak olsa o yumurta soğur ve hiçbir şey husûle gelmez. Şimdi siz sabahları namazgahtan (cây-namâz) kalkıp kendi

⁷⁰ Bu durumu Sultan Veled şu şekilde açıklamaktadır: “Çile çıkarmak (halvet ve uzlet), Peygamberlerin sünneti değildir, bu bir âdet ve alışkanlıktır. Eğer dostlar samimi olmazsa, onlardan uzaklaşmak için bir köşeye çekilip uzlet yapmak yerinde bir iştir. Fakat samimi dostlardan uzaklaşmak ise doğru değildir. Çünkü ‘Cemaatte rahmet vardır’ buyrulmuştur. Cemaatte rahmet olması, diğer varlıklarda da görülmektedir. Mesela bir bitki tek başına istenilen seviyede büyüyemez, fakat yaylada kendi cinsinden olan diğer bitkilerle beraber olursa, daha kuvvetli yetişir. Su az olursa, akıp gitmez, olduğu yerde kalır, kokuşmaya başlar. Eğer çoğalır, bir dere hâline gelerek akıp gider. İşte böylece her şey kendi cinsiyiyle kuvvet bulur. Nitekim Atlar, esterler hemcinsleri olan Esterle daha iyi yol alırlar. Şu halde uzlet (çile) yabancılardan uzaklaşmak için yapılmaktadır. Yoksa yarden ve gerçek dostlardan kaçınmak için değil.” Sultan Veled, *Maârif*, s. 162.

⁷¹ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 393-394. Ayrıca değerlendirme için bk. Meier, *a.g.e.*, 91-92.

⁷² Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 54.

⁷³ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 393-394.

⁷⁴ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 4118 vd.

⁷⁵ Meier, *a.g.e.*, s. 87-88.

diğer iş ve meşgalelerinle uğraştığınız zaman bu iş soğuyor, böylelikle ister istemez civciv husule gelmez. Fakat siz bu işinize sıkı sarılıp sıcak tutarsanız görürsünüz ki bu murakabeniz ve işinizin sıcaklığından nice tesbih kuşları husule gelecek (zahir olacaktır). Her bir işin kendine mahsus (öngörülmüş) vakti vardır. Geceyi, gündüzü sıraya koymuşlardır. Uykuyu, uyku vaktine; uyanıklığı, uyanıklığa; namaz vakti namaz; çalışma vakti, maişet temini. Sen bütün bunları birbirine karıştırırsan, ister istemez senin mezen (zevkin) kalmaz. Harç karılırken lazım olan, harcın (çamurun) oluşması için birinin toprak birinin saman, birinin su getirmesi ve birinin de bunları karmasıdır. Ancak o zaman o harç (layıkıyla karılmış olabilir ve) ev ve bina (kâşâne) inşasına uygun hale gelir.”⁷⁶

Söz konusu birlikteliğin (cemâat/sohbet) vukû bulduğu fizikî mekân eserinde “câ-namâz/mescid ve namazgâh” olarak adlandırılmaktadır. Bununla birlikte sûfi meclislerinin gerçekleştiği hânkâh ve tekkeleri “sûfi-hâne” tabiri ile ifâde eder.⁷⁷

Maârif’ten anlaşıldığı kadarıyla müridlerine Peygambere ve *Kur’ân*’a bağlılık içerisinde sıkı temrin ve uygulamaları, ibadet ve tâat vakitlerini hassas bir şekilde gözetmeyi, sabah namazından sonra zikir ve murâkabe-i hâlde bulunmayı da tavsiye etmektedir. Ayrıca Bahâeddîn Veled, manevi hayatında özellikle haftanın iki gününe, Perşembe ve Cuma’ya özel bir önem atfeder. Bu iki günde sırf Hakk’a yönelmek, ahiret ve ölüm hakkında düşünmek gibi özel uygulamalarda bulunulması gerektiğini belirtir.⁷⁸

Sevr u sülukta genel olarak üç temel halden bahseden Bahâeddin Veled, bunları kimi zaman bir arada, hiyerarşik ve korelatif bir tarzda, kimi zaman ise müstakil olarak ele alır ve değerlendirir. Söz konusu haller “ta’zim/iclâl, muhabbet/aşk ve haşyet/heybet”tir.⁷⁹ Bununla birlikte Bahâeddîn Veled’in muhabbet ve aşkı diğerlerine öncelediğine dair ifadeleri mevcuttur. *Maârif*’te konuya dair izâhât getirdiği bazı pasajlar şu şekildedir:

“Hal üçtür. Biri ta’zîm ve iclâl ki senin her cüzünün Allah’ı ta’zîm eder ve bilirsin ki bulut, rüzgar, toprak, gece ve gündüz gibi cemâdâtan ibaret olan bütün alem cüzlerinin hepsi de Allah’ı tazîm ederler. Ademoğlumun bedeni de bu aleme ait olduğuna göre şüphesiz Allah’ın emrine müsahhardır. Bütün bunlar ya kendi tercihleriyle ya da kendi tercihleri olmaksızın Allah’ı ta’zîm ederler. Tazîm halinde iken senin nazarına gelen her şeyin bütün cüzleriyle Allah’ı tazîm etmekte olduğunu bilirsin. Hepsini Allah’ı tazîme (yoluna) mahv et ve Allah’tan ta’zîmi dile. ... Tazîm halinden geçtiğin zaman “muhabbet” haline gelirsün ve (o zaman) şöyle söyle: Ey Allah! Benim cüzlerime şehvet ve heva verdiğin gibi, aynı şekilde cüzlerime muhabbetini de ver ki o cüze de muhabbeti Sen vermedesin, bu cüze de şehveti Sen vermedesin. ... Bu halden de geçtiğin vakit günahların endişesinden kaynaklanan haşyet hali, ukubetten kaynaklanan havf/korku hali ve Allah’ın hazretinin

⁷⁶ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 69-70. Ayrıca 17. Fasılda da yumurta ve sıcaklık temsili söz konusudur. Bk. Meier, *a.g.e.*, s. 87 dpnt. 16.

⁷⁷ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, II, 96. Ayrıca bk. Meier, *a.g.e.*, s. 111.

⁷⁸ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 326.

⁷⁹ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 6, 147, 152, 186, 213, 219-220, 234, 271-272, 287; II, 114, 116, 133-134, 174. Ayrıca bk. Meier, *a.g.e.*, s. 223-229.

*yüceliğinden kaynaklanan heybet hali görürsün ve senin her bir cüzünden yüz damla kan akar.*⁸⁰

*“Dedim ki senin ruhun iki hale sahiptir. Biri hareket ve diğeri sükûn. Harekete geldiğinde onu Allah’ı tazimde veya Allah’tan haşyette ya da Allah’ın aşkı ve muhabbetinde amel (deh) ettir. Sükunette öylece kaldığında ise onu sakın kıl yani meşguliyetleri ondan geri tut/nefyet, herhangi bir şeye taalluk etmeyi istediği vakit ya da kendisine herhangi bir şey taalluk edeceğinde bu alaka ve taalluku da nefyet ki ucb ve râhat bulasın.”*⁸¹

Ta’zim Bahâeddîn Veled’in nazarında iki türlü ve iki sebepten neşet eder tarzda değerlendirilir. İlki muhabbetin eseri olarak muhabbetle birlikte var olan ta’zîmdir ki Allah’ın beğendiği, razı olduğu ve matlûb olanın bu olduğunu söyler hatta bu hali hayatla eşdeğer görür. İkincisi ise muhabbetsiz olan havf eseri zuhura gelen ta’zîmdir. İki tür ta’zîmden ilki Hakk’ın lütfunun eseri, ikincisi ise kahrının eseri olarak ta değerlendirilir. Hakk Teâlâ her iki yönde de tecellî ederek kendi zâtını âlemde zâhir kılmıştır.⁸² Bir başka açıdan değerlendirildiğinde, kulun Hakk’a olan muhabbetinin kendi aczinde vukuftan, ilahi rahmet tecrübesinden ve buna karşı duyulan ümitten kaynaklandığını beyan eder. Bunun tabiî bir neticesi olarak Bahâeddîn Veled kendi eksikliğinin gamındadır ve aşkı kemal olarak görmededir. Haşyet ise onun nazarında ilahi rahmetten ve mahrum ve mahcup kalmaktan ve Allah’a yakınlaşmayı elde edememekten korku olarak belirir. Kendi acz haline yönelik bir farkındalık bilincine sahip olan kimsenin Allah’ın lütf, cemâl ve kemâlini ve bu yönüyle kendisi ile temâs halinde bulunduğunu görür.⁸³

Böylelikle her hangi hal içerisinde olunursa olunsun Allah’ı zikretmenin önemini vurgular.⁸⁴ Bunu aşkın önemli bir umdesi olarak addeder. Nitekim Hakk’ın eserleri içerisinde aşktan daha kavî ve daha çok hoş giden, dikkat çeken hiçbir şeyin var olmadığını belirterek aşktan kaynaklanan hayatı en kavî hayat olarak belirler.⁸⁵

Bahâeddîn Veled’in *Maârif*’te resmettiği sûfî tavırda belirgin olarak görülen hususiyetlerde biri ve hatta en önemlisi “terk-i dünya ve havf” esasına dayalı sûfî anlayışın mukâbilinde değerlendirebileceğimiz “tecrübî, hayat verici⁸⁶ ve harekete geçirici niteliği bulunan haz duygusu ve zevk hali”dir.⁸⁷ Oğlu Mevlânâ’nın ifâdesinde “zevk, halâvet, hoşluk ve mestî” gibi kelimelerle yoğun bir şekilde gözlemlenen bu

⁸⁰ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 219-220. Ayrıca bk. Meier, *a.g.e.*, s. 224.

⁸¹ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 287, 234.

⁸² Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 6, 271; II, 114.

⁸³ Bahâeddin Veled, *Maârif*, II, 174. Ayrıca bk. Meier, *a.g.e.*, s. 229.

⁸⁴ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 187. Metin ilave edilecek

⁸⁵ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 152, 272; II, 116.

⁸⁶ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 100.

⁸⁷ Franklin Lewis, *a.g.e.*, s. 124-125.

durum “Meze” mefhûmu ile ifâde edilmektedir. “Meze”nin en azından kelime ve bu kelimeye yüklediği ilâve anlamlar açısından Bahâeddîn Veled’e has bir ıstılâh olduğunu söyleyebiliriz. Bahâeddîn Veled bu ıstılâhı *Maârif*’te sıklıkla kullanmaktadır. Söz konusu mefhûm onun sûfî düşüncesinin merkezinde önemli bir yer işgâl eder.

Bahâeddîn Veled amel ve ibâdetin temel gagesini meze elde etmek şeklinde belirler.⁸⁸ Mevlânâ ise bu durumu bir adım daha öteye taşıyarak değerlendirmekte ve “Bir ibadetten zevk ve lezzet hasıl olmuyorsa hiçbir şey elde edilmemiş demektir” kanaatini ileri sürmektedir.⁸⁹ Esasında bu husus Horasan tasavvuf geleneğinin genel karakteristiklerinden biridir. Nitekim benzer şekilde Ebu Saîd-i Ebu’l-Hayr da “zevk”i sûfî uygulamalarının ve hatta şer’î ibâdetlerin değerini belirleyici bir unsur olarak telakkî etmektedir.

Sûfî bu dünyada Hakk’ın huzuru ve yakınlığı ile meze elde eder. Dolayısıyla meze ilâhî kaynaklıdır. Hatta dünyevi zevk ve meze elde edilen suretlerin dahi ilâhî kaynaklı mezeye zarf olduğunu belirtir. Böylelikle Bahâeddîn Veled, mezenin tezâhür ettiği bütün suretlerde Allah’tan geldiği kanaatini taşır ve bu bağlamda suretleri kadehler olarak görür. Aslolan ise şarap, yani o kadehten elde edilecek mezedir.⁹⁰

Bununla birlikte masivâdan elde edilecek zevk mesela oruç gibi bir uygulama ile terk edilmedikçe⁹¹ Hakk’ın mezesi elde edilemez.⁹² Zaten bu dünyanın zevk bahşeden güzellikleri de sırf öte âlemin güzelliklerine delil olsun diye var edilmiştir.⁹³

Mezenin vehbî karakteri müsellemler olmakla birlikte husûlüne vesile olacak her türlü davranış ve tutum hususunda sabırla cehd ve gayret göstermek Bahâeddîn Veled tarafından tavsiye edilmektedir.⁹⁴ Bu durumun temel şartlarından biri niyetin teksîfidir. Mesela Allah aşkı ya da talep gibi belli bir nazarla, meze elde etmek için *Kur’ân* okumalıdır, birden fazla mana gözetilirse bu durumun tereddüde sebep olacağı için mezeyi izale edeceğinden bahseder.⁹⁵

Meze ile aşk arazında önemli derecede benzerlik söz konusudur. Her ikisi de Hakk’ın vergisi olarak ilâhî kaynaklıdır,⁹⁶ dolayısıyla her ikisi de müteâldir. Böylelikle

⁸⁸ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 134, 202, 214.

⁸⁹ *Mesnevî*, II, 3391-3397; 2445-2455. Ayrıca Mevlânâ dua eden kimsenin duasından aldığı zevki, duanın kabulünün işareti saymaktadır. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, Gazel nr. 528.

⁹⁰ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 236. Karşılaştırınız: *Mesnevî*, V, 3286-3299.

⁹¹ *Mesnevî*, I, 1620-1648.

⁹² Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 30, 160; *Mesnevî*, III, 1020-1030.

⁹³ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 61, 148, 284.

⁹⁴ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 191-202.

⁹⁵ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 218.

⁹⁶ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 3, 31, 40, 76. *Mesnevî*, III, 539 vd., VI, 3415-3430.

meze, seçkinliğin bir göstergesidir.⁹⁷ Ayrıca bir şeyden zevk ve meze elde etmek o şeye yönelmeyi gerektirdiği için aşk esasında mezenin kaynağıdır. Bahâeddîn Veled, aşkı bir ağaca ve mezeyi de onun yaprağına yani ondan hasıl olan şeye, meyveye benzetir. Aynı zamanda mezeyi canlılığın kaynağı olarak belirtir.⁹⁸

Meze ve aşk arasındaki bir diğer benzerlik ise her ikisinin de keyfiyetten uzak oluşu ve tarif edilemezliğidir. Bu durum sûfî edebiyatında adeta bir dab-ı mesel haline gelmiş ve “Tatmayan Bilmez”⁹⁹ şeklinde ifadesini bulmuştur. Bahâeddîn Veled şöyle söyler;

“Aşkın keyfiyetini talep eden herkes mezesiz kalır ve aşktan, muhabbetten bahseden (konuşan) herkes her an âşıkla maşuk arasında olan (husûsî) mezeyi bulmaz.¹⁰⁰

Bu husus bize aşkın mâhiyeti hakkında sualde bulunan kimseye Mevlânâ'nın verdiği meşhur cevabı hatırlatır: “Bizim gibi olursan bilirsin.”¹⁰¹

Genel olarak bilinen ve iddia edilen aksine Bahâeddîn Veled mutlak olarak “semâ” aleyhtârı bir kanaate sahip değildir. Şu var ki bilinen şekliyle ya da husûsi bir âyîn çerçevesinde semâ’ uygulanmış da değildir.

Musiki ve terâneye özel bir değer ve önem atfetmekle birlikte fukahâ yolunu tercih ederek musikin zarf olduğunu ve mazrufuna göre değerlendirilmesi gerektiğini şöyle ifade eder.

“Semâ’ yani mesmû’ ölçüsüz olanı batıl ve ölçülü olanı haklıdır. Mevzun, yani terâziye yanmak; nâ-mevzun, yani yalan, beyhude, pek çok ve ölçüsüz. “Kim Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalimdir?”¹⁰² Ses, kadeh gibidir ki mana köpüklerini (baloncuklarını, şarabını) kulak haznesine döker. Eğer köpükler batıl ve fesad maksadı taşıyorsa ayıp kadehten kaynaklanmamaktadır. Sesler şişeler gibidir.”¹⁰³

Dolayısıyla taşıdıkları muhtevalarına göre renk aldıklarını ve değer arzettiklerini belirtir. Bu düşünceden hareketle mübah olmayan çirkin durumlara düşürebilecek türde semâ’ın ayıplanması gerektiğini vurgularken bunun harivcinde bulunan semâ’ı mübah görür. Halet-i hoş, raks ve semâ’ın şimşek gibi olduğundan bahisle tahammül edilemeyecek derecede fazlasının zarar doğuracağına da işaret eder. Bununla birlikte insanoğlunun teninin tabaka tabaka olduğunu ve her tabakanın kendine has bir

⁹⁷ Meier, Ebu Sair Ebu'l-Hayr, s. 161.

⁹⁸ “Bilesin ki dostluk, meze ağacıdır ve meze canlılık ağacı. Bir şeyle daha güçlü bir dostluk bağına sahip olan herkes (şey) çok meze bulur ve çok hayat elde eder. Az olan ise az elde eder. *Maârif*, I, 310.

⁹⁹ *Mesnevî*, III, 2935-2947. Mevlânâ burada “Tatmayan bimez.” sözünü şerh etmektedir.

¹⁰⁰ Bahâeddîn Veled, *Maârif*, I, 144.

¹⁰¹ *Mesnevî*, II, Dîbâce.

¹⁰² El-En’âm, 6/21.

¹⁰³ Bahâeddin Veled, *Maârif*, II, 12.

semâ'dan hoşlandığını vurgulayan Bahâeddîn Veled zahiri semâ' ile bâtinî (enderûn) semâ'ı birbirinden ayırır ve bunları birbirine münâfî görür. Zahiri sema'ın gaybetten, enderûnî semâ'ın ise huzurdan doğduğunu belirtir.¹⁰⁴ Bu huzur sayesinde “senin çeng, sâz ve işretin; rukû' ve sücûdun olur.”¹⁰⁵ şeklindeki ifâdesiyle de enderûnî semâ'ı ibâdet derecesinde değerlendirir. Enderuni semâ' kişiyi Hakk'a vâsıl eden bir vesîledir.¹⁰⁶ Kişi Hakk'a davet eden her şeye tevessül ederek nedicede Hakk'ın kendisiyle olduğu bilincine/huzûr hâline erişir.

Bununla birlikte Bahâeddîn Veled semâ'-ı tabîî'ye muhâlifdir. Bu durumu tabiata ve anâsır-ı erbaa'ya dair bir teşbihle açıklayarak şöyle söyler:

“Su daima aşağıya doğru meyleder. Amma ateş havaya yani yukarı doğru meyleder. Ateşin ibadeti kıyam, suyun ibadeti ise secdedir. Secde ise kıyamdan daha faziletlidir. Şu halde su daha âbiddir ve bu yüzden Hakk Teâlâ her şeyi sudan hayat sahibi kılmuştur. Toprak ta benzer şekilde hayret ve dehşet içerisinde bir kuldur. Başını hayretin dizine vurmuştur ve alemin hareketinden ve sükûnundan habersizdir. Tıpkı kamil bir sûfî gibi ki vecd ona galip olunca (bu vecd onun) azalarından birininin hareketine işaret eder ki bu durum zeminde meydana gelen zelzele gibidir. İsrâfîlî semâ'da ansızın, bütünüyle ve bir anda raksa başlar. Vucud hırkasının enine ve boyuna atılmış ipliklerinin hiç birinde karar kalmaz.”¹⁰⁷

Maârif'in geneli değerlendirildiğinde Bahâeddîn Veled'in genellikle fena makamından söz ettiğini ve daima o makama işaret ettiği görülmektedir. Şu var ki bu durumun da ötesine vurgu yaparak kişinin erişeceği nihâî makâmı “Allâhî olmak” şeklinde özetler.¹⁰⁸ Bahâeddîn Veled, bu durumu fenâ, vücûd, kabz, bast ve diğer bütün kemâl sıfatlarının ötesinde görerek “Allâhî” olduğunu belirtir.¹⁰⁹ Bir başka yerde ise bu ifâdesini tekrarlar. Küçük bir farkla ki bu sefer “Allah olurum”¹¹⁰ ifadesine yer verir. Bu durum elbette hulûl inancı ya da uluhiyet iddiasına müteallık değildir. Vahdet-i vücud düşüncesinin “Ene'l-Hakk” misâli bir ifâdesidir. Eflâkî bu ifâdesi dolayısıyla vefâtından sonra dahi eleştirildiğini nakletmektedir.¹¹¹ Bununla birlikte bir diğer pasajda meseleyi zikir tarzı ile ilişkili olarak değerlendirir ve şöyle söyler:

“Bizim zikrimiz, Allah, Allah, Allah'tır. Çünkü biz Allâhileriz. Allah'tan geliyor ve O'na gidiyoruz.”¹¹² “Nitekim babam Bahâeddîn Veled hazretleri (k.s.) daima Allah'tan işitiyor, Allah'tan söylüyordu, Allah'ı zikrediciydi. Çünkü Hakk Teâlâ peygamberlerin ve velilerin hepsine husûsi bir isimle tecellî buyurmuştur. Biz

¹⁰⁴ Bahâeddin Veled, *Maârif*, II, 12.

¹⁰⁵ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 191.

¹⁰⁶ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 251.

¹⁰⁷ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 37. Burada Haşr, 59/21âyetine işaret vardır.

¹⁰⁸ Bk. Meier, *a.g.e.*, s. 116-117.

¹⁰⁹ Bahâeddin Veled, *Maârif*, I, 275.

¹¹⁰ Bahâeddin Veled, *Maârif*, II, 131-132.

¹¹¹ Eflâkî, III, 394.

¹¹² Eflâkî, III, 159.

*Muhammedilerin tecellisi ise Allah ismiyledir ki (bu isim) Câmi'-i Câmi'dir.”
(bütün isimlerin toplanıp çokluğun birliğini oluşturmaları halini de kuşatan en genel
isimdir)¹¹³*

¹¹³ Eflâkî, III, 160.

2.1.2. SEYYİD BURHÂNEDDİN MUHAKKİK TİRMİZİ

Mevlânâ'nın şeyhi, babası Sultânü'l-Ulemâ Muhammed Bahâeddin'in müridi Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî'dir. Takriben XII. yy. sonlarında doğmuş ve 638/1240-41'de Kayseri'de vefat etmiştir.¹¹⁴ Eflâkî'de isminin Hüseyin olduğunu belirtmekle¹¹⁵ beraber eserinde kendisinden “Muhakkik” lakabıyla bahseder¹¹⁶ ve gelenek içerisinde de daha çok bu lakabı ve nisbesiyle “Burhân-ı Dîn/Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî”¹¹⁷ şeklinde anılmıştır. Eflâkî'nin kaydına göre Muhakkik Tirmizî'nin Horasan, Buhara ve Tirmiz gibi bölgelerde meşhur olan bir diğer lakabı da “Seyyid-i Sır-dân”dır ki bu lakab Seyyid'in derûnlardaki sırlardan ve gayb âlemine dair haberlerden bahsetmesi dolayısıyla kendisine tevcih edilmiştir.¹¹⁸

Kaynakların ittifakıyla Muhakkik Tirmizî, Sultânü'l-Ulemâ'nın mürididir ve vefatından bir yıl kadar sonra Belh diyarından Konya'ya gelerek Mevlânâ'nın irşadı ile ilgilenmeye başlamıştır.¹¹⁹ Mevlânâ bu tarihten itibaren ömrünün dokuz yılını¹²⁰ Seyyid'in kontrol ve teslîk dairesinde bir mürid olarak geçirir. Esasında Sipehsâlâr, Mevlânâ ile Seyyid Burhaneddin arasındaki irtibatı çok daha erken döneme taşıyarak ailenin Belh'te ikamet ettiği zaman Bahâeddîn Veled'in Seyyid'i oğlu Celâleddîn'e atabek ve lala olarak seçtiğinden söz eder.¹²¹ Bu durum saray benzeri aristokrat aile yapılanmalarında olduğu gibi sûfî gelenekte de alışlagelmiş bir teâmüldür. Muhakkik Tirmizî'nin Anadolu'ya yönelişinde etkili olduğu ileri sürülen Sultânü'l-Ulemâ tarafından rüya yoluyla ikaza muhatap oluşu menkıbesi de bu durumu teyid eder

¹¹⁴ Seyyid Burhâneddîn Muhakkik-ı Tirmizî, *Maârif*, ter. Abdülbaki Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Yay., s. 17, Ankara 1972.

¹¹⁵ Eflâkî, II, 0. *Menâkıbü'l-Ârifin*'in bazı varyantlarında ibare “el-Hüseyin” şeklinde kayıtlıdır. Bu durumda ibarede maksadın, Seyyid Burhâneddîn'in Hz. Peygamber ile olan neseb irtibatı ve siyâdet yönüne vurgu olması, dolayısıyla isim yerine mensubiyetinin ifadesi ihtimali doğmaktadır. Nitekim Ehl-i Beyt'e intisabı Hz. Hüseyin kanalıyla olan peygamber torunlarının genellikle “Seyyid” olarak nitelendirilmesi söz konusudur. İrtibat Hz. Hasan kanalıyla olursa “Şerif” ünvanı taşırlar.

¹¹⁶ Seyyid Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî, *Maârif, Mecmûa-i Mevâiz ve Kelimât-ı Seyyid Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî Be Hemrâh-i Tefsîr-i Süre-i Muhammed ve Feth*, tsh: Bedüzzamân Firûzânfer, 2. Baskı, Merkez-i Dânişgâhî, Tahran, 1377, s. 28, 41, 42. Eser bundan sonra “Muhakkik Tirmizî, *Maârif*” şeklinde kaydedilecektir.

¹¹⁷ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 3944-3963, 4256-4333. Ayrıca Lewis, “Burhâneddîn” lakabının 11-13. Yy İran'ında alimler ve din adamları için kullanılan yaygın bir lakab olduğunu kaydeder. Lewis, *a.g.e.*, s. 135.

¹¹⁸ Eflâkî, II, 1, 22.

¹¹⁹ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 4256-4333; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, 102-103; Eflâkî, II, 1. Eflâkî bazı rivayetlere göre Mevlânâ'nın daha önce, babası Sultânü'l-Ulemâ'nın hâl-i hayâtında Muhakkik Tirmizî'ye mürid olduğu bilgisini de vermektedir.

¹²⁰ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 4256-4333.

¹²¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 101.

mahiyettedir. Eflâkî de aynı bilgiyi nakleder.¹²² Sipehsâlâr'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre Mevlânâ, Muhakkik Tirmizî nezaretindeki dokuz yıllık sülûk döneminin ilk kısmını -ki yaklaşık 2, 3 yıllık bir süreci ifade etmektedir- resmi ilimleri tahsil ile geçirmiş ve bu sahada kemal mertebesini elde etmiştir. Bunun akabinde geçirdiği süreç asıl seyr u süluk dönemini teşkil etmektedir¹²³

Muhakkik Tirmizî Anadolu'ya geldiğinde Larende'de olan Mevlânâ'yı, babasının makâmına geçmiş saygın bir alim ve otorite olarak bulur. Bununla birlikte Muhakkik Tirmizî, Mevlânâ'nın henüz babasının makâmını tam olarak elde edemediğini, bunun gerçekleşmesi için babası ile aynilemiş bir şeyhin teslîkine yani kendisine ihtiyacı olduğunu bildirir. Seyyid Burhâneddîn, Mevlânâ'ya, babası Mevlânâ-yı Bozork'un makamını elde etmesi yönünde duada bulunurken bu makamın en üst makam olduğundan söz eder ve ekler “şayet daha üst bir makam olaydı onu elde etmeni dilerdim.”¹²⁴

Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'nin Mevlânâ'ya uyguladığı teslîk Mevlevî seyr u sülûk geleneğinin temelini teşkil eder. Bu itibarla teslîkin keyfiyetinin belirlenmesi, geleneğin esaslarından önemli bir umdeyi oluşturması açısından önemlidir. Seyyid'in, Mevlânâ'nın hayatındaki tesirini iki aşamalı olarak ele alabiliriz. İlki kısmen ilmi gelenek başlığı altında ele aldığımız Mevlânâ'nın Suriye'de, Şam ve Halep Medreselerinde yapmış olduğu tahsil dönemini kapsamaktadır. Mevlânâ burada çeşitli medreselerde ders görmüştür. İbn Adîm'in halkasında bulunmuştur. Ayrıca Şems ile ilk karşılaşması burada olmuştur. Muhtemelen bu dönemde Şam'da bulunan İbn Arabî, Osman Rumî ve Sadreddin Konevî gibi zevat ile görüşmeleri kaydedilmiştir.¹²⁵ Ayrıca Mevlânâ'nın Şam'da bulunduğu dönemde Şems ile karşılaşmalarından da *Makâlât*'ta bahsedilmektedir.¹²⁶

Mevlânâ, Şam ve Halep'teki medrese eğitiminin ardından Anadolu'ya döndüğünde Muhakkik Tirmizî ile Kayseri'de karşılaştılar. Kayseri hâkimi Sâhib Şemseddîn Isfahânî -ki kendisi Seyyid Burhaneddin'in müridlerindendi¹²⁷- Mevlânâ'yı sarayına davet etmişse de Muhakkik Tirmizî bu duruma izin vermeyerek Mevlânâ'yı babasının sünneti vechile medresede ikamet konusunda ikaz etmiştir. Muhakkik Tirmizî

¹²² Eflâkî, II, 1. Bununla birlikte Eflâkî ve Sipehsâlâr Seyyid'in şeyhinin vefatını bilerek Anadolu'ya geldiğini bildirirlerken *İbtidânâmede* sanki durumdan haberdar değilmiş izlenimi veren ifadeler söz konusudur.

¹²³ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 101-102.

¹²⁴ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 21-24.

¹²⁵ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 21.

¹²⁶ Eflâkî, III, 9.

¹²⁷ Eflâkî, II, 3.

Mevlânâ ile yalnız kaldıklarında, zahir ilimlerde babası gibi (yüz binle ifade edilen) bir derinliğe sahip olduğu için Allah'a hamd ve minnette bulunarak Mevlânâ'ya batın ilimlerde de kendisinde ledünni ilimlerin incilerinin zuhura geleceği bir derya (havzî) olması yönündeki dileğini tekrar belirterek kendisine iradetle huzurunda halvet çıkarmasını ister. Mevlânâ, Muhakkik Tirmizî'nin bu işaretini sıdk ile kabul ederek Seyyid'in yedi günlük halvet teklifini az bularak kırk (çihil) günlük bir halvet diler. Böylelikle Kayseri'de Muhakkik Tirmizî nezaretinde Mevlânâ kırk günlük bir halvete (çile) girmiştir. Muhakkik Tirmizî bir hücre hazırlar ve hazırlanan hücrenin kapısını dahi örür, içeride ise bir ibrik su ve birkaç arpa ekmeği vardır. Esasında Mevlânâ daha öğrencilik çağından itibaren az bir gıda ile iktifa etme âdetini edinmiştir.

Kırk günlük süre dolduğunda Muhakkik Tirmizî hazırlanan hücrenin kapısını açarak içeri girdiğinde Mevlânâ'yı tam bir huzur ile tefekkür ve tahayyüre dalmış, enfüsî seyre işaret eden ayetin¹²⁸ sırrına müstağrak bir vaziyette bulunduğu belirtilir.

Muhakkik Tirmizî bir an Mevlânâ'ya hiç bakmadan durmuş ve yavaşça dışarı çıkarak hücrenin kapısını örmüştür. Böylelikle ikinci bir kırk gün daha geçer ve Seyyid Burhâneddîn tekrar Mevlânâ'nın halvet hücreğine girdiğinde onu namaza durmuş, niyaz eder vaziyette ağlıyorken bulur. Mevlânâ Seyyid Burhâneddîn ile hiç ilgilenmemiştir. Seyyid tekrar dışarı çıkarak kapıyı muhkem bir şekilde örter ve Mevlânâ'nın halini murakabe ile meşgul olur. Üçüncü bir kırk günlük çile dönemi de geçtiğinde Seyyid na'ra urarak halvethânenin kapısını yıkar ve böylelikle Mevlânâ, Seyyid Burhâneddîn ile birlikte tebessüm ederek halvetten çıkar.

Muhakkik Tirmizî şükür secdesine kapanarak şu değerlendirmede bulunur:

“Nakli-aklî, kesbî-keşfî ilimlerin hepsinde âlemde emsalsiz olmuşsun. Bu halinle batın sırlarında, hakikat ehlinin sîretlerini seyretmede, rûhaniyyette, (mükâyefâtta) ve muğayyebâtı müşâhedede (didar-ı mugayyebât) seçkin bir kimse olmuşsun ki önceden gelip geçmiş bütün meşayih, bilginler ve hakikati görenler (binîşmendân-ı rastin) senin vusûl keyfiyetinin usulü konusunda hayranlık içerisinde. ... Bismillah (Allah'ın adıyla) yola revan ol ve cihan halkının ruhlarını ... rahmete müstağrak kıl. Suret aleminin ölümlerini kendi aşk ve mananla diri ve canlı kıl.”¹²⁹

Böylelikle Mevlânâ, Muhakkik Tirmizî'nin “vusûl keyfiyetinin usulü” şeklinde dile getirdiği bir tarîk ile ardı ardına üç defa kırkar günlük çile çıkarmış ve vuslat makâmını elde etmiş bir şekilde Kayseri'den ayrılarak Konya'ya doğru yola koyulmuştur. Eflâkî'nin ifadeleri ve nakli Muhakkik Tirmizî'nin Mevlânâ'ya icâzet

¹²⁸ Zâriyât, 51/20,21.

¹²⁹ Eflâkî, III, 9.

verdiği sonucunu da istihraç etmemize imkân verir. Nitekim Mevlânâ Konya'ya dönüşünün akabinde bir yandan zahîrî ilimlerin tadrîsi ile meşgul olmuş, bir yandan da tıpkı babası gibi vaaz, nasihat ve tezkîrde bulunmuştur. Ayrıca sîretinde vukû' bulan tekâmülü ifâde eder biçimde kıyâfetine de bir değişim söz konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in "amâmeler, arabın tâclarıdır" sözüne ittibâen destârını alimler ve arifler tarzında (dânişmendâne) sararak ucunu da taylesân bırakmıştır (irsâl mî-kerd). Ayrıca Hakikati bilen alimlerin (ulemâ-yı râstîn) giydikleri gibi yenleri geniş bir hırka (ridâ-yı ferâh-âstîn) giyinmiştir.¹³⁰

Kuşkusuz Mevlânâ'nın Seyyid Burhâneddin'in teslîki sadece bu menkıbede anlatılandan ibaret değildir. Sipehsâlâr Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ulemâ'nın *Maârif*'ini Seyyid Burhâneddin'in defalarca okuttuğunu belirtir.¹³¹ Mevlânâ'nın Şems ile buluşmazdan evvel babasının *Maârif*'ini adeta vird edinmişcesine okuması ve sürekli yanında bulundurması¹³² bu durumu daha anlamlı kılmaktadır. Muhakkik Tirmizî'nin *Maârif*'ini incelediğimizde de Sultânü'l-Ulemâ'nın görüşleriyle paralellik arzettiği aşikar bir şekilde göze çarpmaktadır. Ayrıca Mevlânâ Seyyid Burhâneddin'in sohbetlerine de devam etmiştir. Muhakkik Tirmizî'nin sohbet esnasında Mevlânâ'ya yönelik ifadelerde hem de "Mevlânâ" şeklinde hitap ederek bulunması¹³³ bunu göstermektedir ki Seyyid'in *Maârif*i de nihayetinde bu sohbetlerde cem' edilen kayıtlardan müteşekkildir.¹³⁴

Muhakkik Tirmizî, *Maârif*'inde şeyhi Sultânü'l-Ulemâ paralelinde bir tasavvuf anlayışı ve din algısını ortaya koymaktadır. Sipehsâlâr'ın hakkındaki anlatımı şu şekildedir:

"Muhakkiklerin ve velilerin tacı, ariflerin ve ezkiyânın özü-özeti, nâsûtî sırların tercümanı, lâhûtî remizlerin sirâcı, fâhru'l-meczûbîn, ârif, kâmil, müdakkik Seyyid Burhâneddin Muhakkik et-Tirmizî (r.a.) ki büyük velilerden, keşf ve esrar sahibi âriflerden idi. Tevekkül ve tecerrüde sabit bir kadem sahibi, marifet hususunda taşkın ve coşkun bir deniz idi. Bütün ömrü mücâhede, riyâzet, müşâhede ve inâyet ile geçti. Dâima tevhîde dâir sözler buyururdu. Uzlet ve halktan kesilmeye çok büyük râğbeti vardı, dünyadan ve halktan yüz çevirirdi. O dönemde bütün yeryüzü evtâdi ve beldelerin abdâlinin medârı onun varlığı üzerineydi. İrâdet ve sohbetleri Sultânü'l-Ulemâ büyük Bahâeddîn Veled'edir (r.a.) Hz. Hüdvendigârımızın atabekliği vazifesine mensuptur. ... Resmi ilimleri tahsilden sonra ... Hüdvendigârımızı yakînî ilimlerin tahkikine terğib etmiş, sülûk tarîkini ve meşâyih âdâbını telkin etmiştir. ... Ta (o derece) ki tevhîd ve marifet sırrı gereken şekilde tahkike erişinceye kadar amele getirdiler."¹³⁵

¹³⁰ Eflâkî, III, 9.

¹³¹ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 102.

¹³² Sipehsâlâr, a.g.e., s. 102; Eflâkî, III, 15; IV, 55.

¹³³ Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî, *Maârif, Mecmûa-i Mevâiz ve Kelimât...*, s. 69.

¹³⁴ Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî, *Maârif, Mecmûa-i Mevâiz ve Kelimât...*, s ya-yb.

¹³⁵ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 101-102.

Muhakkik Tirmizî'nin Maarifte resmettiği seyr u süluk anlayışını tesbit ederek Mevlânâ'nın ve dolayısıyla özellikle teşekkül dönemi söz konusu olduğunda Mevleviliğin bu husustaki esaslarını tesbit edebiliriz.

Seyr u süluku tekâmül esasına dayalı bir süreç olarak değerlendiren Muhakkik Tirmizî, nihâyet bir menzile erişileceğini ve ondan öteye yol yoktur. Bu yolu “visâl yolu” olarak niteler. Yolun hedeflediği maksat ve ulaşılabilecek son nokta ise Allah'tır. Bu meyânda Seyyid Hakk'a uzanan tarîkte seyrin nihâyetinin söz konusu olduğunu fakat maksadın, menzilin ve tecellînin sonunun olmadığını, maksadın Allah olduğunu vurgular.¹³⁶ Bir başka yerde ise şöyle söyler:

“Yolun sonu yoktur, yol dedikleri menzildir, duraktır. Vuslat şehrine ulaştığın zaman, o şehirde yürü; yürü, zira burada yürüyüşe son yoktur. O'nun tuzağına düşmeyen ceylanlar, hayvanlardan da kötüdür.”¹³⁷

Evvel emirde tezahür eden husus Sultânü'l-Ulemâ bahsinde de bariz şekilde ortaya çıktığı üzere *Kur'ân* ve sünnet ekseninde şeriatın öngördüğü dini düşünce ve uygulamalardaki hassasiyettir. Bunun bariz örneği olarak özellikle çile ve erbain temrinlerinde yoğun bir şekilde olmak üzere daimi olarak uygulanagelen riyazet ve mücahede anlayışını belirtmek gerekir.¹³⁸ Muhakkik Tirmizî'nin oruç konusundaki hassasiyeti “ölmeden önce ölmek” şeklinde ifade edilen bir ideale matuf olarak tasavvufî hayatın önemli esaslarından birini teşkil etmektedir. Muhakkik İslam'ın şartları ve ibadetler içerisinde en fazla oruca vurgu yaparken¹³⁹ kişinin bireysel durumuna atıfla orucun manasını salt fikhî düzeydeki kategorik yaklaşımın çok ötesine taşır ve orucun Hâssü'l-Hâss olarak nitelenen kimseler nezdinde mâsivâyı terk etmek gibi bir anlama büründüğünü belirtir.¹⁴⁰

Elbette *Maârif* boyunca kastedilen orucun; salt anlamda kuralları fikhen belirtilmiş olan ibadet uygulamasının ötesinde bu tür bir gayeye matuf olması ya da bu

¹³⁶ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 14.

¹³⁷ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 11. Bu durum Eflâkî tarafından da Sultan Veled'in ağzından nakledilir. Seyrin Allah'a ve Allah'ta olmak üzere iki tür olduğu ve ilkinde nihayet bulunup ikincisinin nihayetinin olmadığı ifade edilirken mesele *Mesnevî*, V, 803-805. Beyitlerle ilişkili olarak değerlendirilir. Bk. Eflâkî, II, 20.

¹³⁸ Seyyid Burhâneddîn insanın -melek olmaması hasebiyle- yemeye-içmeye ihtiyacı olduğunun farkındadır. Yemeği “iştahla yenen şeyler.” şeklinde tanımladıktan sonra haram, mübah ve vacip olmak üzere üç kategoride değerlendirir. İhtiyaç yokken yemek yemek kimi durumlarda haram, kimi zaman da mübah olur. Bununla birlikte vacip olan, ihtiyaç halinde yemektir. Muhakkik öyle şiddetli bir mücahede söz konusu etmektedir ki neticede yemek yemek farz hale gelsin ve yemekle farz edilmiş olsun. Bk. Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 23. Ayrıca gerçek riyâzeti ihtiyaç hasil olmadan her türlü dünyevi istek ve arzudan uzak durmak şeklinde belirlemektedir. Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 18-20.

¹³⁹ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 11.

¹⁴⁰ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 20.

türde bir neticeyi husule getirmesi gerektiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹ Nitekim ibadetten maksadın ve ibadetin özünün nefsin erimesi ve mevhum varlığın yok olması olduğu *Maârif*'in genelinden anlaşılan bir düşüncedir. Nitekim bu türde bir anlayış bizzat mücahedenin kendisi için de geçerlidir. Ölmeden önceki ölümün gerçekleşmesine kadar kulluk/ibadet etmek ile mücahede tamamlandıktan sonra gerçekleşen ibadeti birbirinden ayıran¹⁴² Muhakkik Tirmizî, ibadette asıl gayeyi Allah'a (Hakk'a) vuslat olarak belirler.¹⁴³ Bütün bu çekilen zahmetler Hakk'ın, kişinin içine yerleştirdiği iman nurunun tezahürü içindir.¹⁴⁴ Artık bir kere mücahede tamamlandı mı kişi kendi iradesini mutlak irâdeye teslim etmiştir ve Rahmân'ın parmaklarından iki kudret parmağı arasına girmiş olur. Ne var ki bunun gerçekleşebilmesi için çetin bir riyazet ve mücahede sürecinin ihlasla atlatılması gereklidir. Muhakkik Tirmizî konuyu açıklarken kalem (ney) örneğini verir. Nasıl ki kalemin hattatın eline geçmesi için kesilmesi, traşlanması, yarılması vs gerekiyorsa kişinin de belirli ve sıkıntılı bir süreçten geçmesi icab eder ki Hattat onu eline alsın ve böylelikle yazdığı her şey kendisine değil de Hattat'a isnad edilsin.¹⁴⁵ Muhakkik Tirmizî'nin bu düşüncesi *Mesnevî*'nin hemen ilk beyitlerinde ifâdesini bulmuştur. Mevlânâ “*Ney, kanla dolu olan yoldan bahsetmekte, Mecnun aşkının kıssalarını söylemektedir.*”¹⁴⁶ beytinde tam da bu duruma işaret etmektedir.

Her ne kadar yukarıda belirtilen süreç asıl ve esas olarak vurgulansa da bir determinasyondan söz edemeyiz. Nitekim bu öncelikle Hakk'ın Kâdir-i Mutlak oluşu anlayışıyla çelişir. Muhakkik Tirmizî “*Ebü Bekir, fazla oruç tuttuğundan fazla namaz kıldığından dolayı üstün olmadı, fakat gönlüne verilen ihlas ve samimiyet yüzünden üstün oldu*” şeklindeki ifadesini açıklarken Hz Ebu Bekir'de verili olarak bulunan hususiyet sebebiyle ibadet ve itaatının daha değerli ve makbul olduğunu belirtir¹⁴⁷ ve böylelikle Hakk'a vuslat ve hakikatin tahsilinin vehbi karakterli olmasının yanı sıra kesbin bir ön şart olarak önemine vurgu yapar.

¹⁴¹ Maarifte bu durumu bir temsil ile izâh ederek şöyle söyler:

“*Bilmiş olunuz ki, ahırda beslenen her öküz (dünyada kendi hevâ ve hevesine terk edilmiş olan her nefis), kasabın kesmesi için beslenir (her iki dünyasını da zorunlu olarak kaybeder). Kağnyaya koşulan öküz (mücâhede ile kontrol altına alınan nefis) ise, kasabın bıçağından emin olarak yaşayan öküzdür. Eğer öküz, ahırda beslenmesi yüzünden başına neler geleceğini bilseydi, kağnyı çekmek ve bir boyunduruğa koşulmak (bunca riyâzet ve mücâhede) ona zor gelmezdi, kağnyı ve boyunduruk gibi şeyleri canına minnet bilirdi. Şimdi öküz ahırında, öküzün önüne serpilene saman ve yem, öküze ihsan değil, kesildikten sonra pişirilirken tencerenin yağlı olması içindir.*” Bk. Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 49.

¹⁴² Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 18-20.

¹⁴³ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 27, 68.

¹⁴⁴ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 14.

¹⁴⁵ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 34.

¹⁴⁶ *Mesnevî*, I, 13.

¹⁴⁷ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 90-91.

Muhakkik Tirmizî'nin başta oruç olmak üzere ibadetler olmak üzere çeşitli dini pratiklere, hâssaten mücâhede ve riyâzata karşı bu denli ehemmiyet veriyor olmasına rağmen ömrünün son demlerinde bütün bu uygulamaları hafiflettiği ve zaman zaman aksattığı belirtilmektedir. Hatta bu durum yakın çevresindeki bazı kimselerin taaccübünü celb etmiştir.¹⁴⁸ Bunun yanı sıra sekr halinin galebesi ve coşkunluğunun eseri olarak kendisine tevcih edilmiş olan imâmet vazifesinden de ferâgat etmiştir.¹⁴⁹ *Maârif*'te mücâhede ve müşâhede arasındaki irtibatla ilgili bir pasaj Muhakkik'in bu durumuna açıklık getirmektedir. Şöyle söyler:

“Ne kadar daha: “Sen, Sen” diyeceğim. Bu sözü o kadar çok söyledim ki sayıya gelmez. Şimdi ise: “Ben Sensin, Sen de Benim” diyorum, bu sözden birlik (vahdet) meydana geldi ve ben de tam bir muvahhid oldum. İşte şimdiye kadar kılmış olduğum namazlarım, beni bu mertebeye ulaştırdı. İnsan mücâhede buldukça, müşâhede ulaşamaz, müşâhede erişen kimsede ise mücâhede kalmaz. Şimdi ben ölmüşsem, nasıl diri kalmışım? Ben, ben oldukça, secde eden olurum, fakat ben kalmadım mı, secde eden de kalmaz.”¹⁵⁰

Allah ile beraber olmayı (maiyyet) gerçek hayat, hoşluk ve mestlik olarak vasfeden Muhakkik Tirmizî Hakk'tan başkası ile yaşayanın binlerce akıla ve binlerce bilgiye sahip olsa bile ölü olduğunu vurgular.¹⁵¹

Muhakkik Tirmizî, ilmi nur olarak değerlendirmektedir ve şeyhi Bahâeddîn Veled'in tasnifini hatırlatı biçimde ikiye ayırır ve esas olanı din ilmi, ahreti kazandıran ilim olarak belirler.¹⁵² Bir yandan kitâbî karakterdeki fıkıh ve tefsir gibi diğer ilimler ise suret mesâbesinde addederken¹⁵³ diğer yandan da bilgisi ile amel etmeyen alimi, bilgisiz cahilden daha fena bulduğunu belirtir.¹⁵⁴ Şu halde gönülde bir nur olup parlayan ve kişiyi gerçek tevhide eriştiren bilgiye yönelmelidir. İlâhî bilginin ilk belirtisini takva ve gönül kırıklığı olduğunu vurgular.

“Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur.”¹⁵⁵ ayetinde bilmenin kelime-i tevhidten önce zikredilmesine istinaden bir kimse için önce ilim kapısının açılacağını, sonra onun şükrünü eda etmesi ardından tevhid kapısının açılacağını belirten¹⁵⁶ Seyyid aynı ayetten hareketle ilimin, irfân ve ma'rifetten daha üstün olduğunu vurgular. Nitekim ilim Allah'ın sıfatıdır ve Hakk Teâlâ Hz. Peygamber'e (s.a.v.) “Bilmiş ol ki...” şeklinde

¹⁴⁸ Eflâkî, II, 12.

¹⁴⁹ Eflâkî, II, 4.

¹⁵⁰ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 51.

¹⁵¹ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 58-59.

¹⁵² Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 21-22.

¹⁵³ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 6-7.

¹⁵⁴ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 34.

¹⁵⁵ Muhammed, 47/19.

¹⁵⁶ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 86.

hitapta bulunmuştur. Bununla birlikte Hallâc-ı Mansûr'un bu konudaki itirazını da nakleder.¹⁵⁷ İnsanı Hakk'a eriştiren bir yol olarak "ledün ilmi" ariflerin sohbetinden ve bu ilme dair kitaplardan edinilebilir ise de bu yolu takip eden kişinin "âlim" olduğunu, perde ardında kaldığını ve Hakk'a ulaşıp ârif olamayacağını belirtir. "Ârif"i "o kimsedir ki canı rabbâni bir sırdır, bu sır onda kendiliğinden vücûda gelmiştir ve Allah vergisidir. Ârif, Allah'ı bilmenin kaynağıdır, O'nun habîbidir ve âb-ı hayât içre dalmıştır." şeklinde tanımlar.¹⁵⁸ Şu halde "ilim, ma'rifettir; hiçbir şey bilmesen bile kendini (ya da şeyhi) bildin mi, ilim sahibisin" demektir.¹⁵⁹ Nihayet ilmin en son mertebesini hiçbir şey bilmemek şeklinde "hayret" mefhumunu anımsatarak tanımlar ve kemâlin Hakk'ı zikredip O'ndan başkasını unutmakla elde edileceğini belirtir.¹⁶⁰

Muhakkik Tirmizî asıl hedefini hakiki ma'sûka vuslat olarak belirlemektedir. Bu meyanda mücâhede, riyâzet, ilim vs. her şey bu gerçek amaç uğrunda birer vesile ve araç mesabesinde değerlendirilir. Kişinin içerisinde hakikat derdini taşıması gerektiğini vurgular ve bu derdi taşımayanın hakikat talibi olmadığını ifade eder.¹⁶¹ Mü'min suya mecbur ve hasret olan ve de deryalar okyanuslar arayan balık gibi olmalıdır. Seyyid, mü'minin araması gereken okyanusu Şeyh ile bir görür,¹⁶² seyr u sülûk için şeyhin muhakkak gerekli olduğunu belirterek¹⁶³ şeyh hakkında şu ifadeleri zikreder:

"Allah'ın kitabı şeyhin derûnudur; onun ehli, soyu-sopu ise, şeyhin zâhiridir (bîrûnudur). Kitap, şeyhin gönlünde gizlenen manadır. Ehli, soyu-sopu ise, şeyhin cismidir. Sende kitap okumaya ehliyet yoksa soy-sop o kitabın sırrını sana söyler. (Şeyhin gönlünde gizli) kitap Kur'an-ı Kerim'de: "Onlar öyle kimselerdir ki, Allah kalplerine iman vermiştir" diye anlatılan kitaptır.¹⁶⁴ Dışardaki kitabı hırsız çalıp götürebilir, böylece âlimin, âlemi de kalmaz. Demek ki şeyh, kitap sahibidir, nerede olursa olsun "Nerede olursam olayım, beni mübarek kıldı"¹⁶⁵ âyetinde olduğu gibi. Şimdi şeyh: "Ağaç altında bey'atleştiler" âyetinde bildirilen ağaçtır. Kimde hakikat derdi ve talebi varsa onu davet eder ... Bu ağaç, önce talib, sonra matlûb olmuştur, gel de bu ağacın hurmasıyla faydalı bir helva yap, böylece de senden, din çocuğun olan İsa doğsun."¹⁶⁶

¹⁵⁷ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 84-85.

¹⁵⁸ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 70.

¹⁵⁹ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, 18.

¹⁶⁰ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 26.

¹⁶¹ Bu düşünce *Mesnevî*'de "Bu neyin sesi ateştir, hava değil; kimde bu ateş yoksa yok olsun." beytinde ma'kes bulmuştur. *Mesnevî*, I, 9.

¹⁶² Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 21.

¹⁶³ "Şimdi sen de yüzünü, o doğuya (şeyhe) doğru çevirdin mi, sana, söz ışığı vurur, derken sende bir hal belirdi mi, o zaman hal ışığı vurur. Şu halde bu işlerden anlayabilen bir Şeyh'e git de, işini ihtiyatla başarsın, bu ince yolda seni irşad eylesin! Nitekim şâir şöyle demiştir: Can ilinde öyle gökler vardır ki, dünya göğüne iş buyurur ve onun işini başarır." Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 55.

¹⁶⁴ Mücâdele, 58/22.

¹⁶⁵ Meryem, 19/31; Fetih, 48/18.

¹⁶⁶ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 22.

Muhakkik Tirmizî, Allah'ın kendisi için seçtiği kullarından, velilerden ve şeyhin vasıflarından bahsederken, onların mevhum varlıklarından kurtularak tamamıyla dost (Hakk) ile birlikte olduklarını vurgular. Aynı zamanda Şeyhi Bahâeddîn Veled gibi Seyyid de sohbet ehli olmayan nâ-cinslerle oturup-kalkmayı uygun görmez. Zira bir cinsten (hem-cins) olmak, anlamaya, anlaşmaya sebep teşkil eder.¹⁶⁷ Şeyh bir ayna gibidir ve mürîd ona ne kadar yakın olursa ve kendisini şeyhine ne kadar çok adar, hizmette kusur etmezse şeyhten de o derecede mukâbele görür.¹⁶⁸

Şeyh, müridin her haline karşı murâkabede bulunmaktadır. Allah menhiyyâta râzı olmadığı gibi şeyh de razı olmaz ve daima müridânı kontrol altında tutar. Şeyhte öyle bir heybet ve haşmet bulunmalıdır ki müridin nefsinin korkutsun ve kontrol altında tutsun.

“Çünkü şeyh gayret sahibidir, kötü şeylere razı olmaz. Şeyhin saçı-başı büsbütün ağarmıştır, saçında hiç bir siyah tel bile kalmamıştır. Eğer saçının bazı telleri siyah ise, henüz orta yaşlardadır. Eğer bir adet siyah tel kalmışsa, yaşının ortaçağını aşmamış olup tam olgunlaşmamıştır. Bu tür bal şerbeti kadehine kıl girer mi hiç?

Allah, kötü şeylere razı olmaz, şeyh de öyledir. Siyah saç halkın sıfatıdır. Eğer bir tek siyah saç kalmamışsa, gözünü şeyhten ayırma, böylece şeyh sana fazlaca ilgi gösterebilir. Eğer şeyhe karşı gözlerini yumarsın, başkalarına bakarsan şeyh; başkalarına karşı senin gözlerini yumdurur, çünkü o bakış, şeyhin bakışı değil, Hakkın nazarıdır. Şimdi nerede olursan ol, şeyhi sana karşı gözetleyici ve denetleyici olarak bil! Eğer şeyh yokken onu gözetleyici ve denetleyici olarak bilmezsen, onu tanımamışsın demektir. Çünkü artık şeyhin kendi bakışı ve görüşü kalmamıştır, bakışı Hakkın bakışıdır, görüşü ise “Onlar Allah'ın nuru ile görürler” hadisinde olduğu gibi, Allah'ın görüşüdür.”¹⁶⁹

Böylelikle şeyh Hakk'ın gölgesi olarak nitelendirilir ve Tûbâ ağacı ile özdeşleştirilir. Müride şöyle tavsiyede bulunur:

“Şeyhin gölgesinde otur, onun gölgesi Tuba Ağacı'nın gölgesi gibidir. Yahut ta şeyhin gönlü Tuba Ağacıdır, bedeni de gölgesidir. Şeyhin cisimler âleminde olan bedeninin dalına yapıştın mı, maksadına erişirsin, sevgiye yol bulursun zâten şeyh, bağıdır, bahçedir, cennettir.”¹⁷⁰

Müride, şeyhinin huzurunda ölü gibi olmayı tavsiye eden Muhakkik, tarikatın aslını şeyh olarak belirlemektedir.

“Şeyhin huzurunda mutlaka ölü gibi olmak gerektir. ... Bir kimsenin bir hayal görmesi, adam olması yahut ta kendisine adam denmesi için, kırk gün bir evde kapanıp çile çıkarması mı gerek. Ama Muhammed'in (a.s.) dini ile bunun ne ilgisi vardır? O el ile başlangıcı ve sonu olmayan Allah'ın eteğine sarılmak lâzımdır ki, pisliklerden temizlenmiş olasın! Yahut ta kendi nefsinin bakıp sonradan olduğunu,

¹⁶⁷ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 37.

¹⁶⁸ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 47.

¹⁶⁹ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 35-36.

¹⁷⁰ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 40-41.

hiç yoktan yaratıldığını bilesin! Kendisinin fani olduğunu gören, yüce Allah'ın bütün sıfatlarını da görür, sonradan oluş fikrini kafasından çıkarır, evveli olmayan zâta varıp ulaşır. Bundan sonra ise yol ve yolculuk başlar. Şeyhler bu makama son makam derler. Bu makama ulaştuktan sonra ölmek, insan için ahmaklıktır. Allah'a ulaşan kimse artık niçin ölsün ki? İşte burada o kimse ebedî hayatı görür.”¹⁷¹

Mürid, şeyhinde murâkabe ve mükâşefe halini sezinlediğinde onu asla rahatsız etmemelidir. Bu durum müridin “âdâb”ı olarak ifade edilir. Nitekim Şeyh o anda ma’şûk ile buluşmuştur ve müridin selam vererek vs. şekilde şeyhini rahatsız etmesi onu bu birliktelikten koparır. Müridlerin uyması gereken âdâbın oldukça hassas olduğunu vurgulayan Seyyid, bu hassasiyetin gözetilmemesi durumunda tecelliden elde edilen nasibin azalacağını belirtir. Şeyh arif müridinin haberi dahi olmadan bu âdâb eksikliğinden kaynaklanan nasipsizliği gideriverir, ta ki ârif mürid, gönlünde beliren Hakk’ın nurunu müşâhede etsin.¹⁷²

Muhakkik Tirmizî, müride zikir konusunda da tavsiyede bulunur. Zikri göbekten yukarıya doğru, kalpten ve canı gönülden yapmasını,¹⁷³ *Kur’ân* okumakla meşgul olarak Hakk’ın kelimelerini dilinden düşürmemesini ve Allah’ın rahmetinden ümit kesmemesini salık verir.¹⁷⁴

Mevlânâ gerek *Mesnevî*’de ve gerekse diğer eserlerinde Muhakkik Tirmizî’yi çeşitli suretlerde ve önemli ifadelerle anar. Örneğin *Mesnevî*’de seyrini tamamlamış, muhlis iken muhlass olarak Hakk’ın emni dairesinde fena ve bekâ bulmuş olan kimselere işaret ederken Muhakkik’ten dem vurur ve salike mevhum varlığından kurtularak Muhakkik Tirmizî gibi Hakk’a burhân ve nur olmayı öğütler;

*“Piş, ol da bozulmadan kurtul. Yürü, Burhan-ı Muhakkik gibi nur ol.
Kendinden kurtuldun mu tamamıyla Burhan olursun. Kul yok oldu mu sultan
kesilirsin.”¹⁷⁵*

¹⁷¹ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 60.

¹⁷² Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 55 vd.

¹⁷³ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 62.

¹⁷⁴ Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 72.

¹⁷⁵ *Mesnevî*, II, 1319-20. Konuyla ilgili olarak bk. Muhakkik Tirmizî, *Muhammed Süresi Tefsiri (Maârif içerisinde)*, s. 34, 79-81.

2.1.3. ŞEMS-İ TEBRİZÎ

Mevlânâ'nın sûfî kimliğinin teşahhusunda ve dolayısıyla Mevleviyyenin teessüsünde vazgeçilmez bir yeri bulunan bir diğer sûfî Şems-i Tebrîzî'dir. Peşinen itiraf etmek gerekir ki Şems-i Tebrîzî, sufîyye ricali içerisinde, hakkında kelim ve kalemin aciz kaldığı anlaşılması en güç şahsiyetlerden birisidir. Bu durum biri sûrete diğeri ise hakîkate taalluk eden iki sebepten ötürüdür.

Surete taalluk eden sebep başta bizzat kendisi ve Mevlânâ olmak üzere Mevlevî geleneğin hususiyle şiir dilinin başta mecâz olmak üzere çeşitli unsurlarını kullanarak işâret ettikleri Şems-i Tebrîzî'nin aşağıda işâret edeceğimiz tezâhür tarzı gereği alışılagelmiş olandan oldukça farklı hususiyetleridir.

Hakîkate taalluk eden sebep ise Şems'in tarifi mümkün olmayan bir "Hazret" oluşudur. Nitekim Şems, aşkın imgesi olmak hasebiyle Hakk'ın Zât'ına ve mutlak vahdet mertebesine delâlet eder. Bilinebilirliğinin yegâne yolu ise aşkıta fânî olmak sûretiyle kendisi ile aynileşmektir. Ne var ki bu durumda da fenânın uyandırdığı hayret hâli suskunluğu mûcibdir. Dolayısıyla Şems-i Tebrîzî hazreti, aklî seviyede tanımlanamaz ve bahsedilemez ancak kendisine -oldukça sınırlı imkânlar ölçüsünde-medh kabîlinden işâret edilebilir.¹⁷⁶

Mevleviyye geleneğin oluşumunda ve şekillenmesinde birincil dereceden amil bulunan ve böylelikle Mevleviyye ricâlinin de pîşvâsı olan Şems-i Tebrîzî'nin, Mevlânâ'da evveleminde gâlib bulunan zühd tavrı ve buna bağlı riyâzet anlayışı yerine aşk ve melâmet tavrını ve buna bağlı riyâzet ve semâ' anlayışını öncelemesinde önemli bir tesiri söz konusudur. Bu nedenle kaynaklarımız Şems'i genellikle aşk ile ilintili ve

¹⁷⁶ *Mesnevî*, I, 115-143.

Mesnevî'nin ilk hikâyesi olan "pâdişâh'ın bir câriyeye âşık olması" hikâyesi esas olarak ilâhî aşk konusuna işâret eder. Tahkiye içerisinde Mevlânâ doğrudan Şems'i zikrederek bir bahis açar ve burada Şems ezeli aşkın müşâhade âlemindeki kâmil manada tecellîsi ya da teşahhus etmiş hâli olarak konumlandırılır. Aşk mertebesi, mutlak vahdet mertebesidir ki, Şems-i Tebrîzî'nin vahdet mertebesini temsili dolayısıyla kendisinden bahsedilemez. Şems'in ifâdeye ve ibâreye gelmez makâmı ve hüviyeti hususunda ancak ve ancak aşk mertebesinde fenâ makamına erişilerek bir idrâk elde edilebilir. Ne var ki bu durumda söz konusu marifet "hayret"ten ibârettir, dolayısıyla ifâdeye sığmaz. Fenâ'dan sonra bekâ, sekr'den sonra sahv veya cem'den sonra fark makamına gelindiğinde ise Şems'in temsil ettiği makam ile ilgili olarak sadece remz tarikiyle işârette bulunulabilir. Dolayısıyla Mevlânâ tıpkı *Dîvân-ı Kebîr*'de olduğu gibi *Mesnevî*'de de fakat bu sefer daha üstü kapalı bir üslûpla, şiirsel ve metaforik bir dille, başkaları üzerinden kendisini, Şems-i Tebrîzî'yi anlatmaktadır. Daha doğru bir ifade ile "Aşkî, âşıklığı yine aşk şerh etmekte" ve Mevlânâ da buna işâret ederek, sâliklere yol göstermedir. (Meselenin Şârih-i *Mesnevî* İsmail Ankaravî nazarıyla değerlendirmesi için bk. Semih Ceyhan, *a.g.e.*, 399 vd.)

Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'nin birbirlerinin/kendilerinin makâm ve mertebelerine dâir kimi işâret ve değerlendirmelerine örnek olmak üzere bk. *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 117, 245, 1310, 2078, 1754, 2331, 2234, 3048, 1683, 2789, 2449; Eflâkî, IV, 37, 38, 48, 50.

ilişkili nitelendirmelerle birlikte anarlar ve makamını “Ma’şûkıyyet Makâmının Zirvesi” olarak tavsîf ederler.¹⁷⁷

Mevlânâ, Şems’in “güneş” anlamına gelen ismi etrafındaki türlü kelime oyunlarının yanı sıra oldukça etkileyici çağrışımlarda bulunan ifadelerle daima kendisini anar.¹⁷⁸ Sipehsâlâr “*Sultânü’l-Evliyâ ve’l-Aktâb, Tâcü’l-Ma’şûkîn, Mahbûbi Rabbi’l-Âlemîn*”;¹⁷⁹ *Sultânü’l-Evliyâ ve’l-Vâsılîn, Tâcü’l-Mahbûbîn, Kutbü’l-Ârifîn, Fahru’l-Muvahhidîn, Âyetü Tafdîli’l-Âhirîn ale’l-Evvelîn, Hucetullâhi ale’l-Mü’minîn, Vârisü’l-Enbiyâi ve’l-Mürselîn, Mevlânâ, Seyyidinâ ve Senedinâ Şemsü’l-Hakkı ve’l-Milleti ve’d-Dîn et-Tebrîzî*¹⁸⁰ “ ifâdesiyle tavsîf eder Şems’i. Eflâkî ise eserinde menakıbına hasrettiği bölümün başında ismini “*Sultânü’l-Fukarâ, Sırrullâh Beyne’l-Verâ, Kâmilü’l-Hâl ve’l-Kâl, Mevlânâ Şemsü’l-Hakkı ve’d-Dîn Muhammed b. Ali b. Melikdâd et-Tebrîzî (k.s.)*”¹⁸¹ şeklinde kaydeder.¹⁸² Aynı eserde kendisinin Tebrîz’deki

¹⁷⁷ *İbtidânâme*, b. 4333 vd., 6135 vd.; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁷⁸ “Fahr-i Evliyâ, Fahr-i Kabâil, Mefhar-i Tebrîziyân, Şems-i Zamân, Sultân-ı Hakâyık ve Meânî, Asl-ı Asl-ı İmân, Hâss-ı Hâss-ı Sırr-ı Hakk, Mazhar-ı İlâhî, Rasûl-i Lâ-mekânî, Nokta-ı Rûh-i Lem-yazel, Nûr-i Mustafa, Âyet-i Basîret, Rûh-i Mahz, Hülâsa-i Hestî, Bahr-i Rahmet, Hurşîd-i Lutf, Hüsrev-i A’zam, Hüdâvend-i Hüdâvendân-ı Esrâr, Sultân-ı Sultânân-ı Cân, Nûr-i Mutlak” gibi ifadeler Mevlânâ’nın *Divân*’da Şems-i Tebrîzî hakkında dile getirdiği bedîî remzlerden sadece birkaçıdır. Ayrıca zaman zaman doğuracağı vezin uyumsuzluğunu dahi hiçe sayarak ısrarla Şems’i “Hüdâvend” şeklinde anmıştır. Bununla birlikte mesela *Fihî Mâ Fih*’te “Mevlânâ Şemseddîn Tebrîzî” şeklinde oldukça sade bir kayıtla kendisinden bahsedilir. (Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 79, 83, 84, 86.) Değerlendirme için bk. Muhammed Ali Muvahhid, *Şems-i Tebrîzî*, Tarh-ı Nev Yay., Tahran 1375, s. 176.

¹⁷⁹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 21.

¹⁸⁰ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 104.

¹⁸¹ Eflâkî, IV, 0, 30.

¹⁸² Şems’in ismi ve şeceresi elde mevcut kaynakların hemen hepsinde yukarıda kaydedildiği şekliyle geçer. Sadece Devletşâh Semerkandî, kesinlik arz etmeyen bir kayıtla Şems’in, İsmâîlî dâîsi Kiyâ Bozork’un neslinden Havend Celaleddin’in oğlu olduğunu, Celaleddin’in ise babasının ve ecdâdının akidesini terk ederek İslam’ın şîârını zâhir kıldığını, oğlu Şems’i de ilim ve edeb tahsili maksadıyla Tebrîz’e gönderdiğini belirtir. Devamında Semerkandî, Nazmı Silsiletü’z-Zeheb müellifinin Şems’in, Nev-müselmân olarak anılan Havend Celaleddin’in oğlu olmadığını -yukarıdaki iddianın yanlış olduğunu-; Tebriz’de bir bezzâzın oğlu olduğunu bildirdiğini nakleder. Müellif ayrıca (Şems’in babasının) aslen Horasan’ın Bâzer/Bağer vilayetinden olup ticaret maksadıyla Tebrîz’e gelerek burada kaldığını ve Şems’in de burada doğduğunun ifade edildiğini nakleder. Nihâyetinde Devletşâh hüküm vermekten imtinâ ederek surete değil manaya bakılması gerektiğini hatırlatır. Oysaki Devletşâh’ın başka kaynaklarca teyîd edilmek bir tarafâ tenkîd ve reddedilen, kendisinin de kesinlik arz etmeyen bir üslupla dile getirdiği bu kayıt, hususiyle bazı modern araştırmacılar tarafından mesned ittihâz edilerek Şems-i Tebrîzî’nin, İsmâîlî veya Şîî olduğu fikri intâc edilmeye çalışılmaktadır ki kanaatimizce hata eseri veya kasıtlı bir aşırıyorumdur.

Detaylar için bk. Devletşâh Semerkandî, *Tezkiretü’ş-Şuarâ*, tsh. Edward G. Browne, Brill, London 1901, s. 195 (192-201); Devletşâh, *Devletşâh Tezkiresi (Tezkiretü’ş-Şuarâ)*, trc. Necati Lugal, İstanbul 1977, II, 251 (248-257). A. Schimmel, “Shams-i Tabrizi”, *EI* (2. Ed.), IX, (Fasc. 151-152), s. 298; Ahmedmian Akhtar, “Shams Tabrizi. Was He an Ismailian?”, *Islamic Culture*, X (1936), s. 131-136; F. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1980, s. 246; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 49; Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, TTK Yay. Ankara 1992, s. 75-79.

İsmail Kaygusuz, “Şemsi Tebrizi’nin Gerçek Kimliği, Mevlâna İlişkisi ve Ölümü Üzerine Yeni Tezler”, Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu.

tarikât pîrleri ve hakikat arifleri tarafından “*Kâmil-i Tebrîzî*”¹⁸³, gönül sahibi seyyahlar tarafından “*Şems-i Perende*” kalbi âgâh büyükler tarafından ise “*Seyfullâh*” şeklinde yâd edildiğini belirtilir.¹⁸⁴ Bu kayıtlardan Şems’in aslen Tebrîzli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁵ Bununla birlikte muhtelif kayıtlar Şems’in hiç olmazsa ileriki yaşlarında Ortadoğu ve Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde genellikle seyahat halinde olduğu fikrini intâc etmektedir.

Mevlevî menakıbının, Şems’in Konya’ya gelişinden önceki dönem hayatına dair verdiği bilgiler oldukça mahduttur. Ne zaman doğduğuna dair malumatımız dahi meşkûktur.¹⁸⁶ Bununla birlikte nakledilen muhtelif rivayetler ve bizzat kendi ifadelerinin ve sohbetlerinin derlemesinden müteşekkil bulunan *Makâlât*’ta¹⁸⁷ zaman

¹⁸³ Eflâkî, IV, 3, 36. Ayrıca ileride detaylı olarak ele alacağımız üzere Eflâkî ve Evhadüddîn Kirmânî menâkıbındaki kayıtlarda ikinci bir Kâmil-i Tebrîzî’den de söz edilmektedir.

¹⁸⁴ Eflâkî, III, 10; IV, 3, 29, 34. Ayrıca bk. IV, 16, 28, 29.

¹⁸⁵ Tebrîz, tasavvufî kültürün oldukça yoğun şekilde yaşandığı ve yaşatıldığı, aynı zamanda Ahmed Gazzâlî, Ebu Necib Sühreverdî, Baba Ferec Tebrîzî gibi pek çok önemli sûfiye ev sahipliği yapmış bir şehirdir. Ayrıca bk. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 294.

¹⁸⁶ Şems-i Tebrîzî’nin 642/1245 yılında Konya’ya geldiğinde yaklaşık 60 yaşında olduğu düşünülürse 580/1184 yılı dolaylarında dünyaya geldiği tahmin edilebilir. Sahîh Ahmed Dede ise bu tarihten yaklaşık 10 yıl sonrasını, 590 yılını Şems-i Tebrîzî’nin miladı olarak şu şecere ile kaydeder: “*Ve bu sâlde (H 590), Melik Dâd-ı Tebrîzî merhûmun oğlu Şeyh Ali Bedreddîn-i Tebrîzî 70 yaşında, Tebrîz beldesinde zuhûr-ı velâdet, oğlu Şeyh Muhammed Şemseddîn-i Tebrîzî vücûda geldi.*” Sahîh Ahmed dede, a.g.e., s. 128; Bediüzzaman Firuzanfer, Mevlânâ Celaleddîn, trc. Feridun Nafiz Uzluk, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., 2005, s. 93.

F. Lewis, a.g.e., s. 181.

Diğer taraftan Şems-i Tebrîzî hakkında oldukça kıymetli bir biyografi kaleme almış bulunan Muhammed Ali Muvahhid’in tıpkı Hicrî takvimin Hz. Peygamber’in (s. a.v.) hicreti ile başlaması misâli Şems-i Tebrîzî’nin milâdı da Konya’ya gelişle başlamaktadır şeklindeki latif tesbitine biz de katılmaktayız. Muhammed Ali Muvahhid, *Şems-i Tebrîzî*, Tarh-ı Nev Yay., Tahran 1375, s. 107.

¹⁸⁷ *Makâlât*, Şems-i Tebrîzî’nin sohbetlerinin ve sözlerinin muhtemel dinleyicilerden birisi tarafından - Ankaravî, Mevlânâ tarafından kaydedildiği kanaatindedir (Semih Ceyhan, a.g.t., s. 402.)- kayda geçirilmesiyle oluşmuş bir eserdir. Eserin konuşma diliyle kaleme alınmış olması ve muhâverelere sıklıkla yer verilmesi bu hususu teyid eder. Bu yönüyle *Makâlât*, “*Maârif*” geleneğinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Zaten kimi nüshalarda “*Maârif*” veya “*Kelimât-ı Şems-i Tebrîzî*” şeklinde kaydedilmiştir. Metnin pek çok yazma nüshası günümüze ulaşmakla birlikte Mevlevî çevreler içerisinde oldukça mahdût bir kesim tarafından bilindiği ve okunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca eser “*Hırka-i Şems/Hırka*” adıyla da bilinir. Şems, tıpkı şeyhi Ebu Bekir Selle-bâf gibi ilbâs-ı hırka âdetinde değildir. Buna mukabil o, sohbetten ve sohbetin mürid üzerindeki tesirinden bahisle müridin nefsinde, ruhunda ve canında husule gelen değişimi ve tekâmülü, şeyhin hırkasının değil sohbeti ve nazarının temin ettiğini belirtir. Bu itibarla Şems’in muhtelif zamanlarda gerçekleştirdiği müessir sohbetinin neticesi/semeresi olarak değerlendirebileceğimiz sözlerinin “*Hırka*” olarak adlandırılması gayet tabii ve maksada muvâfık gözükmektedir. Bu meyanda “*insan*” unsurunu ön planda tutan Şems-i Tebrîzî, Kur’an’ın dahi Peygamber’e nisbetle geri planda tutma eğilimindedir. Şems bu hususa şöylece işaret eder: “*Dânişmendin biri bir gün uykudan uyandı. Eşya, kitap her nesi varsa yağma ettirdi. İnlüyor, ağlıyor ve şöyle söylüyordu: “Ömrümüzü ilâ, zihâr (misâli sûrete müteallık hukûkî vs. hadiselerle meşgûl olarak) tükettik. Allah kitabını arkamızda bıraktık. Rabbimiz bizden ömrümüzü nelerle tüketmiş olduğumuzu sorunca ne cevap vereceğiz? Ya gözümüzle ne gördüğümüzü, kulağımızla ne işittiğimizi, kalbimizden ne gibi düşünceler geçirdiğimizi sorduğunda...” Onun burada Allah’ın kitabı demekten maksadı mushaf değildir. Yol gösteren merd-i Hüddâ’dır ki Allah’ın kitabı odur, âyet odur, sûre odur. O âyet içinde âyetler vardır. Bu açık Kuran’da, bu açık kitapta neler yok.*” Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, trc. Mehmed Nuri Gençosman, Ataç Yay., 2. Baskı, s. 83, 242, 276, 451, İstanbul 2006; Franklin Lewis, *Mevlânâ*, trc. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, Kabcacı Yay., İstanbul 2010, s. 179.

zaman satır aralarından sızan bilgilere göre henüz çocukluk döneminde dahi yüksek seviyede bir isti'dâd sahibi bulunduğunun farkında olan¹⁸⁸ Şems'in iyi bir aileden geldiği ve resmî ilimlere dair ciddi bir tahsil hayatı geçirdiği¹⁸⁹ hemen fark edilir.¹⁹⁰ Üstelik bizzat kendisinin belirttiği üzere tedris faaliyeti ile de meşgul olmuştur.¹⁹¹ Bununla birlikte daimi bir arayış içerisinde bulunan Şems'in bu tür faaliyetlerinin uzun soluklu olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹²

Tasavvufî irtibatı açısından ise¹⁹³ Şems'in evveleminde¹⁹⁴ kendisi gibi Tebrîzî nisbesiyle anılan Şeyh Ebu Bekir Selle-bâf'ın müridi olduğu ve "şeyhim/pirimiz"¹⁹⁵

Mevlânâ'dan Sultânü'l-Ulemâ'nın *Maârif*'i ve Mütenebbî'nin *Dîvân*'ı gibi adeta vird edindiği eserleri dahi okumamasını talep eden Şems, bir başka yerde sözün/sözünün ve sohbetinin kitaba nazaran gücüne ve önceliğine bizzat Mevlânâ ile istişhadda bulunur: "*Benim sözümde ise bunların her birine on türlü cevap vardır. O, güzelliği ve o tatlı edası ile hiç bir kitapta yazılı değildir. Nasıl ki Mevlâna, bana, "Seninle tanıştıktan sonra bu kitaplar nazarımda pek tatsız kaldı," buyurdular.*" Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 348.

Esasta nazârî olmaktan ziyâde müşâhade ve mükâşefeye dayalı bir marifet anlayışına sahip olan Bahâeddîn Veled ve Muhakkik Tirmizî'nin irşâdı dolayısıyla Şems-i Tebrîzî'nin tarzına âşına olan Mevlânâ ise *Mesnevî*'de şöyle söyler:

"*Sûfinin defteri, harflerin yazılmasından meydana gelen karalama değildir. Ancak kar gibi bembeyaz ve temiz gönüldür.*

Âlimin azığı ve sermayesi, kalemden meydana gelen eserlerdir. Sûfinin azığı ve sermayesi nedir? Ayak izleri!" *Mesnevî*, II, 159-160.

"*Adam, yazılmış kağıda yazı yazar mı yahut fidan dikilmiş fidanlığa tekrar fidan diker mi?*

Yazmak için yazılmamış bir kağıt arar. Tohum ekmek için ekilmemiş bir yeri aktarır.

Sen de kardeş tohum ekilmemiş bir yol ol, yazılmamış beyaz bir kağıt kesil de,

"Nûn ve 'l-kalem" yazısı ile şeref kazan, sana da o kerem sahibi tohum eksin." *Mesnevî*, V, 1961-4

Makâlât'ın Muhtelif neşirleri için çalışmamızın kaynaklar bölümündeki açıklamalarımıza bakılabilir. Burada şu hususu hatırlatmak isteriz ki biz çalışmamızda iktibasta bulunacağımızda orijinal metin ile mukabele ederek (varsa ilavelerde bulunarak ya da kimi ifadelerde tebeddül ve tashîhe giderek) eserin M. Nuri Gençosman tarafından yapılan tercümesini esas aldık. Bununla birlikte şayet tercümede bulunmayan bir ibareyi kullandı isek eserin Muhammed Ali Muvahhid tarafından yapılan tahkikli neşirini "*Metin*" şeklinde kayıtlarla verdik.

¹⁸⁸ Çocukluk-gençlik dönemi ve babası ile ilişkilerine dair anekdotlar için bk. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 42, 115, 184, 188, 231, 279, 383, 387; Eflâkî, IV, 1, 23, 24, 70, 82.

"*Yine bir gün Şemseddin hazretleri babama şöyle anlattı: Ben çocuktum. Tanrı'yı ve meleği görüyor, yüksek ve alçak dünyanın gaybılarını müşahade ediyor ve bütün insanların bunları gördüğünü sanıyordum. Fakat sonunda görmedikleri anlaşıldı. Şeyh Ebu Bekir beni onları söylemekten alıkoyuyordu."* Eflâkî, IV, 82.

¹⁸⁹ Ulema arasında uyuşmazlık olamayacağını dile getirmek kaydıyla amelde Şâfiî mezhep olan Şems başka fıkıh kitaplarıyla beraber Şâfiî fikhının beş temel eserinden birisi olan Ebû İshak Şîrâzî'nin *et-Tenbîh fi Fırûi's-Şâfiyye* adlı eserini okuduğunu ve dolayısıyla bir zamanlar ulemâdan bulunduğunu zikreder. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 338, 441. Fıkıh ve fukahâ hakkında anekdotlar için bk. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 249, 396.

¹⁹⁰ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 250; Eflâkî, IV, 31, 49, 67; *İbtidânâme*, b. 1466.

¹⁹¹ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 156, 281, 431-434; Eflâkî, IV, 103. Şems'in zaman zaman maîşet temini için uçkur ördüğü nakledilmekle birlikte bu tür meşguliyetleri daha ziyâde tecelliyâtın, istiğrâk ve mestî hâlinin tahammül sınırlarını zorladığı durumlarda bu halden çıkmak maksadıyla tercih ettiği; çobanlıkla, tarla işleriyle ve inşaat işleriyle meşgul olduğu, hatta riyâzet ve mücadele eseri bedeninde husule gelen zayıflık dolayısıyla kendisine iş veren bulunmadığı da kaydedilmektedir. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 422; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 104, 106, 106; Eflâkî, IV, 99.

¹⁹² Eflâkî, IV, 18, 52, 53; *Makâlât*, s. 396-7.

¹⁹³ Ahmet Yaşar Ocak gibi bir kısım araştırmacılar Şems-i Tebrîzî'nin gerek tavırlarından ve gerekse giyim-kuşamı ve seyahatlerinden hareketle kendisinin "Kalenderî" zümresine mensup bulunduğu kanaatindedirler. (A. Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, s. 62) Bununla birlikte her ne kadar gerek Şems'te ve

şeklinde bahsettiği Ebu Bekir Selle-bâf'ın¹⁹⁶ hizmetinde seyr u sülûkunu itmâm ettiği anlaşılıyor.¹⁹⁷ Ancak kaynaklarımız, Şems'in, Ebu Bekir Selle-bâf'ın irşâdı ile yetinmeyerek daha kâmil bir şeyh arayışı için seyahate başladığını¹⁹⁸; seyahatleri esnasında pek çok “abdâl, evtâd, aktâb, efrâd, ehl-i fütûr ve mestûr ve mana ve sûret

Mevlânâ'da ve gerekse kendilerine isnad eden Mevlevî dervîşânının sûfi tavrında Kalenderî-meşreb bir tutum söz konusu ise de bu husus Şems'in veya Mevlânâ'nın popüler ya da yüksek zümre şeklinde pek te tabîi gözükmeyen bir ayırımla tasnif edilen kalenderiliğin herhangi bir zümresine dahil edilmesi neticesini doğurmaz. Üstelik gerek Şems ve gerekse Mevlânâ kimi kalenderi zümreler tarafından adet haline getirilmiş bulunan şer'e muhâlif ve münâfi bazı tutum ve davranışların şiddetle aleyhinde bulunmuşlardır. (Mesela bk. Eflâkî, IV, 31, 32) Üstelik Mevlevîyye ricâlinde ve hususiyle Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ'da melâmet neşvesi gâliptir ki melâmetî-meşreb ile kalenderî-meşreb birbiri ile karıştırılmamalıdır. (Abdûlbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ Celaleddin*, s. 61-65; Semih Ceyhan, a.g.e., s. 409 vd.)

Aynı zamanda Şems'in seyâhatleri reaksiyoner değil aksiyoner bir tavidir, o toplumdan kaçmaktan veya medeniyetten uzaklaşmaktan ziyade matlûbunu ve mahbûbunu aramaktadır ki arayışı esnasında kendisine engel olabilecek ve himmetini cem' etmekten kendisini uzaklaştıracak her türlü alayıktan kaçınması, aslı maksadına yönelik yoğunlaşmanın kuvveti dolayısıyla.

Bu hususla ilgili olarak Şems, “sevâdî a'zam”a imtisâl ve ittisâl hususunu “ârif ve kâmil şeyhin hizmetinde bulunmak” şeklinde değerlendirirken “köylerden (bedâvetten) uzak durulması” gereğini de “nâkis kimselerin sohbeti” olarak açıklar. (Eflâkî, IV, 66.) Diğer taraftan “Dinde ruhbanlık yoktur!” hadisi ile ilgili olarak “Bu, hep halk ile birlikte otur demek değildir. Uzaktan halkı seyret, ancak onlara, hak söz söyle, hoş ve lâtif bir dille konuş.” şeklinde bir tahsiste bulunur. (*Makâlât*, s. 132.) Nihâyet kâmil şeyh ile birlikte bulunmayı ısrarla vurgular. Nitekim kâmil şeyhin sohbeti/nazarında “kimya” metaforu ile temsil edilen dönüştürücü bir tesir söz konusudur. (Eflâkî, IV, 101.)

¹⁹⁴ Esasında çocukluk döneminde semâ ile meşgul olduğundan ve bir “yâr-i germ-hâl/şeyh” ile irtibatından söz etse de seyr u sülûkunun bidâyetinde kendi kendine kaldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu şahsın da Şeyh Ebu Bekir Selle-bâf olma ihtimali kuvvetlidir. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 340.

¹⁹⁵ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 191; Eflâkî, IV, 81. Sultan Veled yine buyurdu: Bir gün Mevlânâ Şemseddin Tebrîzî babama “Benim Tebriz'de Ebu Bekir adında bir şeyhim vardı. Bütün velilikleri ondan aldım, fakat bende şeyhimin ve kimsenin görmediği bir şey vardı. O şeyi şimdi Hudâvendigâr'ım Mevlânâ (Tanrı onun gölgesini ve bereketini uzatsın) gördü” dedi.

¹⁹⁶ Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât*'ını tahkik eden ve hakkında kıymetli bir biyografi kaleme alan Muhammed Ali Muvahhid, Şeyh Ebu Bekir'in kendisinin ve pek çok müridinin esnaf ve zanaatkar olmaları dolayısıyla fütüvvet teşkilatına mensup olabilecekleri kanaatini dile getirir. Muhammed Ali Muvahhid, *Şems-i Tebrîzî*, Tarh-ı Nev Yay., Tahran 1375, s. 62.

Sûfi tabakâtında adına pek rastlanmayan Şeyh Ebu Bekir Selle-bâf hakkında Hâfız Hüseyin Kerbelâî, Şems'in müşidi olduğu, Tebriz'li 70 veli ile çağdaş bulunduğu bilgisini verirken Tebriz'in meşhur sufilere listesinde kendisini anmamaktadır. Şeyh Ebu Bekir'in dergahı Tebriz'in Çerendâb mahallesinde bulunuyordu. Oysa ki Baba Hasan Veli'ye mensup bulunan 70 velinin dergahları farklı bir bölgede Sürhâb mahallesinde idi. Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, tsh. Cafer Sultan el-Kurrâî, Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab, Tahran 1344-9, c. 1, s 49-50, 291-6.

¹⁹⁷ Dervişlerini ümerâ dahil herkese karşı dahi öncelediği (*Makâlât*, s. 127.) anlaşılan Şeyh Ebu Bekir Selle-bâf ilgili olarak Şems, Hüda'dan kaynaklanan bir sekr haline (mestî) sahip olduğunu fakat sekrden sonra gelen sahv (huşyârî) halinden yoksun bulunduğu değerlendirmesini yapar. (*Makâlât*, s. 166; Eflâkî, IV, 5.) Ayrıca Şeyh Ebu Bekir'in, semâ haricinde tasavvufun suri unsurlarını pek te önemsemediği, mesela “ilbâs-ı hırka”da bulunmadığı bununla beraber onun, gönlünde ve ruhunda tasarrufta bulunmak suretiyle müridin tekâmülüne tesir ettiği anlaşılmaktadır. Bir yerde de murâkabe sırasında “*Ondan (muhtemelen Hz. Peygamber (s. a.v.) kastediliyor) yoksun kaldık.*” Diyen Şems'e “*Onun müridini görüyorsun ya!*” şeklinde cevap verdiği kayıtlıdır. (*Makâlât*, s. 199.)

¹⁹⁸ Diğer taraftan Şems kendisine Hz. Peygamber (s. a.v.) tarafından rüyada hırka verildiğinden bahisle “üveysilik” meşrebini de ihsâs eder. “*Herkes kendi pirinden söz açar. Bize, Hazreti Peygamber (s. a.v.) rüyada bir hırka verdi. Fakat bu iki gün sonra eskiyip yırtılacak, külhanlara atılacak veya bulaşık silinecek hırkalardan değildir. Belki sohbet ve yoldaşlık hırkasıdır. Akıllara sığmayan bir sohbet değil, belki dünü, bugünü, yarını olmayan bir sohbet.*” (*Makâlât*, s. 83.)

Sipehsâlâr'ın Şems'in câmi' Muhammedî meşrebinin detaylarına dair verdiği malumat şu şekildedir: “Tekellüm ve tekarrubda Musa (a.s.), uzlet ve tecerrüde İsa (a.s.) meşrebindeydi.” Sipehsâlâr, a.g.e., s. 104.

büyükleri”ne eriştiği ve fakat kendi azametinde birini bulamadığını¹⁹⁹ devamlı surette mahbûb ve matlubunun arayışında olduğunu da belirtmektedirler.²⁰⁰ Şems’in dâimi niyâzı kendi cinsinde ve azametinde, kendisine ayna olabilecek, kendisini anlayabilecek ve kendisini anlamasına yardımcı olacak velîlerden birisi ile mülâkî olabilmek şeklindedir. Bu meyanda Şems’in arayışı esasında kendini arayıştan ibaret olarak değerlendirilebilir.²⁰¹

Dolayısıyla Şems söz konusu seyahatleri esnasında sufiyye ricaliden pek çok kimse ile irtibat kurmuştur. Mesela silsilesi Ebu Necib Sühreverdi kanalıyla Ahmed Gazzâlî’ye erişen Ebu’l-Ganâim Muhammed Ruknüddîn es-Sicâsî -ki kendisi ileride bahsedeceğimiz Evhadüddîn Kirmânî’nin mürididir-²⁰² Kübrevî silsileye mensup Baba Kemâl Cendî,²⁰³ Sivas’ta Ahi Muhammed Divane’nin Şeyhi Esedüddîn Müttekellim²⁰⁴ ile görüşmüştür.²⁰⁵

¹⁹⁹ *Makâlât*, s. 216-7; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 104.

Eflâkî Şems’in sürekli olarak “Acaba bütün bu mülk ve melekût âleminde, Allah hasları içinde benimle dostluk/sohbet etmeye tahammül edebilecek biri var mıdır?” (Eflâkî, IV, 35.) diye münacatta bulunduğunu nakleder. Bunun üzerine gayb âleminden “Bütün kâinatta Mevlânâ Rûmi hazretlerinden başka senin şerefli arkadaşın yoktur” diye bir ses geldi. İşte onun Rum ülkesine hareket etmesine bu neden oldu. (Eflâkî, IV, 99.)

²⁰⁰ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, eserinin Şems ile ilgili bölümünün hemen başında Şems’in manevi derecesini belirtmek için serdettiği ifade ve remzlerle mertebesine işaret ettikten sonra hakkında şu ifadeleri kullanır: “Hz. Hüdâvendigâr zamanına kadar yaratılmış hiçbir varlık onun hâline muttali’ olmamıştır. Bu gün dahi durum aynı şekildedir. Hiç kimse onun esrarının hakikatlerine vakıf olmamıştır, olamayacaktır. Daima kerametlerini ketmetmede, kendisini halktan ve şöhretten gizli tutmaktaydı. Tüccar kıyafet ve revîşinde idi. Hangi şehre gitse bir kervansarayına iner ve odasının kapısına da sağlam bir kilit takardı, halbuki içerde bir kuru hasırdan başka bir şey olmazdı.” (Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 104.) Birkaç paragraf sonrasında ise Sipehsâlâr, *a.g.e.*, Şems’in Tebriz’den ayrılarak Anadolu tarafına hicret etmesinin Mevlânâ ile ilişkili ve irtibatlı olduğuna dikkat çekmektedir. (Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 106.) Bu itibarla Şems’in şeyh arayışında olduğu, ne aradığını bilen bir sûfi tavrında bulunduğu da vurgulanmaktadır. (Eflâkî, IV, 4, 5). Nihâyetinde Şems, “Hakk’ın mestûr mahbûbânından” birisi ile görüşmek için niyâzda bulunmaktaydı ki kendisine Sultânü’l-Ulemâ Bahâ-i Veled Belhî’nin sevmeye layık oğlu Mevlânâ işaret edilmiştir ve Şems talep ettiği mülâkâtın şükranesi olarak başını fedâ edeceğini belirtir. (Eflâkî, III, 10.) Eflâkî aynı hadiseyi şu şekilde de rivayet eder: “Mevlânâ Şemseddîn hazretleri şöyle anlatmıştır: “Bundan önce yüce Tanrı’ya beni, kendi velilerinin içine sok ve onlara arkadaş et” diye yalvarırdım. “Seni bir veliye arkadaş edeceğiz” dediler bana rüyamda. “Güzel, fakat o veli nerededir?” dedim. Bu rüyadan sonra üst üste iki gece bana “istediğin veli Rum ülkesindedir” dediler. Bir hayli zaman aradım, fakat onu bulamadım. Sonra da bana “Daha bulacağın zaman gelmedi” dediler. “İşler vakitlerine bağlıdır ve rehinlidir” diye buyurulmuştur.” (Eflâkî, IV, 90, 91.) Karşılaştırınız: Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 106; *Fîhi Mâ Fîh*, s. 83-84.

Kaynaklarımızın dikkatle tetkiki neticesinde satır aralarında kayıtlı bilgilerden hareketle biz Şems-i Tebrîzî’nin mülâkâtlarından önce de Mevlânâ’yı tanıdığı ve hakkında bilgi sahibi olduğu, dolayısıyla Şems’in hedefini çoktan belirlemiş bulunduğu hükmünü verebilmekteyiz. Ayrıca burada “Her ne arıyor isen aradığın sensin” şeklinde klişeleştirilen Mevlevî telakkîyi hatırlamak gerekiyor.

²⁰¹ *Makâlât*, s. 59-60; 374.

²⁰² Devletşâh’a göre Şems Şeyh Ruknüddîn’in emri ve işareti ile Konya’ya Mevlânâ’ya gelmiştir. *Tezkire*’de geçen “Sincâbî” kaydı “Sicâsî” olacaktır. Devletşâh, *a.g.e.*, s. 196 (Tercümesinde II, 252). Benzer bir şekilde Câmî de *Nefehâtü’l-Üns* adlı eserinde Şems’in şeyhi olarak belirttiği Ruknüddîn’i “Sincâsî” nisbesiyle kaydeder. Câmî, *a.g.e.*, s. 639. Ayrıca ileride kendisinden bahsedeceğimiz Evhadüddîn Kirmânî de Şeyh Ruknüddîn Sicâsî’nin mürididir.

²⁰³ Câmî, *a.g.e.*, s. 640. Abdurrahman Câmî burada dikkat çekici bir menkıbe kaydeder.

Rivayete göre Şemseddîn Tebrîzî, Baba Kemal Cendî’nin sohbetinde bulunurken Şeyh Fahreddîn Irâkî de, Şeyhi Bahaeddîn Zekerriyya Multânî’nin emriyle oradaydı ve kendisine varid olan her fetih ve keşfi

Ayrıca Şems bir taraftan 1191’de Haleb’de idam edilen İshrâkî Filozof Şihâbüddîn Sühreverdî’den olumlu ifadelerle bahsedip müdâfaa ederken²⁰⁶ Fahreddin Râzî’ye ağır eleştiriler getirir.²⁰⁷ Diğer taraftan ise dehrî olduğu anlaşılan Şihâb-ı Herevî/Herîve²⁰⁸ *Makâlât*’ta sık sık anılan felsefecilerden birisidir. Ayrıca aşağıda bahsedeceğimiz Şeyh Muhammed’in de Şihâb-i Herevî ile diyalog halinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁹

Ancak Şems’in görüştüğü sûfler içerisinde iki ismi özellikle anmak icâb eder. Bunlardan ilki Şeyh Muhammed, İkincisi ise Evhadüddîn Kirmânî’dir.

Şems’in eserinde “iyi bir dert ortağı (nîkû hem-derd), iyi bir dost (nîkû mûnis) ve muhteşem-nâdir bir er (şigerf merdî)”²¹⁰ olarak andığı ve “bir dağ (kûhî)”²¹¹ olarak nitelenen Şeyh Muhammed, Eflâkî’nin sarîh kaydına²¹² ve modern araştırmacıların büyük çoğunluğuna nazaran Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî’dir.²¹³ Şeyh Muhammed’in de Şems’e “oğul” şeklinde hitap ettiği kaydedilmektedir.²¹⁴

ifâde kalıbına dökerek ızhar ediyordu. Şu var ki dikkat çekici bir husus söz konusuydu. Çünkü Şeyh Fahreddin’in aksine Şeyh Şemseddin hiçbir şey ızhar etmiyordu. Bir gün Baba Kemal bu hususu istifsar ettiğinde Şems-i Tebrîzî, Fahreddin Irâkî’den daha çok esrar ve hakikat müşahede ettiği halde Şeyh Fahreddin’in istihlâhlarla meşguliyetinden ötürü kapalı bazı sırları münasip ibarelerle ifâde edebildiğini fakat bu durumun kendisi için ise elvermediğini ifade eder. Bu açıklama üzerine Baba Kemal’in şöyle söylediği nakledilmektedir: “Hakk Sübhânehû ve Teâlâ sana öyle bir arkadaş nasib etsin ki, evvelin ve ahirinin marifet ve hakikatlerini, senin adına ızhar etsin. Hikmet ırmakları onu kalbinden diline aksın, harf ve ses elbisesine bürünsün. O elbisenin süs ve nakışları da sana ait olsun.” Aynı menkıbe *Mesnevî*’nin Anadolu coğrafyası dışındaki ilk şerhlerinden birini kaleme almış olan Hüseyin Vâiz Kâşîfi tarafından da kaleme alınmıştır. Kemâleddîn Hüseyin b. Hasan Harizmî, *Cevâhiru’l-Esrâr ve Zevâhiru’l-Envâr*, haz. Muhammed Cevâd Şerîfat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384, c. I, s. 101-106. Dolayısıyla bu menkıbede de Şems’i Konya ve Mevlânâ tarafına sevk eden Baba Kemal Cendî olarak tayin edilir.

Diğer taraftan Şems-i Tebrîzî’nin bizzat kendisi Mevlânâ’dan kendisini, kendi sözlerini anlatmasını, kendisinin anlatamadığını/anlaşılamadığını belirterek bir anlamda Mevlânâ’nın kendisini şerh etmesini talep etmektedir. (*Makâlât*, s. 160.) Dolayısıyla Baba Kemal Cendî diliyle işaret edilen hakikat tahakkuk etmiş, Mevlânâ Şems-i Tebrîzî mahlasıyla esrâr ve hakikat-i ilahiyeyi beşeri dili en latif ve zarif üslupla kullanmak suretiyle terennüm etmiştir.

²⁰⁴ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 434, 436; Eflâkî, IV, 74.

²⁰⁵ Eflâkî, IV, 74.

²⁰⁶ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 140-141, 435-6.

²⁰⁷ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 79, 156-7, 317-9, 397, 429; Eflâkî, IV, 77. Değerlendirme için bk. Hayri Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ’nın Râzî’ye Eleştirileri ve Râzî’nin Sûflere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, Yıl 6, Sayı 14 (Mevlana Özel Sayısı), s. 285-330.

²⁰⁸ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 45, 138, 140-1, 193, 260, 268, 294, 317, 377-8, 428.

M. Nuri Gençosman’ın tercümeyle esas tuttuğu nüshada nisbesi “Herîve” şeklinde kayıtlı olduğu anlaşılıyor.

²⁰⁹ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 141. Vefat ettiğinde de ölümüne işaret eden bir rüya gördüğü aktarılmaktadır.

²¹⁰ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 438.

²¹¹ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 389-390; Eflâkî, IV, 78.

²¹² Eflâkî, IV, 77, 78.

²¹³ Şeyh Muhammed’in İbn Arabî olduğu kanaati Muhammed Ali Muvahhid, Ümid Sâfi ve William C. Chittick tarafından açıkça belirtilirken F. Lewis “inanmak istiyoruz” şeklinde daha temkinli bir ifade kullanır. Muhammed Ali Muvahhid, *a.g.e.*, s. 100-103; F. Lewis, *a.g.e.*, s. 194; Shams-i Tabrizi, *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (Mütercimim hazırladığı giriş bölümünde), trc. William C. Chittick, *Fons Vitae*, Louisville-Kentucky 2004, s. 18; Omid Safi, *Did The Two Oceans Meet:*

Şems, Şeyh Muhammed'den çok istifâde ettiğini ifade ederken Mevlânâ'dan istifâdesinin ise kıyaslanmayacak derecede olduğunu da ilave eder. Üstelik Şeyh Muhammed'in şariat erlerinin kulu olduğunu belirtmekle birlikte mütâbaatta bulunmadığını dile getirerek kendisini eleştirir.²¹⁵ Bu meyanda Hz. Musa'ya (a.s.) işaret edilerek Hz. Musa'nın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) mütâbaat talebi dile getirilir ve Şeyh Muhammed'in bu hususta eksik kaldığı ima ve işaret edilir.²¹⁶ Oysaki gerek Hızır'ın ve gerekse birkaç gün onunla beraber bulunan Musa'nın, gerçek manada ru'yet hakkına ve kâbiliyetine sahip bulunan Hz. Peygamber'in ümmetinden olmayı dilemekteydiler.²¹⁷ Diğer taraftan Şeyh Muhammed, "Allah'ı arayan bir Allah adamı" olarak nitelendirilirken²¹⁸ Şems ile görüşme talebinde olduğu ama buna yol bulamadığı belirtilir. Şems kendisinin de Mevlânâ ile buluşmak ve görüşmek arzusunda olduğunu ifade ederek Mevlânâ'nın mertebe ve derecesinin ne denli yüksek olduğunu îmâ ve işaret eder.²¹⁹

Şems, hata yaptıkları ithamıyla başkalarına eleştiride bulunan²²⁰ Şeyh Muhammed'in de hata yaptığını ve kendisini zaman zaman ikaz ettiğini belirtir. Böyle durumlarda Şeyh kendisine "Oğlum bana kuvvetli bir kamçı vuruyorsun" kabilinden ifadelerde mukabelede bulunmaktadır. Diğer taraftan Şems, Şeyh Muhammed de tasarrufta bulunduğunu belirtir.²²¹ Aynı zamanda Şeyh Muhammed'in Şems'e teslim

Connections and Disconnections Between Ibn al-Arabi and Rumi, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Oxford 1999, c. 26, s 55-88.

²¹⁴ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 390. Bununla birlikte maddeten ve manen bir şeyh pozisyonunda bulunan Şems'e bu şekilde hitabın zaman zaman komik kaçtığı da anlaşılmaktadır.

²¹⁵ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 441, 438.

²¹⁶ Burada Şems ve Mevlânâ'nın birbirlerine karşı durumunun Hızır-Musa temsiliyle ifade edildiğini hatırlatırız.

²¹⁷ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 396-7; Eflâkî, IV, 78.

²¹⁸ Şems'in "Şeyh Muhammed'in işi üstadının yanında artık bitmişti üç kere o güzel çocuğu çağırması için onu gönderdi, gelmedi. Çünkü içinden ona engel oluyordu. Fakat dış görünüşte onu boyuna gönderiyor ve çağırıyordu." şeklindeki ifadesi muhtemelen Şeyh'in seyr u sülûkunu çoktan tamamlamış olup kendisi ile benzer bir durum ve arayışta bulunduğunu îmâ etmektedir. (Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 296.)

²¹⁹ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 239.

²²⁰ Mesela Şeyh Muhammed'in "Bütün vücudum Allah ile dolmuştur" şeklindeki ifadeleri dolayısıyla Seyyid (Burhâneddîn Muhakkık Tirmizî'nin kastedilmesi muhtemeldir) ve arkadaşlarının haline gülerken Şems'in de onun haline güldüğünü ve onun aslında kendini, kendi halini göremediğini belirtmesi eleştirilere bir örnek olarak değerlendirilebilir. (Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 140-141.)

²²¹ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 389-390.

"Şeyh Muhammed'in sohbeti sırasında, falan hata etti, falan yanıldı gibi sözler çok geçerdi. Bir aralık onun da hata ettiğini gördüm. Zaman zaman bunu kendisine anlatırdım. Başını önüne eğer ve derdi ki, oğlum Kamçıyı sert vuruyorsun, o (vurduğun) bir dağdır dağ. Benim bunda hiç bir garazım yok. Ama her defasında bunlar gibi yüz bin söz tekrarlanır dururdu. Mesela bazen öyle bir hal içinde bulunurdu ki, o hali hikâye ettiği vakit ben o makamda ne şekilde durduğunu (hazretini) kendisine gösterirdim. Meselâ bir gün şu (bahse dalmıştık), diyorduk ki her hadisin, Kuran'da bir nazîri (işte o hadis) sahih hadis olur. O bir hadis rivâyet edip diyordu ki bunun nazîri Kuran'ın neresindedir? O sırada ben kendisinin bir hâlde bulunduğunu (kendisine bir hâl geldiğini) gördüm. Sorularına münasip sözlerle onu, içinde

olup bahs/mübâhaseden çekilmesi de “bahs” onun için faydalı olacağından dolayı Şems’in hoşuna gitmemektedir.²²² Nitekim “söz/sohbet arsasının uzun ve ferah olduğunu” ifade eden Şeyh Muhammed’e mukabil Şems “söz arsasının dar olduğunu, asıl mana arsasının ferah olduğunu” dile getirir ve sözden geçerek mana alemine dalmanın gereğini hatırlatır.²²³

Şeyh Muhammed’in “Muhammed (s.a.v.) bizim perdedarımızdır.” şeklindeki ifadesi de Şems’in itirazına sebep olmuştur. Şöyle söyler:

“Dedim ki: Kendinde gördüğün şeyi, Muhammed’de niçin görmüyorsun? Herkes kendi kendisinin perdecisidir. Dedi ki: O yerde marifet hakikati vardır, davet nerededir? Yap, yapma hitabı nerede kalır? Dedim ki: Nihayet, o onun içindir ve bu başkaca bir fazilettir. Ettiğin bu inkârdan vazgeç, bu tasarrufu bırak ki, davetin tam kendisidir. Hem kendin davet ediyorsun, hem de davet etmemelidir diyorsun!”²²⁴

Şems en mükemmel örneğine Mevlânâ ile mülâkatlarında sergilediği retorikte şahit olduğumuz bir tarza, muhatabının idrak mekanizmasını alışık olduğu cihetten farklı yönler sevk etmek ve himmetini farklı yönlerde teksif ederek hakikatin idraki hususunda yeni pencereler açmak âdetine sahip bir sûfidir. Şeyh Muhammed örneğinde kısmen gördüğümüz bu husus Evhadüddin Kirmânî ile olan münâsebetine dair rivâyetlerde daha aşikar olarak karşımıza çıkar.²²⁵

Şeyh Evhadüddin Kirmânî evvelce zikrettiğimiz Şeyh Muhammed Ruknüddin es-Sicâsî’nin mürîdidir. Dolayısıyla kendisinin Sühreverdiyye târiki ve Ahmed Gazzâlî neşvesi ile irtibâtı bulunduğunu düşünebiliriz. Bununla birlikte kendisinde görülen “mahbûb-perestlik” veya “şâhîd-bâzî” olarak adlandırılan tavır eleştirilere konu olmuştur.²²⁶ Kendisiyle Şam’da görüşmüş bulunan Mevlânâ’nın²²⁷ huzurunda Şeyh

bulunduğu o fark âleminden cem âlemine yani birlik makamına getirmek istemiyordum.) Buyurmuş olduğunuz şu hadisin hadis olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır dedim. Bu “Ulemâ tek bir insan gibidir” hadisinin nazîri Kuran’ın neresindedir? O bir hayale kapılıp/büyükleşip (pindâşt) kendisinden sorduğum zaman derhal (şu iki ayeti okuyarak) cevap verdi: “Mü’minler ancak kardeşler” (el-Hucurât, 49, 10) ve (birde) “Sizin yaratulmanız ve öldükten sonra tekrar diriltilmeniz ancak tek bir nefis gibidir.” (Lokmân, 31, 28) Ondandan sonra kendi âlemine daldı, bildi ki, benim maksadım soru sormak değildi. Benim maksadımın ne olduğunu anladı. Bana, Ey oğul! der, kamçıyı sert vuruyorsun. Önce bana oğul diye hitap ederdi ve sonra gülerdi. Yani burada oğul hitabının ne yeri var (manasında).

²²² Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 72.

²²³ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 57.

²²⁴ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 437

²²⁵ Değerlendirme için bk. F. Lewis, *a.g.e.*, s. 196-8.

²²⁶ Abdurrahmân Câmî, Şeyh’in durumunu şu ifadelerle dile getirir: “Şeyh Evhadüddin şühûd-i hakîkate sûrî mazharlarla tevessül ederdi ve Mutlak Cemâl’i mukayyedâtın sûretlerinde müşâhede eylerdi” ... Ayrıca sema meclislerinde vecd (metinden bak) halinde mahbûbların gömleğini yırtarak sînesini onların sinelerine koyduğunu nakleder. Diğer taraftan Ebû Necîb Sühreverdi’nin bu haysiyetten kendisini meclislerine kabul etmediğini ve “mübtedî” şeklinde nitelendirdiğini belirtmektedir. Fakat Ebu Necîb Sühreverdi, Evhadüddin Kirmânî’den yaklaşık 70 yıl kadar önce intikal ettiğine göre muhtemelen başka bir Sühreverdiyye mensubu olmalıdır. (Câmî, *Nefehât*, s. 805.) Benzer ifadeler muhtemelen ikinci kuşak mürîd ve mensuplarından biri tarafından kaleme alınmış olan menâkıbında da kaydedilirken bizzat kendi

Evhadüddin'i tezkiye kabilinden "Güzelleri severdi, fakat iffet ve ismet sahibiydi; onlara bir şey yapmazdı" şeklinde ifadeler kullanan birisine Mevlânâ'nın "keşke yapsaydı ve geçseydi"²²⁸ şeklinde cevap verdiği kaydedilir.²²⁹ Diğer taraftan Mevlânâ'nın, "Evhadüddin, dünyaya kötü bir miras bıraktı. Bu kötü mirasın ve bu kötü mirasla amel edenin günahı onun boynuna" şeklindeki ifadesi ile şeyhin anıldığı adeti kastederek eleştirdiği anlaşılmaktadır.²³⁰

Meşhur menkıbeye²³¹ nazaran Bağdat'ta karşılaştığı Şeyh Evhadüddin Kirmânî ile aralarındaki muhâverede Şems Evhadüddîn Kirmânî'ye ne ile meşgul olduğunu sorduğunda Kirmânî, leğendeki suda ayın aksini temaşa ettiği yönünde bir cevap verir. Şeyh'in söz konusu cevabı mukayyedâta Mutlak cemâlin müşâhedesinden kinâyedir. Şems ise kendisine "Boynunda çiban yoksa niçin başını kaldırıp onu gökte görmüyorsun. Kendini tedavi ettirmek için bir doktor bul. Böylece neye bakarsan gerçekten bakılmaya değer olanı onda görürsün" şeklinde bir tavsiyede bulunur. Devamında tam bir iradetle Şems'in hizmetine girmek isteyen Kirmânî'yi reddeden Şems ısrarı karşısına onu küçük bir imtihana tâbî tutar:

*"Bağdat pazarının tam ortasında herkesin gözü önünde benimle birlikte nebiz (hurma şarabı) içmek koşuluyla kabul ederim" (Ne dersin?) diye sordu Şems.
"Bunu yapamam" dedi Evhadüddîn.
"Benim için özel bir nebiz bulup getirebilir misin?" diye sordu Şems.
"Hayır bunu da yapamam" dedi Evhadüddîn.
"Ben içerken benimle arkadaşlık edebilir misin?" diye sordu Şems.*

rubâilerinde şâhid-bâzîliği medheden pek çok ifadeye rastlanır. (Mesela bk. *Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid b. Ebi'l-Fahr Kirmânî*, tsh. Bedüzzamân Firûzanfer, Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab, Tahran 1347/1969, s. 193-4 ve 212 Rubâiler, s.) Şunu da ilave etmek gerekir ki Şems, sadece Kirmânî değil aynı zamanda Eflâkî'nin "illet" olarak tavsif ettiği "şâhid-bâzî" adeti olan başka bir şeyhi de itiraz edip eleştirmiş ve uyarmıştır. Eflâkî, IV, 27.

Ayrıca Değerlendirme için bk. F. Lewis, *a.g.e.*, s. 196-8.

²²⁷ Sipehsâlâr bu bilgiyi verirken Şeyh Evhadüddîn'i "muvahhid, müdakkik, ârif-i kâmil, fakîr-i Rabbânî Şeyh Evhadüddin Kirmânî" kaydıyla anar. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 21. Ayrıca Sipehsâlâr, *a.g.e.*, eserinde Kirmânî'den iki rubâî nakleder. (Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 23, 52.)

²²⁸ Gerek Eflâkî'nin ve gerekse ondan isim vermeksizin naklen Câmî'nin menkıbeyi ifade tarzlarından Mevlânâ'nın, Kirmânî'nin hâl ve tavrının eksik olup ötesine geçemediği yönünde bir eleştiri getirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki ifâdesini "Keşke o günahı dahi işleseydi ama işin nihâyetinde anıldığı nâm ve mertebeye takılıp kalmak yerine onun ötesine geçseydi ve hakikatin kendisini müşâhedeyle dalsaydı" şeklinde okumak daha doğru gözükmektedir.

²²⁹ Eflâkî, III, 397; Câmî, *a.g.e.*, s. 518, 805.

²³⁰ Eflâkî, III, 398; Câmî, *a.g.e.*, s. 805.

²³¹ Söz konusu menkıbenin muhtasar versiyonu için bk. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 434. Manzum bir versiyonu için bk. Câmî, *a.g.e.*, s. Câmî burada ay yerine "Güneş/Şems", Bağdat yerine de Şems ile özdeşleşen "Dimeşk/Şam" (ki kelime Mevlevî edebiyatta aşk ile kafiye ilişkisi çerçevesinde Şems'i hatırlatan bir anlam yapısına bürünmüştür.) temsiline yer vererek adeta Hakk'ın mazhar-ı tâmm'ı olan Şems'e işaret etmektedir. Esasında mazmun olarak "güneş" ve "ay"ın yüklendiği metaforik anlam Hakk'ın bizzat kendisi ile ışığını yansıtmakla parıldayan mazhar-ı tâmmı ve bu meyanda Hz. Peygamber'in mümessil-i hakikîsi temsiline "Dolunay/Münîr" şeklindeki Mevlevî geleneği güçlü bir şekilde özümsemiş ve anlamış olan Nakşibendî Abdurrahman Câmî zarif ve nefis bir üslupla adeta ifadeyi bir üst makama ve mertebeye taşımaktadır.

“Edemem” dedi Evhadüddîn.

“Erlerin huzurundan irak ol” diye bunun üzerine ona bağırdı Şems ve ben sana “Sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?” (el-Kehf, 18, 72) ayetini okuyup şöyle dedi:²³²

“Sen bunu yapacak adam değilsin, çünkü sende bu güç yok. Hakk’ın sana bu gücü vermediğine ve hâs kulların gücüne sahip olmadığın için sevin. O halde benimle arkadaşlık senin için değildir. Bana arkadaş olamazsın. Bütün müritlerini ve dünyanın bütün namus ve şerefini bir kadeh şaraba satmalısın. Bu, (aşk) meydanı erlerin ve bilenlerin işidir ve şunu da bil ki ben mürid değil, şeyh istiyorum. Hem de rastgele bir şeyh değil, hakikati arayan kâmil bir şeyh.”²³³

Böylelikle bir yandan Şems’in öncelediği aşk ve melâmet tavrına işâret edilirken diğer taraftan da Kirmânî ile aralarındaki marifetteki mertebe ve tavır farkına dikkat çekilmektedir.²³⁴ Nitekim aşk mutlak anlamda fedâkarlığı mûcibdir.²³⁵ Şems bu tür bir fedâkarlık gerektiğinde hiç düşünmeden başını dahi verebilecek bir yaklaşımdadır ki bunu dahi yetersiz görür.²³⁶ Kaldı ki bunun yanında insanların gözünde sahip olunan değer ve nâm bir hiç mesâbesindedir. Oysaki Şeyh Evhadüddîn buna dahi yanaşmamıştır. Diğer taraftan biraz sonra göreceğimiz üzere Mevlânâ kendisine aynı teklifte bulunan Şems’in isteklerini tereddütüz bir surette derhal yerine getirmekle bir anlamda aşkı ve marifeti talep hususundaki ihlâsını isbât etmiş oluyordu.

Şems ile Kirmânî’nin mülakatının Kirmânî menâkıbınca da tesbît edildiği iddia edilmektedir.²³⁷ Bununla birlikte Menakıbnamede doğrudan Şems-i Tebrîzî ismi zikredilmeyip “Kâmil-i Tebrîzî” ifadesi söz konusudur.²³⁸ Eflâkî Şems’in Tebrîz’deki tarikat pirleri tarafından “Kâmil-i Tebrîzî” şeklinde anıldığı bilgisini verir.²³⁹ Öte yandan gerek Eflâkî’de, gerekse *Makâlât*’ta mevcut kimi kayıtlar Şems-i Tebrîzî’den başka bir zatın da “Kâmil-i Tebrîzî” olarak anıldığını ortaya koymaktadır. Şu halde

²³² Burada söz konusu muhâvere tarzı ve sergilenen yaklaşım âyetin zikri ile de teyid ve telmih edildiği üzere bize Hızır (a.s.) ile Musa (a.s.)’ın muhâveresini hatırlatır niteliktedir. Şems-i Tebrîzî’nin hakîki dostluk hakkındaki ifadeleri için bk. Eflâkî, IV, 35.

²³³ Eflâkî, IV, 4; Câmî, a.g.e., s. 805. Söz konusu menkıbenin asıl kaynağı Şems’in *Makâlât*’ı olup Eflâkî’deki versiyonu *Makâlât*’taki anlatımın tefsir ve teşrih edilmiş şeklidir. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 434.

²³⁴ Hakk’ın cemâl tecellisini temâşa maksadıyla güzele meyletmek şeklinde değerlendirebileceğimiz “mahbûb-perestlik” veya “şâhid-bâzî” anlayışına sahip bulunan Şeyh Evhadüddîn, Şems tarafından eleştirilmekte; mazhar yerine doğrudan Hakk’ın temâşası öncelenmektedir.

²³⁵ Aşkın fedâkarlığı hatta aşğın bütün varlığından geçmesini mûcib olduğu düşüncesi pek çok sûfi tarafından tekrar tekrar ifade edilmiş bir fikirdir. Şems bu hususta insanların öncelikle nefsanî anlamda en çok sevdikleri ve bağlandıkları şeylerden geçip geçemediklerine bakar gibidir. Şöyle söyler: “Mürîdler bize üç hal ile yol bulabilirler: Birincisi mal, ikincisi hal, üçüncüsü niyaz ve yalvarma (ibtihâl) ile” (Eflâkî, IV, 20.) Şems, Çelebi Hüsameddîn’e bu tavrı tatbik ettiğinde Çelebi’nin anında malından-mülkünden geçtiği ve böylelikle Şems-i Tebrîzî’nin iltifâtına mazhar olduğu vurgulanır. (Eflâkî, IV, 21)

²³⁶ Eflâkî, IV, 62, 89, 106.

²³⁷ F. Lewis, a.g.e., s. 197; *Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid b. Ebi’l-Fahr Kirmânî*, tsh. Bedüzzamân Firûzanfer, Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab, Tahran 1347/1969, s. 191, 265.

²³⁸ Eflâkî’nin Şems’in Tebrîz’deki tarikat pirleri ve hakikat arifleri tarafından “Kâmil-i Tebrîzî” şeklinde anıldığını kaydeder. (Eflâkî, IV, 3, 36.) Diğer taraftan aynı kaynak Kâmil-i Tebrîzî şeklinde anılan ikinci bir şahıstan da bahsetmektedir. (Eflâkî, IV, 34.) Ayrıca bk. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 124.

²³⁹ Eflâkî, IV, 3, 36.

mesele Kirmânî menakıbında iki yerde Kâmil-i Tebrîzî olarak anılan zatın kimliği, hangi Kâmil-i Tebrîzî olduğu meselesidir.²⁴⁰

Menakıbnamede Kayseri’de Battal Meclisi’nde Kirmânî ile muhâveresi söz konusu edilen Kâmil-i Tebrîzî hakkında verilen bilgiler Mevlânâ’nın ifadelerini aktaran Eflâkî’nin “Konya şehrinin abdâlı ve Fakih Ahmed’den birkaç derece yüksek” şeklinde olumlu ifadelerle bahsedilen diğer Kâmil-i Tebrîzî hakkında verdiği malumat ile örtüşmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu edilen Kâmil-i Tebrîzî’nin Şems-i Tebrîzî olmadığı muhakkaktır.

Şeyh Kirmânî’nin göz hastalığına tutulduğu dönemlerde doktorların yasaklamalarına rağmen kendisine karpuz getiren Kâmil-i Tebrîzî’ye gelince bu şahsın Şems-i Tebrîzî olduğuna dair doğrudan bir karine menakıbnamede mevcut değildir. Kirmânî menakıbının müellifi ne Şems-i Tebrîzî’nin adını belirtmiş ne de kendisine dair bir işarete eserinde yer vermiştir. Dolayısıyla eserde evvelce zikredilen Kâmil-i Tebrîzî’ye atıfta bulunulduğu düşünülebilirse de bu husus da aynı derecede mübhemdir. Şems-i Tebrîzî’nin Evhadüddîn Kirmânî ile görüştiklerine dair kayıtlar ve Şems’in bir dönem Kayseri’de bulunması, kendisinin Kirmânî Menâkıbında Kâmil-i Tebrîzî olarak anılan kişilerden biri olduğu fikrini akla getirmekle birlikte kesinlik söz konusu değildir.²⁴¹ Öte yandan menkıbeye salt tarih metni gözüyle bakmayı bir kenara bırakıp; olması gerektiği gibi tarihsel düzeyde tezâhür eden meta-tarihsel halin ifadesi olarak bir üst okumayla incelediğimizde hadisenin rengi birden değişmektedir. Şöyle ki dikkat edilirse Şeyh Kirmânî “göz hastalığı”na tutulmuştur. Bu husus onun sûfî tavrında müşahede ve basîret anlayışında bir kusurun olduğuna işaret eder. Söz konusu hastalığın tedavisinde doktorlar acizdirler; çünkü böylesi bir hastalığın tedavisi için illa ki bir tabîb-i hâzık ve hekîm-i hakîme ihtiyaç vardır. Kirmânî talihlidir, nitekim böyle bir tabib civarında bulunmaktadır. Kâmil-i Tebrîzî tedâvi usûlü olarak evvelemerde

²⁴⁰ *Makâlât* mütercimi Mehmed Nuri Gençosman’ın konuyla ilgili hükmü katidir: “Şimdi Evhadüddîn’in bahsettiği bu Kâmil-i Tebrîzî ile büyük arif Şems-i Tebrîzî’nin başka başka kişiler olduğunda şüphe etmiyoruz.” Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, (Mehmed Nuri Gençosman’ın girişi), s. 11;

²⁴¹ Mikail Bayram Kâmil-i Tebrîzî şeklinde anılan iki farklı kişinin varlığından söz eder. Ne var ki her zamanki indirgemeci ve peşin hükümlü yaklaşımı ile menakıbdada iki farklı yerde aynı şekilde anılan isim/lakaplardan birinin sadece Kirmânî’ye muhalefet ettiği düşüncesine dayanarak Şems-i Tebrîzî olduğu/olması gerektiği iddiasındadır. Diğer taraftan Alâeddîn Keykûbâd ve adamları tarafından saygı gösterilen Kâmil-i Tebrîzî, Bayram’a göre başka bir kimse olmalıdır. Çünkü gerek Keykûbâd’ın ve gerekse Türkmenlerin Şems-i Tebrîzî’ye saygı göstermelerini muhal bulur. (!) Dolayısıyla kendisi adeta delili kendinden menkul bir çıkarımla kesin hüküm vermiş gibidir. *Şeyh Evhadü’-d-Dîn Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi*, trc. Mikail Bayram, Kardelen Yay., s. 233.

Bayram ayrıca İbrahim Hakkı Konyalı’dan yaptığı şifahi bir nakille Şems-i Tebrîzî’nin Kayseri’de tanzim edilen 627 (1230) tarihli bir vakfiyeye “Semsüddîn Muhammed b. Ali et-Tebrîzî” şeklindeki imzasıyla şehâdetinde bulunduğundan hareketle o tarihte Şems’in Kayseri’de olduğu bilgisini verir. Söz konusu vakfiye maalesef tarafımızdan görülüp mesele henüz tahkik edilebilmiş değildir.

kendisini mescide kilitler; yani dünyevi alakalardan uzaklaştırır. Zaten çille, halvet, erbaîn, i'tikâf, zühd vs suretlerde adlandırılan türlü usûl ve yöntemlerin temel esprisi de bu değil midir? Akabinde asla “sû-i kast” niyetiyle değil ancak tedâvi/irşâd maksadıyla Kâmil-i Tebrîzî karpuz getirir. Amma ancak Kirmânî'nin istifâde edebileceği türde karpuzlar. Bu simge bize Bâyezîd-i Bistâmî'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nasıl kavun-karpuz yediğini bilmemesi dolayısıyla bunları terk ettiği şeklindeki rivayeti hatırlatır.²⁴² Dolayısıyla menkıbede işaret edilen asıl husus Kâmil-i Tebrîzî'nin Kirmânî'yi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tam mütâbaata sahip bir sûfî olarak ancak kendisinin bilebileceği bir marifete sevki ve bu meyanda marifete engel teşkil eden mütâbaattan uzaklaşma/basiret gözündeki hastalık vb durumlardan uzaklaştırmaktır. Neticede suretâ gözlerine zararlı gibi gözüken karpuz temsilinin perdesi altında Kâmil-i Tebrîzî Kirmânî'nin basiret gözündeki rahatsızlığın ve ağrının giderilmesi maksadıyla kendisini irşâd ve tekmilde bulunmuştur. Kirmânî de bu sayede basiret gözündeki rahatsızlıktan kurtulmuştur. Dolayısıyla söz konusu Kâmil-i Tebrîzî'nin Şems-i Tebrîzî olduğu hususunun bazı araştırmacılar tarafından kabul edilmiş olmasının gayet haklı gerekçeleri vardır.²⁴³ Şunu da ilave etmeliyiz ki bu hususta kesin bir hükme varabilmek elde mevcut perdelenmiş tarihsel bilgilerle tarih formasyonu çerçevesinde henüz kâbil gözükmemektedir.

Öte yandan Şems-i Tebrîzî *Makâlât*'ta Şeyh Evhadüddîn'i “mestî-i hevâ” olarak ifade ettiği mertebenin nihâyetine yaklaşmış bir kimse olarak resmeder.²⁴⁴ Diğer taraftan ilim mertebesinin ötesinde doğru ve iyi hayallerin söz konusu olduğu mertebeye erişmiş olsa da gözündeki perdenin tamamen kalktığından bahsedilmez.²⁴⁵ Hasılı Şems-i Tebrîzî, Evhadüddîn Kirmânî'ye karşı mutlak anlamda menfî bir tutum

²⁴² Şems-i Tebrîzî'nin zaman zaman kendi mürid ve aşklarından kavun getirmelerini istemesi de metaforik olarak bu hususu işaret etmektedir. Eflâkî, IV, 47.

²⁴³ F. Lewis, *a.g.e.*, s. 197.

²⁴⁴ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 165-6. Şems-i Tebrîzî bu bölümde “mestî/sekr” hususunda bir kategorizasyona giderek meseleyi dörtlü bir tasnif ile tertîb eder. Evveli “mestî-i hevâ”dır ve bundan kurtulmak pek güçtür. Ardından “mestî-i âlem-i rûh” gelir. Ruh henüz görünmemiştir ama kendisinden kaynaklanan sekr büyüktür. Bu ikinci mertebeden geçmek te zor ve müşkildir. Ancak burada Şems Hakk Teâlâ'nın inâyetinden bahisle Hakk'ın yegâne olan nazenin kullarından o mertebede bulunan kişiye ruhun hakikatini gösterebilir ve Hakk yoluna erişirsin diye gönderdiğini ifade eder. Böylelikle yola/tarîke girmiş bulunan kimse için üçüncü mertebe söz konusudur ki o da “mestî-i râh”tır. Burada sükûna yakın büyük bir sekrden söz eder. Bundan sonra da dördüncü mertebe olan “Hakk'ta (Hüdâ'dan) gelen mestî” söz konusudur ki şems-i Tebrîzî bu mertebeyi “kemâl” olarak nitelendirir. Ondan sonraki mertebe ise “hûşyârî/sahv”dır. Yalnız burada Şems-i Tebrîzî'nin ilk mertebede bahsettiği “hevâ” ile bildiğimiz anlamda mal, mülk karşı cis vs. için söz konusu olan arzu ve isteğin kastedilmediği, aşk yolunun ilk mertebesinden bahsedildiği (bel gerd-i ya da gird-i dünya neyâred geştin şeklinde nitelenen bir mesti-i heva) bilinmelidir. Krş. Eflâkî, IV, 5.

²⁴⁵ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 372.

sergilememekle birlikte onu kendisine hem-dem olarak yeterli görmemiş ve seçmemiştir.²⁴⁶

Eflâkî'nin anlatımında bu husus daha net bir şekilde ifade edilmiştir:

“Evhadüddin ne kadar yalvardıysa da Şems onu sohbetine/dostluğa kabul etmedi ve “Senin elinden bir iş gelmez. Sen benim latif harifim değilsin. Ancak (benim harifim ve hemdemim olsa olsa) Belhli Bahâeddîn 'nin oğludur. (k.s.)”²⁴⁷

Kaynaklarımızın Şems-i Tebrîzî'nin Mevlânâ ile karşılaşmazdan önceki hayatı, seyahatleri ve türlü ilimlerle-yol ve yöntemlerle meşguliyeti ve terk ettiği pek çok şeye dair anlattıkları bütün menkıbe ve naklettikleri bütün rivayetler temelde aynı hakikatin ifadesi hususunda yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kaynaklarımız Şems'in seyahatleri ve pek çok şeyh ile mülâkâtının esas sebebinin Şems-i Tebrîzî'nin arayışı, Mevlâ'yı, Mevlânâ'yı diğer bir deyişle kendini arayışı²⁴⁸ olduğu hususunu vurgulamak ve ifade etmek konusunda müttefiktirler.²⁴⁹

Şems ile Mevlânâ'nın dillere destan mülâkâtları öncesinde birbirlerini tanımakta olduklarını hatta karşılaştıklarını düşünmek için haklı sebeplerimiz vardır. Bu durum en azından Şems açısından daha belirgindir. O, suri tezâhürü ister gaybî işârât, havâtif ve ilhâmat ile gerçekleşsin,²⁵⁰ isterse muhtelif şeyhler dilinden ifade edilsin²⁵¹ neticede

²⁴⁶ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 334. “Beni Şeyh Evhadüddîn Kirmânî sema meclisine götürdü, çok saygılar arz etti. Sonra kendi özel hüccesine davet etti. Bir gün ne olur dedi bizimle beraber kalsanız. Dedim ki; bu bir şartla olur. Açıkça ikimiz birlikte otururuz, sen müridlerin önünde içki içersin, ama ben içmem, ben bu işe katılmam. Sen niçin içmezsin dedi. Dedim ki; sen bahtiyar bir fâsık olursun, ben ise bahtsız bir günahkâr olurum. Bunu yapamam dedi. Bundan sonra bir tek söz söyledim, üç defa elini alınca götürdü, “Allah!” dedi.”

Şems-i Tebrîzî'nin ayrıca Kirmânî'nin kimi halife ve müridleri ile de karşılaşmış oldukları anlaşılmaktadır Nitekim *Makâlât*'ta muhtelif yerlerde Şeyh Evhadüddin Kirmânî hulefâsından ve mensûbânından bulunan Zeynüddin Sadaka ve İmâd (İmâdüddîn)'den bahsetmektedir.

²⁴⁷ Eflâkî, IV, 5.

²⁴⁸ “Ben de kendi şehrimden ayrıldığığm günden beri şeyh görmedim. Eğer yaparsa şeyhliğe Mevlânâ yararır. Ancak hurka vermez, biri gelir de zorla “Bize bir hurka ver” diye direnir, “sakalımızı kestir” der, asılırsa o zaman o da verir. Şimdi bu suretle hurka vermek başka, bir de Mevlânâ'nın, “Gelin bana mürid olun” demesi başkadır.

Şeyh Ebû Bekir'in (Selle-bâf) de hurka vermek âdeti yoktu. Onun kendi şeyhini de göremedim ki, onda var mı yok mu anlayayım. Ancak ben de, bu istekle Tebriz'den çıktım ama bulamadım. Gerçi âlem boş değil, bilakis bir şeyh vardır. Hatta derler ki, filân şeyh hurka verdiği müridinin haberi olmadan ona hurka bağısladı; mal, mülk verdi ve öldü. Ben şeyhimi görmedim, ancak şu kadar öğrendim ki, kendisinden bir söz nakledene gücenirmiş. En çok incindiği kimseler, kendisinden söz nakledenlermiş. Böyle bir kimseyi de görmedim ki, o makamda olsun da kendisinde bu sıfat bulunsun. Sonra şeyhin kendisi için yüz bin yıllık yol olan bir kimseye de rastlayamadım. Ancak Mevlânâ'yı bu sıfatta buldum. Şimdi Halep'ten tekrar dönüşümde de, o yine bu sıfatta idi.

Bana deselerdi ki “Baban seni çok özlemiş, mezarından kalkmış, Telbâşir köyünde bir adımlık yerde seni görmek için bekliyor. Seni görüp tekrar mezarına dönecek. Gel! Artık babanı görmeye gel!”, “Hayır, olsun! Ne yapayım” derdim. Halep'ten bir adım bile dışarı çıkmazdım. Ben ancak Mevlânâ için geldim.” Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 216-7.

²⁴⁹ Şems-i Tebrîzî *Makâlât*, s. 59-60; 374.

²⁵⁰ Allah'a yalvardım, “Ya Rabbi! Beni kendi velilerinle tanıştır, onlar ile yoldaş et! dedim. Rüyamda seni bir velî ile yoldaş edeceğiz dediler. Sordum: O velî nerededir? Ertesi gece bu velinin, Rum diyarında

ilâhî takdîr ile Anadolu'ya, Mevlânâ'ya, kendine sevk edilmiştir.²⁵² Bu meyanda Şems ne aradığını bilen bir kimse olarak görünmektedir. Hatta Eflâkî'nin yukarıdaki ifadesine nazaran Mevlânâ'yı -velev ki babası dolayısıyla olsun- ismen tanıyor olmalıdır. Nitekim Horasan tasavvuf geleneğinin önemli isimlerinden birisi iken Anadolu'ya hicret eden Sultânü'l-Ulemâ'nın hatırasının Belh'ten Anadolu'ya kadar İslam coğrafyasının pek çok merkezindeki Allah dostlarının ve sûfilerin zihinlerinde ve gönüllerinde tazeliğini hala koruduğu²⁵³ bir dönemde Şems adeta uçarcasına harîfini/murâdını aramaya çıkmıştır. Dolayısıyla her iki sûfinin buluşmalarını tesâdüfî bir durum olarak değerlendirmek yerine sevk-i ilâhî neticesi gerçekleşen bilinçli bir arayışın tecellisi ve tezâhürü olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.²⁵⁴

Kaynaklarımız ilk meşhur mülâkâtın öncesinde kısa süreli bir karşılaşmadan söz etmektedirler. Sipehsâlâr Mevlânâ'nın Şam'da bulunduğu zaman görüştüğü meşayih'ten ve hatta Hızır'dan bahsetmekle birlikte Şems-i Tebrîzî ile mülâkâtını Şam veya Halep gibi bir mekan zikrederek takyîd etmez. Dolayısıyla Sipehsâlâr'ın bu ilk karşılaşmayı mı yoksa başka bir yerde tafsilatlı bir şekilde anlattığı asıl mülâkâtı mı kastettiği hususu net değildir.²⁵⁵ Bununla birlikte Eflâkî söz konusu ilk buluşmanın Şam'da gerçekleştiğini ifade eder. Mevlânâ'nın Sultânü'l-Ulemâ'nın vefatından sonra irşadını üstlenen Muhakkik Tirmizî tarafından tahsil için Halep ve Şam taraflarına gönderildiği bilinmektedir. Bu sırada Şems-i Tebrîzî'nin de Şam'da bulunduğu bir dönemde şehir meydanında halkın arasında Mevlânâ'nın Şems'in elini tutarak "Alem'in sarrafı, beni bul/anla" dediği ve Şems'in içine daldığı istiğrak aleminden kendine gelinceye kadar Mevlânâ'nın geçip gittiği belirtilir.²⁵⁶ Diğer taraftan *Makâlât*'ta mestûr

(Anadolu'da) olduğunu söylediler. Bir zaman sonra tekrar gördüğüm rüyada, "Henüz vakti gelmemiştir. Her işin bir zamanı vardır." dediler. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 218; Sipehsâlâr, a.g.e., s. 106.

²⁵¹ Câmî, a.g.e., s. 640-2; Devletşâh Semerkandî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, tsh. Edward G. Browne, Brill, London 1901, s. 196-7, (Tercümesinde II, 252-3); Kemâleddîn Hüseyin b. Hasan Harizmî, *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*, haz. Muhammed Cevâd Şerîat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384, c. I, s. 101-106.

²⁵² "Bizim nazenin kullarımızdan biri, uygunsuz bir toplum içinde tutsak düşmüştür diye beni gönderdiler; ona bir ziyan erişirse yazık olur, dediler. Eğer iki dost, birbirinin yanında yahut karşı karşıya oturmuş konuşuyorlarsa o muhabbetin tadı ile onları uzaktan seyretmenin tadı bir olur mu? Ama o uzaklık, eğer sende gönül sefası var da arada engel olmuyorsa, onun zevkine göre yakınlık zevki nerede kalır? Bir kimse ki, uzaktan huzurda olursa, yakında nasıl olur? Falan yere gidelim derler ona. "Hele bir sor," der, "Şemseddîn orada mıdır? Eğer yoksa şimdilik işim var." *Makâlât*, s. 274-5.

²⁵³ Aynı zamanda Şems-i Tebrîzî'nin gerek Sultânü'l-Ulemâ'yı ve gerekse Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî'yi tanımış ve kendileri ile görüşmüş olma ihtimali de uzak değildir. Şems *Makâlât*'ta Sultânü'l-Ulemâ ve Muhakkik Tirmizî'nin sûfî tavırlarına dair değerlendirmede bulunurken adeta kendilerini yakından tanıdığı gibi söz eder. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 82, 198, 53, 140, 155, 166, 213, 259.

²⁵⁴ Semih Ceyhan, a.g.t., s. 416.

²⁵⁵ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 21.

²⁵⁶ Eflâkî, IV, 6. Eflâkî III, 9'da aynı hadiseyi tekrar nakleder. Bir farkla ki burada roller yer değiştirmiştir.

kimi ifadeler Şems'in Mevlânâ ile daha önceden karşılaştığını işâret eder mahiyettedir.²⁵⁷

Nihayet Şems, 26 Cemâziye'l-Âhir 642 / 29 Kasım 1244 Pazar²⁵⁸ günü Konya'ya gelmiş ve âdeti olduğu vecihle bir hana “Şeker-rîzân/ Pirinç-fürûşân”²⁵⁹ hanına inmiştir.²⁶⁰

Mevlânâ Şems mülâkâtının yatay düzlemde târihsel zemîn çerçevesinde ele alınmasından daha mühim olan husus dikey boyutta, her iki sûfi açısından söz konusu olan rûhânî/manevi tecrübe açısından bize akseden/aksettirilen taraflarının incelenmesidir.²⁶¹ Bununla birlikte hareket noktamız olması açısından öncelikli olarak meselenin tarihsel zeminde ne surette vaz' edildiğine dair malumatı özetleyeceğiz.

Bizzat Şems, daha sonraki sohbetlerinde bu ilk mülâkâttan dem vurarak şunları söyler:

“Söz sırası Hazreti Mustafa'ya (s.a.v.) gelince, bir şey söyleyemem. Çünkü onun işi pek yücedir. Şüphe yok ki, Allah onu kerem denizine batırıp çıkarırken mübarek bedeninden serpilerek nur damlacıklarının her birinden bir nebi, bir peygamber türemiştir. Geri kalan damlalardan da Allah velileri (evliyâ) yaratılmıştır. Öyleyse, onları nasıl birbirine yaklaştırabilirim? Ancak en son gelen

²⁵⁷ “Sûretler değişiktir ama mana birdir.” Mevlânâ'dan dinlediğim şu temsili, on altı yıldan beri yadigâr olarak saklarım. Buyurmuştu ki: “Halk, bir üzüm salkımına benzer. Bu salkımdaki danelerin sayısı sûret yönündendir. Nasıl ki, bu salkımı bir kâse içinde ezer ve sıkarsak artık danelerden ve sayıdan eser kalmaz.” Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 130.

Bu ifade Şems'in Mevlânâ'yı uzun zaman önce tanıdığını işâret etmektedir. Peki Şems neden bu kadar beklemişti? Cevabı yine kendisi verir: “En başından beri güçlü bir şekilde sana meyilli idim, fakat bu sırâ hazır olmadığın o demde dilinin açıldığını anlamışım. Sana söyleseydim bile o zaman nasib olmazdı ve bu mevcut zamana hiçbir zaman birlikte varamazdık, çünkü o zaman bu manevi halde değildin.” *Makâlât*, thk. Muhammed Ali Muvahhid, s. 618-9. “Mademki hem dost hem de Hak yolcusu olduk. Hakk'ı arayan, coşkunlukla İsa gibi erken konuşmaya başlar ama aranan sevgili onu ya kırk gün sonra söz söylemeye yetkili kılar, ya on altı yıl geçtikten sonra aradığı dostun yüzünü görebilir. On beş yıl sonra da onu konuşturur, hararetili hararetili söyler.” *Makâlât*, s. 223-4. Birbirinin mütemmimi olan son iki ifade adeta meselenin serencamını özetler mahiyettedir.

²⁵⁸ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, s. 111. Eflâkî gün olarak Cumartesi kaydını düşer. (Eflâkî, IV, 7.) Bununla birlikte takvimlere göre verilen tarih Salı gününe müsâdiftir.

²⁵⁹ Sipehsâlâr ve Eflâkî, Şems'in indiği han'ın adını farklı kaydederler. Bu durum hanın her iki isimle de anılıyor olması veya önce “Pirinç-fürûşân Hanı” olarak adlandırılmışken sonrasında mukimi ve misâfiri bulunan esnaf zümresindeki değişim dolayısıyla sonraları “Şeker-rîzân Hanı” olarak adlandırıldığı ihtimallerini akla getirmektedir.

²⁶⁰ Abdülbâkî Gölpınarlı *Dîvân-ı Kebîr*'deki bir gazelden hareketle Mevlânâ'nın bu sırada atmış iki yaşında olduğunu iddia eder. Bununla birlikte söz konusu iddia beraberinde çözümü oldukça müşkil pek çok kronolojik problemi beraberinde getirmektedir. Meselenin tartışması için bk. Abdülbâkî Gölpınarlı, “Mawlana Şams-i Tabrizi İle Altmış İki Yaşında Buluştu”, *Şarkiyât Mecmuası*, Sayı: 3, 1959, s. 156-161; “Şems İle Mevlânâ Kaç Yaşlarında Karşılaştılar”, trc. Hicabi Kırılgaç, *Mevlânâ Araştırmaları 2*, Akçağ Yay., Ankara 2008, s. 281-291. (Bu yazı Muhammed Ali Muvahhid'in *Şems-i Tebrîzî* adlı eserinin 124-137. Sayfalarında bulunan ilgili bölümün tercümesinden ibarettir.)

Eflâkî, Şems-i Tebrîzî Konya'ya geldiğinde Mevlânâ'nın dini ilimleri tedris etmekle uğraştığını ve dört muteber medresede müderris olduğunu belirtir. Bütün bilginlerin uluları onun atının üzengisi yanında (onun rikâbında piyade) yürür giderlerdi. Eflâkî, IV, 7.

²⁶¹ Meselenin bu zaviyeden değerlendirilmesi açısından mühim bir çalışma olarak bk. *Şems, Güneşle Aydınlananlar*, Sempozyum Bildirileri Kitabı, Nefes Yay. İstanbul 2010.

Mustafa Çakmaklıoğlu, “Şems-Mevlânâ Buluşmasının Tasavvufi Tecrübe Açısından Değeri”, s. 383-408.

evvelkilerinden daha üstündür derim. Sonra nasıl olur da başka bir nebiyi, Hazreti Muhammed'le (s.a.v.) karşılaştırabilirim? Bu, bana bir ilim tahsil etmeden, akıl ve emek sarf etmeden bildirildi. Bu hal ona uymuş olmamın bereketidir.

Onunla birlikte konuştuğum ilk söz de bu idi. Ama Bâyezîd-i Bistâmî, nasıl oldu da ona tamamıyla uymayı lüzumlu görmedi? Onun gibi, "Ya Rabbi! Sana, Sen'in şanına uygun şekilde kulluk edemedik!" demedi.

Mevlânâ bu sözün tamamını ve neticesini, kemaliyle bilir. Ama bu söz nereye kadar gider? Sonu nereye varır? Mevlânâ, içinin, ruhunun temizliğinden sarhoştur. Onun sarhoşluğu, tertemiz, katkısız bir sarhoşluktur. Ben, bu sözün zevk ve lezzetini bildim. Onun sarhoşluk yönünden söylediğini anladım. Ama bu sözün yüksek zevkenden gafil ve habersizdim. Bu söz, benim sadece sözümüdür, halim değildir. Eğer halim olsaydı, bundan daha aşağı veya daha yüce olamazdı. Bu söz de böyle kararlaştı. Ama sözüm, bir zamanda da başka birinedir."²⁶²

Bununla birlikte muhtelif kaynaklar hadiseyi kimi farklı suretlerde aktarırken tarihsel malumata dair yanlışlarından ziyade adeta Mevlevî geleneğinin en mühim esaslarını temaşaya fırsat tanıyan bir inşâ faaliyetinin ifadesini sergilemektedirler. Meseleyi bu zaviyeden değerlendirdiğimizde Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'nin meşhur mülâkâtlarına dâir farklı kaynaklarca farklı anekdot ve rivayetlerin kaydedilmesi dikkatlerimizi muhtelif noktalara temerküz etme imkanı olarak son derece elverişlidir.

Sultan Veled mülâkâtın suri/tarihsel durumuyla ilgili olarak malumat vermeksizin tasavvufi açıdan ne anlama geldiğini beyan etmekle söze başlar. Bu açıdan o asıl mühim olanın meta-tarihsel durum olduğuna işaret de etmiş olmaktadır. Sipehsâlâr²⁶³, Eflâkî²⁶⁴

²⁶² *Makâlât*, s. 125.

²⁶³ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 106-8. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, Şemsin gaybî bir işâretle harîfini bulmak üzere diyâr-ı Rûm'a sevk edildiğini ve bir gece vakti Konya'ya gelerek Pirinç-fürûşân hanına indiğini kaydeder. Sabaholduğunda hanın kapısı önündeki sekide otururken kendisine teveccüh ederek evinden çıkıp o tarafa doğru gelen Mevlânâ'yı tanıdığını, Mevlânâ'nın gelip karşısındaki sekiye oturduğunu, bir müddet birbirlerine nazar kılarak aralarında kudsi bir lisanla konuştuklarını kaydeder. Ardından Şems başını kaldırıp meşhur sorusunu sorar. Bayezid Bistami, sünnete mütâbaat hususunda son derece titiz davranmakla beraber "Kendimi tenzîh ve takdîs ederim; Şânım ne büyüktür" ve Cübbemin içinde Allah'tan başka yoktur" kabilinden sözler söylemiştir. Üstelik Hz. Peygamber (s. a.v.) ise "Benim gönlüm de bulutlanır ve ben her gün yetmiş defa istiğfarda bulunurum" buyurmuştur. Bâyezîd'in bu iki muhtelif hali hakkında ne buyurursunuz?

Mevlânâ ise cevaben Bâyezîd'in kamil evliyadan ve gönül sahibi vâsıl ariflerden olmakla birlikte velâyet dairesi içerisinde kendi makamında sabit kılınması dolayısıyla o makamın kemâli, azameti, ulvi nitelikleri dolayısıyla ittihad beyanı sadedinde söz konusu ifadeleri dile getirdiğini belirtir. Hz. Peygamber (s. a.v.) açısından ise bu tür bir sübut söz konusu değildir. Hz. Peygamber (s. a.v.) her gün birbirine nisbeti bulunmayan yetmiş (kesretten kinayedir) yüce makam aşmakta, her bir makama vasil olduğunda sülûkun gâyeti ve nihyeti bildiği o makamın şükürünü eda etmekte, daha âlî bir makama, daha yüce ve şerefli bir mertebeye erişip müşâhede ettiğinde ise bir önceki pâyesi ve o makama olan kanâati dolayısıyla istiğfarda bulunduğu şeklindedir.

Sipehsâlâr bu açıklamanın ardından derhal her ikisinin de ayağa kalkıp kucaklaştıklarını, musâfahada bulduklarını ve süt ile şeker misali birbirlerinde karışıp fani olduklarını ifade eder ve ilk defasında altı ay müddetle yeme içme misali her türlü beşeri ihtiyaçtan kesilip Şeyh Salahaddîn Zerkûb Konevî'nin hücrelerinde sohbet buyurdıkları bilgisini kaydeder. İlave olarak bu esnada Şeyh Salahaddîn'den başka kimsenin vakitlerinin sırrına dahil olmaya mecal bulamadığını da ilave eder. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 108.

²⁶⁴ Eflâkî'nin rivâyetine göre Penbe-fürûşân medresesinden çıkıp Şeker-rîzân hanının önünden geçmekte olan Mevlânâ'yı Şems merkebinin dizgininden tutarak durdurur ve ona Hz. Peygamber ile Bâyezîd-i Bistâmî arasında mukâyese ihtivâ eden bir soru yöneltir ve "Allâh'ın Rasûlü Muhammed hazretleri, âleme mensûb cümle mahlûkâtın en büyüğüdür. Bu makamda Bâyezîd'in sözü mü olur!" cevabını alır. Ardından Şems bir suâl daha tevcih eder: "O halde Peygamber o kadar büyük olduğu halde "Marifetinin

ve onları mesned ittihaz ettikleri anlaşıl原因 Kemâleddîn Hüseyin b. Hasan Harizmî ve Câmî'nin²⁶⁵ verdiği bilgiler ayrıntılardaki pek te mühim gözükmeyen farklılıklarla birlikte *Makâlât*'taki ifadelerle örtüşür ve genel olarak Şems'in Konya'ya gelip Mevlânâ ile mülakatı, Bâyezîd Bistâmî'nin sûretâ birbirine muhâlif/münâfi gözüken iki hali hakkındaki suali ve Mevlânâ'nın cevabı sadedindedir. Mevlânâ'nın özlü cevabı zımında pek çok manayı ihtiva eder mahiyette olup ana teması Hz. Peygamber'in kemâlinde nihâyetin söz konusu olmadığı ve bu meyanda Muhammedî kademe mensub sufilerin de daimi olarak seyr fillah makamında sürekli marifetullâh ve muhabbetullâha muhatap oldukları, susuzluklarının asla geçmediği yönündedir. Böylelikle aşkın yakıcı deryasına dalan sufi her an yeni bir makamın müşâhedesi ile -Peygamber'e (s.a.v.) tam mütâbaatın bir gereği olarak bir önceki makamı için istiğfarda bulunmada ve adeta o makamdaki hali dolayısıyla kendisini, aczini kınamadadır ki Şems'in aradığı ve kendisinde tezâhür eden aşk ve melâmet tavrı bunu gerektirir. Nitekim onun melameti,

hakkıyla seni bilemedik” buyururken Bâyezîd'in “Kendimi tenzîh ve takdîs ederim; şanımla ne yücedir. Ben sultanların sultanıyım” demesinin manası nedir?” Mevlânâ şöyle cevap verir: “Bâyezîd Bistâmî'nin susuzluğu bir yudumla dindi ve suya kanmışlıktan dem vurdu. Onun idrak testisi o miktarda suyla doldu ve o nur da onun evinin penceresinin büyüklüğü ölçüsünde (içeri girdi). Hazreti Mustafa'ya (a.s.) gelince, O müthiş bir suya doymamazlık (istiskâ) halindeydi, susuzluk içinde susuzlukta idi ve mübarek sînesi “Biz senin sadrını göğsünü açıp genişletmedik mi?” (İnşirâh, 94, 1) (ayetinin mazmunuyla) “Allah'ın arzı geniştir.” (Zümer, 39, 10; Nisâ', 4, 97) haline gelmişti. Tabii bunun için susuzluktan dem vurdu ve her gün daha çok kurbet taleb ve duasında oldu. Bu iki davadan, Mustafa'nın (s. a.v.) büyüktür. Bâyezîd, Hakk'a ulaştığı için kendini dolmuş gördü ve daha çoğuna bakmadı/aramadı. Mustafa'ya (a.s.) gelince, o her gün daha çok görüyor, daha çok ilerliyordu. Günden güne ve saatten saate Hakk'ın hikmet, kudret azamet ve nurlarını daha ziyâde görüyordu. Bu yüzden “Marifetinin hakkıyla seni bilemedik” buyuruyordu.

Mevlânâ'nın verdiği cevap karşısında Şems kendinden geçmiştir. Mevlânâ ise daha sonra bu hadiseyi hikâyeye ederken “Bu sualin heybetinden sanki yedi kat gök birbirinden ayrılıp yere çöktü ve büyük bir ateş içimden çıkıp dimağımın kafatasıma vurdu. (Beynimde şimşekler çaktı) Oradan bir dumanın çıkıp Arş'ın ayaklarına kadar yükseldiğini gördüm” ifadelerini kullanacaktı. Şems, Mevlânâ'nın emriyle medresesine götürülmüş, Mevlânâ'nın dizlerinde kendine geldiğinde elinden tutmuş ve birlikte yürümüşlerdir. Eflâkî uzun süre birbirlerinin “musâhibi, mücâlisi ve mükâlimi” olduklarını belirtir. (Eflâkî, IV, 8.) Böylelikle birlikte tam üç ay halvet hücrelerinde gece-gündüz savm-i visal halinde oturmuşlar ve dışarı çıkmamışlardır. Üstelik kimse de halvethâneye girme cesâret ve takâti bulamamıştır. (Eflâkî, IV, 9.)

Eflâkî devamındaki pasajlarda birlikte buldukları bu “halvetin celvetinde Şems tarafından sorulan yüz binlerce sorular, verilen cevaplar ve acâyip imtihanlara benzer bir hal ve söz hiçbir şeyh ve kutupta ne görülmüş ne de işitilmişti.” şeklindeki ifadesiyle sohbetin keyfiyetine dair mücmel değerlendirmelerde bulunur. Eflâkî, IV, 10.

Bir başka pasajda ise “İkinci seferinde (Şems'in Konya'dan ilk ayrılışından sonra avdeti dönemi kastediliyor olmalı) tam altı ay medresenin hücrelerinde Mevlânâ ile sohbet ettiler. Onların arasında yemek içmek (gibi) beşerin harcı olan (beşerî duruma özgü) durumlar asla vaki olmadı. Vakitlerinin sırrına da Şeyh Salâhaddin ve Sultan Veled'den başka hiç kimse gelmiyordu. (Yanlarına girip de muttali' olamıyordu)” şeklindeki ifadesi ile bu özel sohbet halinin en az iki sefer gerçekleştiğini bildirmiş olmaktadır. Eflâkî, IV, 100.

²⁶⁵ Câmî, Eflâkî rivâyetini tekrar ederken ilave bilgi olarak Şems'in, Baba Kemâl Cendî'nin dua ve işâreti ile Mevlânâ'ya, Konya'ya geldiğini kaydeder. Akabinde Câmî kaynak göstermeden ikinci bir hikaye daha kaydeder ki bu hikaye kendisinden bir asırdan fazla zaman önce yaşamış Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî'nin Hanefî tabakâtına dair kaleme aldığı eserde mukayyet bulunan ilm-i kâl/ilm-i hâl mukâyesesinin yapıldığı ve kitapların suya atıldığı rivâyeti nakletmektedir. Câmî, a.g.e., s. 640-2.

sadece “başkalarının kınamasından dolayı kendini setretme ve kınayanların kınamasından çekinmeme” anlamında olmayıp aynı zamanda bu fikrin çok ötesinde bir anlamda kendi kendini, bir sonraki halin bir önceki hali kınaması anlamında da tezâhür eden bir melamettir. Tekrar etmekte fayda var ki söz konusu tavrın merkezinde Hz. Muhammed’e tam mütâbaat anlayışı bulunmaktadır.²⁶⁶ Bu meyanda Şems ü Mevlânâ’da tezâhür eden söz konusu tavrın sadece ümmet-i Muhammed’e mahsûs bulunduğu ve dolayısıyla ülü’l-azm peygamberlerden bulunan Hz. Musa’nın bile buna duyduğu iştîyak dolayısıyla Peygamber’in ümmetinden olmayı dilediği Şems tarafından sık sık vurgulanmaktadır. Hadiseyi bu minvalde değerlendiren Sultan Veled’in Şems ve Mevlânâ arasındaki münâsebeti Hızır-Musa (a.s.) temsili çerçevesinde değerlendirmesi de tam bu hususu işaret etme maksadına matuftur.²⁶⁷

El-Cevâhiru’l-Mudîyye müellifi ise Mevlânâ’nın aşık olup kendinden geçmesine; tecerrüd ve inkitâna; ilimle meşguliyeti, tasnif faaliyetini terk edişine sebep olarak Şems ile mülâkatını gösterir ve hadiseyi; Mevlânâ evinde oturuyorken, Şems’in yanına gelip kendisine akli-naklî ilimlerin temsili olan kitaplarını, meşguliyetini sorması ve ardından odada zuhûr eden bir ateşin kitapları kül etmesi şeklinde temsil ve tahkiye eder. Öte yandan Bu rivayette dikkat çekici husus ma’rifet ve ma’rifetin tahsîli hususunda takip edilmesi gereken usûl vurgusudur. Şems ile Mevlânâ meyânında kitaplar ve hâlin/iştigâlin işaret edilerek bunun mahiyeti hakkındaki soru üzerine Mevlânâ’nın “Hâzâ lâ-ta’rifühû/Bu senin bilmediğindir” şeklindeki cevabının ateşin zuhûru sonrasında aynı ifadelerin mukâbil sûrette Mevlânâ tarafından soru, Şems tarafından cevâba dönüşmesidir. Eserin başka bir nüshasında ise muellife isnad edilerek ateş temsili yerine Şems’in halvette önündeki kitabı mütâlaa ile meşgul bulunan Mevlânâ’nın etrafındaki kitapları medresedeki havuza attığı (mutlak aşkın denizinde istiğrak hususuna işaret olsa gerektir) muhâvere akabinde ise üzerlerinde sudan tek bir damla eser bulunmayan kitapları havuzdan çıkardığı nakledilir.²⁶⁸

²⁶⁶ Şems aradığını bulmuştur. Mevlânâ tekâmülde (farklı vecheleden seyr fi’llâh, ma’rifetullâh veya muhabbetullâh olarak da adlandırabiliriz) nihayetin söz konusu olmadığını farkındadır ve bu bilinçle Hz. Peygamber’e tam mütâbaat ve Muhammedî mertebenin verâseti kabiliyetindedir.

²⁶⁷ *Makâlât*, s. 396-7.

²⁶⁸ Kureşî’nin ifadeleri şu şekildedir:

Sonra Şeyh Celaleddin (her türlü alayıktan) kesildi, tecerrüde bulundu, aşık olup kendinden geçti, ilimle meşguliyeti ve tasnif faaliyetini terk etti. Bu halin sebebi şu idi. Bir gün etrafında kitapları ve talebeleri olduğu halde evinde oturuyordu. Meşhur sâlih imam Şeyh Şemsüddîn et-Tebrîzî yanlarına girdi, selam verip oturdu ve Şeyhe (Mevlânâ’ya), kitaplara ve üzerinde buldukları hale işaret ederek “Bu nedir/bu ne haldir?” diye sordu.

Mevlânâ Celâlüddîn ona “Bu senin bilmediğindir.” şeklinde cevap verdi.

Ma'rifet vurgusunun daha belirgin bir surette aksettirildiği bir diğer rivâyeti Devletşâh Semerkandî'nin eserinde bulmaktayız. Devletşâh, eserinde önce Şems'in şeyhi Ruknüddîn es-Sicâsî'nin emri ve işâreti ile Konya'ya geldiğini belirttikten sonra etrafında öğrencileri ve maiyyeti olduğu halde medreseden eve dönen Mevlânâ'yı yol üzerinde durdurarak kendisine “mücâhede, riyâzet ve ilmi tekrarlardan maksadın ne olduğunu sorduğunu belirtir. Mevlânâ'nın “sünnet ve şariat âdâbını bilmektir” şeklindeki cevabı ile yetinmeyen Şems bunların zahire müteallık hususlar olduğunu belirtince²⁶⁹ bu sefer Mevlânâ bir soru tevcih etmiştir: “Bunun üstünde daha ne vardır? Şems tahkik tavrının gerektirdiği bir ifadede bulunur: “İlim odur ki insan maluma erişirir.” ve Senâî'nin şu beytini okur: “Cehalet, seni senden almayan bir ilimden daha kıymetlidir.”²⁷⁰

Şeyh bu sözü söylediğinde kitaplarda ve evde yakıcı bir ateş peyda oldu. (en-Nâru Ammâletün fi'l-Beyti ve'l-Kütübi). Mevlânâ Celâlüddîn, Tebrizi'ye “Bu nedir/bu ne haldir?” dediğinde Tebrizî ona şöyle cevap verdi: “Bu senin bilmediğindir.” Sonra ayağa kalktı ve yanından dışarıya çıktı.

Ardından Şeyh Celâlüddîn de tecrid kademi üzere dışarı çıktı, evlâdını, maiyetini ve medresesini terk etti, (türlü) beldelerde seyâhat etti ve pek çok şiirler zikretti.

Tebrizî ile bir araya gelmeleri hiç mümkün olmadı, Tebrizî yok oldu ve onun mevkii ve mevzii asla bilinmedi. Denilmiştir ki (yükâlü) Mevlânâ Celâlüddîn'in maiyeti (hâşiyesi) ona (Şems-i Tebrizî'ye) kastettiler ve ona suikast düzenlediler. En iyi bilen Allah'tır. (Eserin burasında muhakkik bir dipnot düşerek şu ifadeleri kaydeder:)

Temîmi (Sonraki dönem tabakat müelliflerinden Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî kastedilmektedir) şöyle söyler:

Kendisinden nakilde bulunduğum nüshada asıl kâtibin hattıyla musannıfa isnad edilen (şu ibâreyi) gördüm, şöyle diyordu: Rum halkından bazı salih kimselerden işittiğime göre (Mevlânâ'nın) tecridinin sebebi şudur. Şeyh Şemsüddîn et-Tebrizî halvetindeyken bir fakîr/derviş suretinde onun yanına girdi. Şeyh Celâlüddîn önündeki kitabı mütâlaa ediyordu. Etrafında başkalarının kitapları/başkaca kitaplar da vardı. Onu (Şems'i) tanımadı ve ihtimam göstermedi. Şeyh Şemsüddîn e-Tebrizî kendisine “Bu nedir?” dediğinde “Bu senin bilmediğindir” şeklinde cevap verdi. Et-Tebrizî (Mevlânâ'nın) yanındaki kitaplara doğru ilerledionları aldı ve medresedeki havuza attı. (Mevlânâ) dedi ki “Bu nedir/bu ne haldir?” Şöyle cevap verdi: “Senin bilmediğin ilm-i hâldir”

Sonra hepsini (sudan) çıkardı, hiçbirine bir damla bile su değmemişti ve ciltlerinde tek bir damla izine rastlanmıyordu. Bundan sonra (Mevlânâ) tecerrüd etti.

Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakati'l-Hanefiyye, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2. baskı, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize 1993/1413, III, 343.

²⁶⁹ Şems-i Tebrizî, Hakk'a ve hakikate dair marifetin “bahs” ile elde edilemeyeceğini, belirtirken nazarı yöntemin kifâyetsizliğini vurgular. “Sen bunu ilim (yoluyla) malum etme arzusundasın. (Hâlbuki) yürümek gerek ve gayret edip çalışmak.” (Makâlât, s. 79) Aynı zamanda mucâhede, mücadele ve gayretin neticesinin hemen görülmesi gerektiğini düşünerek veresiyeci yaklaşımları eleştirir. (Eflâkî, IV, 101.) Bu bağlamda suretâ derviş gözükenleri şu ifadelerle eleştirir: “Önce fakihlerle düşüp kalkmaz, hep dervişlerle otururdum. Din bilgini geçinenler dervişliğe yabancıdırlar derdim. Ama dervişliğin ne olduğunu anladıktan sonra onların nerelerde oturduğunu gördükten sonra şimdi dervişliğe meylim kalmadı. Fakihleri bu dervişlerden daha üstün tutuyordum. Çünkü fakihler bir kere zahmet ve meşakkat çekmişlerdir. Bunlar ise ben dervişim diye yan çizerler. Nihayet dervişlik nerede? Bütün ulu Peygamberler, dervişlik aşkı ile yanıp yakılmışlardır. Mûsâ Peygamber de, “Yarabbi beni Muhammed ümmetinden kıl,” diye feryat etmiştir.” (Makâlât, s. 396-7.) Ayrıca bk. Eflâkî, IV, 102.

²⁷⁰ Devletşâh'ın nakli şu şekildedir:

Bir gün Şeyh Ruknüddîn Sincâbî (es-Sicâsî olacak) Şeyh Şemseddîn'e dedi ki “Senin Rûm diyârına gitmen gerekiyor. Rûm'da bir yanmış (suhteî) vardır, onun gönlüne (nihâdına) ateş salmak/çakmak gerekir” dedi. Şems de Şeyh'in işaretiyle Rum tarafına yüz tuttu. Konya şehrinde gördü ki Mevlânâ bir katıra binmiş etrafında bir grup molla onun rikâbında yürüyorlar ve medreseden eve gidiyorlar. Şeyh

Dikkat edilirse rivâyetlerini dercettiğimiz ilk kaynaklarda Şems ile Mevlânâ arasında müsâvât gözetilirken -hatta mesela Eflâkî’de Mevlânâ nâzikâne, dervîşâne ve Mevleviyâne bir üslûpla öncelenirken- son iki kaynakta Şems’in tavrı gâlib tavrı olarak lanse edilmektedir. Yine her iki kaynağın bir diğer ortak yönü hadisenin geçtiği mekâna coğrafi uzaklık dolayısıyla bilginin kendilerine ulaşınca kadar râvîlerin müfekkire ve muhayyilesinde meydana gelebilecek yoruma dayalı tebeddül ihtimalidir.

Bahsetmemiz gereken bir diğer rivâyet te İbn Battuta’nın naklidir. O seyahatleri esnasında Konya’ya uğramış ve verdiği bilgiler arasında “Celâliyye” ismiyle kaydettiği Mevleviyeye’nin pîri Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî’nin hikâyesini nakletmiştir. Bu yönüyle İbn Battuta meseleyi etnoğrafik düzeyde daha ziyade halk muhayyilesine dayalı surette ortaya koyar. Onun nakline göre bir müderris olarak tedris faaliyetinde bulunan Mevlânâ’nın tekkesine bir gün bir helvacı (Şems) gelir. Mevlânâ helvacıdan tepsiyi ister. Helvacı dilimlenmiş helvalardan bir tanesini Mevlânâ’ya verir ve tekkeden ayrılır. Mevlânâ ise peşine düşer ve birlikte kaybolurlar.²⁷¹ Görüldüğü üzere hadise İbn Battuta rivâyetinde yoğun bir şekilde temsîlî unsurlarla örülü bir mahiyette aksettirilmiştir.

Şemseddîn feraseti sayesinde matlubunu gördü hatta belki (şöyle söylemek daha doğru) mahbubunu buldu. Hemen koşup katırının dizginine yapıştı ve sordu: “Mücahede, riyazet, tekrar ve ilim öğrenmekten maksat nedir?” Mevlânâ şöyle dedi: “Sünnet gidişi/tarzi (revîş-i sünnet) ve şeriat âdâbı” Şems: “Bunların hepsi zahire muteallıktır” Mevlânâ buyurdu: “Bunun ötesi nedir ki?” Şems: “İlim odur ki maluma ulaştırır” dedi ve Senâi Divân’ından şu beyti okudu: “İlim ki seni senden almıyor / Cehalet, o ilimden çok daha iyidir”

Mevlânâ bu sözden hayrete düştü (mütehayyir oldu) ve bu büyük adamın ayağına düştü (pîş ân bozork üfîâd) ve ders tekrar etmekten ve ifâdeden geri kaldı. Daima Şeyh Şemseddîn’i taleb eder, onunla sohbet eder ve onunla yalnız sahralara çıkıp giderdi. Mollaları ve dostları şûr ü gavgâ ve isyana kalktılar. “Yalınayak başıkabak bir türedi (mübtedit) çıktı Müslümanların imamını (pîşvâ) yoldan çıkarıyor” diye aleyhinde söylenmeye başladılar.

Devletşâh Semerkandî, Tezkiretü’ş-Şuarâ, tsh. Edward G. Browne, Brill, London 1901, s. 196-7; Devletşâh, Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü’ş-Şuarâ), trc. Necati Lugal, İstanbul 1977, II, 252-3.

²⁷¹ İbn Battuta Mevlânâ’dan ve Konya’dan bahsederken şunları söyler:

Bu şehirde bilginlerin kutbu, büyük ermiş Şeyh Celaleddîn’in türbesi vardır. Bu adam Mevlana adıyla tanınmıştır. Anadolu halkından bir kısmı onun tarikatını tuttuğu için onlara şeyhin adıyla “Celâliyye” denilir; bazı tarikatların Irak’ta Ahmediyye, Horasan’da Hayderiyye şeklinde anılması gibi. Celâleddîn’in türbesinin yanındaki büyük dergahta gelen giden misafirlerin, yoksulların karınları doyurulmaktadır.

Anlatılanlara göre Mevlânâ gençliğinde bir müderris ve fıkıh bilgini olarak bu şehirdeki medresede talebe yetiştirmekteymiş. Bir gün tekkeye başında helva tepsisiyle biri gelir. Tepsideki helva dilim dilim kesilmiş olup her parça bir kuruşa satılmaktadır. Helvacı, Mevlânâ’nın bulunduğu yere geldiği zaman; “Tepsiyi getir!” der Mevlânâ. Adam tepsiden bir dilim alır, Şeyh’e sunar. Mevlânâ onu yer. Bunun üzerine helvacı başka kimseye bir şey vermeden medreseden çıkar gider. Şeyh ise onun ardından koşar; öğrencilerini yüzüstü bırakır. Talebeler bir süre beklerler, sonra şeyhlerine ne olduğunu araştırmaya başlarlar fakat nereye gittiğini hiç öğrenemezler. Yıllar sonra Mevlana geri döner, ancak o artık kimsenin anlamadığı Farsça şiirlerden başka bir şey söylememektedir! Bunlar, ikişer dizesi birbiriyle kafiyeli dörtlülükler halinde uzun bir manzumeyi oluşturmaktadır. Eski öğrencileri şeyhlerinin bu halini de benimserler. Ağzından çıkan şiirleri yazıp kaydederler. Böylece *Mesnevî* adı verilen ünlü kitap meydana gelir. Bu ülke halkı *Mesnevî* kitabına çok değer veriyor. Onun içindeki dizelere azamî saygıyı gösteriyor, anlamaya çalışıyor, Cuma günleri tekke ve dergâhlarda onu okuyorlar. Bu şehirde ayrıca Mevlana Celaleddîn’in hocası olduğu söylenen Fakih Ahmed’in kabri de bulunuyor.

Ebû Abdillâh Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, trc. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul 2000, c 1, s. 413.

Ortada bir dilim helva vardır ama geldiği yerde çok daha fazlası. Ötesi ise sırdır, ne olduysa bilgimiz dahilinde değildir.

Mevlevî gelenek tabîi olarak Sultan Veled'in hakikatini işaret ettiği Sipehsâlâr ve Eflâkî'nin rivayetlerini öncelemiş ve her iki mana denizinin kavuşma ve buluşmaları ananevî olarak Kurânî bir telmîh ile “Merace'l-Bahrayn”²⁷² olarak adlandırılmıştır. Sırf bu ifade bile geleneğin, mülâkâtın her iki tarafını da “sahilsiz birer ummân” olarak nitelemek suretiyle birbirlerine nisbetle aralarında şeyh-mürîd, öğretmen-öğrenci vs ta'lîmî, tedrîsî veya irşâda yönelik bir durum söz konusu olmadığını anlamak için yeterli bir işarettir.²⁷³ Öte yandan Şems'in şu ifadesi açıkça bu hususu dile getirir:

*“Hayatımızda ne şekilde bir iştirak olacağının belirlenmesine ihtiyacım var. ardeşlik ve dostluk mu yoksa şeyhlik ve müridlik mi? Bundan hoşlanmıyorum. Öğrenci öğretmen!”*²⁷⁴

*“Mevlânâ'ya önce onun şeyhi olmayacağımlı bilerek geldim. Allah, Mevlânâ'nın şeyhi olabilecek birini daha dünyaya getirmemiş; o kişi ölümlü biri olamaz. Fakat ben mürid olacak biri de değilim. Bu artık bana göre değil. Dostluk ve gönül ferahlığı için geliyorum. Böyle olmalı ki nifâka ihtiyaç duymayayım. Peygamberlerin çoğu niyetlerini gizlemiştir (nifâk). Nifâk, gönlünüzden geçenin aksi yönde bir şey ifade etmektir.”*²⁷⁵

Mülâkât ile ilgili modern araştırmacılarca tartışılan bir başka husus ta Mevlânâ'nın verdiği cevabın sadeliğidir. Bu husus Firûzanfer'i Eflâkî ve Devletşâh rivayetlerini şüphe ile karşılaması sonucuna ulaştırmıştır.²⁷⁶ Oysaki burada -hususisiyle geleneğin kendi edebiyatında mestûr rivâyette- asıl vurgu mütâbaat meselesinde düğümlenmektedir.²⁷⁷ Sultânü'l-Ârifin Bâyezîd-i Bistâmî mütâbaat açısından eksik kalmıştı.²⁷⁸ Elbette ki Hz. Peygamber'in Bâyezîd'den üstün olduğu yönünde bir imana

²⁷² El-Furkân, 25, 53; er-Rahmân, 55, 19.

²⁷³ Son dönem Mevlevî büyüklerinden, *Mesnevî* şârihi Ahmed Avni Konuk'un Sipehsâlâr *Risâlesinde* serdettiği ifadesiyle Şems-i Tebrîzî Mevlânâ'nın “sohbet arkadaşı”dır. (Feridun b.Ahmed, Sipehsâlâr *Risâlesi*, trc. Ahmed Avni Konuk, s. 12.) Diğer taraftan gerek Eflâkî'nin eserini tasnif sistemi ve gerekse Sultan Veled'in Şemseddîn'i de Şeyh Selahaddin Zerküb ve Çelebi Hüsâmeddîn misâli “Hulefâ-yı Hz. Mevlânâ”dan addetmesi gibi ifadeleri dikkate alındığında meselenin gelenek tarafından evliyânın bir cinsten bulunduğu fikri zemininde ve sürekli olarak “maiyyet ve cem'iyet” vurgusuyla ele alınmakla birlikte illa ki müfâakat ya da mukâyese icâb eden durumlarda tabîi olarak Mevlânâ'nın öncelendiği görülür. *İbtidânâme*, b. 3493-3512, (77. Surh.)

²⁷⁴ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, Metin, 686.

²⁷⁵ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, Metin, 777.

²⁷⁶ Firûzanfer, s. 101. Cevabın sadeliği fikri Abdülhüseyn Zerrinküb tarafından da paylaşılmaktadır. Abdülhüseyn Zerrinküb, *Sırr-ı Ney*, I, 100.

²⁷⁷ Hz. Peygamber'e gösterilmesi gereken hürmet ve mütâbaat husûsundaki hasasiyet Şems-i Tebrîzî'nin sûfi karakterinin en temel ve belirleyici unsurlarından birisi hatta birincisidir. Şems'in Hz. Peygamber ile doğrudan ilgili bazı ayetleri tefsiri için bk. Eflâkî, IV, 67.

²⁷⁸ “Yüce Allah, “Yerler ve gökler beni kavrayamadı, ama ben mümin bir kulunun gönlüne sığdım” ve ayrıca, “Müminin kalbi, Allah'ın iki parmağı arasındadır” ve yine “O, sizin kalbinize bakar” gibi kudsî hadislerle kalp mertebesine işaret buyurmuşlardır. Şu halde, “Aşırı isteklerden ve cimrilikten arınmış bir kalp göreceksin” diyen Senâî'nin bu sözü üzerinde çok düşündüm, hatırımı zorladım, bu mananın belgesini bulayım dedim. Mevlânâ, Senâî'nin şu anlamdaki beytini de okudu:

ve kanaate ümmet-i Muhammed'in büyük küçük her bir ferdi sahiptir. Bununla birlikte Şems -tıpkı kendisi gibi- Bâyezîd'in dahi gerçekleştiremediği mütâbaatı sağlayacak kişiyi arıyordu: Mevlânâ'yı.

Diğer taraftan Şems'in Bâyezîd hakkındaki ifadelerine göre onun şathiyelerini icbârî, "mutlak vahdet" makamından kaynaklanan "sekr" in zarûri neticesi olarak olarak değerlendirdiği görülür. O, bu haliyle mecbûren Hz. Peygamber'e mütâbaatta bulunamazdı.²⁷⁹ Bu haysiyetten dolayı nâkıs ve mahcûb olarak değerlendirilmiştir.²⁸⁰ Nitekim Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tam mütâbaat cem'den sonra fark, sekrdan sonra sahv halini gerektirir ve asıl olan Peygamber'e (s.a.v.) tam mütâbaattır. Şems'in işâret ettiği makâm İbn Arabî'nin "râciûn" şeklinde andığı makamdır. Şeyh-i Ekber'in ifadeleri okunduğunda Şems-i Tebrîzî'de tezâhür eden diğer deyişle Şems'in izhâr ettiği sûfi tavır ile birebir örtüşen benzerlikler hemen kendisini göstermektedir.²⁸¹ İbn Arabî

Ey Senâî gel bu âlemde kalenderler gibi yaşamaya bak,

O, temizlikten dem vuran kuru davacının gözlerine toprak saç!

İşte kuru davacıların yoksunluğu, onun habersizliği bundandır. Nasıl ki, Bâyezîd, ömrünün son gününde zünnâr istedi. Şahadet getirdi. "Şahadet ederim ki, Allah'tan başka ilâh yoktur, şahadet ederim ki Muhammed Allah'ın rasûlüdür" dedi. Şimdi burada iki görüş vardır. Bazıları onun Müslüman olarak öldüğünü bazıları da kâfir gittiğini söylerler. Bir kimse bu saatte iman getirebilir ve "Ey ulu Allah'ım" der "Sen öyle bir kerem sahibisindir ki, bir kâfir Senin hakkında yetmiş yıl uygunsuz sözler söylese de son vaktinde yine Sana dönse ve iman getirirse kabul edersin" diyebilir. Hazreti Muhammed'e ümmet olmak nerede? Hazreti Muhammed nerede? Ona hem surette, hem manada uyabilmek nerede? Yani nerede bir ışık ve aydınlık görürsen Muhammed onun göz nuru olur; onun gözü de Muhammed'in gözü olur. Sabır ile daha başka niteliklerle süslenmiş olur. Bırak başka sıfatları, sabırla ve daha güzel vasıflarla bezenmiş olur.

Şeyh nedir? Müridin varlığı nedir? Ancak yokluk değil mi? Zaten, mürid yok olmadıkça mürid olamaz." Makâlât, s. 186-7.

²⁷⁹ "Biri, "Ben zikretmek istiyorum" dedi. Buyurdu ki: "Başkaları seni o mezkûrdan, zikrettiğin Allah'tan ayırmasın" O zaman zikir gönül zikri olur. Sadece dil ile zikir noksan sayılır. Bâyezîd-i Bistâmî gönülle zikrederdi. Niçin onu dil ile de söylemek istemedi. Çünkü o, manada sarhoştı, "Beni ululayın, şânım ne yücedir!" diyordu. Bu mestî/sarhoşluk halinde Hazreti Mustafa'ya (s. a.v.) mütâbaatta bulunamazdı. Bâyezîd, o cihetten öylesine bir sarhoştı ki, sahv halindeki uyması mümkün değildi. "Beni ululayın" sözü cebrdir. Herkes, cebr hususunda aşağı düşmüştür. (Gençosman tercümeğe esas tuttuğu nüsha farkından kaynaklanıyor olsa gerek "cebr" kelimesi "haber" kelimesi kayıtlıdır. Biz kendisinin tercümesinde kelimeleri değiştirdik)" Makâlât, s. 130.

²⁸⁰ Ayrıca Şems, Bâyezîd-i Bistâmî'nin Hz. Peygamber'e dair marifetinin eksikliğinden hareketle mütâbaatının tam olmadığından dem vurarak Bâyezîd'i "mahcûb/perdelenmiş" olarak niteler. Eflâkî, IV, 22.

²⁸¹ Şeyh-i Ekber Peygamber'e (s. a.v.) verâsetin kemâlini halka rucû' ile îzâh eder ve şöyle söyler:

"Biz evliyâdan Kamil Varis (olan) ise Allah, Peygamberi ve Rasûlü Hz. Muhammed'e (s. a.v.) indirmiş olduğu şeyi kalbinde anlama hususunda batınındaki ilahi bir tecelli ile kalbini açınca kadar Hz. Peygamber'in şeriati ile Allah'a yönelen kimsedir. ... Böylece onların himmetleri en kudsî makam ile daha iyisini (enfes) talebe terakkî etmiş, Allah katında bulunan şeye onları teşvik etmiştir. Nitekim risaletini tebliğ hususunda Hz. Peygamber'in (s. a.v.) yaptığı gibi. Şu var ki varis bir şeriat ihdâs etmez, yerleşik bir hükmü de ortadan kaldırmaz. Fakat beyan eder. Çünkü o rabbinden bir delil ve rabbini bilme de basiret üzeredir."onu ondan bir şahit okur." Bu durum peygambere ittibâmin sıdkından kaynaklanır." Bu meyanda İbn Arabî Şeyh Ebû Medyen'in ifadelerini nakleder ve Hz. Peygamber (s. a.v.) örneğinden hareketle Efendimiz'in (s. a.v.) önce Hira mağarasındaki uzlet/halvetini ve sonrasında da risâleti ile celvetini hatırlatır. Buna göre Hz. Peygamber (s. a.v.) insanlardan uzaklaşmış olarak ibadete devam ettiğinde hak kendisine ansızın gelmiştir. Sonrasında ise Hz. Peygamber risâlet vazîfesi ile halka rucû' etmiştir. Buna mukabil Allah'ın öyle kulları da vardır ki Allah kendilerine geldiklerinde onları kendisine

Hakk'a eren kimseleri "vâsılûn" olarak adlandırırken vâsılûnün iki durumundan söz eder: Ya eriştikleri makamdan ayrılamayıp orada kalırlar ki bu nitelikleri dolayısıyla "vâkıfûn" olarak adlandırılırlar. Ya da "kemâl talebi" maksadına matûf olarak; irşâd ve da'vet gibi hususlarda me'mûr olmak veya olmamak²⁸² gibi iki durumla halka rucû' ederler ve bu itibarla "râciûn" şeklinde nitelenirler. Burada rucû' iki türlü gerçekleşmektedir; ihtiyârî veya ızdırârî. İbn Arabî'de Bâyezîd-i Bistâmî'nin rucû'a tâkat getiremediğini ifade tikten sonra "Ricâl'den derecesi âlî olanlara gelince onlar büyüklerdir ve onlar Allah Rasûlü'nin (s.a.v.) kulluğuna (ubûdiyyetine) varis olanlardır." şeklinde bir açıklama getirerek hülâsa onların "melâmet" ehli olduklarını işâret eder. Onlar görünüşte nakledici râvîler gibi olsalar da esasında kendi hallerinden bahseden kâmil vârislerdir²⁸³, sürekli toplum ve avâm ile beraberdirler ve haklarında hayır ve şerr inancı beslenmez.²⁸⁴

Bu açıklama bizim nazarıımızda Şems'in kıyâfet tarzını, kervansaraylarda ikâmeti tercih edişini²⁸⁵, halk ile olan ilişkisini, kendisini sevenlerin başkalarından yüz

çeker, aleme döndürmez ve kendisi ile meşgul eder. Bu durum pek çok kez gerçekleşmiştir. Fakat Nebevî, Rîsâlî verâsetin kemâlî halka rucû' husûsundadır.

Tabiatı itibariyle sarp bir yokuşun (akabe) başlangıcında, dibinde bulunan insanın talip olduğu Hakk zirvededir. Zirvenin mâverâsı ise bambaşkadır. Zirveye ulaşınca kendisinden vazgeçilemeyecek ve dönülmeyecek şeylerle karşılaşan insan için iki durum söz konusudur: Ya orada kalır (vâkıfûn) ya da rucû' eder (râciûn). Bununla birlikte söz konusu rucû' "kemâl talebi" gibi bir sebebe matûf olup nüzûl anlamı taşımamaktadır. Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, el-Heyetü'l-Mısrîyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1412/1992, IV, 102-115.

²⁸² Şems-i Tebrîzî kendisinin tebliğ ve irşâd ile memur olmayıp davet hususunda serbest bulunduğunu ifade eder. *Makâlât*, s. 231.

²⁸³ Şems-i Tebrîzî bu hususu *Makâlât*'ında şu şekilde ifade eder: "Bizim medresemiz budur. Bu etten yapılmış dört duvarın müderrisi büyüktür. Kim olduğunu söyleyemem. Onun mabedi de gönüldür. Nasıl ki bazı Allah erleri "Kalbim bana Rabbinden haber verdi" demişlerdir." *Makâlât*, s. 410-1.

²⁸⁴ Şeyh-i Ekber erenlerin (vâsılûn) mertebelerini ifade eder ve şöyle söyler:

"Onların bir kısmı avdet eder, döner (râciûn) bir kısmı ise dönmez (vâkıfûn). Sonra dönenler iki kısma ayrılır. Bir kısmı Ebû Medyen gibi ihtiyâren dönenler bir kısmı ise Ebû Yezîd gibi zorla ve mecbur edilerek (ızdırâren) dönenlerdir. Hakk (Teâlâ) Ebû Yezîd'e sayesinde irşâd ve hidayet varisi olacağı şekilde sıfatlarını giydirdiğinde Ebû Yezîd onun katında bir adım atmış bunun üzerine bayılıp düşmüştür. Bir anda nidâ (şu şekilde olmuştur): "Sevgilimi Bana döndürünüz. Ben'den ayrılmaya sabrı yoktur." İşte böyle bir eren (vâsıl) insanların yanına çıkmaya rağbet etmez. O hal sahibidir. Amma Ricâl'den derecesi âlî olanlara gelince onlar büyüklerdir ve onlar Allah Rasûlü'nin (s. a.v.) kulluğuna (ubûdiyyetine) varis olanlardır. Şayet tebliğ ile memur olurlarsa âdette insanların yanında ilâhî ihtisâs ehlinde oldukları öğrenilemeyecek özellikler ile gözükmek için makamlarını insanların gözlerinden gizlemeye çalışırlar. Böylece onlar Allah'a davet ile makamı gizlemeyi birleştirmiştir. Onlar insanları hadis okumaya ahlak kitaplarını okumaya şeyhlerin menkıbelerini (kelamlarının hikâyelerini) okumaya davet ederler. Tâ ki umum halk onları, kurbet makâmındaki kendi hallerinden konuşanlar olarak değil de nakilciler olarak bilsinler. Memur oldukları sürece böyle olması gerekir. Böyle yapmakla memur değiller ise halleri sürekli mestür olan avâm ile beraberdirler. Onlar hakkında hayır ve şerr inancı beslenmez." İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 111.

²⁸⁵ Şems-i Tebrîzî'nin daima siyah keçeden bir kisveye büründüğü, seyahatleri esnasında genellikle tâcirler ve garibler tarafından tercih edildiği bilinen hanlarda ve kervansaraylarda ikâmet ettiği nakledilmektedir ki bu husus onun kendisini gizlemek için kullandığı bir yöntem olarak açıklanır. (Eflâkî, IV, 4.) Şems-i Tebrîzî tarzında bir sûfinin dünyevi alakalara, mala-mülke kıymet vermeyeceği kolaylıkla tahmin edilebilir. Nitekim bir kişiden incindiği zaman ona "Tanrı sana uzun ömür ve çok mal versin"

çevirmesini/inkıtâmını, hem kahır ve hem de lütuf gibi birbirine mütekâbil niteliklere sahip oluşunu, hususiyle Mevlânâ ile mülâkâtında ifade edilen manayı ve bir de Eflâkî'nin şu rivâyetini daha da anlaşılır hale getirmektedir:

“Bir gün Vezir Nasreddin hânkâhında büyük bir iclâs merasimi vardı ve ulu bir kişiye şeyhliğe tenzîl edeceklerdi (makamı çok daha yüce bir kimse şeyhlik makamına geçecekti). Bütün ulema, şeyhler, arifler, hakimler, emirler ve ileri gelenler o toplantıda hazırды. Her biri çeşitli ilim ve fenlerde hikmetler, nadir bahisler açıyorlardı.

Meğer Hz. Mevlânâ Şemseddîn de bir köşede, bir hazine gibi murakabeye dalmıştı. Birdenbire kalktı ve gayret sırrından onlara “Ne zamana kadar bu “haddesenâ”dan (rivayete dayalı ilimden dolayı) övünecek ve atsız eyere binip erlerin meydanında büyükleneceksiniz? İçinizde “Bana Rabbinden bu haberi veriyor” diyecek (kişi yok mu) ve ne zamana kadar başkalarının asasıyla ayakta yürüyeceksiniz?” diye bağırdı.

İstidlâl ehlinin ayağı tahta çubuktandır/Tahta ayak ise kuru ve pek kararsız/güvensizdir. (Mesnevî, I, 2128)”²⁸⁶

Şems ile Mevlânâ'nın buluşmaları, geleneksel ifadesi ile merace'l-bahreyn'in tevlîd ettiği neticeleri ifade etmezden evvel Sultan Veled'in bu hadiseye yaklaşımından söz etmek yerinde olacaktır. Evvelce de belirttiğimiz üzere Sultan Veled hadisatın yakînen şahidi olmakla birlikte meselenin sûrî boyutuna eserinde hiç yer vermeksizin

şeklinde dua ettiği nakledilmektedir. (Eflâkî, IV, 46.) Diğer taraftan tekke ve medreseyi ikâmeti için çeşitli gerekçelerle uygun görmeyen Şems kendisini garîb olarak niteler ve garibin yerinin kervansaray olduğunu belirtir. *Makâlât*, s. 86-87.

²⁸⁶ Rivayetin devamı şu şekildedir:

“(Sonra da) “Sizin hadisten, tefsirden, hikmetten ve saireden (naklen) söylediğiniz bu sözler, o zamanda yaşayan ve her biri kendi döneminde erlik makamında oturan erlerin sözleridir. Onlar kendilerine gelen hallerden manalar söylerlerdi. Mademki bu dönemin erleri sizsiniz o halde sizin sırlarınız ve sözleriniz nerede?” (diye ekledi) Bunun üzerine hepsi sustu ve utançlarından başlarını önlerine eğdiler.

Ondan sonra da şöyle buyurdu: “Âdem zamanından beri peygamber ve velilerden başlangıcı olmayan yokluk âleminde varlık âlemine (hatta) ayak basan her bir çocuğun kendi haddince bir mansıbı ve kârı (işi) oldu. Bazısı vahiy kâtibi bazısı vahyin mahalli oldu. Şimdi bunların her ikisi olmaya çalış. “Kuşkusuz ben de sizin gibi bir beşerim” (el-Kehf, 18, 111; Fussilet, 41, 6) ayetinin inmesinin nedenini Hz. Mevlânâ'ya malumdur ki Müminlerin Emiri Ali (r.a.) Aşure'nin on gününde Mustafa'ya muvâfakat göstermiş (uymuştu) ve o gecelerde Peygamber hiç yemiyordu. Mustafa, Ali'ye baktı ve onda zayıflık belirtisi gördü. Bunun üzerine ona “Ben, sizin biriniz gibi değilim” dedi. Ayet geldi: “Ben de sizin gibi bir beşerim, de!” Şu kadar farkla ki “Bana vahyolunur.”

Sen, ten itibarıyla hayvansın, can bakımından melektensin. Bu suretle hem yerde yürürsün, hem de felekte.

Bu suretle, zahiren “sizin gibi” beşer olduysa da gönlüyle “ona vahyolunur” (sırrı ile) görür. (Mesnevî, II, 3776-77.)

Peygamber'e vahiy Cebrail aracılığıyla geldiği gibi, kalp vahyi de vardı; Veliler de bu şekildedir. “(Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki) o zamanda, benimle O'nun arasına ne bir nebiy-yi mürsel ve be de bir mukarreb melek sığmaz.” “Hakk, Ömer'in lisânı üzere nutkeder” (sözünün anlamı) size yüzünü göstermemiştir. Bu anlamın yüz gösterdiği kişiye âleme mensup mahlûkât yüz tutmuşlardır” dedi ve şu rubaiyi okudu:

Ey cihânın toklarının, vuslatına aç oldukları Sen

Cihânın cesur yiğitlerinin ayrılığından korktukları Sen

Senin gözünle ceylanlar ne elde edebilirler ki

Ey gözü cihân aslanlarının ayağının bağı olan Sen.

Hemen Hz. Mevlânâ kendini kaldırıp hankahın havuzuna attı. O günü büyük bir semâ oldu ve o kadar ulemâ ve ekâbir mürid ve kul oldular ki yazılıp anlatılamaz.” Eflâkî, IV, 52

doğrudan tasavvufî tecrübe açısından ifâde ettiği manayı dile getirir. Bunun için de ilk eseri olan *İbtidânâme*'de evveleminde Varlık, varoluş ve marifet gibi tasavvufun ana konularına dair beyanda bulunduktan sonra sözden/kelamdan maksadını dile getirir: Hakk'a vuslata isti'dâdı bulunan kimseleri (kâbilân) Hakk'a davet. Sultan Veled suskunluğun üstünlüğünü dile getirmekle birlikte konuşmanın -ki burada davet makamını temsil eder- zârûretine işâret eder. nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy zamanında hâli sükûnetten ibârettir. Vahiy hâli geçince söylemeye başlar ve ma'nâ söz kalıbında yüz gösterirdi.²⁸⁷

Bu meyanda Kibâr-ı Evliyâ'nın "gönül sırrını/râz-ı sîne" açıp söyleyebilecekleri kendileri misâli mest bir âşık aradıklarını dile getirir. Meselenin izahı açısından en bâriz misâl *Kur'ân*'da beyân edilen Musa-Hızır kıssasıdır. Böylelikle Sultan Veled çeşitli vecihlerden velâyet-nübüvvet, şerîat-hakîkat, akıl-gönül ilişkisi olarak adlandırılabilir bir irtibat çerçevesinde meseleyi vaz' eder.

Hz. Musa (a.s.) ve Hızır (a.s.) hakkında şu değerlendirmeyi dile getirir:

*"Musa Kelîm, evliyâyı arar dururdu, onların ardı sıra koşar dururdu
Her seher çağı yalvarıp niyâz eder Allah'tan o erlerle buluşmayı dilerdi,
Sonunda duası kabul oldu da, Hızır'ı buldu, emeli hâsıl oldu."*²⁸⁸

Hz Musa Hızır'a tam bir teslîmiyyetle teslîm olunca Hızır, ledünnî ilmi Hz. Musa'ya aktarmıştır. Bu feyiz sayesinde ki Hz. Musa pek çok dereceler katetmiştir. Bundan sonra Hızır, Musa'ya davette ve irşadda bulunması için kendisinden ayrılmasını teklif etmiş fakat Musa ayrılığı istememiştir.²⁸⁹ Bununla birlikte Hızır'ın sohbeti hayli müşkildir ve üstelik Hz. Musa ile Hızır'ın yolları ayrıdır.²⁹⁰ Nitekim Hz. Musa temsil ettiği Hızır'ın zevk ettiği marifet türünden farklı türdeki bilgi dolayısıyla tarihsel açıdan irtibat kurabileceği tecrübeler yaşadığı benzer hadiselerde bile Hızır'ın haline ve eîline itirazda bulunmuştur ve kendisinden ayrılmak durumunda kalmıştır.²⁹¹ Böylelikle Hızır'ın evvelce verdiği haber tahakkuk etmiştir.²⁹²

²⁸⁷ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 315-337.

²⁸⁸ *İbtidânâme*, b. 351-3. Karşılaştırınız: Eflâkî, IV, 94.

²⁸⁹ *İbtidânâme*, b. 354-379.

²⁹⁰ *İbtidânâme*, b. 382-3.

²⁹¹ İbn Arabî burada önemli bir hususu işâret ederek der ki:

"Hızır'ın Musa'dan ayrılışının hikmetine gelince; Allah rasûl hakkında şöyle buyurur: "Rasûl size ne verirse onu alınız, neyi yasaklarsa ondan uzak durunuz." Rasûlün ve risâletin kadrini takdir edebilen Allah'ı bilenler (ulemâi billâh) bu sözün yanında (sınırında) durmuştur. Hızır, Musa'nın Allah'ın Rasûlğ olduğunu bildi ve rasûl karşısında gereken edebî hakını tam olarak verebilmek için ondanda ortaya çıkacak şeyi (tavri) gözetlemeye başladı. Akabinde (Musa Hızır'a) şöyle dedi: "Sana bundan sonra başka bir şey sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme." Böylece Musa Hızır'ı sohbetinden nehyetti. Üçüncü itiraz vukû bulduğunda (Hızır) "Bu benimle senin arandaki ayrılıştır" dedi. Musa kendisinin bulunduğu, Hızır'a kendisiyle sohbeti/arkadaşlık etmeyi nehyeder şekilde nutkeden mertebenin kadrini bildiği için

Sultan Veled Meleklerin Âdem'e secde emrine hemen itaatleri, Şeytan'ın ise kibir göstererek yüz çevirmesi ile ilgili ayeti telmih edip meseleyi emre itaat ve kayıtsız teslimiyet açısından değerlendirerek bu hususun ehemmiyetini Sultan Mahmud-Ayaz temsili²⁹³ ile vurgular ve şöyle söyler: “*Emre uymak, ona yüz tutmaktır; emri olmaksızın ona yüz tutmaksa, buyruguna sırtını dönmektir. / Emri seçip ona uyan rahmete erdi; emre uymayansa elini dişledi gitti.*”²⁹⁴

Söz konusu temsilde Sultan Mahmud'dan maksat Allah, beylerden maksat akli fikri yerinde, ilim ve hikmet sahipleridir. Eyâz'dan murâd ise Peygamberler ve Evliyâullâh'tır ki inci onların sûrî varlıklarıdır.²⁹⁵

Böylelikle Sultan Veled şuna işaret etmektedir ki Mevlânâ tasavvufun -bir anlamda hazırlık mahiyeti taşıyan- hemen her türlü resmi formasyonundan geçerek sûrî varlığından tecerrüd etmiş bir kimse olduğu halde Şems-i Tebrîzî ile mülâkât vukû bulmuştur. Çünkü;

“Musa (a.s.) nübüvvet kuvveti ve risâletin azameti ile birlikte (yine de) Hızır'ı (a.s.) aramıştı. ²⁹⁶ Mevlânâ (k.s.) da o kadar fazîletlerin, hasletlerin, makamların, kerametlerin, nurların ve sırların varlığı ile birlikte kendi zamanında ve tavrında benzersiz ve örneği bulunmazken Şemseddîn-i Tebrîzî'nin (k.s.) tâlibi olmuştu.

*(Musa) Kelîm'den maksadım, eşi-benzeri bulunmayan Mevlânâ'dır.
Dünya dünya olalı, âlemde onun gibi bir kişi yoktur
Evliyâ-yı kirâm ona nispetle, Allah haslarının yanındaki avam gibiydi.
Ona huzurunda hepsi de çocuk gibiydi, onun lutfuna ve safasına nisbetle
ağırdılar.*

*Cüneyd, onu uzaktan görseydi, küçük bir nüktesini işitmekle ona av olurdu
Ebû Saîd gerçi eşsiz bir şeyhti ama onu görseydi müridi olurdu onun
O, “fakr”da da tekti, “aşk”ta da da tek; mekânî, dâima mekânsızlık âlemiydi.
Öyle bir erdi ki ruhu iki kanat açıp uçsaydı arza da bir titremedir düşerdi
semaya da*

*Öyle bir erdi ki çağlar içinde onun gibisi gelmez, felek de ona benzeri
doğurmaz.*

ona “yapma!” demediği gibi onunla arkadaşlığını artık talep te etmedi. Bunun üzerine Musa sustu ve ayrılık gerçekleşti.

Bu iki er kişinin ilimde ve ilâhî edebin hakkını verişlerindeki kemâle nazar kılınız. Hızır'ın Musa'ya (a.s.) karşı “Ben Allah'ın bana öğrettiği ve senin bilmediğin bir bilgiye sahip olduğum gibi sen de Allah'ın sana öğrettiği ve benim bilmediğimi bir bilgiye sahipsin” şeklindeki sözüyle itirafında bulunan insafına bakınız. Hızır'daki Musa için gerçekleşen bu i'lâm “Haberin olmadığı bir konuya nasıl sabredeceksin” diyerek sebep olduğu yaranın devâsıdır. Bununla birlikte Hızır Musa'nın risâlete bağlı olan mertebesinin yüksekliğini biliyordu ve bu mertebe Hızır için söz konusu değildi.” İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, s. 206.

²⁹² Hızır (a.s.), Musa'ya şöyle hatırlatmada bulunur:

“Sana evvelce git, dinle beni, benim yoldaşım olma demedim mi?”

(Beni) takip etmek (peyrevî) budur, yoksa zâhir bedenem benim gittiğim tarafa gitmek değil.

Takip etmek manada budur, gayrisi hem yoldan çıkmaktır hem de davaya düşmek.”

İbtidânâme, b. 437-9.

²⁹³ Anlaşılan o ki temsilin kaynağı *Makâlât*'tır. *Makâlât*, s. 49-50.

²⁹⁴ *İbtidânâme*, b. 472-3.

²⁹⁵ *İbtidânâme*, b. 602-647.

²⁹⁶ Karşılaştırınız: *Makâlât*, s. 396-7.

Öyle bir erdi ki türlü türlü ilimlerde üstündü, şeyhlerin başı olmaya lâyıktı.
 Seçilmiş müftüler, onun talebesiydi, hepsi de canla başla çevresinde saf
 tutmuşlardı
 Hâl sahibi olan evliyânın hepsi de onun yüzündeki bir bendi adetâ
 Bendeki güzellik ve letâfet yüzden değil midir? Evliyânın hepsi bendi de o,
 yüz idi
 Onun her müridi, Bâyezîd'den ilerideydi, her biri kendinden geçişte iki yüz
 Zünnûn ederdi
 Bunca izzet, kadr, fazilet ve kemâl ile yine de dâima Abdal'a (erişmenin)
 tâlibi idi
 Tâlib, mahbûbuna aşkı doğru (râst) ise nihâyetinde matlûbuna erişir
 Çünkü arayan bulur. Ne mutlu o kişiye ki O'na kul olmuştur
 Kul, sâdiksa padişah demektir, şundan dolayı ki maşuk (ta ona) âsık olur.
 Onun da Hızır'ı Şems-i Tebrîzî idi. O, öyle biriydi ki onunla karışıp
 kaynaşsan
 Hiçbir kimseyi bir arpa tanesine bile almazsın, karanlıklar perdelerini yırtar
 parçalarsın.
 O, gizlilerden (mahfiyân) de gizli (nihân) idi. Cümle ermişlerin (vâsılân)
 Hüsrev ü Hâkânı oydu.
 Evliya gerçi halktan gizlidir (pinhân); halk cisim evliya ise cândır.
 Cisim canı nereden görebilir; can yolu ancak canla aşılabilir.
 Bu çeşit evliya ki gönül gözleri açıktır (bînâ), ezelden âlimdirler ve
 yücedirler
 Her ne kadar talep hususunda her yanda dönüp durmuşlardı da Şems-i
 Tebrîzî'yi görmemişlerdi
 Hakk'ın gayreti onu gizliyor, vehimlerden ve şüphelerden uzak
 tutuyordu.²⁹⁷

Böylelikle Sultan Veled'in tahkîkine nazaran Mevlânâ, Şems ile mülâkât
 öncesinde Musa (a.s.) tavrına sahip bir sûfî iken Şems ile birlikte Muhammedî makamın
 verâsetini tahsîl etmiştir.²⁹⁸ Bu durum "ikmâl" olarak değerlendirebileceğimiz bir sürece
 işâret etmektedir.²⁹⁹ Nitekim Eflâkî'nin şu rivayeti Mevlânâ'nın zaten söz konusu süreç
 için tabîî bir hazır bulunuşluk olarak adlandırabileceğimiz bir husûsiyete sahipti. Şu var
 ki bi'l-kuvve olanın bi'l-fiil tahakkuku için bir meclâyâ; ve söz konusu hususiyetlerin
 tezâhür ve temâşası açısından bir aynaya ihtiyaç hasıl olmuştu ve Mevlânâ babasını
 kaybettiğinden beri bu meclâdan yoksun kalmıştı. Eflâkî Mevlânâ'dan şu ifadeyi
 nakleder: "Eğer Mevlânâ-yı Bozork birkaç yıl daha kalsaydı ben Şems-i Tebrîzî'yi
 talebe muhtaç mı olurdum?"³⁰⁰

²⁹⁷ İbtidânâme, b. 755-780.

²⁹⁸ Şems-i Tebrîzî Mevlânâ'nın eriştiği verâset-i Muhammedî makamını doğrudan şu şekilde ifade eder:
 "Andolsun ki, senin yüzünü görmek bizim için mutluluktur. Hazret-i Muhammed'i (s. a.v.) görmek
 dileyen kolayca gitsin Mevlânâ'yı görsün. Rüzgârla dalgalanan çimenler gibi kendini zorlamadan onun
 önünde eğilsin. Bunun aksine davranmak isteyen de dilediği gibi yaşar. Mevlânâ'yı bulan ne mutludur!"
 Makâlât, s. 200.

²⁹⁹ Sultan Veled bir başka yerde ise şu ifâdelere yer verir. "Tebrîzli Şemseddîn zuhûr edip, Mevlânâ
 Celâleddîn'i (k.s.) âşıklık ve velâyet mertebesinden ma'sûkluk mertebesine erişmiştir." İbtidânâme, b.
 4333 vd.

³⁰⁰ Eflâkî, I, 52. Orijinal metindeki "Eger Hz. Mevlânâ-yı Bozork sâli çend mî mând, men muhtâc-ı
 Şemseddîn Tebrîzî hâstem şoden; çi her Peygamberî râ ez Ebû Bekrî nâ-gozîrest ve Îsâ râ Havâriyyûn
 der-hor" şeklindeki ibâre Tahsin Yazıcı tarafından "Eğer Büyük Mevlânâ birkaç sene daha yaşasaydı, ben
 yine Şems-i Tebrîzî gibi bir adama muhtaç olacaktım; çünkü her peygamber bir Ebu Bekir'siz ve İsa da

Peki, ne olmuştu ve devam ede gelen hayatta ani bir değişime sebep olan bu mülâkatın doğurduğu neticeler neydi? Bu soruya verilebilecek muhtasar-müfid cevabı yine Sultan Veled’de bulmaktayız:

*“Mevlânâ’nın, Allah nezdinde, sıdk ve safâ açısından herkesten daha hususi bir durumu vardı
Allah, Şems’in ona yüz göstermesine, o suretle de husûsiyetin, yakınlığın daha da artmasına razı oldu.
(Diledi ki) artık başkasına tama’ etmesin, başkasının sevgisini (mihir) gönlünden atsın.
Âlemde, eşsiz (ferîd) olsa, asrınız özü-özeti bulunsa bile O’ndan başka hiç kimseyi aramasın
Kimseye bu hususi atâ nasîb olmasın, bu husûsî likâyâ ancak o nail olsun.
Bir hayli bekleyişten sonra Şems’in yüzünü gördü; surlar, ona gün gibi aşîkâr oldu.
Görülmesi mümkün olmayanı gördü, kimseden duyulmayacak şeyleri duydu.
Niyaz ederek onun kokusunu aldı da perdesiz olarak yüzünü gördü.
Ona âşîk olup elden çıktı, katında yücelikle alçaklık bir kesildi.
Onu evine davet etti, ey padişah dedi, bu dervişten işit
Evim sana lâyıf değil ama, sıdk ile âşîğınım senin ben
Kulun nesi varsa, ne elde ederse; şüphesiz hepsi, o hâcedir (efendisindedir)
Bundan böyle ev, senin evindir; tam bir güvenle (vesâkat) dosdoğru yürü (hareket et)
Bundan sonra her ikisi de hoş bir suretle yürüdüler; sevinerek, gülererek eve doğru yol aldılar.
Bir zaman beraber bulundular, bir iki yıl rahat ve huzura daldılar.
Hakk’ın gayreti cûşa geldi de ansızın bütün dillere bir dedi kodu bir fısıltıdır düştü”³⁰¹*

Sultan Veled’in mücmel olarak ifade ettiği husus sâir kaynakların rivâyetleri ile de birleşince ortaya çıkan sonuç şudur: Mevlânâ husûsî bir makâmında bulunuyor olmasına rağmen Muhammedî verâsetin tahakkuku açısından ikmâle tekâmülde

Havâriyyûn’suz olamaz.” şeklinde tercüme etmektedir. Bununla birlikte *Menâkıbü’l-Ârifîn*’in bilinen en eski tercümesi Mahzenü’l-Esrâr’daki ibâre şu şekildedir: “Ve mecma’-i ashâbda kerrât kerrât derdi ki eğer Hz. Sultânü’l-Ulemâ babam Hazreti birkaç yıl dahi kalaydı men Şemseddîn Tebrîzî’yi istemeye muhtâc mı olurum ki her Peygambere bir Ebu Bekir nâ-güzîrdir ve İsâ’ya Havâriyyûn.” Bk. Zâhid b. Ârif, Mahzenü’l-Esrâr, Süleymâniye Ktp., Ayasofya Blm., nr. 3456, vr. 20b.

Bu meyânda şu hususu da ifade etmekte fayda vardır ki Mevlânâ, Şems’ten önce de Mevlânâ’dır. Seyr u sülûkunu tamamlamış muhakkik bir sûfidir. Dolayısıyla indirgemeci bir yaklaşımla Mevlânâ’nın Şems’ten sonra kâmil bir sûfi olduğunu iddia ederek meselenin merkezine Şems-i Tebrîzî’yi yerleştirerek Sultânü’l-Ulemâ ve Muhakkik Tirmizî’yi ihmal etmek son derece hatalı bir tutum olacaktır. Daha vahim bir husus ta bizzat Mevlânâ’nın zâtî husûsiyetlerini görmezden gelerek Mevlevîliği basît düzeyde Şemsîliğin veya Veledîliğin sadece nakli olarak görmeye çalışmaktır. Oysa ki klasik dönem Mevlevî büyükleri tarafından ifade edilen gelenekte bu tür ayrımlara sadece meşreb ve zevk olarak temâs edilmiş, “kol” olarak kesinlikle değerlendirilmemiştir. Sakıb Dede’nin Mevlevîliği adâlet tavrının sonucu olarak olması gerektiği şekliyle tesbît eden Pîr Âdil Çelebi’nin faaliyetini muhtasaran ifâde eden nakli aynı zamanda bu hususu vurgulamaktadır:

“Zeynü’l-mahâfil-i Mevleviyye ve şem’u’l-mecâmîi’l-evleviyye olan âyîn-i hikem-ekîn ve erkân-ı ibret-beyân ve âdâb-ı letâfât-meâb mecmûa-i uzamâ-yı tevhit ve ma’rifet olup “hûş der dem ve nazar der kadem ve sefer der vatan ve halvet der encümen ve yâd kerd ve bâz geşt ve nigâh dâşt”-ı uzamâ-yı Nakşibendiyye, semâ’ ve sâfâ-yı vecd ü hâl ve tecerrüd-i alâyık ve teferrüd-i emsâl ve cezbe-i Zü’l-Celâl-i Şemsiyye ve İşkiyye ile memzûc ve muhammer ve âdâb-ı kudemâ ve sûfiyye ve rusûm-i sülûk-i mülûk-i hakîkatle muanven ve mestûr olup ...” Sâkıb Dede, *a.g.e.*, 134.

³⁰¹ *İbtidânâme*, b. 781-796.

susuzluğun ve doyumsuzluğun dayanılmaz câzibe alanına yönelmesi açısından bir kibleye³⁰² ihtiyaç duymaktaydı. Bu durumun Şems-i Tebrîzî için de geçerli olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla her iki sûfî için de bir arayışın söz konusu olduğunu tekrar hatırlamalıyız. Nihayet Mevlânâ, Şems'te kendini ve Şems te Mevlânâ'da kendini buldu. Sezâî Karakoç'un ifadesi ile;

“Şems-i Tebrîzî'nin gelişi, Mevlânâ'nın kendine gelişi, kendi kendini buluşudur. Gönlünün ilk silahını denediği nişan tahtasıdır. Bir yankıdır Şems-i Tebrîzî. Şems-i Tebrîzî ile konuşmak, Mevlânâ için monologdur. Aynıyle Şems-i Tebrîzî için de Mevlânâ öyledir. İkiz ruhlardır onlar. Büyük yolculukta kader arkadaşı, kader yoldaşlarıdır. Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'nin varlıkları, aynı ruhun iki yüzü ve bir elmanın, bir olmanın iki yarısı gibidirler.”³⁰³

Mesele marifet açısından değerlendirildiğinde ise şu sonuçla karşılaşırız: Şems âdeti olduğu üzere ilk mülâkâtta mukâbil bir karşı tavır sergileyerek şaşırtıcı bir soru ile muhatabı Mevlânâ'yı adeta yoklamış ve ona, hakikati idrak hususunda alışageldiği yol ve yöntemlerin ötesinde farklı idrak yollarının varlığı hususunu işaret etmiştir. Bu ilk tecrübenin peşisıra marifetin tahakkuku için gereken teâmül sohbettir. Nitekim hemen ilk mülâkâtın ardından Mevlânâ ile Şems bir hücreye çekilerek aylarca sohbet ile meşgul bulunmuşlardır.³⁰⁴ Eflâkî hiç kimsenin muttali' olma imkan ve cesaretini bulamadığı söz konusu sohbetin usûlüne dair önemli bir ayrıntı paylaşır bizlerle: *“Halvetin celvetinde Şems tarafından sorulan yüz binlerce sorular, verilen cevaplar ve acâyip imtihanlara benzer bir hal ve söz hiçbir şeyh ve kutupta ne görülmüş ne de işitilmişti.”³⁰⁵*

Böylelikle şems ile Mevlânâ meyânında vâki' bu müvellid ve mütekâmil “sohbet” misâlinden alınan ilhâm ile Mevlevî gelenek tarikatın aslını esasını sohbe raptetmiş ve bir usûl olarak “sohbet” Mevleviyye seyr u sülûkunun en önemli umdesi haline gelmiştir.³⁰⁶

Mevlânâ'nın sohbet esnasındaki durumu bizzat Şems tarafından şu şekilde tesbit edilmektedir:

“Mevlânâ'ya gelince; onun, bu saatte dünyanın meskûn bulunan çeyreğinde eşi ve benzeri yoktur. Bütün fenlerde, gerek usûl, gerek fıkıh, gerek nahiv ve mantık ilimlerinde o ilimlerin erbabı ile mana kuvvetiyle konuşur, söz söyler. Şâyet

³⁰² *Divân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 1687.

³⁰³ Sezai Karakoç, Mevlânâ, Diriliş Yay., İstanbul 1999, s. 39.

³⁰⁴ Mevlânâ kendi halindeki değişimi “Bir ülkenin zâhidi, bir minberin vâizi idim; gönlünün kazası beni senin el çırpın aşğın eyledi” (*Divan-ı Kebîr*, Gazel Nr. 2152.) beytiyle dile getirirken aynı hususu işaret eden Sultan Veled babası Mevlânâ'nın zahid iken meyhaneci (aşk şarabından mest olan ve mest eden bir kimse), şeyh-i müftî iken şâir olduğu yönünde bir tasvîrle zikreder. (*İbtidânâme*, b. 1053.)

³⁰⁵ Eflâkî, IV, 10.

³⁰⁶ Sultan Veled, *Rebâbnâme*, b. 2063-2267.

gerekirse, gönlü isterse, melâli ve tatsızlık durumu (bî-mezegî: halinden ve efâlinde zevk almama hali) mani olmazsa onlardan daha iyi, onlardan daha ziyâde zevk sahibi ve onlardan daha güzeldir. Ben akıl (hired) yönünden bilinmesi gerekli bu bahislerde yüz yıl çalışsam ondaki ilim ve hünerin onda birini elde edemem.³⁰⁷ Onu bilmez sanır ve öyle zanneder. Benim önümde, beni dinlerken (vakt-i istimâ’); nasıl anlatayım ayıptır söylemesi, babasının önüne oturmuş iki yaşında bir çocuk yahut Müslümanlığa dair hiç bir şey işitmemiş yeni bir mühtedî bir Müslüman gibidir.”³⁰⁸

Şems ile Mevlânâ’nın mülakatı neticesinde Mevlânâ’nın sûfî tavrında zühd ve buna bağlı riyâzet, mücâhede, mükâşefe ve muhabbet anlayışında aşk ve aşka dayalı melâmet ve ma’rifet tavrı yönünde bir tebeddülün söz konusu olduğuna değinmiştik. Neticede bu tavır Mevlânâ’yı riyâzet³⁰⁹ ve semâ’a sevk etmiştir. Nihayet Peygamber’e tam mütâbaat ve verâset-i nebevî’nin kâmil tahakkuku için Şems’e tam bir teslimiyetle bağlandığı görülmektedir.³¹⁰ Bu hâlin Mevlânâ’nın hayatındaki sûfî tezâhürleri olmak üzere Eflâkî bir dizi değişimden söz eder. Şöyle ki Şems, Mevlânâ’yı babasının sözlerini (*Maârif’i*) okumaktan, başkalarıyla konuşmaktan³¹¹ ve Mütenebbî’nin *Dîvân*’ını okumaktan menetmiştir.³¹² Nihayet Mevlânâ’nın ilimleri ve tadrîsi terk ederek “lâlişî sarık sardığı ve hindibârî ferecî giyindiği, riyâzete ve semâ’a başlayarak “Bir ülkenin zâhidi, bir minberin vâizi idim; gönlünün kazası beni senin el çırpın aşğın eyledi”³¹³ beytini söylediği belirtilir.³¹⁴

³⁰⁷ Bununla birlikte Şems kendisinde var olan başka türlü bir marifetten söz eder:

“*Rub’-i Meskûn* yani yerin dörtte bir parçası halkın üzerinde yerleştiği parçadır. Geri kalan dörtte üçü güneşin sıcağında yanar, orada halk yurt tutamaz. Bu dörtte bir parçada yerleşmiş olanlar, bana ne kadar zor meseleler sorarlarsa sorsunlar, karşılığını peşin alırlar. Onlar için pek zor görünen sorulara karşı cevap içinde cevap, kayıt içinde kayıt, şerh içinde şerh yazmışlardır. Benim sözümde ise bunların her birine on türlü cevap vardır. O, güzelliği ve o tatlı edası ile hiç bir kitapta yazılı değildir. Nasıl ki Mevlâna, bana “Seninle tanıştıktan sonra bu kitaplar nazarımda pek tatsız kaldı” buyurdular.” *Makâlât*, s. 348.

³⁰⁸ *Makâlât*, s. 157.

³⁰⁹ Dikkat edilirse her iki tavırda da riyâzetin daima öncelendiği görülmektedir. Şems-i Tebrîzî’nin tıpkı Sultânü’l-Ulemâ ve hususiyle Muhakkik Tirmizî misâli uzun yıllar mücâhede ve riyâzette bulunduğu ve bunu hiç terk etmediği anlaşılmaktadır. Eflâkî, IV, 23, 24, 25, 97. Bununla birlikte Şems’in temsil ettiği velâyet ve verâset makamı söz konusu mücâhede ve riyâzetin zorunlu neticesi olarak tahsil ettiği bir makam olmayıp bilakis ezelde kendisine verilmiş vehbî karakterli bir hususiyettir. Eflâkî, IV, 70, 82.

³¹⁰ *İbtidânâme*, b 790-4; Eflâkî, IV, 11. Eflâkî, IV, 33.

³¹¹ Eflâkî, IV, 12, 13, 55.

Eflâkî, Mevlânâ’nın “*Bundan sonra Şems hayatta olduğu sürece ben de o manalarla meşgul olmadım.*” şeklindeki ifadesini naklederken bizzat Şems söz konusu hususu şu şekilde beyân etmektedir: “*Benim meclisime yol bulan kimsede görülecek ilk etki, başkalarının sohbetinden soğuması, hoşlanmamasıdır. Hatta yalnız soğumakla da kalmaz, belki onlarla konuşamaz; onların sohbetine katılamaz.*” *Makâlât*, s. 40; Eflâkî, IV, 64, 58, 59.

³¹² Eflâkî, IV, 14, 15.

³¹³ *Divan-ı Kebîr*, Gazel No. 2152.

³¹⁴ Eflâkî, IV, 15.

Üstelik kimse de halvethâneye girme cesâret ve takâti bulamamıştır. Böylelikle tadrîs ve va'z gibi mutâd vazifesinden çekilen Mevlânâ'nın bu halinin toplumda hoşnutsuzluk yarattığı anlaşılmaktadır.³¹⁵

Mevlânâ'nın, kendisini çok önceleri teşvik eden kimseler bulunmakla birlikte³¹⁶ semâ'a düşünce ve tavrında merkezî bir ehemmiyet atfetmemiş olduğu anlaşılıyor. Maamafih Şems-i Tebrîzî ile birlikte semâ' artık onun safâsı, gıdâsı ve şifâsı olmuştur adeta.³¹⁷ Semâ' ile birlikte değinmemiz gereken bir diğer husûsiyet de “şiiir”dir. Mevlânâ'nın Şems ile mülâkâtından evvel de şiiir ile tamamen alakasız olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte sosyal yapıda teşekkül eden örf ve ananeye dayalı olarak şiiirden rahatsızlık duyduğu izlenimini uyandıran ifadeleri de söz konusudur.³¹⁸ Diğer yandan Mevlânâ'yı azameti, letâfeti ve zerâfetiyle çağların, belki kâinatın

³¹⁵ Eflâkî, IV, 9, 33.

³¹⁶ Eflâkî, IV, 84.

³¹⁷ Semâ'nın mahiyeti ve hakikatine dair pek çok söz söylenmiş ve söylenmektedir. Bütün bu tartışmaların mukâyesesi çalışmamızın hacmini birkaç defa aşacak raddeye ulaşabilir. Bu nedenle semâ hakkında sadece *Makâlât*'ta verilen malumattan birkaç iktibas ile iktifa edeceğiz. Esasında zikredeceğimiz iktibaslar meselenin genel çerçevesini belirlemek açısından kâfi gözükmektedir.

Şems-i Tebrîzî çocukluktan beri meşgul olduğu anlaşılın (*Makâlât*, s. 340.)semâ' hakkında üçlü bir tasnîf ile şunları söyler:

“Allah erlerinde bu tecelli ve ru'yet semâ' sırasında daha daha çok olur; onlar kendi varlık âlemlerinin dışına çıkmışlardır. Semâ, onların başka âlemlerden dışarı çıkarılmalarıdır. (Hakk'a vuslattır)

Gerçi bir sema vardır ki, o haramdır ve yasaktır; ama Allah erlerinin yaptığı böyle bir semâ'a haramdır demek büyük bir küfürdür. O, (ilâhî coşkunluk) hali olmaksızın harekete geçen el elbette cehennemde muazzeb olacaktır. (Semâ'da) o halet ile yükselen bir el ise elbette Cennete varacaktır.

Bir semâ' da vardır ki mubahtır. Bu semâ' riyazet ve zühhd ehlinin sema'idir ki onlara gözyaşı, yufka yüreklilik (rikkat) gelir. (Şüphe yok ki bunlar da cennete gireceklerdir.)

Bir başka semâ da, yapılması farz olan semâdır. Bu da ehl-i hâlin semâ'idir ki bu tür semâ' farz-ı ayndır. Beş vakit namaz, Ramazan orucu gibi. Zaruret halinde yemek ve su ne kadar gerekli ise, bu semâ' da hal sahipleri için farz-ı ayndır. Çünkü onların yaşam desteğidir (meded-i hayat). Semâ ehli (erenler)den biri Maşrık'ta sema'a başlasa, öteki semâ' sahibi Mağrip'te semâ'a durur. Bunların, biri birlerinin hallerinden haberleri vardır.” (Makâlât, s. 38-39.) “Havâss için semâ' helâldir çünkü onların gönülleri selîmdir.” (Makâlât, s. 42, Eflâkî, IV, 63.)

“Biri dedi ki: Bu semâ' ile ilim adamlarının (dânişmendân) adını kötiledin! Cevap verdim: Bilmiyorsun ki kötüden iyinin, Müslüman'dan kafirin (ayrışması) ancak onlara (semâ' ehline aşikâr olur. Diyordu ki: Sen Allah'a raks ile mi erişiyorsun? Dedim ki: Sen de raks et Allah'a eriş, iki adım (sonra) vâsil oldun gitti!” (Makâlât, s. 370.)

Şems-i Tebrîzî'nin ifade ve işâretlerine göre semâ' sâliki maksadına eriştirecek pratik ve kısa zamanda çabuk neticeler doğuran bir usûldür. (*Makâlât*, s. 327.) Nitekim semâ'da herşey göz kesilmiştir. (*Makâlât*, s. 306.) Semâ' dervişin gönlünün yumuşamasına vesîle olur. (*Makâlât*, s. 44, 66.) Ancak tesiri için hakkını vermek gerekir. (*Makâlât*, s. 198.) Hatta semâ' meclisinde bîgânelerin bulunmamasına dahi dikkat etmelidir. (*Makâlât*, s. 118, 341.)

Sipehsâlâr, a.g.e., “Hazretlerinin Semâ'nın Sebebinin Beyanı” şeklinde bir girişle Hz. Mevlânâ'nın semâ ile meşguliyetinin sebebini, semâ'nın sünnetten delilini, semâ'nın ifade ettiği mana ve mahiyetini, semâ' esnâsındaki her bir hareketin işâret ettiği manayı ve Hz. Pîr'in semâ' ve âdâbı hakkındaki işâretlerinin bir kısmını zikreder. Sipehsâlâr, a.g.e., 56-59.

Genel bir değerlendirme için bk. Tahsin Yazıcı, “Mevlânâ Devrinde Semâ”, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1963, Sayı: 5, s. 135-150; Sezai Küçük, Hz. Mevlânâ'nın Sema'ı, *Âsîtâne* (Mevlevî Kültür Dergisi, e-dergi), Semazen Yayın Grubu, Mart 2010, Sayı 3, s. 33-41.

³¹⁸ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 70, 180. Mevlânâ'nın rahatsızlık duyduğu veya içerisinde doğduğu toplum (Belh diyarı sakinleri) tarafından makbul bulunmayan şiiir türü büyük ihtimalle aşağıda mukayesesi yapılacak olan salt edebi kaygılarla ve dünyevi garaz ve maksada matuf surette yazılan-söylenen şiiirdir.

sınırlarının ötesine taşacak boyutta şiirin de pirlerinden biri olarak tavsif etsek mübalağa etmiş olmayız. Kuşkusuz bu hususta da Şems'in doğrudan veya dolaylı olarak tesiri söz konusudur. Sultan Veled Şems'in gaybet ve istitârıyla husûle gelen bu durumu şu ifadelerle tesbât eder: "Fetva veren Şeyh (Şeyh-i müftî) aşk elinden şâir oldu. Gerçi zâhid idi amma meyhaneciye döndü"³¹⁹

Mevlânâ bir taraftan şiiri, etrafında kendisinden meded uman insanların hoşuna giden, nisbeten zorunlu bir vâsita olarak değerlendirirken³²⁰ diğer taraftan derûnunda kendisini şiir söylemeye sevkeden "bir azîm dâiye"³²¹ varlığından söz eder.³²²

³¹⁹ *İbtidânâme*, b. 1053.

³²⁰ Benzer değerlendirmeler İbn Arabî tarafından da ifade edilmiştir. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu, Doktora Tezi, *AÜSBE*, Ankara 2005, s. 421.

³²¹ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 180.

³²² Mevlânâ'nın her iki ifadesi şiire farklı vecihlerden taalluk eden iki farklı durumu işaret etmektedir. Söz konusu vecihlerden ilki muhatabın durumu ile alakalı iken ikincisi şair ile ilgilidir. Diğer taraftan şiirin her birine göre yüklendiği anlam da farklılaşmakta ve şiir her birine göre farklı nitelikler kazanmaktadır.

Sûfî tarzında şiir, kullandığı dil ve beraberinde taşıdığı vezin ve ahenk itibarıyla enformatik bir bilgilendirmeden ziyade muhatapta bir şuur oluşturma gayesiyle onu, işaret ettiği mana alemindeki derinlik ve genişliğe cezbeden muharrik bir güç olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle sûfî şiir salt entelektüel bir mesajın ifadesinden ziyade manevi bir keşfin meyvesi gibidir ki bu meyve aynı zamanda muhatabın dimağında çizilen kuru bir resim değil damağında cezbedici ve davetkar bir tat bırakacak niteliktedir. Şiirdeki söz konusu bu muharrik güç sayesinde muhatabın mantıksal kuvvelerinin yanı sıra sezgisel kuvveleri de harekete geçer ve böylelikle sadece bilgide değil aynı zamanda manevi/rûhânî hâlde de bir dönüşüm imkanı söz konusu olur. Aynı zamanda şiir harf-söz unsurunun yanı sıra ritim ve ahenk gibi iki güçlü müzikal unsura da sahip olması dolayısıyla sûfî olarak da daha müessir bir güce sahiptir. Bütün bu tesir kuvvetinin muhatabın algı dünyasına türlü vecchelerden hitâb etmesi dolayısıyla sûfî yönden muhatapta bir yakınlık, beğeni ve ülfet oluşturmaktadır.

Diğer taraftan şair açısından bakıldığında şiir, görünen o ki kâinatın her bir zerresine sirâyet etmiş olan ve yaratılışı simgeleyen ezeli ilâhî "kün: ol" kelamındaki ahengin ve uyumun beşeri dildeki tezâhürüdür. Dolayısıyla şiir dilsel ifade aracılığıyla -fenâ ile alakalı olarak değerlendirebileceğimiz- küllî şuur ile irtibâtın bir açıdan gayr-i irâdî tezâhürü ve neticesidir. Gayr-i irâdîlikten kastımız sûfînin müşâhede ve vecd dolayısıyla elde ettiği halin bütünüyle efâl ve akvâlinde bi'l-fiil olarak tezâhürü dolayısıyla sözün şiirsel bir üslûba bürünerek tekellüfe düşmeksizin feyezân etmesidir. Bu itibarla şiir "söylenir/inşâd edilir" ve kendine mahsus mantığı çerçevesinde bir can veren tek bir "nefes" misâli "nutk" edilir, uygun kelimeler üzerinde düşünülerek yazılmaz. (Hüsâmeddîn Çelebi ve *Mesnevi*'nin yazım süreci ile ilgili bölümde bu konuya tekrar değinilecektir.) Bu meyanda söz konusu irtibat/katılım neticesinde beşeri dilin şiirleşmesi misâli tasavvuf da adeta bir şiirdir; dine coşku, anlam, ritim katmak suretiyle onu şiirsel kılar.

Bu itibarla tasavvufî şiir salt edebî bir ürün olmaktan ziyade keşf ve vecd halinin ürünü olarak idrâk edilen manevi hakikatin ifadesinin mümkün olan en münasip şeklidir. Dolayısıyla sufilerin kendilerini şair addetmemeleri salt edebî veya dünyevi kaygılarla mevzun ve mukaffa söz dizileri inşâd eden şair taifesinden tefrik edilmek arzuları dolayısıyladır. Diğer taraftan Mevlânâ misâli sûfîlerin pek çoğu şiirin - en elverişli imkan olmakla birlikte- mananın sahilisiz ummanını söz ve ifade kalıbının vezin, kafiye vb kayıtlarının içerisine sığdırma imkanından/imkansızlığından şikayetçidirler.

Sûfîler aynı zamanda kullandıkları mecâzî dil ile ifadeye giriştikleri manayı bigânelerden perdeleme imkanını yine şiir dilinde bulmaktadırlar. Böylelikle mecâzî hakikate köprü olarak kullanırken bu köprüden geçme kabiliyetine sahip olanla olmayanı ayırt edici bir hususiyet yine şiirin kendisini bir mihenk haline getirmektedir.

Detaylar ve değerlendirmeler için bk. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası, İnsan Yay., İstanbul 2004; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi*, Marifetin İfadesi Sorunu, Doktora Tezi, *AÜSBE*, Ankara 2005; İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, *Mevlâna Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2002; Seyyid Hüseyin Nasr, "Sûfîlikte Şiirden Hikâyeye",

Mevlânâ'nın bu ifadesi menâkıbnâmelerin semâ' esnasında daha çok şiir inşâd ettiği yönündeki kayıtlarını daha anlaşılır hale getirmektedir.

Sultan Veled kendinden geçen ve Hakk ile kâim olan âşık/ârif/velî şâirin şiiri ile sâir şuarânın şiirini kesin bir dille birbirinden ayırarak ikincinin şairin tefâhür ve izhâr-ı fazilet gibi maksatlarla kendi fikrinden ve hayâlinden neşet eden mübâlağa ve kuyruklu yalan dolandan ibârettir. Evliyanın şiiri ise bütünüyle tefsir ve *Kur'ân*'ın sırrıdır. Çünkü onlar kâtibin elindeki kalem misâli her türlü hareket ve sükûn açısından Hakk'ın yed-i kudretinde alettirler. Dolayısıyla onların fiilleri gibi sözleri de Hâlık'tandır ve ve Hakk'a işâret eder.³²³ Sultan Veled aynı zamanda Attâr, Senâî ve Mevlânâ misâli kimselerin şiirine alaka duyan kimselerin akıllarının bu kaynaktan beslendiğini dile getirerek bu durumu onlarla hem-cins olmanın bir tezâhürü olarak yorumlar. Böylelikle Mevlânâ'nın sözlerine meyletmek, meyleden kişinin gönül ehli ve velîler zümresinden olduğunun bir işâretidir.³²⁴

Muhammed Ali Muvahhid gibi pek çok araştırmacı, Şems-i Tebrîzî ile mülakat sonrasında Mevlânâ'nın zatında taşahhus eden tekâmül sürecini geleneğin “hamdım, piştım, yandım” formülasyonu paralelinde nazarî ve tarihsel çerçeve zemininde dikey tarih/sûfî tecrübe açısından yorumlamaya çalışmıştır. Buna göre ilk aşamada Mevlânâ henüz evvelki tecrübelerinin doğurduğu alışkanlıklardan kurtulabilmiş değildir. Şems onu tıpkı ilk karşılaşmasındaki diyalektik misâli türlü sorular-cevaplar ve acayip imtihanlar³²⁵ vesilesiyle hayret makamına davet ederek adeta yeniden ve yeniden tecerrüdü ilhâm etmiştir.

Pişme aşaması vuslatın tevîd ettiği tekâmül sürecinin zirvelerine tırmanıştır. Söz konusu süreçte Mevlânâ Şems'te kendini ve Şems de Mevlânâ'da kendini bulmuş, bu iki sûfî hakikatin temaşası bakımından birbirleri için ayna olmuşlardır.³²⁶ Bir olmanın en bariz göstergesi Mevlânâ'nın büyük çoğunluğunu kuvvetle muhtemel bu dönemde inşâd ettiğini düşündüğümüz ve sâir şairlerin divanları ile karşılaştırıldığında oldukça hacimli olduğu hemen dikkat çeken *Dîvân*'ını teşkil eden gazeller ve sair manzûmelerde

Tasavvufî Makaleler, trc. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, trc. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1992.

³²³ *İbtidânâme*, b. 1055-1115.

³²⁴ *İbtidânâme*, b. 4583-4626.

³²⁵ Eflâkî, IV, 10.

³²⁶ “Şems'in yüzü Mevlânâ'ya dönüktür. Çünkü Mevlânâ'nın da yüzü Şems'e müteveccihdir.” *Makâlât*, s. 143, 319; Eflâkî, IV, 38.

“Şems-i Tebrîzî” şeklinde tahallus etmeleridir.³²⁷ Güneş misali zahir olan hakikati ya da hakikat gibi parlayan Güneşi/Şems’i/Şems’te kendi zâtını temaşadan gözleri kamaşan Mevlânâ’nın terennümleri zaman zaman beşerî dilin en mükemmel üsluptaki kullanımına rağmen ifade sınırlarının evc ü bâlâsına dayanıp da ötesine taşınca ister istemez susan Mevlânâ “Hâmûş” olmak durumunda kalmış, hayretini sessizliğin sesiyle i’lân ve i’lâ etmiştir. Diğer taraftan riyâzeti asla terk etmeyen Mevlânâ’nın bu dönemdeki riyâzetinin ihtiyârî olmaktan öte ızdırârî olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Mevlânâ öylesi bir zevk/meze alemine dalmıştı ki tahsîl ettiği ma’rifet ve elde ettiği makâmât dünyevî her türlü alâyıktan uzaklaşmayla neticelenir mâhiyetteydi. Tıpkı Şems gibi o da başta yeme-içme olmak üzere her türlü dünyevî gereksinimden âzâde bir hâle gelmiş, hakîkati Şems’in gönlünden seyre dalmış, lisânından semâ’ kılmıştır. Şems ile birlikteyken semâ’ ettiği gibi Şems’in çeşitli zamanlardaki gaybet ve istitâr hallerinde de semâ’a devam etmiştir. Gül mevsimi geçince gül kokusunu alabilmek için Gülsuyuna yönelmiştir.³²⁸

Söz konusu ikinci devre Şems-i Tebrîzî’nin “nifâk”a düşmeden, kâmilen, celâl ve cemâl tecellisi ile tezâhür ettiği devredir aynı zamanda. Dolayısıyla vuslat kadar firkat de bu süreç için gereklidir ve Şems iki sefer Konya’dan uzaklaşmayı tercih etmiştir.³²⁹ Şems’in Konya’dan ayrılışının ve Şam’a sefer kılmasının suri sebebi Şems’in sohbeti dolayısıyla mürîdânından ve her türlü ilmî, ve kısmen de tasavvufî taalluktan uzak kalan Mevlânâ’ya hasret kimi kana susamış müridlerin Şems’e karşı hissettikleri menfi hisler

³²⁷ Mevlânâ bir beytinde cümle söylediklerinin Şems-i Tebrîzî’nin sadası olduğunu işaret ederek bir yandan ayniyet hakikatine, diğer yandan ise sözün/şiiirin Hakikat Güneşi’nin yansıması ile husule gelen bir yansıma ve tezâhür olduğuna işaret eder. Divan-ı Kebîr, Gazel No. 884, 2056.

³²⁸ *Mesnevî*, I, 672. Aynı hususu işaret için “Pîrahen-i Yûsuf/Yusuf’un Gömleği” mazmunu da kullanılmıştır. *Divân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 997.

³²⁹ “Bizim için sefer etmek gerekmez.” diyebilersen bu kendi işin ve kendi maslahatın içindir, iş bu yaptığımız yolculuk meselesine varınca hoş olur. Çünkü ben sana bu yolculuğu buyurmak niyetinde değildim. Bunu kendi kendime yapayım, sizin işinizi yoluna koymak için yola çıkayım, dedim. Çünkü ayrılık ayrılık içinde pişer, yani denilebilir ki, o kadar emirler, nehiyeler ne oluyor? Niçin yapmadım, bu ayrılık meşakkati karşısında o kolay şeyi niçin düşünmedim? Söylediğim sözlerde nifak, ikiyüzlülük yapıyordum. Her iki tarafın da hatırlarını koruyor, muamma söylüyordum. Halbuki açık konuşmak gerektir. Bu işin ne değeri var. Ben senin işin için elli sefer yolculuk yapayım. Yapacağım yolculuklar da surf senin işini yoluna koymak içindir. Yoksa benim için ne fark var? Rum ülkesinden Şam’a gideyim yahut Ka’be’de veya İstanbul’da olayım, aynı şeydir. Ancak şu vardır ki, ayrılık insanı pişirir, düzeltir. Bu gün düzelmiş ve pişmiş olarak kavuşmak mı daha iyidir, yoksa hep ayrılıktan pişmek mi? Kavuşma halinde pişmiş olan kimse, gözünü nereye açar? Her yerde dışarıda kalan kimse, artık perdeye nasıl yol bulabilir? O daima perde içinde oturanlara benzer mi? Söylediğin şeylerden âşığın tarifini ve şahitliğini dinlemezler. Çünkü aşkın özelliği şuradadır ki ona karşı ayıplar hüner gibi görünür. Sevenin gözü kör, kulağı sağır olur, derler. Bu mümkün müdür ki, insan hem âşık olsun hem de onda görüş ve ayırma kuvveti yerinde kalsın?” *Makâlât*, 104.

ve takındıkları olumsuz tavır olarak ileri sürülür ve böylelikle hakikat teşrihten ziyade esasında perdelenerek gizlenir.³³⁰ Nitekim “nifak” tavrı bunu gerektirmektedir.³³¹

Neticede ilk buluşmanın ardından yaklaşık bir yıl sonra Şems’in Mevlânâ’dan habersizce Şam’a³³² gitmek üzere 21 Şevval 643/11 Mart 1246 Perşembe günü Konya’dan ayrıldığı belirtilmektedir.³³³ Şems’in bu davranışı “celâl/kahr” tecellisi olarak değerlendirilebilir. Mevlânâ’nın ayrılık derdiyle “gece gündüz bi-karar olduğu, uykuyu durağı yitirdiği, türlü mestlikle (mestîhâ) gösterip sırlar (esrar) buyurduğu” belirtilmektedir.³³⁴ Kaynaklarımız bu arada Şems ile Mevlânâ meyanında mektuplaşmanın da söz konusu olduğunu haber vermektedirler.³³⁵

Sonradan Muharrem 645’te (Mayıs 1247)³³⁶ tekrar Konya’ya döndüğü anlaşılan Şems, eşi Kimya Hatun’un³³⁷ Şaban 644/Aralık 1246-Ocak 1247’de intikâli akabinde tekrar (ikinci sefer) Şam’a gitmiştir.³³⁸ Mevlânâ bu sefer bizzat oğlu Sultan Veled’i Şems-i Tebrîzî’yi davet maksadıyla Şam’a gönderir.³³⁹ Sultan Veled, Şems’in rikâbında piyâde surette Konya’ya kadar gelmiştir ki son derece tazim ve hürmeti dolayısıyla Şems-i Tebrîzî’nin iltifatına mazhar olmuştur.³⁴⁰ Şems’in Konya’ya bu üçüncü veya daha evvelki ikinci gelişinde serdettiğini düşündüğümüz ifadeleri şu şekildedir:

³³⁰ *İbtidânâme*, b. 797 vd; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 108; Eflâkî, III, 13. Mevlânâ Şems’i anlamak için aşk taliplisi olmanın önemini vurgulayarak adeta türlü deliller göstererek Şems ile aynı cinsten bulunmayan kimselerin ona karşı muhâlif duruşlarının izâle edilemediğini ifade etmektedir. Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 84; *Makâlât*, Metin, s. 72.

³³¹ Nifak kavramı hakkında bk. *Makâlât*, Metin, 777; *Makâlât*, s. 63; Eflâkî, IV, 66.

³³² Devletşâh ilk seferinde Tebrîz’e gittiğini ve bizzat Mevlânâ’nın Tebrîz’e giderek kendisi ile birlikte Konya’ya döndüklerini belirttikten sonra ikinci sefer Şam’a gittiği bilgisini verir. Şems Devletşâh’a göre bu sefer iki yıl Şam’da kalmıştır. Devletşâh Semerkandî, *a.g.e.*, s. 197. (Tercümesinde s. 253.)

³³³ Eflâkî, III, 13; IV, 23, 24. Takvimlerde Pazar gününe müsadiftir. Şems’in ilk seferinde Konya’da bir yıldan çok iki yıldan az (468 gün) bir süre kaldığı anlaşılmaktadır. *İbtidânâme*, b. 795.

³³⁴ Eflâkî, IV, 26, 92.

³³⁵ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 109; Eflâkî, IV, 112. Kaynaklarımızda Mevlânâ’nın manzum mektuplarından örnekler kaydedilmiştir.

³³⁶ Lewis, *a.g.e.*, s. 226.

³³⁷ Şems, Mevlânâ’nın hanesinde büyüyen hanımefendilerden birisi olan “Kimyâ Hâtun” ile nikâhlanmıştır.

³³⁸ Eflâkî, IV, 43, 96.

³³⁹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 109. Sultan Veled maiyetinde yirmi kişi ile birlikte Mevlânâ’nın işaret ettiği ve emir buyurduğu şekilde Şam’a, Cebel-i Sâlihiyye’de Şems’in yanına giderek küstahlık yapanların özürlerini ve Mevlânâ’nın iştiyâkını hasılı kendisine verilen emaneti kavlen ve fiilen ve hâlen arz etmiştir. Konya’ya yaklaşıtlarında ise Sultan Veled önden bir haberci göndermiş, Mevlânâ kalabalık bir cemaatle sürür içerisinde Şems’i karşılamaya çıkmış, Sultanın askerleri bayraklarını çekip nekkareler çalmışlardır. Eflâkî, IV, 105.

³⁴⁰ *Makâlât*, 163-4, 457; *İbtidânâme*, b. 902-976; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 110-111; Eflâkî, IV, 105-106.

Şems’in Konya’nın uluları arasında Sultan Veled’in hizmetlerini ve iltifatlarını Mevlânâ’ya anlatıp memnuniyetini şu şekilde ifade ettiği nakledirli: “*Ben Bahâeddîn’e böyle dedim, o da öyle dedi ve bana cevap verdi. Şimdi benim Tanrı vergisi olan iki halim vardır: Biri başım, öteki de sırrımdır. Başımı tam bir içtenlikle Mevlânâ’nın yoluna feda ettim. Sırrımı da Bahâeddîn’e verdim. Mevlânâ hazretleri bu hale tanık olsun. Çünkü eğer Mevlânâ Bahâeddîn’in Nuh kadar ömrü olsaydı, hepsini ibadet ve riyazete harcasaydı, yine de bu yolculukta benden ona ulaşan sır kadarına kolayca kavuşamazdı. Sizden de*

“Şeyh Ebû Bekir’in (Selle-bâf) de hurka vermek âdeti yoktu. Onun kendi şeyhini de göremedim ki, onda var mı yok mu anlayayım. Ancak ben de, bu istekle Tebriz’den çıktım ama bulamadım. Gerçi âlem boş değil, bilakis bir şeyh vardır. Hatta derler ki, filân şeyh hurka verdiği müridinin haberi olmadan ona hurka bağışladı; mal, mülk verdi ve öldü. Ben şeyhimi görmedim, ancak şu kadar öğrendim ki, kendisinden bir söz nakledene gücenirmiş. En çok incindiği kimseler, kendisinden söz nakledenlermiş. Böyle bir kimseyi de görmedim ki, o makamda olsun da kendisinde bu sıfat bulunsun. Sonra şeyhin kendisi için yüz bin yıllık yol olan bir kimseye de rastlayamadım. Ancak Mevlânâ’yı bu sıfatta buldum. Şimdi Halep’ten tekrar dönüşümde de, o yine bu sıfatta idi.

Bana deselerdi ki “Baban seni çok özlemiş, mezarından kalkmış, Telbâşir köyünde bir adımlık yerde seni görmek için bekliyor. Seni görüp tekrar mezarına dönecek. Gel! Artık babanı görmeye gel!”, “Hayır, olsun! Ne yapayım” derdim. Halep’ten bir adım bile dışarı çıkmazdım. Ben ancak Mevlânâ için geldim.”³⁴¹

Ne var ki sûrî sebep olarak belirtilen asi müridânın hased ve küstahlık ateşi yeniden alevlenmiştir.³⁴² Nihayetinde Şems-i Tebrîzî üçüncü sefer Konya’dan ayrılma niyetini Sultan Veled’e bildirirken oldukça kesin ifadelerle kaybolacağını ve kimsenin kendisini bulamayacağını belirtir. Dediği gibi de olmuştur ve Şems bir gün aniden sırta kadem basmıştır.³⁴³ Ardında sıradan insanlar için “racmen bi’l-gayb” türünde türlü dedikoduları miras bırakarak...

Gaybet hali Mevlânâ’nın sûfî tecrübesinde derin tesiri olduğu muhakkaktır. Manadaki tebeddülün sûretteki tezâhürü ise evvelemerde kıyâfet husûsunda söz konusudur. şems’in gayber durumlarından birinde -büyük ihtimalle nihâî gaybetinde- sîrette husule gelen tebeddülün tezâhürü olarak Mevlânâ’nın “bal rengi yünden mamül külâh”ının üzerine “şeker-âvîz”³⁴⁴ tarzında “lâlîşî” destâr sarıp sırtına “hindibârî” kumaştan ferecî³⁴⁵ (gömleğinin önünü açtırmak suretiyle) ayaklarına da Mevlevî çizmesi giyinmiştir. Aynı zamanda dört hâneli olan rebâbı altı hâneli olarak yapılmasını emretmiştir.³⁴⁶

nasiblere nail olacağı ve bir pirin olgunluğuna ulaşacağı büyük bir şeyh olacağı umulur, inşallah.” (Eflâkî, IV, 106.)

³⁴¹ Makâlât, s. 216-7.

³⁴² Eflâkî, IV, 107.

³⁴³ İbtidânâme, 1040-1054; Sipehsâlâr, a.g.e., s. 112.

³⁴⁴ Eflâkî, III, 296.

³⁴⁵ “Ferecî” hakkında bk. Mesnevî, V, 354 vd.

³⁴⁶ Mevlânâ buyurdu, kendisine hindibârî denilen kumaştan bir fereci yaptılar. Başına da bal renginde yünden yapılmış bir külâh geçirdi. Hindibarîden yapılmış elbiseyi o vilâyette matemlilerin giydiklerini söylerler. Kudemânın âdeti bu idi. Bu devirde gâşîye giydikleri gibi eskiler de hindibârî elbisesi giyerlerdi.

Mevlânâ, gömleğinin önünü açık giydi, Mevlevî çizmesini ve ayakkabısını ayaklarına geçirdi, sarığı da şekerâviz tarzında sardı ve rebabı altı haneli yapmalarını emretti; çünkü Arap, rebabı öteden beri dört haneli idi. Mevlânâ: “Bizim rebabımızın altı köşeli olması dünyanın altı cihetinin sırlarını açıklamasındandır. Elif gibi olan teller de ruhların, Allah’ın Elif’i ile beraber olduğunu gösterir” dedi. Eflâkî, III, 13; IV, 15.

Şems'in bu nihâî gaybet ve istitârı ile birlikte Mevlânâ açısından ise yeni bir devre başlamıştır. Söz konusu bu üçüncü aşama, cem'den sonra fark halinin (fark-ı sâni) makâmının tahsîli neticesinde Mevlânâ'nın Şems'i kendisinde bulduğu, her nereye teveccüh etse Şems'in vechini gördüğü halden kendi içine dönmüş, ayetlerini âfâkta seyrettiği gibi enfüste dahi bulmuştur ki verâset-i Peygamberî'nin bi-hakkın tahakkuk ettiği dönemdir. Artık Mevlânâ, İbn Arabî'nin tasnîfi ile "râciûn" zümresindedir. Bu dönem aynı zamanda Mevlânâ'nın Şems kesildiği hatta Şems'in dahi gölgede kaldığı dönemdir. Şöyle söyler Mevlânâ:

*"Değil mi ki ben oyum dedi, ne arıyorum? Onun tıpkısıyım, artık kendimden bahsedeyim.
Güzelliğini övdükçe överdim; ama o güzellik, o lütf bendim zaten. Gerçekten kendimi arıyordum; üzüm sırası gibi küpün içinde kaynayıp coşuyordum,
Şıra, bir başkası için coşup köpürmez, kendi güzelliğine uyar, onun için işe girer.
Kendisinde gizli olan güzelliğin görünmesine gayret eder.
Murtazâ, onun içindir ki özündeki gevheri övmeye koyuldu da,
Kim kendini bildiyse Rabbini de bildi; Peygamberler ne dediyse anladı buyurdu."³⁴⁷*

Mevlânâ'nın bu halinin sûrette tezâhürü ise yine kisvenin tebeddülü ile remzedilmektedir. Mevlânâ kırk gün³⁴⁸ Şems'i arayıp nihâyet kendi derûnunda bulduktan beyaz destârı terk ederek başına "duhâni destâr" sarmış, "bürd-i yemeni ve hindî fercî" giyinerek ahir vaktine kadar sünnete tam mütâbaat ile bu kisveyi tercih etmiştir.³⁴⁹

Verâsetin tamam olması ile irtibatlı olarak Mevlânâ irşâd ile meşgul olmaya başlamıştır. Elbette ki evveleminde söz konusu irşâd faaliyet ve tarzından çok daha bambaşka bir üslûbla. Bu dönem aynı zamanda "Mesnevî"nin de inşâd edildiği dönemdir.³⁵⁰ "Bizden sonra "Mesnevî" bir şeyhlik eder, taliplerin mürşidi olur ve onları

³⁴⁷ *İbtidânâme*, b. 1246-1252.

³⁴⁸ Eflâkî, her ne kadar başka bir yerde otuz günden bahsetse de bir diğer rivayetteki "kırk gün/çihil rûz/çile" kaydı mühimdir. Malum olduğu üzere erbaîn süffi'nin derûnî arayışının sembolik vetiresini ifade eden bir ıstılâhtır. Eflâkî, IV, 93.

³⁴⁹ Eflâkî, IV, 93; VI, 23.

³⁵⁰ Değerlendirme için bk. Muhammed Ali Muvahhid, Şems-i Tebrîzî, s. 145-151; F. Lewis, s. 211. Ayrıca Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ ile irtibatı hakkında detaylı bilgi için "Şems, Güneşle Aydınlananlar" başlığıyla 2009 yılında düzenlenen konferansta sunulan bildirimlere (hususiyile aşağıda künyelerini verdiklerimize) bakılabilir: Şems, Güneşle Aydınlananlar, Nefes Yay., İstanbul 2010: Ahmed Salahaddîn Çelebi Hidâyetoğlu, "Şems ü Mevlânâ" s. 53-57; H. Nur Artıran, "Hz. Mevlana'nın Dilinden Şems-i Tebrîzî, s. 73-81; Nuri Şimşekler, "İki Beden Tek Gölge: Mevlâna Celâleddin-i Rumi ve Şems-i Tebrîzî", s. 91-97; Osman Nuri Küçük, "Şems-i Tebrîzî'nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri", s. 165-179; Adnan Karaismailoğlu, "Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî'de Mevlânâ", 261-268; Semih Ceyhan, "Şems'in Gaybûbeti, Mevlânâ'nın Huzûru: Mesnevî ve Osmanlı Şerhlerine Göre Şems-i Tebrîzî", s. 297-308; Omid Safi, "Allah'ın Aynası, Mevlânâ'nın Aynası: Ayna Olarak Şems ve Mevlânâ", s. 363-371; Mustafa Çakmaklıoğlu, "Şems-Mevlânâ Buluşmasının Tasavvufî Tecrübe Açısından Değeri", s. 383-408; Mahmut Erol Kılıç, "Şems'in Akli", s. 431-443; Hülya Küçük, "Sırr-ı Şems Veyahud Şems-i Sırr", s. 461-482.

yetiştirip ötelere taşır.”³⁵¹ buyuran Mevlânâ'nın bu dönemde inşâd buyurdukları şiir bizzat insanı hakikate taşıyan mirac olarak telakkî edilebilir. Mevlânâ *Mesnevî*'sinde dinin asıllarının asıllarının asıllarını şiirleştirmiş ve başta sâlikân olmak üzere Hakk ve hakikat tâliplerine câvidânî bir yâdigâr armağan etmiştir.

Şems'in gaybet ve istitârı ile ilgili türlü rivâyetlere dönecek olursak, Mevlânâ'nın evvelce olduğu gibi bu son ayrılışın akabinde de Şems'i aramak üzere Şam tarafına seyâhate çıkması³⁵² Şems'in Konya'dan ayrıldığına olan inancının tezâhürüdür.³⁵³ Sultan Veled'in bu şekilde yorumlayarak detay vermediği, Sipehsâlâr'ın benzer tavrı sürdürdüğü meseleye Eflâkî yeni bir boyut katarak Şems'in, bir suikaste maruz kalarak Konya'da şehid edildiğini îmâ eder. Hatta söz konusu hadiseye Mevlânâ'nın yaşça büyük oğlu Alâeddîn Çelebi'yi de dahil etme eğiliminde gözükmektedir.³⁵⁴ Bununla birlikte Eflâkî'nin zaman zaman muğlak ibarelerle naklettiği rivayetler Mevlevî çevreler tarafından pek te kabul görmüş değildir.³⁵⁵ Dolayısıyla Mevlevî düşünce geleneği Şems'in şehâdetinden ziyâde “gaybet ve istitârına” kâildir. Suikast ve şehâdet iddialarının rivâyet edildiği en kadim kaynağın müellifi Eflâkî dahi Şems'in gaybet ve istitârının tarihini 645 (1247) yılının Perşembe günü şeklinde kaydeder.³⁵⁶

Burada bir meselenin yatay tarihsel zeminde tartışmasından ziyade iki hususa işaretle yetineceğiz. İlki Şems'in gelişinden önce Seyyid Burhâneddin'in diliyle ifade edilen husustur. Muhakkik Tirmizî Konya'dan ayrılıp Kayseri'ye hicreti sebebi olarak da Konya'ya “bir aslanın gelmekte oluşu”nu ileri sürer. Akabinde ise şöyle söyler “O bir aslan, ben de bir aslanım, iki aslan bir yerde geçinemez!”³⁵⁷ Tıpkı Muhakkik Tirmizî misâli Şems-i Tebrîzî de tekâmül sürecini tamamlayarak aşıkıyyet ve ma'şûkiyyet makamlarını geçip Verâset-i Tâim ile Vâris-i Nebî olan Mevlânâ'dan ayrılmalıdır ki suretâ söz konusu olan ikilik dahi tevhîde kalbolsun ve gayretullahın gereği yerini bulsun. Nitekim meseleyi Hızır-Musa (a.s.) kıssası paralelinde değerlendirdiğimizde

³⁵¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 61.

³⁵² Mevlânâ gaybet ve istitârının ardından en az iki defa Şems-i Tebrîzî'yi bulma ümidiyle Şam dolaylarına seyahat etmiştir. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 112.

³⁵³ Şems'in nihâi gaybeti ve istitârı akabinde Mevlânâ Çelebi Hüsâmeddîn'i “nakîb” tayin ederek Şems-i Tebrîzî'yi aramak üzere Şam'a gitmiştir. Eflâkî burada bir yıldan daha fazla süre kaldığı anlaşılan Mevlânâ'nın Şam yolunda inşâd ettiği gazeli de nakleder. *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 1493. Ayrıca bk. *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 677, 939; Eflâkî, IV, 108.

³⁵⁴ Eflâkî, IV, 91. Sipehsâlâr da Şems-i Tebrîzî'nin Alâeddîn Çelebi'den, Çelebi'nin de Şems-i Tebrîzî'den incindiğini işaret eden bilgiler verir. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, 111-112.

³⁵⁵ Muhtelif rivayetlerin mukâyese ve değerlendirmesi için bk. F. Lewis, s. 232-242.

³⁵⁶ Eflâkî, IV, 91.

³⁵⁷ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 103.

Hızır (a.s.) ile Musa'nın (a.s.) da ayrılmaları icab etmiştir ve İbn Arabi'nin de ifade ettiği üzere bu durum Hz. Musa'nın (a.s.) talebi gereği husûle gelmiştir.

İkinci husus ise Şems-i Tebrîzî dilinden sıklıkla tekrarlanan “Serini/Başını Mevlânâ’ya Sırrını Sultan Veled’e”bahşetme temsîlidir.³⁵⁸ Şems, Mevlânâ uğruna çocukluktan beri her şeyini fedâ etmiş, Mevlânâ’dan da aynı fedakârlığı fazlasıyla bulmuştur. Onlar birbirlerine paralel aynalar olarak ilâhî nurun ve tecelliyâtın nâmütenâhi akisleriyle alemde parladıktan sonra aynanın kırılması gerekmiştir ki bu vazifeyi Şems üstlenmiştir. Neticede Mevlânâ Şam’da suretâ Şems’i bulamadıysa da manen kendi içinde bulmuş olarak Konya’ya avdet etmiştir. Eflâkî avdetine sûrî sebep olarak Konya ulema, ümerâ ve halkının Mevlânâ’ya iştiyak ve hasretlerini ifade eden mektuplarını gösterir. Diğer taraftan Şam’dan Konya’ya rücû’ bir anlamda “râciûn” zümresine dahil olan Mevlânâ’nın verâset-i peygamberî icâbı “cem’ makâmı”ndan aynı zamanda davet ve irşâd makâmı olan “fark-ı sâni makâmı”na rucûudur.³⁵⁹

Mevlânâ zaman zaman kendisine Şems’ten haber getirdiğini iddia edenlere bağıştâ³⁶⁰, zaman zaman da öfke dolu ifadelerle³⁶¹ mukabelede bulunmuştur. Paradoksal görünen bu durum esasta Şems’in gaybet ve istitârının Mevlânâ tarafından anlaşıldığı ve kabullenildiğinin bir göstergesidir. Şöyle ki Şems hakikati itibariyle Mevlânâ misali muvahhid ve muhakkikler haricinde görülemez. Gördüğünü iddia edenler ise çeşitli garazlarla yalan söylemektedirler. Mevlânâ kerem ü lütfundan yalancıların yalanını yüzlerine vurmaz.

Tıpkı ne zaman ve ne şekilde intikal ettiği hususunda olduğu gibi Şems-i Tebrîzî’nin merkadi meselesi de gizemli bir muammadır. Sadece Konya’da merkadi veya makamı olmak üzere üç farklı adres belirtilmektedir.³⁶² Dolayısıyla meselenin

³⁵⁸ Eflâkî, III, 10; IV, 89, 91, 106.

³⁵⁹ Eflâkî, IV, 109.

Eflâkî hadiseyi naklederken şu ifadelerle bu hususa işaret eder: “Bunun üzerine Mevlânâ Hazretleri, kendi Muhammedî ahlâkının keremi olmak üzere bu daveti kabul etmeyi vacip gördü ve halkı dine davetle meşgul oldu. Her ne kadar Hz. Mevlânâ, Şemseddîn’i sûreten Şam’da bulmadıysa da manada onun azametini ve daha başka bir şeyi kendinde buldu ve daima kendisiyle âşıklık (âşk-bâzî) ederdi.

Nitekim demiştir: Elini aç kendi eteğini tut. / Bu yaraya, bu yaradan başka merhem yoktur.

Başka bir gazelde de şöyle buyurmuştur: Şems-i Tebrîzî aynı bahanedir. / Husn ve lutuf (ile olan) bizim biz.

³⁶⁰ Eflâkî, IV, 51.

³⁶¹ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 83; *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 117, 2186.

³⁶² Feridun Nafiz Uzluk, Başlarım ulu Tanrı’nın Adıyla, Mevlânâ Araştırmaları II, haz. Nuri Şimşekler, Akçağ Yay., Ankara2008, s. 293-324; Muhammed Emin Riyâhî, Tûrbet-i Şems-i Tebrîz Kocâst?, Kilk, 1375, Sayı 73-75, s. 28-38. . Şems’in mekadi olarak iddia edilen bazı mekanlar şu şekildedir:

a. Bu gün Konya’da Şems-i Tebrîzî zâviyesi ve makamı olarak bilinen yer: Buradan bahseden ulaşabildiğimiz en eski kaynak Niğbolu Muharebesinde (1396) Osmanlı askerine esir düşen Johannes Schiltberger’in verdiği bilgidir. (Frederick William Hasluck, Bektaşılık Tedkikleri, trc. Ragıp Hulusi, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 140.)

çözümü elde mevcut bilgilerle mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan Eflâkî Mevlânâ'nın surette de Şems-i Tebrîzî ile birlikte olduğu günlerin yâdigârı ve hatırası olmak üzere hücrelerinin kapısı önünde baş koyup kendi el yazısı ve kırmızı mürekkeple Şems-i Tebrîzî'nin makâmı kaydı düşmüştür.

2.1.4. SALAHADDİN ZERKÛB KONEVÎ

Şems-i Tebrîzî'nin gaybet ve istitârı akabinde Mevlânâ'nın hayatında yeni bir devrenin başladığını söyleyebiliriz. Bu dönem Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî ile birlikte zirveye ulaşan coşkuluğunun yavaş yavaş sükûnete yüz tuttuğu dönemdir. Elbette ki söz konusu sükûnet bir anda gerçekleşmemiştir. Aynı zamanda bu süreci Mevlânâ'nın, rucû' ve fark-ı sâni mâkâmını tahsil neticesinde³⁶³ Hz. Peygamber'e tâm mütâbaat gereği “da'vet ve irşâd” ile meşguliyyete yol bulma açısından bir geçiş dönemi olarak da değerlendirebiliriz.

Kaynaklarımız Şems'in gaybeti ve istitârı akabinde Mevlânâ'nın kendisini aramak üzere iki defa Şam'a seyahat ettiğini belirtirken nihâyetinde Şems'i kendi derûnunda bulduğunu da ilave ederler. Sultan Veled meseleyi Hz. Ali'nin (k.v.) “Nefsini Bilen

-
- b. Bugün Azerbaycan sınırları içerisinde bulunan Hoy bölgesinde Şems-i Tebrîzî'ye isnad edilen bir türbe mevcuttur: (Mücmel-i Fasîhî'den naklen Muvahhid, s. 208-211.)
 - c. Sultânü'l-Ulemâ'nın merkadinin yanı: Halbuki burada medfun bulunan Emîr Şemseddîn Yahya b. Muhammed Şâh adındaki zât, Mevlânâ'nın Mevlânâ'nın ikinci eşi Kirâ Hâtun'un ilk evliliğinden olma oğludur. (Eflâkî, IV, 111)
 - d. Mevlânâ'nın medresesinde, medresenin bânîsi Bedreddin Gevhertaş'ın (v. 1261 veya sonrası) kabrinin yanı: Şems'in gaybubetinden çok daha sonraları vefat eden Emir Bedreddin'in bu gün mevcut bulunmayan kabrinin yanı Mevlevî gelenek tarafından da kabul görmemiştir. Üstelik Şems onun yanına değil Emir Bedreddin Şems'in yanına defnedilmeliydi. (Eflâkî, IV, 111)
 - e. Niğde'de “Kesikbaş” olarak bilinen mahal: Halk arasında Şems'in makamı olarak anıldığı belirtilir. (Feridun Nafiz Uzluk, *a.g.e.*, s. 316.)
 - f. Tebrîz'de Gecil adı verilen bir bölgedeki aynı adlı kabristan ki Şems-i Tebrîzî'nin merkadinin orada bulunduğu nakledilir. (Muhammed Hüseyin b. Halef Tebrîzî, Tıbyan-ı Nâfi' der Tercüme-i Burhân-ı Kâti', trc. Mütercim Asım Efendi, Kahire Daru't-Tıbbâti'l-Mısriyye (Bulak Matbaası), 1251, s. 517.)
 - g. Hindistan'ın Multan şehrinde Şems-i Tebrîzî'ye izafe edilen türbe: Söz konusu türbe Alamutlu İsmâilî bir dâî olduğu bilinen Pîr Şemseddîn'in türbesidir. (F. Lewis, s. 247.)
 - h. Makam (merkad değil) olmak üzere Mevlânâ'nın medresinde Şems'in ikamet ettiği hücreyi de ilave edebiliriz: (Eflâkî, IV, 110.)

³⁶³ Burada şu hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Seyr u sülûkunu itmâm etmiş ve “seyr fillâh” makâmına ermiş bir sûfî, evvelce elde ettiği ettiği, türlü vehelerden bakıldığında çeşitli izâfetlerle adlandırılabilen ve tasavvuf ıstılâhâtının büyük bölümünü oluşturan hâl ve makâmı tarihsel hayatının hemen her anında tekrar tekrar seyerân edebilir. Bu aynı zamanda onun nihâi makamındaki hazretinin kuşatıcılığı ve kapsamı ile ilgili bir durumdur. Bununla birlikte bizim çalışmamızda, Mevlevî kudemâsının geleneksel izâh tarzı ve tavrından hareketle tesbîte çalıştığımız kronolojik seyr-i makâmât silsilesi sadece meseleyi tarihsel tezâhüre dayalı olarak izah açısından tavsîfi ve tasvîri bir nitelik arzeder, yoksa mâhiyet (nefsü'l-emrdeki durum) ve keyfiyete dair kat'î ve nihâi bir hüküm anlamı kesinlikle taşımaz.

Rabbini Bilir” hadisi çerçevesinde değerlendirerek Mevlânâ’nın şahsında gerçekleşen “enfüsî terakkî” neticesinde “Nefs-i Emmâre”nin dönüşümü ile yıldızın “Ay” kesilmesinden bahseder.³⁶⁴ Böylelikle Mevlânâ’nın, ayın güneş ışığını yansıtması misali ilâhî marifetin tecellîgâhı ve ma’kes bulduğu mahal ve makamı temsil ettiğine işâret eder. Ayrıca Mevlânâ’nın “semâ’ dolayısıyla mest olmayı”³⁶⁵ bu makamın bir tür kıstası olarak tesbît ettiğini ve semâ’dan mest olmayanın zevk ve şevkten (hoşluk ve tarab) bir şey elde etmediğini belirttiğini ifade eden Sultan Veled ârifin, gönülde gizli bulunan “Allah’ın Zât’ından ayrı olmayan Nûr’u” sayesinde “temyiz” kabiliyetine, dolayısıyla ilme ve marifete sahip olduğunu açıklar.³⁶⁶ Sultan Veled bu hususu, insanın mütekâbil durumları zâtında cem’ etmeye kâbil oluşu ile ilişkilendirir ve “emânet âyeti”³⁶⁷ ile istişhâdda bulunur.³⁶⁸

*“Şeyh bu coşkunkluk âlemindeyken müridlerinden biri, onun yakınlığına erişti; yakınlık atına bindi,
Binicilik de ne, beylik de ne? Padişah oldu, menzile (makâmât) de hâkim kesildi, yola (tarikât) da,
Yol alanlar (sâlikler), onun yüzünden azık elde ettiler; ehl-i menzil (hâl ve makâm sahipleri), ondan ihsanlara eriştiler,
Allah’a ulaşmada güçlü bir olgunluk elde etti o; bakışı, taşa bile feyiz verir oldu,
O, yedi göğün de, yedi yerin de kutbuydu; lâkabı da padişah Salâhaddîn idi,³⁶⁹
Güneşin nuru bile yüzünden utandı onun; onu gören herkes, gönül ehli oldu,
Şeyh (Mevlânâ), onu hâl sahibi (olarak) gördü, abdâl zümresinden onu seçti,
Yüzünü ona tuttu, herkesi bıraktı; ondan başkasıyla görüşüp konuşmayı hata saydı,
Şemseddîn diyordum ya dedi; ne diye uyuduk biz? Geldi işte gene,
Elbisesini değiştirdi de yüzünü göstermek, salına salına yürümek için gene geldi.”³⁷⁰*

³⁶⁴ *İbtidânâme*, b. 1244-1280.

³⁶⁵ Mevlevî gelenek, “ârif”in idrak mekanizmasında herhangi bir vecihten husûle gelen keşf ve fethin idrak ve algı mekanizmasının bütününe kuşattığını ifade eder. Böylelikle mesela işitmeye (semâ’a) dayalı bir feth ve keşf, esasında sûfnin zâhiri ve bâtınıyla bütün idrak alanını ihâta etmiştir. Bu durumda idrâk açısından acze düşen sûfi “hayret” ve hayretin intâc ettiği “mestî/sekr ve meze/zevk” halindedir. Nihayet bu halin tahakkümü ve galebesi haricine çıkarak fark ve temyiz kabiliyeti elde edebilirse idrâk ettiği külli marifeti ilmî/aklî surette ifadeye veya mecâzî surette işârete imkân bulabilir. Şu var ki ilmi yolla ifade ancak hakikatin “muvakkat veya musavver” bir surette dile getirilmesinden ibarettir.

³⁶⁶ Böylelikle “Hakk’ın Nûr’unu bulan, Hakk’ı da bulmuştur. Diğer taraftan “velî” marifet yönünden dolu ve ganî olması hasebiyle âlemde Hakk’ın mükemmel/mükemmil mazharıdır ve Hz. Âdem misâli “Pâdişâh/Halîfe”dir. Hakîkati ve Aynı olarak da ifade edebileceğimiz Rabb-i Hâss’ının kuşatıcılığı dolayısıyla tahtında mündemiç esmâ üzerinde tasarruf ve tahakkümü söz konusudur. Dolayısıyla cümle eşya misâli müridân da Şeyh-i Kâmil’in cüzleri olarak değerlendirilmiş, bu durumun tabîi neticesi olarak “Kendini bilen Rabb’ini bilir” fikri ile paralel olarak “şeyh”i bilmek marifetullahı elde etmek olarak yorumlanmıştır.

³⁶⁷ el-Ahzâb, 33, 72.

³⁶⁸ *İbtidânâme*, b. 1281-1296.

³⁶⁹ Karşılaştırınız: *Mesnevî*, II, 815-825.

³⁷⁰ *İbtidânâme*, b. 1297-1306; karşılaştırınız: *Rebâbnâme*, Sürh Nr. 34, b. 1914-1960. Esasında bütün buralarda Sultan Veled’in getirdiği izahât Mevlânâ’dan mülhem olarak derc edilmiştir. Bk. *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 639, 650.

Böylelikle anlaşılmiş oluyor ki Mevlânâ Şems'ten sonra kendisine hem-dem olmak üzere Şems'in halefi ve halîfesi olarak³⁷¹ Şeyh Salâhaddîn Zerkûb Konevî'yi seçmiş, onunla sükûn bulmuş³⁷² ve aynı zamanda müntesiplerine de Şeyh'i işâret ederek kendisini cümle mürîdânın teslîkine memur etmiştir.³⁷³ Şeyh'in muttasıf olduğu bu iki husus, Mevlevî geleneğindeki -aşağıda detaylandırılacak olan- belirleyici rolüne de işâret etmektedir.

Bu arada tıpkı Şems-i Tebrîzî ile münâsebet, sohbet ve hususiyle halvetin doğurduğu rahatsızlık misali, kimi münkirlerin gönüllerinde haset ateşinin yeniden alevlendiği belirtilmektedir. Nitekim Mevlânâ sair mürîdân ile alâka -ki celveti gerektirmektedir- husûsunda kendisini geri tutuyor ve Şeyh Salâhaddîn'i işâret ediyor, kendisi sadece onun sohbetiyle ârâm bulmayı yeğliyordu. Anlaşılan o ki Şeyh Salâhaddîn'in hilâfet ve niyâbeti de mürîdânın bir kısmı tarafından kolaylıkla kabul edilmemiştir. Üstelik bu sefer durum öncekinden daha da vahimdi, nitekim Şeyh Salâhaddîn'e yönelik inkâr dolu muhâlif tavır daha pervasız ve alenî bir surette sergilenmekteydi.³⁷⁴ Diğer taraftan başta Sultan Veled olmak üzere mürîdânın büyük bir bölümü Şeyh Salâhaddîn'e intisâb edip irâdet getirmiş ve Şeyh Salâhaddîn'in teslîk dairesine girmişlerdir.

Bizzat Mevlânâ, Salâhaddîn Zerkûb'u yetmiş kadar gazelinde muhtelif vechelerle mesela gönlün, dinin, hakikatin ve de cihânın “salâh/sulh u selamet” bulunduğu mücessem sûret olmak itibariyle isminin veya mesleki mensûbiyyetinin işâret ettiği türlü mecâzî çağrışımlar ile adeta Şeyh'te zâhir mezkûr husûsiyetlerden ilkinî îmâ ederek zikreder.³⁷⁵ Diğer taraftan hususiyle üçüncü şahıslara karşı Şeyh'ten bahsederken kullandığı “Şeyhu'l-Meşâyih³⁷⁶ (Melikü'l-Meşâyih ve'-Abdâl), Veliyyullâh fi'l-Arz, Ebâ

³⁷¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 112-113.

³⁷² *İbtidânâme*, b. 1449 vd.

³⁷³ Sultan Veled, Mevlânâ'nın bu hususla ilgili emir ve işâretini şu ifadelerle dile getirmektedir:

*“Sizinle de işim yok; hepiniz Salâhaddîn'in çevresinde toplanın,
Basımda şeyhlik sevdası yok benim; hiçbir kuş, benimle beraber uçamaz,
Kendi âlemimde hoşum, kimseyi istemiyorum ben; bana yönelen, sinek gibi zahmet verir bana,
Bundan böyle hepiniz de onun yanına varın; hepiniz de canla başla onunla buluşmaya çalışın,
Böylece de hepiniz doğru yola girin, yürüyün, arpa bile olsanız buğdaydan iyi bir hâle gelin,
Buğday da nedir ki? İnci olun; ondan uzaksınız ama onun bakışına erişin, onun sayesinde bakış sahibi olmaya savaşın.”* *İbtidânâme*, b. 1313-1318; Eflâkî, V, 1.

Esasında Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî'yi aramak üzere Şâm tarafına seyahati esnasında kendisinin nakîbi olmak üzere Çelebi Hüsâmeddîn'i vazifeli olarak Konya'da bıraktığı belirtilmektedir. (Eflâkî, IV, 108.) Bununla birlikte avdetleri akabinde dervîşân ile ilgili teslike dâir maslahatı Salâhaddîn Zerkûb Konevî deruhte etmiştir.

³⁷⁴ *İbtidânâme*, b. 1462-1491; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 115.

³⁷⁵ Mesela bk. *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel No. 161, 587, 596, 1322, 2084, 2227, 2456, 2899, 3311, 3319.

³⁷⁶ Karşılaştırınız: Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 89.

Yezîdü'l-Vakt (Ebâ Yezîdü'l-Hakîkat)³⁷⁷, Cüneydü'z-Zamân (Cüneydü't-Tarîkat), Kutbü'z-Zamân, Hızîru'l-Kadem, Mesîhu'l-Enfâs, Nûrun Yemşî bihî fi'n-Nâs, Melikü'-Abdâl, Rûhu'l-Ârifîn, Emînü'l-Kulûb, Sırrullâh fi'r-Ricâl, el-Müeyyed bi-Envâri'l-Îlâhiyye ve'l-Ezvâi'r-Rabbâniyye, el-Müşerref bi-İşrâki Şemsi'l-Maârif, el-Muhtess bi-Bevârikî Nûri'l-İhtisâs Hudâvend Salâhu'l-Hakk ve'd-Dîn” misali vasıflar ile Seyyid Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî'nin cân ve gönül oğlu olup tam bir istiklalle halîfesi bulunan Şeyh'in “kıble-i ervâh-ı mukaddes (mukaddes ruhların kıblesi)” olduğuna işâret etmekte ve mürîdanı teşvik etmektedir.³⁷⁸ Dolayısıyla Şeyh Salâhaddîn cümle “Mevleviyân”ın şeyhi ve mürşididir. Bu itibarla Mevlevî gelenek tarafından “aktâb-ı seb'a-i Mevleviyye” içerisinde addedilen Şeyh Salâhaddîn Zerkûb; Sipehsâlâr tarafından “Hazret-i Seyyidü'l-Evliyâ ve'l-Müttakîn, Zübdetü'l-Ârifîn, Kutbü'l-Evtâd, Emânullâh Beyne'l-İbâd, Cüneyd-i Sâni ve Fakîr-i Rabbânî, Muhtârü'l-Kulûb Şeyh Salâhaddîn Zerkûb” şeklinde vafedilir.³⁷⁹ Eflâkî ise, eserinde Şeyh'in menâkıbına ayırdığı faslın başında ismini şu şekilde kaydeder: “Hz. Sultânü'l-Ârifîn, Burhânü'l-Mükâşifîn Kutbü'l-Evtâd ve'l-Ebdâl Şeyh Salâhu'l-Hakk ve'd-Dîn Ferîdûn b. Yağıbasan el-Ma'rûf bi-Zerkûb el-Konevî (k.s.)”³⁸⁰

Şeyh Salâhaddîn nisbesinden de anlaşılacağı üzere Konya³⁸¹ civarında dünyaya gelmiştir.³⁸² Babasının adı “Yağıbasan”, annesinin adı ise “Latîfe”dir³⁸³ ve göl kıyısında bulunduğu belirtilen “Kâmile”³⁸⁴ köyünde³⁸⁵ balıkçılık ile geçindikleri nakledilir.³⁸⁶ Şeyh Salâhaddîn ise “zerkûbî/kuyumculuk” mesleğine yönelmiş³⁸⁷ ve Eflâkî'nin

Mezkur kayıttaki Mevlânâ'nın “Şeyhu'l-Meşâyih Salâhu'l-Hakk ve'd-Dîn” şeklinde bahsettiği Salâhaddîn Zerkûb'un Mevlânâ'nın adını yâd ederken daima “Seyyidünâ ve Mevlânâ ve Rabbünâ ve Hâlikunâ” şeklindeki ifadelerle birlikte andığı belirtilir. (İfadelere dair eserin mütercimlerinden Ahmed Avni Konuk tarafından getirilen izahat için bk. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 239-240) Karşılaştırınız, Eflâkî, VI, 10; 20.

³⁷⁷ Karşılaştırınız: *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel No. 370.

³⁷⁸ Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, s. 46, 47, 68, 125. Karşılaştırınız: *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 601, 739, 823, 986, 1210, 1786, 1941, 2292, 2358, 2376.

³⁷⁹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 113.

³⁸⁰ Eflâkî, V, 0.

³⁸¹ *İbtidânâme*, b. 1470-1.

³⁸² Sahih Ahmed Dede eserinde Şeyh'in velâdet tarihi olarak h. 582 (m. 1186-7) yılını kaydeder. Bununla birlikte Şeyh Salâhaddîn'in hayatıyla ilgili hâdiselerin kronolojik silsilesi göz önüne alındığında velâdet tarihini daha ileriki bir zamana taşımamızı gerektirecek telifi pek de mümkün gözükmeyen karineler söz konusudur. Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 127.

³⁸³ Eflâkî, V, 17, 20. Sahih Ahmed Dede, Latîfe Hâtun'un intikâlini h. 652 yılı Zi'l-hicce ayı âhiline (Şubat 1255) tarihler. Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 176.

³⁸⁴ Sahih Ahmed Dede'nin eserinde, Şeyh Salâhaddîn'in doğduğu köyün adı “Sâlihaddîn???” olarak kaydedilmektedir. Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 127.

³⁸⁵ Eflâkî, V, 4.

³⁸⁶ Eflâkî, V, 20.

³⁸⁷ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, 113. Sahih Ahmed Dede, Şeyh Salâhaddîn'in h. 623'de 40 yaşında olduğu halde cümle zerkûbların/kuyumcuların kendisini “şeyh” edinerek inkıyâd ettiklerini bildirir. Böylelikle şeyhin Fütüvvet/Ahi teşkilatı ile de irtibatı olduğunu ima eder gibidir. Sahih Ahmed Dede, s. 145. Aynı zamanda

anlatımıyla Mevlânâ dini ilimleri kesbetmek, kıyl ü kâl, tadrîs ve tezkîr ile meşgul olurken o da helal rızık ve hâlini kuvvetlendirmek (kût-i halâl ve kuvvet-i hâl) için çaba sarfetmiştir.³⁸⁸ Şeyh'in eşi de annesi ile aynı adı taşımaktadır.³⁸⁹ Ayrıca Fâtıma Hâtûn³⁹⁰ ve Hediye Hâtûn³⁹¹ adlarında iki de kızı vardır.

Tasavvufî irtibatı açısından gençliğinde ilk olarak Seyyid Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî'ye intisab etmiş bulunan³⁹² Salâhaddîn Zerkûb'un, Mevlânâ'nın Seyyid Burhâneddîn'e intisabının ardından tecdîd-i inâbet ile Mevlânâ'ya mürîd olduğu kaydedilir. Bizzat Mevlânâ tarafından "ferzend-i cân ü dil-i Seyyid Burhâneddîn el-Muhakkik ve halîfe-i ôst be-istiklâl (Seyyid Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî'nin cân ve gönül oğlu ve onun tam bir istiklalle halîfesi)"³⁹³ şeklinde anılışına bakılırsa Şeyh Salâhaddîn, Seyyid Burhâneddîn Muahkkik Tirmizî'nin kademinde ve meşrebinde bir sûfî olmakla birlikte Şems-i Tebrîzî'nin de sohbetinde bulunmuş ve bir anlamda Seyyid'in manen Şems'in ise silsileten ve tarihen halîfesi olmuştur. ????? Hatta Seyyid Burhâneddîn'in hakkındaki inayetinde delîl olmak üzere Eflâkî şu sözünü nakleder:

*"Şeyhim Sultânü'l-Ulemâ'dan bana iki büyük nasip erişmiştir; biri söz fesâhati, diğeri hal güzelliği. "Kâl"imi (söz fesâhatimi) Hz. Mevlânâ Celâleddîn'e verdim; çünkü onun halleri çoktur. "Hâl"imi de Hz. Şeyh Salâhaddîn'e bağışladım. Çünkü onun herhangi bir şekilde (kâl) söz söylemesi yoktur."*³⁹⁴

Muhakkik Tirmizî'nin Konya'dan ayrılarak Kayseri'ye yerleştiği ve orada intikâl ettiği dönemde Şeyh Salâhaddîn'de bir müddet köyüne gitmiş, orada evlenip yuvasını

Şeyh'in bağıklık ile de iştigâl ettiği anlaşılmaktadır. Eflâkî, V, 23. Hatta veresesinin satın aldığı bir bağın bedelinin ödenmesi ile ilgili bir hususta Mevlânâ'nın Celâleddîn Karatayî'ye yazdığı mektup Mektûbât'ta kayıtlıdır. Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, s. 125.

³⁸⁸ Eflâkî, V, 3.

³⁸⁹ Eflâkî, V, 20. Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 151-152.

³⁹⁰ Sahih Ahmed Dede, Fâtıma Hâtun'un h. 629 (m. 1231/1232) yılında dünyaya geldiği bilgisini kaydetmiştir. Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 151-152.

³⁹¹ Hediye Hâtun'un velâdet tarihi Sahih Ahmed Dede tarafından h. 641 (m. 1243/1244) olarak kaydedilmiştir. Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 161.

³⁹² Sahih Ahmed Dede, h. 630 (m. 1232/1233) yılında Seyyid Burhâneddîn'in Konya'ya gelip "Sincâniyye" mescidinde itikâfa girdiği esnâda Salâhaddîn Zerkûb'un 48 yaşında olduğu halde kendisine gelerek inâbet ettiğini ve irâdet getirdiğini, gece gündüz hizmetinde bulunduğunu kaydeder. Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 153. Sahih Dede'nin verdiği tarih Eflâkî'nin "der-unfuvân-ı cevânî: gençliğinin başlangıç döneminde" ibaresi ile örtüşmemektedir. Bu itibarla Dede'nin Şeyh Salâhaddîn'in velâdet tarihi olarak kaydettiği h. 582 (m. 1186-7) yılını te'hîr etmek icab eder.

³⁹³ Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, s. 47.

³⁹⁴ Eflâkî, V, 3; Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 159.

Şeyh Salâhaddîn'in söz konusu durumuna menakıbnamelerde çeşitli anekdotlarla işaret edilir. Bununla birlikte vurgulanan esas husus Şeyh'in sohbet, talim veya tadrîs ile alakasının bulunmadığından ziyâde, her türlü aklî veya mantikî seviyeye hitab eder tarzda ya da avâmın dahi anlayabileceği bir üslupla konuşmadığıdır. Nitekim bir gün "Acaba bu vilâyette bizim sözümüzü anlayan kişi var mıdır?" diye sorduğunda Mevlânâ'nın kendisine "Evet, sizi gönül kırıklar (şikestegân) ve dervişler anlar" şeklinde cevap verdiğini nakleden Eflâkî Şeyh Salâhaddîn'in buyurduğu her şeyin "hâlin sırrının sırrı"ndan olduğunu belirtir ve ilave eder: "Kâl" ehlinin bu sözde medhali (nasibi/bilgisi/tasarrufu) yoktur. Eflâkî, V, 25.

kurmuştu.³⁹⁵ Şeyh'in; yaşadığı hayata gayet te alışmış iken bir Cuma günü Konya'daki Ebu'l-Fazl mescidinde Mevlânâ'nın vaazında bulunduğunu, Şeyh Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî'nin ahvâlini ve nûrunu Mevlânâ'da müşâhede ettiği ve Mevlânâ huzurunda baş koyduğu belirtilir. Kısa bir muhaverenin ardından Mevlânâ, hayli zamandır görüşmediği, kendisine özürler beyân eden eski dostuna şöyle söylemişti: "Hayır, hayır, sen bizdensin, bizim canımızsın, bizimsin, güzelliğimizsin (ân), cânânımızsın." Ardından Mevlânâ'nın, Şeyh'in elinden tutarak kendisine hem-dem kıldığı belirtilir.³⁹⁶

Esasında Muhakkik Tirmizî'nin 639/1241'de intikâlinden sonra ve Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya gelişinden yani 26 Cemâziye'l-Âhir 642 / 29 Kasım 1244'ten önce h. 641 (m. 1243/1244) yılında gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemel bu hadisede³⁹⁷ Mevlânâ'nın mezkûr ifadesi, uzun zamandır görüşmemiş iki dostun birbirine iltifatından çok daha öte bir anlam taşımaktadır. Nitekim burada söz konusu yakınlık Sultan Veled'in rivayeti ile Mevlânâ tarafından şöylece izah edilir:

"Onu (Şeyh Salâhaddîn) aramızdaki husûsi cinsiyet ve münasebet (dolayısıyla) dost edinip seviyorum."³⁹⁸

"İnsanların birbirlerine olan sevgileri, kuru (mücerred) sözle değil, aralarındaki cinsiyet ve nisbet (münâsebeti)ledir."

Nedir cinsiyet? Bir çeşit nazar ki onunla (bir cinsten olanlar), birbirlerine yol bulur, kavuşurlar."³⁹⁹

³⁹⁵ Sahih Ahmed Dede, Şeyh Salâhaddîn'in evliliğini h. 640 (m. 1242/3) yılına tarihler. (Sahih Ahmed Dede, s. 161.) Tarihlendirme ile alakalı problem bir yana Sahih Dede kat'î bir dille ifade etmemekle birlikte klasik Mevlevî menakıbı tarafından îmâ dahi edilmeyen bir hususu, Şeyh'in kendi köyünde ikinci bir hanımla evlendiğini ihsâs eder. Nitekim Şeyh'in ikinci kızının velâdeti ile ilgili bilgiyi "*Ve bu sâlde, Şeyh Salâhaddîn Zerkûb-i Konevî cenâbının karyesinde aldığı zevcesi hâtûndan zuhûr-ı velâdet, kızı Hediye Hâtûn vücûda geldi*" şeklinde ifade eder. Sahih Ahmed Dede, s. 162, 176.

³⁹⁶ Eflâkî, V, 4.

³⁹⁷ Sahih Ahmed Dede söz konusu hadise ve akabinde Şeyh'in Mevlânâ'ya beyat ve tecdîd-i inâbetini h. 641 (m. 1243/1244) yılıyla tarihler. Sahih Ahmed Dede, s. 163.

³⁹⁸ Mevlânâ, çeşitli örneklerle "muhabbet"i'n "münâsebet"ten kaynaklandığını belirtir. "Münasebet" kavramı ile ifade edilen husus eşyânın hakikatlerini teşkil eden a'yân-ı sâbite, diğer bir deyişle İlahî Esmâ meyânında vâki irtibata işâret etmektedir. Rivâyetin devamında ise Mevlânâ şu izâhâtı ilâve eder:

"Artık muhabbetin münâsebetten kaynaklandığı anlaşıldı. O muhabbet bir süre sonra pişmanlık doğurmaz. Eğer bir muhabbet pişmanlık ve perişanlık doğurursa, o muhabbet aldatmacadır. Bir garaza ve araza (menfaate) mebnidir. Hakiki münâsebetten doğan muhabbet ne dünya ne de ahrette hiçbir perişanlık ve pişmanlık yoktur.

Nitekim bir garaza, maksada dayanan dostlar ahirette "keşke falanı dost (halîl) edinmeseydim" (Furkân, 25, 28) diye (pişmanlık duyacaklar.) amma müttakî muhibbânın sıfatı ise şudur: "O gün dostlar birbirine düşman olacak, yalnızca müttakîler müstesnâ" (Zuhruf, 43, 67)." Eflâkî, V, 11.

³⁹⁹ Mesnevî, VI, 2981 vd.

Mevlânâ aynı şekilde iman, inkıyâd ve tedeyyün meselesini de cüz-küll ilişkisi çerçevesinde cinsiyet birliği ve münâsebet mezbûtu olarak değerlendiren şöyle söyler: "*Peygamber ve veliler âlemine yönelen halk peygamberlerin cüzleridirler. Onlar o nisbet ve cinsiyetten ötürü peygamberlere yönelmişlerdir. Nitekim Peygamber (s. a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allahım, kavmime hidayet et" Yani (burada kavmime demenin manası) cüzlerime demek olur.*" Eflâkî, V, 10. Karşılaştırınız: Mesnevî, VI, 1175; Makâlât, s. 103, 362.

Dolayısıyla Mevlânâ ile Şeyh Salâhaddîn arasındaki münasebet sade bir dostluktan çok öte cinsiyet ayniyeti ve nisbeti olarak değerlendirilmiştir. Manâda/Hakîkatte ve sîrette vâki' taallukun sûrette tezâhürü ise türlü vecihlerdendir.

Mesela Mevlânâ Şeyh Salâhaddîn'i ve ailesini kendi ehl-i beytinden addetmekte idi. Nitekim Şeyh'in iki kızı yüzleri tamamen açık olacak halde ve serbestlikte dahi Mevlânâ'nın huzurunda bulunabiliyorlar ve Mevlânâ kendilerine okuma yazma öğreterek terbiye⁴⁰⁰ ve tadrîsleri ile bizzat meşgul oluyordu.⁴⁰¹ Hatta Fâtıma Hâtun için "sağ gözüm", Hediye Hâtun için "sol gözüm", anneleri Latîfe Hâtûn'un zâtı için ise "Hüdâ'nın musavver latîfesi" şeklinde iltifatlarda bulunduğu kaydedilir.⁴⁰² Aynı zamanda manevî münâsebet zâhirde sıhriyet olarak da tezâhür etmiş; Mevlânâ, oğlu Sultan Veled ile Fâtıma Hâtûn'u nikâhlanmış⁴⁰³ ve Mevlânâ hânedânı -gerek zükûr çelebiler ve gerekse inâs çelebiler- bu aileden vücûda gelen çocuklar ve torunlar ile devam etmiştir.⁴⁰⁴ Mevlânâ söz konusu evliliğin mana âleminde de kutlandığını belirterek inşâd ettiği gazellerle tebrîk ve tesîd eder.⁴⁰⁵ Diğer taraftan Hediye Hâtun ise tuğra ve inşâ divanına mensup bir bürokrat olduğu anlaşılan kâtipler sultanı ve Mevlânâ'nın yakın çevresindeki son derece özel mürîdân ve âşıkânından⁴⁰⁶ Hattât Nizâmeddin⁴⁰⁷ ile evlenmiştir⁴⁰⁸ ve çeyizinin hazırlanması hususunda Mevlânâ'nın

⁴⁰⁰ Eflâkî, V, 22.

⁴⁰¹ Sahih Ahmed Dede, s. 159.

⁴⁰² Eflâkî, V, 20.

Ailevî münasebetlerdeki yakınlık dolayısıyla olsa gerek bir defasında eşi Kirâ Hâtun, kendisine kızan Mevlânâ'nın affını rica etmek üzere Şeyh Salâhaddîn'i şefâatçi ittihâz edinmiştir. Eflâkî, V, 16.

⁴⁰³ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 117. Sahih Dede söz konusu izdivacın h. 644 yılı Cemâziye'l-ülâ'sının ibtidâsında (m. 1246 yılı Eylül ayı sonları) gerçekleştiğini belirtir. Sahih Ahmed Dede, s. 167.

⁴⁰⁴ Eflâkî, V, 19.

⁴⁰⁵ Eflâkî, V, 21; *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 31, 236.

Mevlânâ son derece babacan ve müşfik bir üslupla kaleme alınmış iki mektubundan birini oğlu Sultan Veled'e göndererek kendisine, Fatıma Hatun'un hatırını aziz tutması hususunda olağanüstü dikkatli davranmasını önemle hatırlatmaktadır. (Mevlânâ Celâleddîn, Mektuplar, s. 13-15; Eflâkî, V, 32.) İkinci mektup ise gelini Fatıma Hâtûn'a eşi Sultan Veled ile aralarında husûle gelen bir kırgınlık dolayısıyla gönderilmiştir. Mevlânâ bu mektubunda gelinini taltif edip adeta oğluna karşı önceler bir tavırla tesellî etmektedir. Sadece bu mektup dahi Mevlânâ'nın Şeyh Salâhaddîn'e ve ona taalluku bulunan herkese ve her şeye verdiği değeri ifadeye kâfi bir belgedir. Diğer taraftan ailevi ilişkiler hususunda Mevlânâ'nın nezâket, hassasiyet, şefkat ve merhametinin yüceliğini göstermesi açısından mükemmel bir örnektir. (Mevlânâ Celâleddîn, Mektuplar, s. 85-86; Eflâkî, V, 33.)

⁴⁰⁶ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁰⁷ Mevlânâ, medh u sena edip "oğlumuz" şeklinde nitelendirdiği Hattât Nizâmeddin ile ilgili olarak, devlet ricâline çeşitli vesîlelerle mektuplar göndermiş ve tavassutta bulunmuştur. (Mevlânâ Celâleddîn, Mektuplar, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul 1963, s. 254-5.) Hattât Nizâmeddin'in bürokratik vazifelerinin yanı sıra istinsâh faaliyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim başta, bilinen en kadim Sultan Veled Divânı nüshası olmak üzere kaleminden çıkmış bazı eserler günümüze ulaşmıştır. *Dîvân* nüshasında ismi ile birlikte "el-Mevlevî" nisbesinin yanı sıra "el-Veledî" nisbesini de kaydından anlaşılacağı üzere kendisi Mevlânâ'dan sonra Sultan Veled'e intisâb etmiştir. (Feridun Nafiz Uzluk, Sultân Veled'in Hayat ve eserleri, (*Dîvân-ı Sultân Veled* içerisinde), Uzluk Basımevi, s. 453, İstanbul 1941).

Gürcü Hâtun'a hususi olarak ricada bulunduğu nakledilir. Mevlânâ hazırlanan çeyizi kardeşler arasında taksim etmiş, ayrıca bu düğünü de gazel inşâd ederek kutlamıştır.⁴⁰⁹ Nihâyet Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya gelişi ve Mevlânâ ile mülâkatı neticesinde söz konusu halvet hali Şeyh Salâhaddîn'in hücrelerinde gerçekleşmiş ve sırrına kimsenin muttali' olamadığı sohbet esnasında halvethâneye girebilen iki kişiden biri Şeyh Salâhaddîn'dir.⁴¹⁰

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Mevlânâ'nın başlangıçtan (ezelden) itibaren Şeyh Salâhaddîn'e özel bir yakınlığı ve teveccühü söz konusudur. Kendisi, Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya gelişi ile birlikte tadrîs ve tezkîr misâli halka, talebe ve müridâna taalluk eden her türlü alâyıktan el çektiği dönemde dahi son bir tezkîrde (vaaz) bulunması hususunda muhlis muhibbânının istirahatlarının yanı sıra Şeyh'in işâretini kırmamış ve son bir tezkîrde bulunmuştu.⁴¹¹

Ayrıca Mevlânâ, şeyh Salâhaddîn'in hatırını o derece aziz tutmaktaydı⁴¹² ki Şeyh Salâhaddîn'in farklı şekillerde telaffuz ettiği kimi kelimeleri onun gibi telaffuz ediyor, mevzûun hâtırını yerine vâzı'nın hâtırını gözetiyordu.⁴¹³

Şeyh Salâhaddîn'in resmî ilimlere dair bir tadrîsten geçmediği belirtilmektedir. Hatta bu açıdan ma'rifetten bihaber ve edepsiz kimseler tarafından şiddetli tenkîdlere ve ta'nlara muhatab olduğu vurgulanır.⁴¹⁴ Dahası bunca yetersizliğine (!) rağmen Mevlânâ

⁴⁰⁸ Sahih Ahmed Dede söz konusu evliliğin h. 653 (m. 1255/1256) yılında vukû' bulunduğunu kaydetmektedir. Sahih Ahmed Dede, s. 176.

⁴⁰⁹ Eflâkî, V, 30.

⁴¹⁰ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 108; Eflâkî, IV, 100; Sahih Ahmed Dede, s. 165.

⁴¹¹ Eflâkî, V, 6.

⁴¹² Bk. *Fîhi Mâ Fîh*, s. 88.

⁴¹³ Mevlânâ, Şeyh Salâhaddîn'e ittibâen "kulf" kelimesini "kulf", "mübtela" kelimesini "müftelâ", "hum" kelimesini de "hunb" şeklinde telaffuz edince kendisini tenkîd ve tashîh etmeye kalkışan birine şöyle bir açıklama getirir: "Evet vaz' olunmuş şekli senin dediğin gibidir. Fakat ben bir azizin (Salâhaddîn'in) hatırını gözetmek cihetinden böyle dedim. Nitekim bir gün Şeyh Salâhaddîn "müftelâ" demişti ve "kulf" buyurmuştu ki doğru (olan, doğru kabul ettiğimiz) onun dediğidir. Çünkü isimlerin ve kelimelerin büyük çoğunluğu her dönemde fitrat kaynağından, halk tarafından vaz' olunmuştur." Eflâkî, V, 18; "Hey edepsiz heey! O kadarını ben de bilirim. Amma Şeyh Salâhaddîn böyle telaffuz buyurdular. Ona tabi olmayı daha evla buluyorum. Doğru, onun buyurduğudur." Sipehsâlâr, a.g.e., s. 116.

Diğer taraftan Şeyh'in telaffuzundaki farklılık kimi araştırmacılar tarafından Şeyh Salâhaddîn'in Türk kökenli olması dolayısıyla dönemin kitâbî kültür dili olan Arapça veya Farsça'yı telaffuz sorunu yaşaması ile ilişkilendirilmektedir. F. Lewis, s. 258.

⁴¹⁴ *İbtidânâme*, b. 1465-1482.

Oysaki bizzat Mevlânâ "aslım" dediği Şeyh'in "gayret-i Hakk" dolayısıyla hem gâib" ve hem de "hâzır" olduğunu ifade eder. (*Divân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 156, 594.)

Sultan Veled, Şeyh Salâhaddîn hakkında ta'nda bulunan kimselerin onun hakikatini görmekten aciz kaldıklarını, kendi mevhum ve arazî varlıkları dolayısıyla perdelendiklerini ve gerek arkasından gerekse de yüzüne karşı Şeyh'e ta'nda bulduklarını belirtir. Söz konusu kişilerin sûrî ilimler hususunda da hepsinden üstün bir mertebenin sahibi olmasına rağmen Şems-i Tebrîzî'nin de aleyhinde ileri-geri konuşan tâife olduğu anlaşılmaktadır. Bu kişiler Şeyh'i "okuma-yazması, sûrî ilimlerden behresi olmayan, söz söylemekten uzak, Fatîha'yı dahi okuyamayan, mübâhaseden uzak sıradan bir esnaf/kuyumcu" olarak görmektedirler. Sûrete takılıp kalmaları dolayısıyla onu kendilerine üstün kılan

onu seçmiş, üstün tutmuş ve Şems-i Tebrîzî zamanında olduğu gibi başkalarıyla görüşmez olmuştu. Her ne kadar Şeyh Salâhaddîn kendisinin sadece bir ayna mesâbesinde bulunduğunu ve Mevlânâ'nın bu aynada kendi cemâlini temâşâ kıldığını vurgulasa da bu durumun inceliğinden ve keyfiyetinden bihaber kimseler haddi aşarak zaman zaman kendi indî kanaatlerini Şeyh'in yüzüne karşı dile getirme küstahlığında dahi bulunuyorlardı. Hatta daha da ileri giderek Şeyh'e karşı bir suikast planlandığı belirtilmektedir.⁴¹⁵

Bu mesele ile ilgili olarak geleneğin bakış açısını tesbit bakımından Eflâkî'nin şu değerlendirmesi kayda değerdir: “*Taşkınlık ve kınamada bulunanların büyük çoğunluğu Hz. Şeyh Salâhaddîn'in bilgisiz ve âmmî olduğunu söylerler; son derecedeki cehalet ve körlükleri dolayısıyla “ümmî”yi “âmmî”den ve “levh-i mahfûz”u “levh-i hâfız”dan (yazı tahtası) ayırıp temyiz edemezlerdi.*”⁴¹⁶ Böylelikle anlaşılıyor ki gelenek tarafından

niteliğini görememekteydiler ve bu zâtî niteliği dolayısıyla kendisini hem-dem edinen Mevlânâ'nın tavrını basiretsizlikleri dolayısıyla haliyle anlamlandıramamaktaydılar, dolayısıyla şeyhliği de akıllarınca yakıştıramıyorlardı. Şu var ki bu durum (perdelenmiş olmaları) onları edepsizliğe ve küstahlığa daha da tehlikelisi isyana sevk etmekteydi. *İbtidânâme*, b. 1483-1504.

Bu meyanda Sultan Veled, Şeyh'in şahsında evliyânın sahip olduğu marifet ve marifete sahip evliyâyâ dair şu şekilde malumat verir:

“Allah erlerinin sahip oldukları ilim Âdem'in (a.s.) okuduğu kitaptan, yokluk (adem) dünyasından gelmektedir. Onlar, “Esmâ”yı bütünüyle bilirler (külli ilme sahiptirler) ve esmâda seyr ile “müsemmâ”ya giderler. Her şeyin hakikatini tamamıyla görmüşlerdir; bu yüzden de her birine bir (isim) takmışlardır. Erlerin ilmini dil (zebân) yönünden aramamalıdır; onlar, dilsiz bilgi anlatırlar ve akan su gibi olan, ter ü taze, yepyeni ilimleriyle akla da, gönle de hayat bağışlar

Halkın bilgisi, çalışılarak elde edilen (mükteseb) bilgidir; erlerin bilgisiyse sebebe bağlı olmaksızın meydana gelir, Allah ihsandır (atâsıdır), çalışıp (kesb ile) elde edilmiş değildir. O erlerin hepsi de peygamberlerden mirasa konmuşlardır; her yolun dosdoğru giden kılavuzu kesilmişlerdir, peygamberlerin mirasçıları onlardır.

İlimleri gönüllere nur bağışlar ve hakikatten uzak olan kişi, onların sözleriyle yakınlığı bulur. Onların tapısına gelenler (tâlibân), Allah sıfatıyla bezenirler, erlerin bilgilerinde rusûh sahibi olurlar ki Allah'ın emrinden baş çevirmezler.

Her biri hüccettir, burhandır da kişiyi, yola perde olan bilgisizlikten (cehlden), varlıktan, benlikten kurtarır, kendisi gibi padişah, uyulacak kişi, kılavuz yapar, âlemde bilgin bir hâle getirir.” (İhtisâren: *İbtidânâme*, b. 1502-1540.)

⁴¹⁵ *İbtidânâme*, b. 1551-1560.

Suikast planı Şeyh'e ve Mevlânâ'ya haber verildiğinde Şeyh Salâhaddîn'in haberi “bir hoşça gülümseyerek” karşıladığı; kendisinin Hakk Teâlâ tarafından gizlenip setredildiğini ve her şeyin Hakk'ın takdirine bağlı olduğunu dile getirerek değerlendirildiği nakledilir. O topluluk Şeyh'in hakikatini bilemedikleri için böyle davranmaktadırlar. Sultan Veled'in rivayetiyle Şeyh sözlerine şöyle devam eder:

“Ama “rahmet-i mahz”ım ben; yoksa bir solukta, dünyâda tek bir kişiyi bile sağ komam, Karş. Eflâkî, V, 25.

İşim, Allah işidir benim; böyle bir kişi nasıl olur da hor olur?

Mevlânâ, beni yalnızca herkesten üstün tuttu (mahsûs kıldı) da bu yüzden inciniyorlar,

Şunu bilmiyorlar ki benim bir görünüşüm yok; ben ancak bir aynayım,

O, bende kendi yüzünü görüyor; ne diye kendini seçmesin?

O, kendi güzelim cemâline âşık; bundan başka bir fikre düşmek, kötü bir şey,

Bu, vahdettir, buraya ikilik sığmaz; sen yok ol, çünkü buraya senlik sığmaz,

Sende varlık (hodî) varken nasıl define olabilirsin? Sende senlik varken, ikiliktir bu, vahdete nasıl erebilirsin?

Son menzil vahdettir; o konağa erinceye dek hizmet etmeyi seç.” *İbtidânâme*, b. 1561-1584.

⁴¹⁶ Eflâkî, V, 3.

Muhakkik Tirmizî'nin "hâlinin sabâhatini/yüz güzelliği" bağışladığı ve kîl ü kâl kabilinden mübâhese ile alakası bulunmayan Şeyh, "âmmî" değil "ümmî" olarak telakkî edilmektedir. Nitekim "ümmî olmak" İslam kültüründe okuma-yazmadan yoksun olmak şeklindeki mecâz anlamının çok ötesinde, bizzat Hz. Peygamber'in de ilişkilendirildiği, varlığın aslından neş'et ettiği günkü sâfiyet ve temizliğini muhafaza etmiş olmasıyla ilgili olumlu bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla şeyh Salâhaddîn, "ümmî"dir ve aynı zamanda "ârif"tir. Mevlânâ bu hususu sarahatle şu şekilde ifade eder: "*Arif, sen sustuğun halde, senin sırrından bahseden kişidir. Bu da Şeyh Salâhaddîn'dir.*"⁴¹⁷ Şeyh Salâhaddîn de derununda feyezân eden marifet nûrunu Mevlânâ sayesinde idrâk ettiğini dile getirmektedir.⁴¹⁸

Diğer taraftan Mevlânâ'nın daha önce de yaşandığı üzere Şeyh Salâhaddîn'den başkasına iltifat etmemesi ve hatta görüşmeyi dahi kesmesi önemli bir rahatsızlık unsuru oluşturmuş gibidir. Üstelik "münkirân"ın tıpkı Şems-i Tebrîzî hakkında olduğu gibi söz konusu duruma sebep bildikleri Şeyh Salâhaddîn'e karşı da gittikçe şiddetlenen bir tarzda düşmanlık⁴¹⁹ ve nankörlük etmeleri Mevlânâ'nın kendilerinden daha da

⁴¹⁷ Eflâkî, V, 14.

Eflâkî rivayetin devamında şu ifadeleri serdedir: "*(Şeyh Salâhaddîn) daima gaybü'l-gayb âleminden haberler verir, dostların içlerindeki sırları söyler, muğlak şeylerin sırrının sırrını bildirir ve o sırrın sahibi de onun bu dolaşması (seyrânı) karşısında hayrân kalırdı.*"

Söz konusu marifetin gündelik hayattaki tezâhürüne kerâmet kabilinden değerlendirilmek üzere, Selçuklu Sultânı İzzeddin Keykâvüs'ün bir tertîbi sonrasında Mevlânâ'nın meclisinde şahit olduğu nakledilir. Şeyh Salâhaddîn, Mevlânâ'yı tecrübe etmeye kalkışan Sultân'ı ta'zîr ve ikâz etmiştir.

Rivâyete göre Mevlânâ'nın azamet, asâlet ve velâyeti hususunda türlü akli deliller ve burhanlara rağmen iknâ olmayan Sultan kendisini denemek maksadıyla bir hokka içerisine hapsettiği yılan yavrusu ile Mevlânâ'nın huzuruna geldiğinde şehrin cümle ulemâsının açıklamaktan aciz kaldıkları sırrı Mevlânâ'nın emri ile Şeyh Salâhaddîn şu şekilde izâh etmiştir: "*Ey İslam Sultanı! Bu biçare hayvanı niçin bu hokkaya hapsettin? Bu yılan yavrusunu niçin kendine yâr edindin (de yanına aldın)? Allah erlerini sınamak, mürüvvet yolundan uzaktır. Hele senin hazretini ziyaretle şereflendiğin bu Allah eri, bu göklerin hokkalarının bütün sırlarını, yer âleminin bütün zerrelerini; yaratılışın ve bütün mahlûkâtın derûnlarını tam anlamıyla bitir, İlâhî remzlerin hazinelerine tam anlamıyla vakıftır.*" Sonra Şeyh na're urup semâ'a başlamıştır. Devamında ise Sultan ve adamlarının mürîd ve bende oldukları vurgulanır. (Eflâkî, V, 5.) Sahih Dede hadiseyi h. 650 (m. 1252/3) yılına tarihler. (Sahih Ahmed Dede, s. 174.)

Mezkûr pasaj, mazmunlar ve mecâz unsurları göz önüne alınarak bir üst okumaya tabi tutulduğunda "yılan" temsili ile tahkiye edilen nefsin, gayr-i ihtiyârî ve zorunlu olarak mahbûs bulunduğu dünya âleminde salâh ve felâh bulabilmesi için ma'rifet sahibi bir şeyhe ihlâs ile teslîmiyetin gereğine işâret edildiğini düşünmek pek ala mümkündür.

⁴¹⁸ Eflâkî, V, 8. Böylelikle Şeyh Salâhaddîn kendisinde bi'l-kuvve mevcûd velâyet ve marifet nûrunun Mevlânâ sayesinde bi'l-fiil hale geldiğini ifade etmektedir. Nitekim bir başka yerde velînin sıfatını "*velînin sînesini "Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?" (İnşirâh, 94, 1) (ayetinde belirttiği üzere) yardıklarında kendi sînesine nazar eder ve nurdan bir deryâ görür de o deryâda aşk oyunları oynar (aşk-bâzî eder).*" şeklinde beyân ettiği nakledilmektedir. Eflâkî, V, 25.

⁴¹⁹ Tam da bu noktada meselenin değerlendirilmesinde Şems-i Tebrîzî'nin hatırlanması/hatırlatılması önemli bir husustur. Nitekim F. Lewis'in de dikkat çektiği gibi (F. Lewis, s. 259) Sultan Veled, Şems-i Tebrîzî ile Şeyh Salâhaddîn arasında mukayeseye giderek Şems'nin sonradan iddia edilen şehadeti ile ilgili en ufak bir imada dahi bulunmazken Şeyh Salâhaddîn'e karşı suikast tertibi/niyetinden açıkça bahsetmektedir. Her iki Şeyh'e karşı sergilenen muhalefet tavrında gittikçe dozu artan bir şiddet eğilimini saymazsak, benzerlik söz konusudur. Bu sebeple muhaliflerin mücâdele tarzındaki eğilim dolayısıyla; çok

uzaklaşmasına sebep olmuştur.⁴²⁰ Böylelikle manevi anlamda mesnedsiz kalan münkirler, Hz. Mevlânâ'nın Şeyh Salâhaddîn'e yüksek derecedeki muhabbetine şahid olduklarında⁴²¹ hatalarından döndükleri (tevbe ve istiğfar) suçlarının bağışlanması ve yeniden vuslat elde edebilmek için Mevlânâ'nın ve Şeyh Salâhaddîn'in kapısında baş koyarak yalvarıp yakardıkları belirtilir. Nihayet merhametlerine⁴²² mazhar oldukları ve böylelikle tevbelerinin kabul edildiği, tıpkı eskiden olduğu gibi Mevlânâ'nın ve Şeyh Salâhaddîn'in teveccühüne ve sohbetine nâil oldukları belirtilmektedir.⁴²³

Kaynaklarımız Şeyh Salâhaddîn'in Mevlânâ tarafından seçilmişliğini vurgularken bu hususun başlangıcını⁴²⁴ sûrî bir hâdise taçlandırır.⁴²⁵

Rivâyete göre Mevlânâ “semâ’ ve şûr (heyecan, cûş ü hurûş)” galebesinde iken Şeyh Salâhaddîn'in dükkanı civarından geçer ve dükkandan gelen çekiç seslerinin hoşluğundan “şûrî-i aceb/olağanüstü bir heyecan” kendisinde zâhir olur, “çarh vurmaya” başlar. Bu durum gayb aleminden bir işaretle Şeyh Salâhaddîn'e malum oldukça, Şeyh dükkandan dışarı çıkıp Mevlânâ'nın kademine baş koymuş ve kendinden geçmiştir. Mevlânâ kendisini tutup lütuf ve merhamette bulunur (semâ'a davet eder). Şeyh “Benim Mevlânâ'nın semâ'ına tâkatim yoktur” şeklindeki ifadesiyle riyâzet ve mücâhede dolayısıyla bedenindeki güçsüzlük dolayısıyla mazeret arz edip eman ister. Diğer taraftan çıraklarına altın varakları parça parça olsa dahi çekiç darbını kesmemelerini tenbihler. Böylelikle Mevlânâ öğleden ikindiye kadar semâ' ile meşgûl olmuş ve nihâyet gûyendeler gelip gazel okumaya başlamışlardır. Şeyh Salâhaddîn ise tek bir altın varağının dahi zâyî olmak şöyle dursun dükkânının altın varaklarla dolduğunu ve hatta çıraklarının kullandığı edevâtın da altına dönüştüğünün müşâhede

sonraki dönemlerde tıpkı Şeyh Salâhaddîn hakkında planlanan misali Şems-i Tebrîzî hakkında da amacına ulaşmış bir sûikastin tertîb edildiği kanaatini tevlid etmiş olduğu düşünülebilir.

⁴²⁰ *İbtidânâme*, b. 1785-1817.

⁴²¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 116.

⁴²² Şeyh Salâhaddîn'in işaret ettiği üzere, “velî” merhamet madenidir. Bütün halk onun zâhir vücudundan zevk alır, rahat bulur, rahmet kazanır ve onun nuru ile hayat bulur. Onun nuru azalmaz. Kimde bu sıfat yoksa o Hüda'nın velisi değildir Eflâkî, V, 25. Karşılaştırınız: Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 89-90; *İbtidânâme*, b. 1320-1330.

Konya'nın Baycu idaresindeki Moğollar tarafından istilasından Şeyh Salâhaddîn'in merhameti ve inayeti lütfuyla kurtulduğunu ifade eden menkıbe için bk. Eflâkî, V, 24; Sahih Ahmed Dede, s. 175.

⁴²³ *İbtidânâme*, b. 1818-1852.

⁴²⁴ Sahih Ahmed Dede söz konusu hadisenin 645 yılı Receb ayının gâyetinde (Kasım 1247) vukû bulduğunu kaydeder. İlave olarak Mevlânâ'nın Şam seyahatinin Şeyh'in halife seçilmesinden sonra gerçekleştiğini belirterek Sipehsâlâr ve Eflâkî ile muvafık olmayan bir bilgi verir. Dede'ye göre bu sırada Şeyh 65 yaşındadır. Sahih Ahmed Dede, s. 170-171.

⁴²⁵ Kaynaklarımızın söz konusu tarihsel hadise ile ilişkilendirdikleri gazel için bk. *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 2515.

etmiş, elbiselerini yırtarak dükkanın yağmalanmasını emretmiştir.⁴²⁶ Eflâkî, hadiseyi böylece tahkiye ettikten sonra Şeyh Salâhaddîn'deki tahavvülü şu şekilde ifâde eder:

“Hemen dünya ve ahiret dükkânının serinden (sevdasından) vazgeçip Hüdâvendigâr'ın sohbetine (koştı) gitti. Mevlânâ Hazretleri Mevlânâ Şemseddîn Tebrîzî (Allah zikrini yüceltsin) hakkında gösterdiği aşk oyunları ve inayetleri, onun mazharı muzhiri (olan) (Şeyh Salâhaddîn hakkında da gösterdi.) O velâyeti (Şems'in velâyetini Salâhaddîn'de de) müşâhede edip hemen (onu) yüceltmeye ve ağırlamaya (ta'zîm ve tefhîme) başladı. Kararsız olan temiz ruhu Salâhaddîn ile sükûnet buldu. Tam on yıl onunla karşılıklı ünsiyette ve musâhabette (sohbette) bulundu. (Şeyh Salâhaddîn) Hazret'in halîfesi oldu.”⁴²⁷

“Mevlânâ hazretleri Şemseddîn Tebrîzî'yi aramaktan boşaldıktan ve onun sırlarını kendi nefsinde görmeye başladıktan sonra Şeyh Salâhaddîn hazretlerini yanına aldı ve onu arkadaşlara başbuğ olarak seçti; kendi Halîfesi, meclislerinin enîsi ve halvetinin nedimi yaptı; onun vücuduyla sükûnet buldu. Müritler her ikisinin sohbetinden faydalandılar.”⁴²⁸

Şems-i Tebrîzî'nin nihâî gaybetinin ardından gerçekleşen bu hadise akabinde Mevlânâ'nın kendisine hem-dem seçtiği, sohbeti ve mazhariyyeti ile sükûnet (ârâm) bulduğu⁴²⁹ Şeyh Salâhaddîn'i aynı zamanda mürîdânın teslîki vazifesine memur ettiği ve başta oğlu Sultan Veled olmak üzere cümle mürîdânın teslîki ile Şeyh Salâhaddîn'in meşgul olduğu anlaşılıyor. Sultan Veled, babasının kendisine lütuf ve teveccühünün eseri olarak telakkî ettiği bu husustaki iftihar edilecek itâat ve inkıyâdını dile getirir ve hakîkate/marifete dair pek çok şey elde ettiğini ifade ederek minnetini belirtir.⁴³⁰

Buna ilave olarak Mevlânâ “ilâhî gayret” anlayışı gereği dervişlerin Şeyh Salâhaddîn'e müntesib olma yönünden himmetlerini cem' etmeleri ve hatta tarikat âdabı gereği huzûrunda diğer şeyhlerin adını dahi anmamaları hususunda da tenbîh ve tavsiyede bulunmuştur.⁴³¹ Bu husus Şeyh'in doğrudan Sultan Veled'e de belirttiği bir

⁴²⁶ Söz konusu rivâyet Sipehsâlâr tarafından Şeyh Salâhaddîn'in “tecrîd (her türlü alakadan koparak dervişliğe doyunmak) ve Hz. Hüdâvendigâr'a bendeliğe teveccühü”nün sebebi olarak nakleder. Ayrıca Sipehsâlâr'ın rivayetinde hücrelerinde altın varak imalatı için çekiç vuran bizzat Salâhaddîn Zerkûb'dur. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 113.

⁴²⁷ Eflâkî, V, 7.

⁴²⁸ Eflâkî, V, 1.

⁴²⁹ *İbtidânâme*, b. 1449; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 114; Sahih Ahmed Dede, s. 170-171.

⁴³⁰ *İbtidânâme*, b. 1331-1357. Aynı husus Eflâkî tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “Mevlânâ hazretleri hakkında pek çok inayeti ve hadsiz-hudutsuz nazarının (teveccühünün) bulunduğu Sultan Veled'i (k.s) daima velileri ta'zîme ve Şeyh Salâhaddîn'in hizmetine terğîb ve teşvik eder; Salâhaddîn'in sohbetini kaçırmaması, onun sohbetine büyük bir ciddiyetle ve gayretle devam etmesi hususunda tavsiyede bulunurdu.” Eflâkî, V, 1.

Sultan Veled, seyr u sülûku döneminde kendi arzusuyla halvet ve çile çıkarmaya tâlip olduğunda da Mevlânâ ve Şeyh Salâhaddîn'in manevi tasarrufu ve murâkabesi altında bu teâmülî gerçekleştirdiği belirtilmektedir. Eflâkî, VII, 10; Eflâkî'nin bu sırada Sultan Veled'in yirmi yaşında olduğunu kaydetmesine rağmen Sahih Dede, hadiseyi h. 654 (m. 1256/1257) yılına tarihlenerek otuz iki yaş bilgisini verir. Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 177.

⁴³¹ Eflâkî, V, 9, 13. Ayrıca Mevlânâ, Şeyh'i Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî ile irtibatlı değerlendirerek onların nurundan fazlasını Şeyh Salâhaddîn'de görür. Eflâkî, V, 26.

durumdur.⁴³² Hatta Sultan Veled Şeyh'in huzurunda meviza ve marifete dair kelâm ettiğinde tıpkı Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'nin mülâkât ve sohbetleri neticesinde husule gelen vahdeti anımsatır tarzda Şeyh'in kendisinden geçerek fenâ bulması ve Sultan Veled'in ağzından Şeyh Salâhaddîn'in konuşması yönündeki talebine muhatap olduğunu belirtir.⁴³³ İlave olarak bu hususu kabulünü oldukça samimi ifadelerle dile getiren Sultan Veled şöyle söyler:

*“Sonunda malum oldu ki hakikat (bu mefhum), sözle anlaşılabilir,
Söz, dedikodu, yola perdedir; vuslat yolunda dedikodu, bir hiçtir, ise
yaramaz,
Dedikodu; varlıktır, benliktir ve perdedir ancak; varlığı seçen, benliğe
bürünen, ölüdür,
Yalnız varlıktan olmayan, benlikten gelmeyen söz, zevkten, safâdan ve
mestîden başka bir şey değildir,
Fakat böyle söz de pek nadirdir; bunu bil de böyle sözü Hakk Teâlâ'dan
dinle, insanoğlundan (meydana düşmüş varlıktan) değil.”⁴³⁴*

Dahası Sultan Veled “aklî ve naklî ilimlere dâir kıl ü kâl”den geçmek suretiyle gönlünde söz dalgalarının coştüğünü ifade eder.⁴³⁵

F. Lewis, Sultan Veled'in Şeyh Salâhaddîn'e mürîd olması; vaaz, nasihat ve marifet gibi hususlardan Şeyh tarafından alıkonması ve hatta “gerçek Şeyh'in sadece kendisi olduğu, başka Şeyhlere dönüp bakmaması” yönünde uyarılmasını; Şeyh Salâhaddîn'in manevi otoritesinin suretâ pekişmesi ve babası makamına layık görülen Sultan Veled'in Şeyh'in otoritesini perdelememesi şeklinde değerlendirir gözükmektedir. Bize kalırsa bu türden bir yaklaşım hatalıdır. Nitekim bizzat Sultan Veled tarafından oldukça samimi şekilde ifade edilen durum daha sonra Çelebi Hüsâmeddîn zamanında da tekrarlanmıştır. Sultan Veled babasının halifelerine ve kendisine Şeyh olmak üzere teklif ettiği zevâta bi-hakkın teslim olmuş gözükmektedir. bu hususta hiçbir zaman entrikalara ve mücadele içine girişmemiştir. Babasının kendisi hakkında ifade ettiği “o bir arslandır, ne yapacağını bilir” şeklindeki itimadını asla boşa çıkarmamış, oyuna gelmemiş ve “babasının şehzadelerine en fazla riayet eden kimse” olarak Mevlevî nasıl olunur cümle aleme göstermiştir. Bu durum onun mücadeleden kaçtığı şeklinde yorumlanamaz çünkü ortada mücadele yoktur.⁴³⁶

⁴³² *İbtidânâme*, b. 2109-2125; Eflâkî, V, 2.

⁴³³ *İbtidânâme*, b. 2233-2269. Karşılaştırınız: *Mesnevî*, I, 3056-3101.

⁴³⁴ *İbtidânâme*, 2287-2291.

⁴³⁵ “Söze, dedikoduya tümünden ağzımı yumdum, fazla (zahiri erdemler) da sırtımı döndüm, kelama da, O bilgi denizinin huzurunda kulak kesildim, sonra da onun sayesinde deniz gibi coştum, köpürdüm, Susmak ülkesinde yer yurt tuttum, iç dünyamda bir hoşluk denizidir, yüz gösterdi,

O denizin içinde, onunla vuslat, ona kavuşma incisi, gökteki güneş gibi parlamaya başladı, Hattâ gökteki güneşin parıltısı de nedir ki? Hiç o parıltıya, o ışığa benzer mi o?” *İbtidânâme*, 2307-2311.

⁴³⁶ F. Lewis, a.g.e., s. 260-261.

Şu halde Mevlânâ kendisi ile bir cinsten bulunmak ve aynı hakikatin tezâhürüne sahip olmakla Şeyh Salâhaddîn'i kendisine hem-dem edinmiş, tıpkı Şems-i Tebrîzî misâli ehl-i beytinden addetmiş; Şems'in Konya'ya gelişi ve gaybetinden sonra ise, Şems'in varlığında temâşa ettiği mazhariyeti Şeyh Salâhaddîn'de bulmuştur.⁴³⁷ Bu meyanda henüz Mevlânâ'nın hakikati ve hazreti derecesine yakınlık kesbedememiş bulunan dervîşânın teslîki vazifesini de Şeyh Salâhaddîn'e bırakmıştır. Söz konusu vazife Şeyh Salâhaddîn'den sonra Çelebi Hüsâmeddîn tarafından deruhte edilecek ve Mevlevî geleneğinde, bu ilk örneklerden hareketle resmî seyr u sülûk usûlünün tatbîkinde "Makâm Çelebisi"ne niyâbeten ser-tarîk (tarîkatçı dede) veya ser-tabbâh (kazancı dede, aşçı dede) vazîfe alacaktır.⁴³⁸

Mevlevî geleneğe mesned teşkîl etmesi bakımından Şeyh Salâhaddîn Zerkûb'da tezâhür eden sûfî tavır ve buradan hareketle seyr u sülûk anlayışının tesbîti önem arz eder. Kaynaklarımız, bu hususta muhtelif değerlendirmelerde bulunmaktadırlar.

Sipehsâlâr Şeyh'in "zühd ve vera' hususunda benzersiz, mücâhede ve takva hususunda ise emsalsiz" bulunduğunu "yakîne dair ilimleri ve ilâhî marifetin mecâz değil niyâz yoluyla kendisinde husûle geldiğini" belirtir ve "sıdk ehlinin makamlarının en yücesinde menzil tutmuş coşkun/taşkın bir deniz ve kâmil bir fakîr" olarak nitelendirir. İlave olarak "Kerem eteğine -ki habl-i mefîn ondan ibarettir- sıkıca yapışan gönül sahibi kâmil kimseler cümlesinden olurdu. Daima nefsinin murâkabede tutar ve az sözle çok ve derin manalar buyururdu. Eskiden beri (İbtidâ-yı hâlimden beri) güvenilirliği ve dindarlığı hususundaki hassasiyeti (emânet ve diyânet) ile meşhurdu" bilgisini verir.⁴³⁹

Eflâkî, Şeyh'in gayet "müttakî ve mütedeyyin" olduğunu dile getirirken "şerâatların zâhir inceliklerini (dekâyık) muhafaza" "Rahmân'ın emrini terk etmekten kaçınma" hususundaki hassâsiyetini belirtir.⁴⁴⁰ Diğer taraftan çeşitli nakiller dolayısıyla her an Hakk ile bile olduğunu vurgular.⁴⁴¹ Dolayısıyla tıpkı Şems-i Tebrîzî hakkında

⁴³⁷ Ayrıca Mevlânâ Şeyh Salâhaddîn'den basettiği bir mektupta onun, gayb aleminden gelen rahmet yağmuruna muttali' havâs zümresinden bulunduğunu işaret eder. Eflâkî, V, 29. Karşılaştığımız: *Mesnevî*, I, 2012-2045.

⁴³⁸ Safî Arpağuş, *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim*, Vefâ Yay., s. 110-115, İstanbul 2009.

⁴³⁹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 113.

⁴⁴⁰ Eflâkî, V, 28.

⁴⁴¹ Eflâkî, V, 12. Şeyh semâ'ı da "huzûr (hâzır olma, vasıtasız-doğrudan huzûrda bulunma)" olarak nitelendirir ve şöyle söyler: "Gönül sahibinin semâ'ı huzurdur ki o Hakk ile beraberdir. Hakk'tan, Hakk'ın sözünü dinleyen bir kişiye "O dinlediğin helal ya da haramdır" diye nasıl denebilir." Eflâkî, V, 25.

yapılan vurgu misali Hz. Peygamber'e (s.a.v.) zâhir ve bâtin itibariyle tam mütâbaat anlayışı Şeyh Salâhaddîn hakkında da dile getirilmektedir.⁴⁴²

Diğer taraftan Şeyh Salâhaddîn, müşâhedelerinden, daha ziyâde Horasan-Mâverâünnehr⁴⁴³ sûfilerince ifade edilen ve Sultânü'l-Ulemâ-Muhakkik Tirmizî geleneğinde de zaman zaman rastladığımız nûr lemeâtına ve renk sembolizmine dayalı bir üslupla bahsetmektedir. Nihâyetinde ise "İlâhî nurlar deryasına öylesine gark olmuştur ki o nurlardan hiç bahsedemez, haber veremez ve onları tasavvur edemez"⁴⁴⁴ hale gelmiştir. Söz konusu durum "fakr- tâmm/fenâ-yı tâmm" makâmı olup hem Mevlânâ'nın ve hem de Salâhaddîn Zerkûb'un şeyhi olan Muhakkik Tirmizî'de açık-seçik/ıyân olmayan bu hal Şeyh Salâhaddîn'de son derece âyân beyân hale gelmiştir.⁴⁴⁵ Mevlânâ bu hususa şu şekilde işâret eder:

*"Pişmiş ol (kemâl bul) da başkalaşımdan (tegayyürden, bozulmadan) kurtul.
Yürü, Burhan-ı Muhakkik gibi nur ol.
Kendinden kurtuldun mu tamamıyla Burhan olursun. Kul yok oldu mu sultan kesilirsin.*

⁴⁴² Şems-i Tebrîzî; velâyetin tahakkuku ve maksadın husûlünden sonra dahi şerîfatın emri olan mesela namaz misâli vesîlelerin terk edilmemesini, Hz. Peygamber'e (s. a.v.) mütâbaatın gereği olarak ifade ettiği bir mecliste kendisine kanaatini sorduğunda Şeyh Salâhaddîn tam bir teslimiyet ve inkıyâd örneği sergileyerek "*Hüküm senindir, her ne söylersen bizde (ona muâriz) bir cevap ve hâl yoktur*" şeklinde mkâbelede bulunmuştur. Eflâkî, V, 27.

⁴⁴³ Müşâhede ve mükâşefe esnasında idrâk edilen marifetin ışık ve renk sembolizmi çerçevesinde ifadesi, Sultânü'l-Ulemâ'nın tarihsel ve silsile açısından irtibatı söz konusu olmamakla birlikte meşreb benzerliğine sahip bulunduğu Necmüddin Kübrâ'nın en başta gelen eseri olarak nitelendirebileceğimiz "*Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâihu'l-Celâl*"de oldukça detaylı bir sûrette açıklanmakta ve ifade edilmektedir.

⁴⁴⁴ Eflâkî, V, 15.

⁴⁴⁵ Konuyla ilgili Şârih-i Mesnevî İsmâil Ankaravî'nin izâhı şu şekildedir:

"Ve Hazret-i Şeyh Muhakkik Tirmizî zâhiren ulemâ-i müdakkikîn ve meşâyih-i muhakkikîn meşrebinde ve bâtinen fakr u fenâ-yı hakikî mertebesinde idiler. Şarâb-ı zevk ve hâllerini kâse-i kâle koyup mürid ve muhibb olanlara tefsîr u hadîs ve tahkîk-i kelâm-ı nefîs vâsıtasıyla ânı işrâb ederlerdi. Muhassal-i zâhirleri ulûm ve hikemle ârâste ve bâtinleri fakr u fenâ ile pîrâste bir bî-vücûd kâmil idiler. Bunlarda sırr-ı fakr u fenâ ıyân değil idi. Amma Şeyh Salâhaddîn Zerkûb-i Konevî'de sırr-ı fakr u fenâ ziyâde ıyân idi. Nitekim bu Hazret'in dahî meşreblerinin tarifine şurû' buyururlar. Mesnevî: "Ger ıyân hâhî Salâhu'd-dîn nümûd / Çeşmhâ-râ kerd binâ vü küşûd" Eğer sen fakr u fenâyı ıyân görnek istersen Salâhaddîn Zerkûb-i Konevî (k.s.) Hazretleri bu sırrı ıyân gösterdi. Bâtin gözlerini ol Hazret kühl-i zevk u hâlde görücü eyledi ve açtı. Mesnevî "Fakr-râ ez çeşm ü ez sîmâ-yı ô / Did her çeşmî ki dâred Nûr-i Hû" fakr u fenâyı şeyh Salâhaddîn hazretlerinin çeşminden ve ânın sûret-i sîmâsından gördü her bir çeşm ki Hû Nûru'nu tutar. Yani fakr ki bî-vücûd olmak ve fenâ fillâh mertebesini bulmaktan ibârettir; bu sırrı ol Hazret'in aynından ve sîmâsından gördü ve müşâhede kıldı her şol çeşm-i dil ki Nûr-i Hüviyyet-i İlâhiyye [yi] tutar ve dîde-i Hakk-bînle nazar kılar." İsmail Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II, 210. Karşılaştırmamız: A. Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, III, 367-369.

Dolayısıyla Mevlânâ'nın Şeyh Muhakkik Tirmizî ile Şeyh Salâhaddîn meyânında mukâbele vemukâyese ile temâs ettiği husus fakr ve fenâ mertebesinin tam olarak tahakkuku neticesinde sûfide Hakk'ın sıfatının zâhir olması ve böylelikle sûfinin bütün varlığıyla halife olmak itibariyle Hakk'a burhân ve delil kesilmesidir. Nitekim bu husus "Fakr tamam olduğu vakit, o ancak Allah'tır" (*Rebâbnâme*, Sûrh No 83.) şeklinde işaret edilen hakikattir. Şu var ki Muhakkik Tirmizî ve Salâhaddîn Zerkûb'da aynı hakikat tahakkuk etmiş olmakla birlikte tezâhür tarzları farklıdır. Muhakkik Tirmizî fakr ve fenâ hakikatini ilim ve marifet tavrı ile perdelemiş ve izhâr etmemiştir. Buna mukâbil Salâhaddîn Zerkûb'da fakr ve fena'nın manası sûrete bürünerek zâhir olmuştur. Bu cihetten Muhakkik Tirmizî aynı zamanda "kâl" ehli iken Salâhaddîn Zerkûb'da bu hususun tezâhür etmediğine işaret edilir.

*Bunu apaçık görmek istersen Salâhaddin gösterdi, gözleri görür bir hale getirdi, açtı.
Onun (Allah'ın) nuruna sahip olan her göz, fakrı onun gözünden ve yüzünden gördü.*⁴⁴⁶

Neticede Şeyh Salâhaddîn on yıl müddetle bir taraftan Mevlânâ ile musâhabet ederek ona hem-dem ve âyine olmuş, tıpkı Şems-i Tebrîzî ile olduğu gibi aralarında vahdet husûle gelmiş; diğer taraftan da halîfesi ve nâibi olarak mürîdânın teslîki ile iştigâl etmiştir.⁴⁴⁷

Kaynaklarımız âhir ömründe mizâcında bir değişim meydana gelerek rahatsızlandığını naklederler.⁴⁴⁸ Sipehsâlâr'ın sembolik ve üstü kapalı bir dille şu şekilde işaret eder:

“Bir gün ansızın ayn-ı kemâle erişmiş ve irâdesi dışında gönül sahîfesine bir nakış yazılmıştı. Kendine geldiğinde söz konusu hâlin vukûundan ızdırâb duyan Şeyh Hakk Teâlâ'ya tazarru' ederek “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da hataya düşersek bizleri muâhaze etme!”⁴⁴⁹ âyetini okumuştur. Kendi Şeyhine (Mevlânâ'ya) sığındı ki “Sen'den Sana sığınırım” (hadisinde ifade edilen mana) bundan ibârettir. Te'yîd-i Sübhânî Şeyh'in (Mevlânâ'nın) inâyetine (muvâfik sûrette) gerçekleşti. (Ya da Mevlânâ'nın inâyetine bağlı bulunduğu) Onu tekrar o (içine düştüğü) halden emniyet ve selamet diyarına; üns ve kerâmet yurduna mütemekkin kıldılar. Amma mübârek cisminde bir zafiyet ve hastalık sirâyet etti ve rahatsızlığı da uzun sürdü. Şeyh Hz. Hüdâvendigâr'dan emânet bedenden naklolunmak, bâkî saraya (ahret yurduna doğru) sefere çıkmak hususunda inayette bulunması için yardım istedi. Hadsiz hesapsız tazaarru' ve yakarıştan sonra (Mevlânâ) icâzet verdi ve üç gün iyâdetine gelmedi. Bu hâlden Şeyh'e yakînen malum oldu ki göçme vakti gelmiştir.”⁴⁵⁰

Böylelikle Mevlânâ'nın mu'tâd olarak iyâdetine giderken intikâlinden birkaç gün önce, bizzat Şeyh'in dünyadan göçmek hususundaki kendi talebi ve ricâsı üzere ziyarete son vermesi Şeyh'in intikâl vaktinin geldiğine işâret kabul edilmiştir.⁴⁵¹ Üç gün sonra Şeyh Salâhaddîn 657 yılı Muharrem ayı başında (guresinde: ilk günü veya gecesi) (29

⁴⁴⁶ Mesnevî, II, 1319 vd.

⁴⁴⁷ İbtidânâme, b. 2350-2443; Sipehsâlâr, a.g.e., s. 117. Sultan Veled ilgili bölümün başındaki sürhta bu hususu şöylece özetler:

“Mevlânâ ve Şeyh Salâhaddîn'in (k.s.) sohbet (arkadaşı olmalarına) dönüş ki (Salâhaddîn,) Mevlânâ'nın naibi ve halîfesiydi. Yârân (mürîdân ve muhibbân), her ikisinin varlığından on yıl müddetle, zahmetsiz, meşakkatsiz bir surette müstefîd olmuşlardı. Onlar sütle şeker gibi birbirlerine karılmışlar, birleşmişlerdi. Şeyh Salâhaddîn'in, (Allah zikrini yüceltsin) on yıl sonra hastalanması, Hastalığının uzun sürmesi ve Hz. Mevlânâ'dan (k.s.) bana izin ver de göçeyim diye talepte ve istekte bulunması; Hz. Mevlânâ'nın, Şeyh'in iltimâsını (dileğini) kabul buyurması, üç gün iyâdetine gitmemesi ve intikâl vaktinin geldiğinin (böylelikle) malum olması. Tam bir safâ ile, perdesiz olarak maksûduna erişip göçmesi (hususlarının) beyânı hakkındadır. “Mü'minler ölmezler, bir diyardan diğer bir diyara göçerler.”

⁴⁴⁸ Mevlânâ Celâleddîk, Mektuplar, s. 46, 218; Mevlânâ'nın Mektûbları, nşr. Feridun Nafiz Uzluk; tsh. Ahmed Remzi Akyürek, Sebat Basımevi, İstanbul 1937, s. 149 (Lâhika); Eflâkî, V, 31.

⁴⁴⁹ El-Bakara, 2, 286.

⁴⁵⁰ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 117.

⁴⁵¹ İbtidânâme, b. 2363-2379. Sultan Veled sürhun geriye kalan bölümünde “ölüm” konusunda geleneğin telakkîsini ihtisar eder.

Aralık 1258) intikâl etmiş⁴⁵² ve Sultânü'l-Ulemâ'nın türbesi dâhiline, hemen yanı başına sırlanmıştır.⁴⁵³

Şeyh Salâhaddîn'in zâhiren fevt olması dolayısıyla Mevlânâ'nın son derece rikkat gösterdiği, Konya'nın ileri gelenleri ile birlikte cenâzenin teşyîi hususunda gerekli her türlü tazîm ve izzetin sergilendiği kaynaklarımızca belirtilir ve gerek hastalığı döneminde ve gerekse intikali akabinde inşâd ettiği gazeller, mersiye kaydedilir.⁴⁵⁴ Diğer taraftan Şeyh Salâhaddîn cenâze merâsiminin vuslatı işaret etmek üzere düğün edâsıyla tertib edilmesini vasiyet etmişti ve arzu ettiği şekilde olmuştur. Bu husus Mevlânâ'nın intikâlinde daha da belirgin hale gelecek, Mevlevî gelenek cenaze merasimlerini matem yerine düğün edası ile gerçekleştirecektir. Nitekim Mevlânâ'nın vuslat gecesi "şeb-i arûs" olarak telakkî edilmiştir.⁴⁵⁵

Şeyh'in evlâd ü ıyâlinin ve veresesinin varlığını biliyoruz. Fakat daha sonra Mevlevî tarihinde kendilerine dair malumat elde edemedik. Hatta veresesinin satın aldığı bir bağın bedelinin ödenmesi ile ilgili bir hususta Mevlânâ'nın Celâleddîn Karatayî'ye yazdığı mektup Mektûbât'ta kayıtlıdır.⁴⁵⁶

⁴⁵² Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 179.

⁴⁵³ Şeyh Salâhaddîn'in merkadi kitâbesi şu şekildedir:

الله الباقي هذه تربة شيخنا
شمس العارفين علم الهدى و اليقين ملك الابدال كامل الحال و
القال امن القلوب الطالب المطلوب نور الله الاعظم برهان الاقوم
سلطان البصيرة طاهر السيرة والسريرة بحرالاسرار الالهيه ترجمان الرموز
الغيبية امام التقوي محرم غرائب النجوي بايزيد العصر جنيد الزمان
صلاح الحق والدين ابوالمفاخر فريدون بن ياغيسان
القونوي الذهبي قدس الله سره في غرة شهر المحرم سنة سبع و خمسين و ستمائه

Allah Bâkî'dir. Burası Şeyhimiz, Ârifler Güneşi (Şems), Hidâyet ve Yakîn Alemleri (Bayrağı) Abdâl'in Meliki, Hâl ve Kâl (Söz)de Kemâl Sahibi, Talep Eden ve Talep Olunan Kalplerin Emniyet ve Huzuru, Allah'ın En Yüce Nuru, En Sağlam Burhân, Basîret Sultanı, Ahlakı ve Yarattığı Temiz, İlâhî Sırlar Denizi, Gaybe Dair Remzler Tercümanı, Takva İmamı, Eşsiz İlhamlar ve Sırlar Mahremi, Asrın Bâyezîd'i, Zamanın Cüneyd'i Hakk ve Dîn'in Salâhı (Salâhu'l-Hakk ve'd-Dîn), Yağıbasan Oğlu Ebu'l-Mefâhir Kuyumcu Ferîdûn'un Türbesidir -Allah Sırrını Mukaddes Eylesin- Altı Yüz Elli Yedi Senesi Muharremi'nin İlk Günü'nde (İntikâl Etti).

Bk. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 357.

⁴⁵⁴ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 118; Eflâkî, V, 31. Mevlânâ'nın Şeyh'in intikali dolayısıyla inşâd ettiği bir mersiye için bk. *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 2364. Ayrıca Sultan Veled'in de Şeyh Salâhaddîn için bir mersiyesi mevcuttur. Bk. Sultân Veled, *Dîvân-ı Sultân Veled*, haz. Feridun Nafiz Uzluğ, Uzluğ Basımevi, s. 450-451, İstanbul 1941 (1358).

⁴⁵⁵ *İbtidânâme*, b. 2432-2443. Karşılaştırmız: *İbtidânâme*, b. 6776-6802; Eflâkî, V, 31.

⁴⁵⁶ Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, s. 125.

2.1.5. ÇELEBİ HÜSÂMEDDİN

Şeyh Salâhaddîn'in 657 yılı Muharrem'inde intikali ile birlikte makamına Çelebi Hüsâmeddîn geçmiş,⁴⁵⁷ Sultan Veled'in ifadesi ile "hilâfet Çelebi Hüsâmeddîn'e erişmiş"⁴⁵⁸ ve aynı zamanda Çelebi, Mevlânâ'nın nâibi olmuştur.⁴⁵⁹

*"O (Şeyh Salâhaddîn), (Çelebi) Hüsâmeddîn'den razıydı; ona binlerce seçkin defîneler bağışlamıştı,
(Gerçi) Mevlânâ, o iki dünyanın eşsiz padişahı, hepsinin mürşidiydi,*

⁴⁵⁷ *İbtidânâme*, Sürh Nr. 63; b. 2634-2637; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 113, 118-119, 121-122; Eflâkî, VI, 1, 6; Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 179.

Kaynaklarımızın Çelebi'nin Şeyh Salâhaddîn'in intikali akabinde söz konusu makamı elde ettiği yönündeki rivayetlerinde kronolojik bir problem söz konusudur. Nitekim kaynaklarımızın, Çelebi'nin Şeyh Salâhaddîn'in makamına intikalinin hemen akabinde geçtiğini ihsâs eden ifadelerine rağmen Sultan Veled ve Eflâkî musâhabet/hilafet müddetini on Sipehsâlâr ise bir yerde dokuz bir başka yerde ise on sene olarak belirtir. Oysaki Şeyh Salâhaddîn'in intikali ile Mevlânâ'nın intikali arasında geçen süre yaklaşık olarak on beş yıldır. Böylelikle arada beş yıllık bir fark ortaya çıkmaktadır. Gölpınarlı, aradaki zaman farkının doğurduğu problemin, Çelebi'nin, Şeyh'in intikalinden yaklaşık beş yıl sonra onun makamına geçtiği yönünde bir tehir ile halledilebileceği görüşündedir. Bediüzzaman Firûzanfer, musahabete ve hilafete dair süreyi kaynak belirtmeksizin "on beş" yıl olarak tesbit ederek "on yıl" tesbitinde bulunan kaynakların yanlışlığını ileri sürer. F. Lewis ise sair müelliflerin mesned ittihâz edindikleri Sultan Veled'in bu hususta zehâba düşmüş olabileceği kanaatini serdederek, bir yandan on beş yıllık süreci yuvarlayarak on yıl olarak dile getirdiği veya yanlış hatırladığını belirtirken diğer taraftan da "on yıl"lık sürecin Şeyh Salâhaddîn örneğinden de hareketle arketipik bir anlam ifade edebileceği ihtimaline atf yapmaktadır. Bize göre her üç yaklaşım da muhtemel gözükmemektedir. Şu var ki Çelebi Hüsâmeddîn'in daha ilk gençlik çağlarından itibaren Mevlânâ'nın çevresindeki önemli simalardan biri olduğu bilinmektedir. Hatta Mevlânâ'nın Şems'i aramak üzere Şam'a gittiği dönemde Çelebi'yi "nakîb" tayin ederek Konya'da bırakışına nazaran (Eflâkî, IV, 108; Sahih Ahmed Dede, s. 171.) yakınlığının oldukça ileri derecede olduğu söylenebilir. (Sahih Ahmed Dede, s. 176.) Hatta Şems-i Tebrîzî'nin Konya'dan ilk defa ayrılıp Şam'a gittiği günlerde Mevlânâ'nın mükâtebe ve mürâsele hususunda emrinde bulunduğu anlaşılmaktadır. (Sahih Ahmed Dede, s. 166.) Bununla birlikte hilafeti deruhte etmesi için Şeyh Salâhaddîn'in intikalinden sonra bir müddetin daha geçmiş olması muhtemeldir. Diğer taraftan Sultan Veled'in yuvarlama yaparak veya teşâbüh anlamı atfederek "on yıl" şeklinde ifade ettiği süreç sâir müellifler tarafından bilinçli olarak tekrar edilmiş olması daha kuvvetli bir ihtimal olarak karşımızdadır. Değerlendirmeler için bk. Gölpınarlı, MC, s. 108; F. Lewis, s. 280-281; Firûzanfer, MEB, s. 284.

⁴⁵⁸ *İbtidânâme*, Sürh Nr. 60.

⁴⁵⁹ Sultan Veled, Mevlânâ'nın üç nâibi arasında ulviyyete dayalı derecelendirmede bulunması hususunda bir suâle muhatap olduğunda sembolik bir üslupla Şems-i Tebrîzî'yi "güneş", şeyh Salâhaddîn'i "ay", Çelebi Hüsâmeddîn'in ise "yıldız" temsili ile tavsîf ettiğini belirtir. Söz konusu temsil zimnen derecelendirme manası taşıyor gibi görünse de Mevlânâ, her birinin Hakk'a ulaştırma cihetinden aynı vasfa sahip olmaları dolayısıyla hepsini "bir" bilmenin gereğini vurguladığı hatırlatılarak zihinlerde oluşan vehm izâle edilir. *İbtidânâme*, b. 2450-2454. Karşılaştırmız: *Dîvân-ı Kebîr*, gazel Nr. 650, 1377; *İbtidânâme*, b. 2519-2521.

Esasında "Güneş, Ay ve Yıldız" temsilleri Mevlânâ'nın birbirleriyle çeşitli vechelerden alaka kurulabilecek surette sıklıkla kullandığı temsil gruplarından biridir. Mesela bk. *Mesnevî*, I, 3643-3669. Ayrıca söz konusu teşbih ile Kur'an-ı Kerîm'deki eş-Şems, el-Kamer ve en-Necm sureleri arasında dikkat çekici paralellikler kurmak mümkündür. Bk. Meral Hasırcı, Hz. Mevlâna'nın Hayatında Kur'an Tecellisi, Her Nefes, S. 24, Ekim 2011, s. 30-31. Diğer taraftan mezkur temsilin "Ashâbım yıldızlar misalidir, hangi birine iktida ederseniz iktida etmiş olursunuz" (İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Câmîu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl, I/6453, VIII/6369) mealindeki hadisi ile paralelliği söz konusudur. Bk. *Mesnevî*, I, 3656; V, 671-2; VI, 1156-7; 1595. Ayrıca Mevlânâ Çelebi'yi *Mesnevî*'de "yıldızların nûru" şeklinde yâd etmektedir. *Mesnevî*, V, 1.

*Her birinin rütbesi, derecesi, ona apaydın görünmedeydi; o, adeta canla
beden arasındaydı,
Dedi ki: Karga misali kapkara geceden dolayı güneş gittiyse onun yerine
çerağ vakti geldi,
Ay bulutla gizlendiyse madem yıldızdan başka ne aydınlatabilir ortalığı?
Sahrada Ay'ın yol gösterdiği gibi deryada da yıldız kılavuzluk etmez mi? ”⁴⁶⁰*

Kaynaklarımız, tıpkı Şems-i Tebrîzî ile Şeyh Salâhaddîn meyanındaki irtibatlandırma misâli,⁴⁶¹ Çelebi'nin Şeyh Salâhaddîn'den sonra Mevlânâ tarafından Şeyh'in makamına halife ve kendisine naib olarak seçilmesine yönelik ifadeleriyle esasta iki hususu işaret etmektedirler. İlki Çelebi'nin -Şems-i Tebrîzî ve Şeyh Salâhaddîn'de olduğu gibi- Mevlânâ için hemdem oluşu (hilâfet); ikincisi ise cümle mürîdânın muktedâsı oluşudur (nâibiyyet). Bu ikinci husus, esas mürşidin Mevlânâ olduğu hakikati göz ardı edilmeksizin, teslîk başta olmak üzere tarikat âdâbına taalluk eden mesâilin ve faaliyetlerin pratikte Çelebi tarafından yürütüleceği anlamına gelmektedir. Nitekim Mevlânâ bütün Mevlevî ashabin Çelebi'ye inkıyâdını, iktidâsını tavsiye ve emretmiş,⁴⁶² mürîdân Mevlânâ'ya yol bulabilmek için evvelce Şeyh Salâhaddîn'in hazretine olduğu gibi bu sefer de Çelebi Hüsameddine'e mürâcaat etmişlerdir.⁴⁶³ İlave olarak bir kısım mürîdânın daha önceki halifelere/nâiblere yönelik olumsuz tutum ve tavırları nedeniyle yaşanan tatsızlıklardan ders çıkarılması dolayısıyla bu sefer benzer durumların Çelebi Hüsameddîn'in hilâfeti ve nâibiyyeti ile ilgili olarak yaşanmadığı da kaydedilir.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ *İbtidânâme*, b. 2444-2449.

⁴⁶¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 112-113.

⁴⁶² *İbtidânâme*, b. 2455-2459.

Mevlânâ, tıpkı Şeyh Salâhaddîn hakkında kullandığı ifadelerle benzer şekilde velâyetteki mertebesine işaret ederek Çelebi'nin “Rahmet madeni, Hakk'ın nûru ve mazharı” olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Çelebi, Hakk'ın mazhar-ı tâmmı olması hasebiyle efâl ve akvâl itibariyle de Hakk'tan ayrı olarak değerlendirilemez. Şu halde onun efâline ve akvâline inkıyâd, bir cihetten Hakk'a inkıyâd anlamı taşımaktadır. Nitekim Çelebi, (tarikat hiyerarşisinde Şeyh makamını temsili itibariyle) Hakk Teâlâ ile “husûsî bir maiyyet”e sahiptir ve Hakk'ın halifesidir. Diğer taraftan “cümle evliyanın tek bir zât” olarak tevhidî fikri dolayısıyla Çelebi Hüsameddîn'de bütün evliyanın husûsiyetleri bi'l-külliyeye mevcuttur. Dolayısıyla “herkese vâcib olan, iki dünyâda da can ü gönülden ona kul olmaktır ancak.” *İbtidânâme*, b. 2466-2523.

Eflâkî'nin konuya ışık tutacak nakillerinden birinde, Sultan Veled, Çelebi'nin bir sohbet esnasında örfî sözler söyleyip bağdan bostandan bahsettiği sırada esasta hakikate taalluk eden manalardan bahsettiğini ve kendisinde husule gelen tebdîl ve hayreti ifade ederken *Mesnevî*'nin şu beyitleri ile durumu tevsik eder:

“Âşık, aşk diyarında ne söylerse söylesin, ağzından aşk kokusu duyulur.

Fıkıhtan bahsetse ağzından hep yokluğa ait sözler çıkar; o sözlerden fakr kokusu gelir.

Küfre ait bahis açsa o bahsinde din kokusu vardır. Şüpheye dair söz söylese sözleri, yakını anlatmış olur.

Eğri söylese doğru görünür. O ne güzel eğridir ki doğruyu süsler.” (*Mesnevî*, I, 2880-83.) Eflâkî, VI, 6.

⁴⁶³ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 113. İlginç bir anekdot olarak Eflâkî, Mevlânâ'nın ibâdet ve taati dolayısıyla ızdıraba düştüğünde Şeytan'ın da Mevlânâ'dan merhamet ummak için Çelebi'yi vesile tutma çabasından söz eder. (Eflâkî, VI, 27.)

⁴⁶⁴ *İbtidânâme*, b. 2523-2531-2577.

Diğer taraftan Çelebi'nin Mevlevî gelenek çerçevesindeki mertebesinin belirlenmesinde karakteristik olarak öne çıkan birbiriyle paralel iki hususiyetinin belirleyici nitelikte olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki gelenek tarafından "irâdet ve intisâb/ mürîd olma" keyfiyetinin Çelebi'nin zatında tezâhür ettiği şekliyle tayin edilmesidir. İkincisi ise müridana rehber olmak üzere menakıbın nazmedildiği ve insânî hakîkatin dile dâir varlık alanındaki ifâdesi olmak itibarıyla "*Mesnevî*"nin ortaya çıkışında üstlendiği roldür. Daha ilk defterinin dîbâcesinde Mevlânâ, *Mesnevî*'nin Çelebi Hüsâmeddin'in istid'âsı (talep ve ricası) dolayısıyla nazma çekildiğini ifade etmektedir.⁴⁶⁵

Mevlânâ'nın Çelebi'nin pek çok husûsiyetini⁴⁶⁶ de zikrettiği ve Eflâkî tarafından da bir bölümü neredeyse aynen tekrar edilen⁴⁶⁷ ifâdeleri şöylece dir:⁴⁶⁸

Diğer taraftan Mevlânâ'nın intikali akabinde her ne kadar Çelebi Hüsâmeddin'in halîfeliği ve nâibliği yerine Sultan Veled'in tercihi hususunda bir takım itirazların vuku bulunduğunu işâret eden rivâyetler söz konusu olsa da başta bizzat Sultan Veled olmak üzere Mevlevî ricâlinin Mevlânâ'nın kararını sarsılmaz bir teslimiyet ve itâat ile kabul ettikleri ve aksini ilzam eden yaklaşımlara temayül göstermedikleri anlaşılmaktadır. Gerçekten Sultan Veled babasının kendisine olan itimadını ve teveccühünün hakkâniyetini isbât eder bir tarzda, "vasiyyete hâcet bırakmadan, pehlivanca" davranmış, Mevlânâ'nın oğlu olmaklığı bi-hakkın yerine getirmiştir. (Eflâkî, III, 575; VI, 6.)

Buna rağmen meseleyi ele aldığı bir çalışmada bizzat Çelebi ile Sultan Veled'i, aralarında iktidar mücadelesi söz konusu birbirine muhâlif iki grubun liderleri şeklinde resmeden Ahmet Akşit'in zorlama tevellere giriştiği ve meseleyi belki de farklı bir şeyler söylemek ya da aykırı düşünmek adına hatalı bir tarzda vaz' ettiğini belirtmeliyiz. Bk. Ahmet Akşit, "Çelebi Hüsâmeddin'in Halife Seçilmesi ve Muhâlifleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 18 (2005), s. 179-187

⁴⁶⁵ Kur'ân ve *Mesnevî* ile ilgili olarak Çelebi'nin bir rüyâsı ve Mevlânâ'nın ifadeleri ile ilgili olarak bk. Eflâkî, VI, 19.

⁴⁶⁶ Ayrıca Mevlânâ, Mektûbât'ında Hüsâmeddin Çelebi'nin ismini "Melikü'l-, Seyyidü'l-, Şeyhu'l-Meşâyih" gibi kayıtlara ilaveten *Mesnevî*'nin birinci defterinin dîbâcesinde serdettiği ifadelerin muhtelif tertipleri ile tebcil ederek pek çok yerde yâd eder. "Şeyhu'l-Meşâyih" ve benzeri ifadeler kullanıldığında biz, mektubun Şeyh Salâhaddîn'in intikalinden ve Çelebi'nin hilafetinden sonra kaleme alındığına hükmedebiliriz. Mektupların bir bölümünde doğrudan Çelebi'ye ya da yakınlarından birine tavassutta bulunurken bir kısmında ise muhataba Çelebi'nin muhabbetini, selamlarını ve duacısı bulunduğunu bildirir. Diğer taraftan kimi mektuplarda açıkça belirtildiği gibi Çelebi'nin Mevlânâ'nın kâtipliğini inşâ hususunda da deruhte ettiği, hatta bazen bizzat mektubu muhatabına götürerek elçilik vazifesi gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. Mektuplar, s. 2, 27, 38, 43, 51, 60, 87, 90, 103, 106, 117, 120, 121, 123, 127, 128, 138, 140, 146, 152, 168, 176, 177, 182, 188, 194, 196, 197, 202, 203, 212.

⁴⁶⁷ Eflâkî, eserinde Çelebi'nin menâkıbına hasrettiği bölümün hemen başında kendisini şu şekilde yâd eder:

"Hz. Ebâ Yezîdü'l-Vakt, Cüneydü'z-Zamân, Miftâhu Hazâyini'l-Arş, Emînü Künûzi'l-Ferş, Veliyyullâh fi'l-Arz, el-Kâyim bi's-Süneni ve'l-Farz, Şâfiun li'l-Muhibbîne Yevme'l-Arz Hüsâmü'l-Hakk ve'd-Dîn Hasan b. Muhammed b. el-Hasan b. Ahi Türk, el-Müntesib ila'ş-Şeyh el-Mükerrrem bi-mâ kâle: "Emseytü Kürdiyyen ve Esbahtü Arabiyyen" -Raziyyallâhü anhü ve an eslâfihî- Fe-ni'me's-selef ve ni'me'l-halef

Her yakışıklının güzelliği, onun cemalinden ödünç alınmıştır

hatta bütün güzel kadınlarınki de" Eflâkî, VI, 0.

⁴⁶⁸ *Mesnevî*, I, Dîbâce. İfâdenin orijinali şu şekildedir:

يقول العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله تعالى محمد بن محمد بن الحسين البلخي تقبله الله منه اجتهدت في تطويل المنظوم المشتمل علي الغرائب و النوادر و غرر المقالات و درر الدلالات و طريقة الزهاد و حديقة العباد، قصيرة المباني، كثيرة المعاني، لاستدعاء سيدي و سندي، و معتمدي، و مكان الروح من جسدي، و ذخيرة يومي و غدي، و هو الشيخ قدوة العارفين، و

“Yüce Allah’ın rahmetine muhtaç Abd-i Zaîf Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Belhî der ki:

Eşsiz, örneksiz, benzeri az bulunur şeyleri, yüce sözleri, delil olma incilerini, zahidlerin tarikatını, âbidlerin bahçesini içine alan, kuşatan, binası külfetsiz, manaları pek çok bulunan bu manzum “Mesnevî”yi, Allah kabûl etsin, Seyyidim (efendim), Senedim (dayanağım), Mu’temedim (güvendiğim dayanak), bedenimde can kesilen, bu günümün de, yarınımın da azığı olan (kişinin) isteği üzerine (nazma) çekme hususunda gayret (ictihâd) ettim. O Şeyh’tir âriflerin muktedâsı, doğru yolu bulanların ve yakîn ehlinin imâmı. Halkın feryadına ve yardımına erişen gavstur; gönüllerin, akılların emindir; halkın arasında Allah’ın emanetidir; (O Allah ki) yarattıklarının içinden onu ıstifâ etmiş, seçmiştir; Peygamberine, onun hakkında tavsiyelerde bulunmuştur. O, tertemiz kulunun katında gizlediği kişidir. Odur Arş hazinelerinin anahtarı, yeryüzü definelerinin emini, faziletlere sahip olan. Ahî Türkoğlu diye tanınan Hasan’ın oğlu Muhammed’in oğlu Din ve Hak Hüsâm’ı Hasan. Vaktin Bâyezîd’idir, zamanın Cüneyd’i. Siddik oğlu Siddik oğlu Siddik’tur - Allah ondan da râzî olsun, ecdâdından da-. Aslen Urmiye’lidir; soyu da (hani) “Kürt olarak yattım, Arab olarak kalktım” diyen kerem sahibi Şeyh’e dayanır; Allah onun da, soyunun da ruhlarını takdis etsin; ne güzel bir asıl ve ne de güzel bir nesil...

Öyle bir nesebi var ki güneş kaftanını üstlerine atmış

Öyle bir hasebi var ki yıldızlar huzurlarında ışıklarını yaymış. ⁴⁶⁹

Böylelikle Çelebi’nin asıl adının “Hasan”⁴⁷⁰ olduğu bizzat Mevlânâ tarafından belirtilmiştir.⁴⁷¹ Bununla birlikte Çelebi, Mevlevî gelenek tarafından daha ziyade lakabıyla, “Hüsâmeddîn veya Çelebi Hüsâmeddîn”⁴⁷² şeklinde yâd olunur. Mevlânâ tarafından kendisini tavsifen kullanılan bir diğer lakab da “Ziyâü’l-Hakk”⁴⁷³ “Hasan

امام أهل الهدى واليقين، معيث الورى، أمين القلوب و النهى، وديعة الله بين خلقته، و صفوته في بريته، و وصاياہ لنبیہ، و خباياہ عند صفیہ، مفتاح خزائن العرش، أمين كنوز الفرش، أبوالفضائل حسام الحق و الدين، حسن بن محمد بن الحسن المعروف باين أخي ترك أبو يزيد الوقت جنيد الزمان صديق بن صديق رضى الله عنه و عنهم الأرموي الأصل المنتسب الى الشيخ المكرم بما قال أمسيت كرديا و أصبحت عربيا قدس الله روحه و أرواح خلانفہ، فنعمة السلف نعم الخلف.

له نسب ألقى الشمس عليه ردائها / و حسب أرخت النجوم لديه أضوائها

⁴⁶⁹ Söz konusu beyti İsmail Rusûhî Ankaravî iki şekilde şerh eder:

İlki Çelebi Hüsâmeddîn’in nesebi üzerine sûrî nübüvvet güneşinin aksetmesi ve Çelebi’nin nübüvvet ve şeriatın zâhirine tâbiyeti dolayısıyla tenevvür etmesi şeklinde sûret açısından getirdiği yorumdur.

İkincisi ise mana açısından Çelebi’nin Şems-i Tebrîzî vasıtası ile tenvîri husûsudur. Dolayısıyla Çelebi Ziyâü’l-Hakk olarak “Hakikat Güneşi/Şemsi’nin Ziyâsı (Işığı) olarak değerlendirilir. Bu tevil, dolaylı olarak Şems-i Tebrîzî’yi kendisine tabi olunacak mürşid-i kâmil/veli (post-nişîn), Çelebi’yi ise sâliki mürşidin manevi irşadına hazır hale getirecek erkânı uygulayan mürebbî (Kazancı Dede) şeklinde resmetmekte ve bu portreler *Mesnevî* genelinde detaylandırılmaktadır. Bk. *Mesnevî*, I, 423, İsmâil Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 76, 125-6; Semih Ceyhan, a.g.t., s. 397-398.

⁴⁷⁰ Sahih Ahmed Dede Çelebi’nin (622 sâlinde, gurre-i mâh-ı Muharrem ibtidâsında) 1 Muharrem 622 / 13 Ocak 1225 tarihinde dünyaya geldiği bilgisini verir. Sahih Ahmed Dede, s. 145.

⁴⁷¹ Karşılaştırınız: *Dîvân-ı Kebir*, Gazel Nr. 1377, 3429.

⁴⁷² “Çelebi” lafzının isminin önüne getirilmesinin, kendisinin Mevlânâ neslinden gelen sair çelebilerden tefriki maksadıyla olduğu düşünülebilir.

⁴⁷³ *Mesnevî*, I, 428; II, 3, 1123, 2282; III, 2110; IV, 1, 35, 2075, 3423, 3824; VI, 1202, 1991, 2010. Hususiyile son beyitte Mevlânâ Çelebi’ye “Ey Ziyâü’l-Hakk Hüsâmü Dîn ü Dil” şeklinde hitâb eder.

Ankaravî, Çelebi’nin söz konusu lakâbını şu şekilde şerh etmektedir:

“Hazret-i Mevlânâ, Hüsâmeddîn Çelebi’ye Ziyâü’l-Hakk tabir buyurmalarında ol hazretin kutbiyyet ve gavsıyyet ve şemsiyyetine ve sair evliyânın teb’iyyet ve arziyyet ve kameriyyetine işaret buyururlar. Zira ziyâ mâ bi’z-zâta derler. Nurdan akvadır ve nur bi’l-araza derler. Ziyadan zayıftır. (Karş. hüvellezi) ... Hüsâmeddin Çelebi’nin Ziyâü’l-Hakk olmalarında nükte budur ki daima zat-ı Hüddâ’dan cüda değildir ve

b. Muhammed⁴⁷⁴ b. el-Hasan⁴⁷⁵ b. Ahi Türk⁴⁷⁶ şeklinde kaydedilen şeceresinde⁴⁷⁷ büyük dede “Ahi Türk”ün adında açıkça ifade edildiği üzere aile mensuplarının, Fütüvvet/Ahi teşkilatının ileri gelenlerinden buldukları anlaşılmaktadır.⁴⁷⁸ Şecerenin daha derinlerde ise “Kürt olarak yattım, Arap olarak kalktım” diyen Şeyh’e dayandığı vurgulanır. Maamafih gerek Mevlânâ ve gerekse ilk dönem menâkıbname sahipleri sözün sahibinin adını kaydetmemişlerdir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla bu sözün kime ait olduğu kesin bir surette tesbit edilebilmiş değildir. Bununla birlikte muahhar kaynaklar söz konusu ifadeyi Tâcü’l-Ârifin Ebu’l-Vefâ Bağdâdî’ye nisbet ederler ve Çelebi’nin nesebini Şeyh Ebu’l-Vefâ ile irtibatlandırır.⁴⁸⁰

Cenâb-ı Hakk’tan fezyi ol bi-lâ vasıta alıp zamanında olan sair evliyâ ondan istifade ve istinâre ederler demek olur. [Nitekim Gavsın mertebesi, güneşin mertebesi; diğer evliyanın mertebesi ise Kamer’in ve yıldızların mertebesi misalidir ki hepsi (cümle evliyâ) O’ndan (Gavs’tan) istifade ederler, tıpkı Kamer’in Güneş’ten istifadesi gibi].” İsmail Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II, 7.

⁴⁷⁴ Sahih Ahmed Dede, Ahi Muhammed Urmevî’nin velâdetini h. 577 (m. 1181-2) olarak kaydeder. (Sahih Ahmed Dede, s. 125) Dede’nin verdiği malumata nazaran h. 613 yılı Muharrem ayı başında (m. Nisan 1216) Konya’ya gelerek burayı vatan edinmiştir. Sultan İzzeddin I. Keykavüs’ün saltanatına müsadif bu dönemde Konya ahalisinin kendisini Konya’ya “ahi” eylediğini ve her hususta iznine müracaat edildiğini belirtir. (Sahih Ahmed Dede, s. 139-140) Konya beldesi ahisi Ahi Muhammed’in h. Zi’l-Hicce 639’da (m. Haziran 1242) 62 yaşında intikâl ettiği nakledilmektedir. (Sahih Ahmed Dede, s. 159-160)

⁴⁷⁵ Sahih Ahmed Dede, Ahi el-Hasan Urmevî’nin (metinde defâatle Hüseyin kayıtlıdır) h. 520 (m. 1126-7) yılında dünyaya geldiğini, (Sahih Ahmed Dede, s. 114) h. 600 (m. 1203-4) yılında ise intikâl ettiğini belirtir. (Sahih Ahmed Dede, s. 129)

⁴⁷⁶ Sahih Ahmed Dede, Ahi Türk’ün h. 470 (m. 1077-8) yılında Bağdat’ta dünyaya geldiğini, babasının Ekrâddan Tâcü’l-Ârifin Şeyh Muhammed Ebu’l-Vefâ-yı Bağdâdî olduğunu kaydeder. (Sahih Ahmed Dede, s. 107.) Sahih Dede’nin verdiği bilgiye nazaran Ahi Türk, h. 492 (m. 1098-9) yılında babası Şeyh Ebu’l-Vefâ’nın intikâli akabinde aynı yıl Urmiye’ye hicret etmiş ve burada “güzel kardeş (Ahi: Kardeş, Türk: Güzel)” manasına Ahi Türk olarak adlandırılmıştır. (Sahih Ahmed Dede, s. 110) Dede, Ahi Türk’ün h. 550 yılında 80 yaşında intikal ettiğini de belirtir. (Sahih Ahmed Dede, s. 120)

⁴⁷⁷ Metinde geçen “Sıddîk ibnü Sıddîk ibnü’s-Sıddîk” ibâresi Çelebi’nin Hz Ebû Bekir es-Sıddîk neslinden olduğu fikrini ihsâs ediyorsa da mezkûr ibarenin neseb tayininden ziyade meşrebini ifadesi maksadıyla dile getirildiği yani Çelebi’nin hem kendisinin ve hem de ailevi geleneğinin “Sıddîkiyyet” makâm ve meşrebinde bulunduğunu vurgulamak maksadı taşıdığı fikri gâliptir. Bk. İsmail Ankaravî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, s. 18; Firûzanfer, MEB, s. 435-426.

⁴⁷⁸ Mevlânâ *Mesnevî*’de Çelebi’ye “Ey Cevân!” şeklinde hitâb etmektedir ki “Fetâ/Genç” manasına gelen bu kelime ile hitâb, bazı şârihler tarafından Çelebi’nin Ahilik mensubu bulunması ile alakalı olarak değerlendirilmiştir. *Mesnevî*, I, 3343. İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 609; A. Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, I, 23.

⁴⁷⁹ Söz konusu tavrın bir manaya işaret maksadıyla sergilendiği ileri sürülebilir. Nitekim nazarımızı sözün sahibinden ziyade ifadedeki merâma yöneltecek olursak meseleyle ilgili olarak gözden irak tutulmaması gereken en mühim hususun, ifade edilmek istenen asıl mananın, sözün sahibinin milliyetinden ziyade mecaz yoluyla Hakk’ın lütfu ve inayeti sayesinde kısa zaman diliminde dahi (bir gece) büyük tahavvül ve tekâmül süreçlerini aşabilmenin (Kürt olmaktan Arap olmaya ya da A’cemî olmaktan Arap olmaya dönüşüm) mümkün olduğu ve söz sahibinin böyle bir lütf ve inâyete muhatap bulunduğudur. Nitekim Mevlânâ, *Mesnevî*’de bu hususu izah ederken Peygamber ile benzer himmete sahip kimselerin varlıktan ve suretten geçerek manayı ve hakîkati elde ettiklerini, böylelikle de kitap, tekrar, üstad, ravi, müzakere ve mütalaa gibi suri sebeplere ihtiyaç olmaksızın kendi gönül aynalarında aksetmiş bulunan peygamberî ilmi tahsil edeceklerini belirtir. Değerlendirme için bk. Eflâkî, VI, 0 (Tahsin Yazıcı’nın dipnotu), s. 553-554; Karşılaştığımız: *Mesnevî*, I, 3426-3466.

⁴⁸⁰ İsmail Ankaravî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, s. 18; Sahih Ahmed Dede, s. 107; Gölpınarlı, *MC*, s. 108. Söz konusu ifade aynı zamanda Şeyh Ebu Abdillâh Bâbüye, Hüseyin b. Ali b. Yezdânyâr (v. h. 333 m. 944-5) ve Baba Tahir Hemedânî’ye de atfedilmektedir.

Sipehsâlâr ise menâkıbına ayırdığı bölümün başında “*Meleklerin efendilerinin (kerûbiyân) çelebisi, ruhanilerin hülâsası, muhabbet esasının bânisi, meveddet erkânının tamamlayıcısı, marifet ve hakikat sırlarını telkîn eden, şeriat ve tarikatın omurgasını kemâle erdiren, velilerin kendisi ile övündüğü, muttâkîlerin seçkini, ilâhi nurların mazharı, nihâyetsiz tavırlarının Mehdi’si (beşiği), vaktin Siddîk’i, zamanın Bâyezîd’i Dîn’in ve Hakk’ın Hüsâm’ı (Kılıcı) (Çelebi Hüsâmeddîn) -Allah Rûhunu Takdîs Eylesin-*”⁴⁸¹ şeklinde vafettiği Çelebi’nin Tevhîd ehli ululardan ve tarikât sahibi âriflerden, cümle ashâbın muktedâsı ve bütün kutupların pîşvâsı olduğunu belirterek sözlerine şöyle devam eder:

“Zahîr ve bâtını mücâhedeydi; vera’ ve takvâ husûsunda mübalağa buyururdu. Son derece yüksek bir edebe ve nihâyetsiz bir sîdka sahipti. Çokça riyâzet ederdi ve daima mücâhede içerisindeydi. Kerem sahibi tabiatı ve yumuşak hal ve hareketleri ile gönüller üzere müşrif ve sırlara vakıftı. Pek çok mana ifade eden câmi’ kelimât buyurarak hâl ilmi ile kâl ilmi sahiplerinin müşkillerini hallederdi. Şeyh Salâhaddîn’den sonra Mevlânâ’nın hâl-i hayatında bi’t-tamam dokuz sene ve ondan sonra da şeyh, kâim-makâmı, halîfe ve bütün ashabın imamı onun hazreti oldu ve ashabın tamamı kendilerine bağlandılar ve ancak ona bağlanmakla (mülâzemet) Hz. Hüdâvendigâr’a yakınlığı aradılar.

Mübârek nesepleri “Kürt olarak yattım (geceledim) Arap olarak kalktım (sabahladım) diyen ârif Şeyh’e (k.s.) muttasıldır.

Hazretinin kemalatı kiminle kıyaslanabilir ve hangi terazi ile tartılabilir ki.

*Eğer onu teraziye koyup (tartacak olursan) terazinin kırılacağını bil.*⁴⁸²

Evvelce de belirttiğimiz üzere aslen fütüvvet ve ahîlik geleneğine mensup bir aileden gelen Çelebi’nin henüz ilk gençlik çağlarından itibaren Mevlânâ’ya iradet getirerek⁴⁸³ onun uğruna nesi varsa feda ettiği belirtilmektedir.⁴⁸⁴ Ayrıca kendisinin

⁴⁸¹ Sipehsâlâr’ın orijinal ifadeleri şu şekildedir: “Hazret-i Çelebi-yi Kerûbiyân, Hulâsa-i Rûhâniyân, Bânî-yi Esâs-ı Muhabbet, Mütemmim-i Erkân-ı Meveddet, Mülakkin-i Esrâr-ı Ma’rifet ve Hakîkat, Mükemmil-i Ezlâ’-ı Şeriat ve Tarikat, İftihâr-ı Evliyâ, İhtiyâr-ı Etkiyâ, Mazhar-ı Envâr-ı İlâhî, Mehdi-i Etvâr-ı Nâ-mütenâhî, Siddîk-ı Vakt, Ebû Yezîd-i Zaman, Çelebi Hüsâmü’l-Hakk ve’d-Dîn (k.r.)” Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 118.

⁴⁸² Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 118-119.

⁴⁸³ Sahih Ahmed Dede, Çelebi Hüsâmeddîn’in, babası Ahi Muhammed Urmevî’nin h. Zi’l-Hicce 639’da (m. Haziran 1242) intikâli akabinde evvelce Kayseri’den Konya’ya teşrîfinde görüp muhabbet ettiği, babasına davet ettirip hizmetinde bulunduğu Mevlânâ’ya mürid olduğunu bildirir. (Sahih Ahmed Dede, s. 160)

⁴⁸⁴ Eflâkî’nin, *Mesnevîhân* Siraceddîn’den naklettiğine göre Çelebi Hüsâmeddîn ergenlik çağına yeni girdiği dönemlerde fütüvvet erbâbı ve ahi şeyhi olan babasını kaybetmiştir. Babasının ve ecdadının Anadolu’nun itibarlı ahileri nezdindeki saygınlığı dolayısıyla fütüvvet erbâbı Çelebi’ye sahip çıkmak istemişlerdir. Çelebi onların sohbetlerine devam etmiş akabinde ve nihayetinde ise Mevlânâ’nın hizmetini tercih ederek müntesibânına yol vermiş, mal-mülk namına neyi varsa da Mevlânâ uğruna feda etmiştir. Eflâkî nakline şu şekilde devam eder: “*Bundan sonra da O Hazret’in makbul talihlisi (mukbil-i makbûl) oldu. Hz. Şeyh’e (Mevlânâ) gayb âleminde her ne hâsıl olsa hepsini Çelebi Hüsâmeddîn hazretlerine gönderdi; onu ashabın önde geleni (mukaddem) ve Allah askerlerinin başbuğu ve ashâbın işlerinin zaptına hakim kıldı. Hüsâmeddîn yeniden mülk, servet, toprak ve köy sahibi oldu; son nefesine kadar ulu dostlara (ashâb-ı kirâm) ihtimam göstermekle uğraştı; vakıf mahsûlâtını bütünüyle ve mükemmelen hak sahibi olanlara gönderdi.*” Ardından Çelebi’nin vakıf malının kullanımı/kullanmaması hususunda son derece titiz ve hassas davrandığı belirtilmektedir ki bu husus başka anekdotların tevsîki ile de sâbittir. Böylelikle neticede Çelebi’nin sergilediği mertlik, insaniyyet ve kemâle muhabbet tavrının bereketiyle

Şems-i Tebrîzî ve Şeyh Salâhaddîn'den de müstefid olduğu da bildirilir. Bütün bu irtibatlarda dikkatimizi celbeden ilk husus Çelebi'nin Hakk'ı ve hakîkati elde etme uğruna her türlü varlık ve taalluktan vaz geçebilmesi keyfiyetidir. Nitekim Şems-i Tebrîzî, âdeti olduğu vecihle kendisinden, imtihan maksadıyla bir şeyler istediğinde Çelebi'nin tasarrufu altında bulunan bütün malı-mülkü gözünü kırpmadan feda edebilmesi kendisinin talep ve muhabbetteki derecesini anlamamız açısından önemli bir temsildir.⁴⁸⁵

Sipehsâlâr, Sultanların veya Beylerin göndermiş oldukları altını gümüşü Mevlânâ'nın evvelce, olduğu gibi Şeyh Salâhaddîn'in evine, ondan sonra ise Çelebi Hüsâmeddîn'e gönderdiğini nakleder. Ancak şiddetli bir zaruret söz konusu olup ta Sultan Veled iltimasta bulunduğu az bir şeyi evine ayırdığını belirtir.⁴⁸⁶ Bu husus

zâhiren ve bâtinen nebevî şerîat, *Mesnevî* tarikatının sülûku (veya orta yolun sülûku-tutulması), Mustafavî hakîkatin idrâki ve Mevlevî aşkın riâyeti hususunda kâmil ve mükemmil hale geldiği kaydedilir. Eflâkî, VI, 2.

⁴⁸⁵ Aşkın fedâkarlığı hatta aşğın bütün varlığından geçmesini mücbib oluşu fikrinden hareket eden Şems bu hususta öncelikle muhatabının ehemmiyet attığı şeyleri ve aşkı uğruna bunları feda edebilirliğini tesbit ve muhataba arz etmektedir. Şöyle söyler: “Mürîdler bize üç hal ile yol bulabilirler: Birincisi mal, ikincisi hal, üçüncüsü niyaz ve yalvarma (ibtihâl) ile” (Eflâkî, IV, 20.) Şems, Çelebi Hüsâmeddîn'e bu tavrı tatbik ettiğinde Çelebi'nin anında ve hem de bütünüyle malından-mülkünden geçtiği ve böylelikle Şems-i Tebrîzî'nin iltifâtına mazhar olduğu Eflâkî tarafından şu şekilde vurgulanmaktadır:

“Şems ona şöyle buyurdu: “Evet Hüsâmeddîn! Ben Yezdân'ın fazlından ve erlerin himmetinden öyle ümit ederim ki bugünden sonra kâmil velilerin gıpta ettiği bir makama erişecek, tertemiz kardeşlerin kıskanıp muhabbet beslediği bir kişi olacaksınız. Her ne kadar Hüdâ'nın erleri hiç bir şeye muhtaç değildirdiler ve fakirlik çekmezler ve her iki dünyadan münezzehe iseler de sevilen kişinin (mahbûbun), sevenin sevgisini (muhibbin muhabbetini) ilk adım olarak dünyayı, ikinci adım olarak da Allah'tan başka her şeyi terk etmesiyle imtihanı (söz konusudur). Hiçbir nev' mürid talebini arttırmakla kendi muradına yol bulamaz, ancak kulluk ve îsâr ile bulabilir. “(elinde bulunandan) veren, Allah'a karşı gelmekten sakınan ve en güzel olanı tasdik eden” (el-Leyl, 92, 5-6) âyeti Sıddîk-i Ekber'in bayrağının tevkîdidir. Dostların da Sıddîk'ın dostu (gibi) olmaları lazımdır.

Altınla dolu keseği eline al! “Allah'a borç veriniz” (Müzzemmil, 73, 20) ayetine uyararak gel Gözden çıkardığın bir barça şeyi borç verdin mi (ona karşılık) yüz bin maden elde edersin.

Şeyhinin yolunda altınlarını feda eden her bir mürid ve âşık başını da feda edebilir. Bu Dünyada muhlis ve muhles âşıklar kalmamıştır.

Ve derler ki: Mevlânâ Şemseddîn, Hüsâmeddîn'in önüne koyduğu bütün bu mal ve paradan yalnızca bir dirhemden başka hiçbir şey kabul etmedi. Geri kalanın hepsini tekrar Hz. Şeyh Hüsâmeddîn'e bağışladı ve anlatılmayacak derecede sonsuz inayetlerde bulundu. İşlerin sonu ancak Allah'a varır. (Lokman, 31, 22) Sonunda öyle bir makama erişti ve öyle bir sadr (sine) oldu ki sadrları sineleri açılmış olan ashâb onun sadrına baş koydular. Mevlânâ Hazretleri ona “Arş hazinelerinin emini” diye hitap ederdi. Yirmi altı bin altı yüz altmış beyitten ibaret olan *Mesnevî*'nin altı cildi de onun sırrının şerhidir ve onun vasfı hakkında nazil olmuştur.” (Eflâkî, IV, 21)

⁴⁸⁶ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 34-35. Sadece son zamanlarda değil mesela Şems-i Tebrîzî'nin Konya'da bulunduğu demlerde de emirler ve beylerden elde edilen mal ve paranın idaresi ve taksimi ile Çelebi Hüsâmeddîn'in alakadar olduğu anlaşılmaktadır. (Eflâkî VI, 29.) Diğer taraftan Çelebi'nin -muhtemelen ailevi gelenek olarak Ahi teşkilatına bağlılığı dolayısıyla- hususi bir takım işlerle de meşgul olduğu, mesela bağcılık yaptığı, bal ürettiği ve hatta Konya'nın bağlık-bahçelik bölgesi ve mesire alanı bulunan Meram'da Hümâm adı ile anılan bağının bulunduğu, (Mektuplar, s. 27.) Mevlânâ'nın oraya sık sık ziyarete gittiği (Sahîh Ahmed Dede, s. 180-1.), hatta Hacı Mübarek Hayderî'nin can dostu bulunan Şeyh Muhammed Hayderî'nin muhabbet ve ihlâsı dolayısıyla Çelebi'nin bağında bağbancılık yapmakta olduğu, Mevlânâ'nın intikâlinde dört yıl sonra bir gün Çelebi'den incinip bağından ayrıldığında Mevlânâ'yı müşahede ederek Çelebi'ye gidip özür arz ettiği nakledilmiştir. (Eflâkî, VI, 7, 22, 25.)

işlerin idaresinin Çelebi'nin uhdesine tevdi edildiğini belirten Eflâkî tarafından da dile getirilmiştir.⁴⁸⁷ Hal böyleyken Çelebi'nin takvası ve vera'ı dolayısıyla hususiyle vakıf malının kullanımı söz konusu olduğunda son derece titiz ve hassas davrandığı kaynaklarımız tarafından ittifakla dile getirilmektedir. Zaten o Eflâkî'nin ifadesi ile “*Şeriat erkânının dekâyıkını (inceliklerini, zâhiri durumları) muhafaza edip gözetme ve Muhammedî hakikatin tarîkatına mütâbaatta büyük bir çaba (ciddî azîm) göstermekteydi.*”⁴⁸⁸

Tarîkatta Mevlânâ'nın irşâdına, hakikat-i Muhammediyye'ye tâbi' olan Çelebi'nin şeriatın dekâyıkına ilişkin hususlarda ise Şâfiyye mezhebince amel ettiği, hatta Mevlânâ'ya tam mütâbaat maksadıyla Hanefiyye mezhebi usûlünce amel etme talebinin Mevlânâ tarafından kabul görmediği de nakledilmiştir.⁴⁸⁹ Bu meyanda kaynaklarımız Çelebi'nin Mevlânâ'ya muhabbet, mütâbaat ve bağlılıktaki ihlâs, samimiyet ve azmine dair pek çok temsîl ile doludur.⁴⁹⁰ Mesela Çelebi'nin Mevlânâ'nın huzurunda daima edeple hareket ettiği, iki dizi üzerinde oturduğunu bildiren Sipehsâlâr şu şekilde bir değerlendirmede bulunmaktadır: “*Şüphe yok ki bu sülûkun edebiyile elde etmişti her ne bulduysa.*”⁴⁹¹ Ayrıca Çelebi'nin rakik bir kalbe ve karaktere sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim Mevlânâ'nın hakâyık tahrîriyle meşgul bulunduğu zamanlarda gözyaşlarını tutamayıp kendinden geçtiği ve uzun zaman kendine gelemediği belirtilmektedir.⁴⁹²

⁴⁸⁷ Mevlânâ, Taceddîn Mu'tezz tarafından cizye malından geldiği için helal olduğu özellikle belirtilerek gönderilen bir miktar dirhemini Çelebi'ye gönderilmesini emrettiğinde bu durum Sultan Veled'in serzenişine sebep olmuştur. Sultan Veled'in “*Bizim evde hiçbir şey yok, başkasına verecek bir halde değiliz. Hüdâvendigâr nereden bir şey gelse Çelebi hazretlerine gönderiyor. O halde biz ne yapalım?*” şeklindeki yakındığında Mevlânâ şöyle cevap vermiştir: “*Bahâeddîn! Vallâhi ve Billâhi ve Tallâhi ki eğer yüz bin kamil zahit ve müttakî kişi, aşırı derecede aç olsa, ölüm korkusuyla karşı karşıya bulunsalar ve benim de tek bir ekmeğim bulunsa, ben onu da hali vakti yerinde olduğu halde (esbâb-ı müstevfâ müheyâ bâşed) yine Hüsâmeddîn Çelebi'ye gönderirim, başka birisine yardımda bulunmam. Çünkü o Allah eri (merd-i Hüdâ)dır ve bütün işi Hüdâ içindir. Mülk aleminin (Dünyanın) bütün malı mülkü ve gelirleri onundur ve bunlarda tasarrufta bulunmak (istediği gibi kullanmak) ona helal, diğerlerine haramdır. Zira onlar o mala sahip değillerdir ve dünya sebepleri (malı) Çelebi Hüsameddin 'e zarar vermez. Ki “helal ve hayırlı (sâlih) mal dini bütün (salih) bir kişiye ne de yakışır!” O mal bigânelere vebâldir, onun için ise kol ve kanattır Helva doktora zarar vermez, fakat hastaya verir.*” Çelebi ise söz konusu paranın bin dirhemini Sultan Veled'e, bin dirhemini Kirâ Hatun'a ve beş yüz dirhemini de Emîr Âlim Çelebi'ye verip kalanını da ashaba bölüştürmüştür. Eflâkî, VI, 9.

⁴⁸⁸ Eflâkî, VI, 6. Çelebi'nin vera' ve takvâ (perhîzkârî) hususundahi titizliğine Sipehsâlâr da dikkat çeker. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 82, 121. Ayrıca Sipehsâlâr, *a.g.e.*, Çelebi'nin ulüvv-i himmeti ve keremi ile maruf ve meşhur olduğu bilgisini verir. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 121.

⁴⁸⁹ Eflâkî, VI, 14.

⁴⁹⁰ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 88-89; Eflâkî, VI, 15.

⁴⁹¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 121.

⁴⁹² “*Kendine geldiğindeyse başını secdeye koyar gözlerinden seller gibi yaş boşanır ve o Hazret'in pâk zâtına âferinlerde bulunurdu.*” Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 122. Çelebi'nin mizacının letâfeti ve şefkati ile ilgili bir temsil için bk. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 121.

Diğer taraftan Mevlânâ'nın da Çelebi Hazretleri hakkında göstermiş olduğu inayeti, halifelerinden hiçbiri hakkında göstermediği kaynaklarımızca vurgulanır.⁴⁹³ Hatta Sipehsâlâr'a göre Mevlânâ'nın Çelebi'ye öyle bir vecihten sülûku ve hususi taalluku buyurmaktaydı ki kendilerini tanımayan herhangi bir kimse ilk görüşte Mevlânâ'nın Çelebi'nin müridi olduğu zannına kapılırdı.⁴⁹⁴ Mevlânâ'nın Çelebi'ye yönelik muhabbeti ve alakası o derece güçlüdür ki muhabbetin eserinin sadece kendisinde değil ona herhangi bir cihetten mensup bulunan her şeyde mesela Çelebi'nin mahallesinin köpeğinde dahi tezâhür ettiğini görmekteyiz.⁴⁹⁵ Ya da Mevlânâ'yı Çelebi'nin hizmetçisine iltifat ederken bulmaktayız.⁴⁹⁶ Mevlânâ'nın fedâkar bir âşık ve muhlis bir tâlib olan Çelebi'ye yönelik hürmet ve izzet dolu bir tavır içerisinde bulunmasının, müridânı ta'lim gibi bir maksada müstenid olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim Şeyh müridândan istiğnasına rağmen bunca hürmet ve izzette bulunuyorsa müridin Şeyh'e yönelik hürmet ve izzetinin daha ziyade olması evladır ve icab eder.⁴⁹⁷

Mürîd/Müntesib olmak (İntisab) açısından Çelebi'nin zâtında tezâhür eden asıl mühim husus ise Çelebi'nin Mevlânâ'nın sahip olduğu marifetin zuhûra gelip ortaya çıkmasında sahip olduğu roldür. Tıpkı Hakk'ın kemâlâtının tezâhürü ve "bilinebilirliği" açısından esmâ-i ilâhiyye ile eşyâ arasında söz konusu nisbet misâli, Mevlânâ da kendisinde bi'l-kuvve mevcut ma'rifetin tezâhürü ve temâşâsı için gerekli ma'kesi bu defa da Çelebi'de bulmuş gibidir. Nihayetinde "*hakikatlerin memesinden manalar sütünü cezbeden onun hazreti*" idi.⁴⁹⁸ Mevlânâ bu hususu *Mesnevî*'de defâatle dile getirir ve şöyle söyler:

⁴⁹³ Mevlânâ'nın bizzat Çelebi Hüsâmeddîn'e gönderdiği mektuplar bu hususun müşahhas delilidir. Mektuplarda Mevlânâ'nın kullandığı dil, üslup ve ifade tarzı Çelebi'nin kendisi nezdindeki yüksek değerini açıkça ortaya koymaktadır. Bk. Mektuplar, s. 120-121, 194-197.

⁴⁹⁴ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 121. Sultan Veled'in bu konuya taalluk eden izahatı için bk. *İbtidânâme*, b. 2978-2980; Sürh Nr. 121; b. 5465-5509;

⁴⁹⁵ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 75-76.

⁴⁹⁶ Eflâkî, VI, 28.

⁴⁹⁷ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 76. Aynı zamanda Mevlânâ'nın Çelebi'ye olan alaka ve muhabbetinin tesirlerinin Mevlânâ'nın intikalinden sonra dahi tezâhür ettiği nakledilmektedir. Eflâkî, VI, 22.

⁴⁹⁸ Eflâkî, VI, 20. Karşılaştırmız: *Mesnevî*, I, 2378. Bu hususun açıkça vurgulandığı bir menkıbenin tahkiyesi muhtasaran öylecedir:

Pervane tarafından akdedilen bir sema mecliste Mevlânâ hiç konuşmamaktaydı ve suskunluğunun sebebinin fark eden Pervane henüz meclise davet edilmemiş bulunan Çelebi'nin bağından getirilmesi için Mevlânâ'nın iznine mürâcaat etmiştir. Mevlânâ cevâben "*İyi olur (maslahat olur), çünkü hakikatlerin memesinden manalar sütünü cezbeden onun hazretidir*" buyurur. Çelebi meclise geldiğinde ise hemen yerinden kalkarak kendisini "*Merhaba benim canım, imanım, Cüneyd'im, nurum, efendim (mahdûm-i men), Hakk'ın mahbûbu, peygamberlerin maşuku*" diye iltifatlarla karşılar. Çelebi de sürekli baş koymaktadır. Bu durumu anlamlandırmakta zorlanan ve taaccüble karşılayarak içinden "*Acaba Mevlânâ'nın buyurduğu bu sıfatlar Çelebi Hüsâmeddîn'de var mıdır? Yoksa Mevlânâ tekellüfte mi bulunuyor*" düşüncesini geçiren Pervane'ye Çelebi "*Bu sıfatlar bende olmasa bile mademki Hz. Mevlânâ buyurmuştur, öylece (buyurduğu gibi)dir ve bende yüz katı vardır. O, olmayan bir hali derhal var edip vermeye, bahşetmeye, müridin canında artırmaya ve tek bir inayet nazarıyla insanı hidayete ulaştırmaya,*

“Ey Hakk ziyâsı Hüsâmeddîn, gel! Bu çoraklıkta sensiz ot bitmiyor.”⁴⁹⁹

“Ey Hakk ziyâsı Hüsâmeddîn, şu üçüncü defteri de meydana çıkar. Bir şeyin üç kere yapılması sünnettir.”⁵⁰⁰

“Harfle sesle alıverişin yok ama yine de can sözlerine can bahçesinin sen!
Şeker kamışlığına asılakonan şu eşekbaşı, nice kişileri hor hakîr bir hale koydu!

Onu uzaktan gören, orada ancak o var sandı, hani mağlup olan koç geri geri gider ya; o da öyle geri gitti.

Harf suretini mana bağına, yüce ve güzelim bahçeye konan eşekbaşı bil!

Ey Hakk ziyâsı Hüsâmeddîn! Bu eşekbaşını kavun karpuz bostanına getir.

Getir de eşekbaşı, salhanede nasıl öldüyse bu çiğ erin piştiği yer de ona başka bir hayat versin!

İşte bizden suret düzmek, senden can vermek. Hayır, yanlış söyledim, bu da senden, o da!”⁵⁰¹

“Ey Hakk ziyâsı Hüsâmeddîn! Sen öyle bir ersin ki Mesnevî, senin nurunla ayı bile geçti, aydan bile parlak bir hale geldi.

Ey lütfu, keremi ile umulan, yüce himmetin bu Mesnevî’yi nereye çekmekte? Allah bilir.

Bu Mesnevî’nin boynunu bağlamış, bildiğin yere doğru çekmekte.

Mesnevî, koşup gitmekte, çeken gizli. Fakat görececek gözü olmayan gafilden gizli.

Mesnevî’nin yazılmasına önce sen sebep olmuşsun, artar, uzarsa arttıran, uzatan yine sensin.

Mademki sen böyle istiyorsun, Allah da böyle istiyor. Allah, takva sahiplerinin dileğini ihsan eder.

Evvelce sen, varlığını Allah’a verdin, karşılık olarak Allah da varlığını sana verdi.

Mesnevî, sana binlerce şükretmede, ellerini kaldırıp dualar eylemede...

Allah, Mesnevî’nin diliyle, eliyle sana şükrettiğini gördü de ihsanlarda bulundu, lütuflar etti, keremini çoğalttı.

Çünkü Allah, şükredenin nimetini çoğaltmayı va’detmiştir. Nitekim secdenin karşılığı, Allah’a yakın olmaktır.

Allah’ımız “Secde et, yaklaş” dedi. Bedenlerimizin secde etmesi, canlarımızın Allah’a yaklaşmasına sebeptir.

Mesnevî, ziyadeleşiyorsa, uzuyorsa bu yüzden ziyadeleşiyor, bu yüzden uzuyor, fazla ve büyük görünmek için değil!

Üzüm çubuğu, yazdan nasıl hoşlanırsa, onunla nasıl bağdaşmışsa biz de seninle öyle bağdaşmışız, senden öyle hoşlanmaktayız. İstiyorsan emret, çek de çekip götürelim!

Ey “sabır, varlığın anahtarıdır” sırrının emîri, bu kervanı güzel güzel ta hacca kadar çek, götür!

Hacc, Allah evini ziyaret, ev sahibini ziyaretse erliktir.

Hüsâmeddîn, sen bir güneşsin, onun için sana ziya dedim. Bu iki söz, Hüsâ ve Ziya, senin vasıflarıdır.

Bu Hüsâ ve Ziya birdir, şüphe yok ki güneşin kılıcı ziyadandır.

kemale erdirmeye kadirdir ve buyurduğu gibidir.” şeklinde cevap vermiş devamında ise bir temsille bu hakikati izah etmiştir. (Karş. *Fîhi Mâ Fîh*, s. 89, 239-240.) Akabinde Çelebi mecliste evin sahnının ortasına oturduğunda Mevlânâ da gelip Çelebi’nin yanı başına oturmuştur. Nihayet başkaları da Mevlânâ’ya uyunca evin sahnı sadra dönmüş, sadrlar (başköşeler) boş kalmıştı. Bu durumu yadırgayan ve içten içe itiraz edip hasette bulunanlara ise Mevlânâ bir temsille açıklamada bulunarak sonrasında ise semâ’a kalkmış, bir müddet sonra da meclisten çıkıp yalınayak semâ’ ederek medreseye gitmiş ve üç gün üç gece orada semâ’a devam etmiştir. Eflâkî, VI, 20.

⁴⁹⁹ *Mesnevî*, II, 2282 vd.

⁵⁰⁰ *Mesnevî*, III, 1.

⁵⁰¹ *Mesnevî*, IV, 3820-3829.

Nur, ayındır, bu ziya da güneşin. Kur'an'ı oku da bak!
Babacığım, Kur'an güneşe ziya dedi, aya da nur. Hele bak da gör!
Güneş, aydan daha üstündür ya. Şu halde Ziya'yı da merteye bakımından
nurdan üstün bil!

Hiç kimse gidilecek yolu ay ışığıyla görmedi de güneş doğunca yol meydana
çıktı, göründü.

Güneş, alınacak, satılacak şeyleri güzelce gösterdi de bu yüzden pazarlar
gündüzleri kuruldu.

Kalp akçeyle sağlam akçe iyice ayırt edilsin, kimse hileye kapılmasın,
aldanmasın diye.

...

Hüsâmeddîn, bu dördüncü deftere nurlar saç! Çünkü güneş de dördüncü kat
gökten doğar, âlemi nurlara gark eder.

Sen de bu dördüncü defterle âlemlere güneş gibi nurlar saç da şehirlerle
ülkelere parlarsın, her tarafı nura gark etsin!

Bu kitap, masal diyene masaldır. Fakat bu kitapta halini gören, bu kitapla
kendini anlayan kişi de erdir!

Mesnevî, Nil ırmağının suyudur. Kıptî'ye kan görünür ama Musa kavmine
kan değildir, sudur!

Bu sözün düşmanı, şimdi gözüme şöyle görünmede: Cehenneme baş aşağı
düşmüş!

Ey Hakk ziyası, sen onun halini gördün. Hakk, sana, onun işlerine karşılık
verdiği cevabı gösterdi!

Gayb âlemini gören gözün, gayb âlemi gibi üstattır. Bu görüş, bu ihsan, şu
âlemden eksik olmasın!

Bizim halimiz olan şu hikâyeyi burada tamamlarsan yakışır.

Adam olmayanları, adam olanların hatırı için bırak; hikâyeyi bitir, hikâyeye
son ver!

Hikâye üçüncü ciltte tamamlanmadıysa işte dördüncü cilt; onu, burada
düzene koy, tamamla!"⁵⁰²

"Yıldızların nuru olan Şah Hüsâmeddîn, beşinci cildin başlamasını istiyor.

Ey Allah ışığı cömert Hüsâmeddîn, beşeri bulantılardan durulanların
üstatlarına üstatsın sen!"⁵⁰³

"Ey gönüllerin hayatı Hüsâmeddîn, nice zamandır altıncı cildin yazılmasına
meyledip durmaktasın.

Hüsâmî-nâme, senin gibi bilgisi çok bir erin çekişiyle dünyayı dönüp
dolaşmada.

Ey ma'nevî er, Mesnevî'nin son cildi olan altıncı cildi de sana armağan
sunmaktayım.

Bu altı ciltle altı cihete nur saç da çevresini dolanmayan dolansın."⁵⁰⁴

"Ey Allah ışığı Hüsâmeddîn, ey ruh cilâsı, ey doğru yolu gösteren padişah
gel!

Mesnevî'yi yayılmış bir mera haline getir, örneklerinin suretlerine can ver!

Can ver de bütün harfleri akıl ve can olsun, can cennetine uçup gitsin.

Zaten onlar, senin sayende can âleminden gelip harf tuzağına tutuldular,
mahpus oldular.

Ömrün âlemden Hızır gibi uzasın, canlara can katsın, düşünlerin ellerini
tutsun, daimî olsun.

İlyas ve Hızır gibi dünyalar durdukça dur da yeryüzü, lütfunla gökyüzü
haline gelsin."⁵⁰⁵

Bu mesele hususunda Sipehsâlâr'ın değerlendirmesi ise şu şekildedir:

⁵⁰² Mesnevî, IV, 1-39.

⁵⁰³ Mesnevî, V, 1-2.

⁵⁰⁴ Mesnevî, VI, 1-4.

⁵⁰⁵ Mesnevî, VI, 183-188.

“Hakikatte Hz. Hüdâvendigâr’ımızın mazhar-ı tâmmı oydu. Ve bütün Mesnevîler (altı defter) onun talebi üzerine telif edilmiştir ve eğer aşk ve tevhid ehlinin hepsinin üzerine sadece bu tek minnet yüklense denilebilir ki kıyamet günü gelip çatana dek o derin tahkikin ve sınırlara ulaşan mananın teşekkürünü ifade etmek dahi kabil olmazdı (temhîd-i uzr-u ân tekassî ne-tevân nümûd). Mesnevîleri meyânında yazılmış bulunan hakikatler Çelebi’nin sülûkuna dair işâret(ler) taşımaktadır: “Gönül alıcı dilberlerin sırrını başkalarından söz ederken dile getirmek hoştur.”

Bütün Mesnevîlerin dibâceleri onun (Çelebi’nin) Şerefli lakapları ile süslenmiştir. Şayet bir tâlip onların seyr u sülûkundan bir nebze koku almak ve haberdar olmak arzusu varsa Mesnevî-i Ma’nevî’yi olağanüstü bir aşk ve (gayret) sırrıyla mütâlaa etmesi gerekir ta ki onun sıfatlarından bir kısmına şuûr bulabilsin ve basîret ehlinin sırasına girebilsin.”⁵⁰⁶

Çelebi Hüsâmeddîn’in yakın çevresinde bulunduğu anlaşılan Mesnevî-hân Sirâceddîn,⁵⁰⁷ Mesnevî’nin yazılışı ile ilgili sürece dair verdiği malumata nazaran Mevlevî ashâbı evvelce Hakîm Senâî’nin *Îlâhî-nâme*’si (*Hadîkatü’l-Hakîka*) ve Attar’ın *Mantiku’t-Tayr* ile *Musîbet-nâme*⁵⁰⁸ adlı eserlerine büyük bir aşk ile rağbet

⁵⁰⁶ Daha sonra Sipehsâlâr teberrüken Çelebi Hüsâmeddîn’in ismine işaret edilen beyitlerden bir kısmını kaydetmiştir. Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 119.

⁵⁰⁷ Sultan Veled döneminde de Mesnevî-hân olduğu anlaşılan Sirâceddîn’in Çelebi ile ilgili pek çok malumat hususunda Eflâkî’nin önde gelen ravilerinden biri olduğu hususunu göz önüne alırsak Sirâceddîn’in Çelebi ile yakın temasının bulunduğu ve belki de ileri gelen öğrencilerinden biri olduğuna hükmedebiliriz. Ayrıca Mesnevî-hân Sirâceddîn Sultan Veled’in eseri *İbtidânâme* ile ilgili olarak da önemli bir anekdotun râvisidir. Sirâceddîn’in gördüğü bir rüyaya istinâden Sultan Veled Çelebi Hüsâmeddîn’i *İbtidânâme*’nin son bölümünde eseriyle irtibatlı olarak bir kez daha anarak manevi bir işaretle eseri hususundaki takdirini ifade ederken eseri Mesnevî tarzında husûsi bir eda ile hem kendisinin okuduğunu ve hem de okunmasını emrettiğini belirtir. Çelebi’nin *İbtidânâme* hakkında dile getirdiği pek çok şeyden ravi Mesnevîhân Sirâceddîn’in hatırında sadece şu beyit kalmıştır: “*Kimde göz varsa, görüştür varsa bunu görmüştür: Bu nazım üstüne hiçbir nazım olamaz*” (*İbtidânâme*, Sürh Nr. 167; b. 8596 vd.)

⁵⁰⁸ Her iki sūfînin de Mevlevî geleneğinin teessüsü hususunda oldukça mühim tesiri bulunduğu aşikardır. İsmi zikredilen eserlerden Tasavvufî Mesnevî türünün Fars dilinde eser vermiş ilk büyük üstadı olarak kabul edebileceğimiz Ebu’l-Mecd Hakim Mecdud b. Adem Senai-yi Gaznevî’nin (11 Şaban 525 / 9 Temmuz 1131 [?]) önde gelen mesnevisi olan “*Hadîkatü’l-Hakîka ve Şeriatü’t-Tarîka*” aynı zamanda “*Fahrî-nâme*” ve “*Îlâhî-nâme*” olarak da bilinmektedir. Eser tevhid, Allah kelâmı, na’t, aklın sıfatları ve halleri, ilmin fazileti, küllî nefis, gurur-gaflet ve unutkanlık, felek ve burçların tasviri, hikmet, atasözleri, eskilerin şiirleri, Fahreddin Behram Şah ile maiyetine dair medhiyeler gibi konuların ele alındığı fasıllara ayrılmış ve konular aralara serpiştirilen türlü hikâyelerle renklendirilmiştir. Zaman zaman dünyevi ve tasavvuftan uzak imgeleri de ihtiva edebilen hikâyelerin bazılarının kaynağı Kuşeyrî’nin *er-Risâle* ve Gazzâlî’nin *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*’i olduğu görülmektedir. Mevlânâ’nın ve hususiyle Şeyh Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî’nin büyük ehemmiyet attettikleri Senâî, Mevlevî gelenek tarafından sade bir şair olmanın çok ötesinde önemli bir sūfî, şiirleri ise sade şiirin ötesinde Kur’ân’ın özü ve insanı hakikate eristirecek birer vesile olarak telakki edildiğini söyleyebiliriz. Bu meyanda Senâî ile Mevlânâ arasında bir fikir, tavır ve üslup birliğinin var olduğunu da hatırlamalıyız. (bk. Eflâkî, III, 129-133, 226, 244, 357, 384, 427, 519; VI, 3.) Sultan Veled’in “Attâr rûh idi ve Senâî iki göz; Biz ise Attâr ve Senâî’nin kıblesi olageldik” şeklinde her iki sūfîyi de yâd ettiği beyti de (Sultân Veled, *Dîvân*, s. 277; b. 5700-1) müşarun ileyh sūfîlerin geleneğinin teessüsündeki ehemmiyetine işaret etmektedir. Ayrıca bk. O. Nuri Küçük, Mevlânâ’nın Üslup, Tasavvufî Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâî, *Tasavvuf*, S. 14, Ankara Ocak-Haziran 2005, s. 455-472.)

İkinci eser ise Ebu Hamid Ferîdüddîn Attar Muhammed b. İbrahim Nişaburî’nin (618 h. / 1221 m.) sūfî edebiyatının şah eserlerinden birisi olan ve “*Makâmât-ı Tuyûr*” olarak da bilinen mesnevisidir. Eserde “si-murgun Simurg” a vuslat serencamı çerçevesinde vahdet-i vücud düşüncesini ve “talep, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret, fakr u fena”dan müteşekkil yedi vadi şeklinde tasvir edilen seyr u sülûk merhalelerini tahkiye eden Attâr’ın gerek fikir ve gerekse üslup yönünden İbn Sînâ, Ahmed Gazzâlî, Hâkânî ve Senâî’nin ilgili eserlerinde ele aldıkları meseleyi mükemmelen ifade ettiğini söyleyebiliriz.

etmekteydiler. Mevlevî yârânın bütünüyle Mevlânâ'ya teveccüh etmeleri arzusu ve bilinciyle Çelebi, Mevlânâ'dan şöyle bir ricanda bulunmuştur:

“Gazel dîvanları çoğaldı. Hakîm'in İlâhî-nâmesi tarzında ve Mantku't-Tayr vezninde bir eser olsa âlemde yâdigâr kalır, âşıkların canına enis ve derman olur. Bu gayet büyük bir merhamet ve inayet olacaktır. Bu bende de yaranın bütünüyle size teveccüh etmelerini ve başka şeylerden yüz çevirip onlara müteveccih olmamalarını dilemekteyim. Artık geri kalanı sizin inayet ve kıfayetinize kalmıştır.”

Bunun üzerine Mevlânâ mübarek destarının içerisinden külliyât ve cüzüyyâta dair cümle esrarı şerh eden bir cüz çıkarıp Çelebi'nin eline verdi. Onda Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti yazılıydı.

Bu dâiye sizin mübarek zamirinizden tulu' etmezden evvel gayb ve şehadetin alimi Rahman ve Rahim olan Allah tarafından gönlüme bu manalar ilkâ edilmişti ki bu nev' manzum bir kitab söyleyeyim de parlak mana incileri onda delinsin. Şimdi öyleyse gel himmetinin hümasının hevasının evc ü balasında hakikatler miracı yönüne doğru kanat çırpabildiğin kadar kanat çırp (uçabildiğin kadar uç ve) Muhammedî mütâbaatın ayınada âheng göster, göster ki o ahengin münâsibi bizim fâtın bâtunumuzun âhengi önünde ihtizâza gelsin (titresin) ve mana kelimelerinin nazmına başlasın.⁵⁰⁹

Böylelikle Mevlânâ, Çelebi'nin câzibesi sayesinde günlük yaşantısının hemen her anında Mesnevî'yi inşâda devam etmiştir. Bazen bu durumun saatlerce sürdüğü vâki'dir.⁵¹⁰ Mevlânâ söylüyor, Çelebi ise süratle yazıyor, sonrasında yazılanları “yüksek ve güzel bir sesle” kıyamda tekrar okuyor,⁵¹¹ gerekli lafzî düzeltmeler söz konusu ise tashihler giriliyor ve müsveddeler tebyîze çekiliyordu. Böylelikle anlaşılmaktadır ki Çelebi'nin Mesnevî'nin yazımı hususunda iki tür fonksiyonu söz konusudur: İlki surî unsurların temini (sekreterya),⁵¹² ikinci ve daha önemli olanı ise mananın Mevlânâ'nın

Ana hikaye kısa ara hikayelerle bezenmiştir. Bir kısmı Tezkiretü'l-Evliyâ'da da nakledilen hikâye ve menâkıbın Mevlânâ tarafından da zaman zaman tekrar edildiği görülür. (Mantku't-Tayr pek çok mütercim tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Oldukça sağlam bir metne dayalı olarak son derece tatlı bir üslupla kaleme alınan en son tercüme Prof. Dr. Mustafa Çiçekler tarafından ilim alemine kazandırılmıştır. Ferîdü'd-Din Attar, Mantku't-Tayr / Kuşların Diliyle, trc. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yay., İstanbul 2006.)

Aynı sūfînin “Musîbet-nâme”si ise “Cevâb-nâme” olarak da bilinen 5740 beyitlik bir mesnevîdir. Kırk makale şeklinde tedvin edilen eserde her bir makalede pek çok hikaye ve temsile yer verilir. Muhteva olarak seyr u sülûk esaslı arayış ve buluş serencamını anlatan eserde sâlikin evvelâ âfâkî seyr ile Hakk'ı talebi ve arayışı ve bu esnada hâriçte mevcut varlık kategorilerinin her türlüyle muhâveresi ve muârefesinden bahsedilir. Neticede sâlikin Hakk'ı kendi derûnunda enfüsî seyr ile bulacağı vurgusu yapılan eser XV. yüzyılda Pîr Mehmed tarafından Türkçe'ye “Tarikatname” adıyla tercüme edilmiştir.

İlave olarak şunu da belirtmek gerekir ki Senâî tarafından kurgulanan ve Attâr'ın hususiyle Mantku't-Tayr'da geliştirdiği okuyucuyu mesteden metaforik dil ve son derecede zengin imge dünyası Mesnevî misali bir şâheserin vücuda gelişi açısından literal ve metaforik maddî zemini de oluşturmuştur. Mevlevî geleneğinde Ferîdüddîn Attâr algısına misal olmak üzere bk. Eflâkî, III, 129, 130, 414, 427,567; VI, 3.

Ayrıca bk. Annemarie Schimmel, İslam'ın Mistik Boyutları, trc. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yay., s. 295-303, İstanbul 2001; Saime İnal Savi, “Senâî”, DİA, XXXVI, 502-503; Mürsel Öztürk, “Hadîkatü'l-Hakîka”, DİA, XV, 20; M. Nazif Şahinoğlu, “Attâr, Ferîdüddîn”, DİA, IV, 95-98; Davud İbrahimi, “Esrâr-nâme”, DİA, XI, 434-435; H. Ahmet Sevgi, “İlâhî-nâme”, DİA, XXII, 70; H. Ahmet Sevgi, “Mantku't-Tayr”, DİA, XXVIII, 29-30.

⁵⁰⁹ Eflâkî, VI, 3; Karşılaştırınız: Mesnevî, IV, 1-6.

⁵¹⁰ Mesnevî, I, 1807-9; IV, 3818.

⁵¹¹ Sahîh Ahmed Dede, s. 182-188. Bu husus Mesnevî'nin bütün defterleri için söz konusudur.

⁵¹² Mesnevî, I, 2934-2939. Karşılaştırınız: Dîvân-ı Kebîr, Gazel Nr. 145, 738.

muhayyile, müfekkire ve muakkilesinden feyezân ederek lisâna, lafız kalıbına çekilmesidir (cezb).

Sipehsâlâr, Çelebi’yi kastederek “*Hakîkatte Hz. Hüdâvendigâr’ımızın mazhar-ı tâmmı oydu.*”⁵¹³ şeklinde bir değerlendirmede bulunur. Çelebi’nin, Mevlânâ’nın mazhar-ı tâmmı olması hasebiyle Mevlânâ’da tahakkuk eden hakikat Çelebi Hüsâmeddîn’de tezâhür etmiştir. Lisâna dâir manada tezâhürün belirgin misâli *Mesnevî* olduğu söylenebilir. *Mesnevî*, eşyânın hakikatlerini ve mahiyetlerini, marifete dair sırları ihtivâ etmektedir ve bu sırlar Mevlânâ’dan zuhûr edip mazhar olarak Çelebi vasıtasıyla tezâhür etmektedir. Diğer taraftan “ilim, malûma tâbi’dir” veya “zuhûr vücûdî açıdan mazharı öncelese de mazhar hükmünü icrâ eder” kazıyyeleri mûcibince *Mesnevî*’nin tezâhürü ve sûret âlemine tulûu da Çelebi’nin cezbi ile ve kendisine ittibâen husûle gelmiş dolayısıyla sûrî yazım sürecinde Çelebi’nin ahvâline göre hareket edilmiştir.

Menâkıbnâmelerin zikrettiği ve bizim buraya muhtasaran dercettiğimiz bütün bu hususlar *Mesnevî*’nin altı defterinde muhtelif beyitlerde Mevlânâ tarafından dile getirilmektedir. Her şeyden önce şu hususu vurgulamak icab eder ki evvelce de zaman zaman temas ettiğimiz üzere *Mesnevî*, özü itibariyle Mevlânâ’nın bizzat kendisi ve kendisiyle bir/hem-dem olan evliyanın hakikatini, hallerini ve makâmlarını dolaylı yollarla/temsîl tariki ve kinâye tarikince⁵¹⁴ başkalarına dair sözlerle⁵¹⁵ (hadîs-i dîgerân) dile dair varlık alanında ifadesiyle vücuda gelmiş bir eserdir. Bu çerçevede *Mesnevî*, özü itibariyle “ney” temsili ile ifade edilen “insân-ı kâmil” mevzuunu ele alır. Dolayısıyla *Mesnevî*’nin, husûsiyle “Fâtîha”sı kabîlinden olan ilk on sekiz beytin⁵¹⁶ de esasını oluşturan bu temel mefhum çerçevesinde Mevlânâ tıpkı kendi hâlinin hakikati misali⁵¹⁷, Şems-i Tebrîzî misali⁵¹⁸, aynı hakikatin farklı bir tezâhürü olmak itibariyle en çok da Çelebi Hüsâmeddin’den bahseder.⁵¹⁹ Zaten *Mesnevî*, Çelebi ile muhâvere

⁵¹³ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 119.

⁵¹⁴ *Mesnevî*, VI, 191.

⁵¹⁵ *Mesnevî*, I, 136.

⁵¹⁶ *Mesnevî*’nin ilk on sekiz beytinin bu manada “Ney-nâme” olarak nitelendirilmesi gayet tabîi ve bedîhî bir durumdur. “Ney” temsiline arketipik arka planını tesis eden Sırr-Hz. Ali-Kuyu temsili hakkında bk. *Mesnevî*, IV, 2232-2233; VI, 2013-2015; Eflâkî, III, 454; F. Attâr, *Mantıku’t-Tayr*, b. 480 vd.; A. Gölpinarlı, *Mesnevî Şerhi*, IV, 329; *Şeyh Galib Divanı*, haz. Muhsin Kalkışım, s. 414-415, Ankara 1994; Beşir Ayvazoğlu, *Neyin Sırrı Hala Hasret*, s. 13, Kubbealtı neşriyatı, İstanbul 2000; Dede Ömer Rüşenî, *Neynâme*, yayımlanmamış Tenkidli basım, hazırlayan: Mustafa Uzun, s. 32-35.

⁵¹⁷ *Mesnevî*, I, 35.

⁵¹⁸ *Mesnevî*, I, 123-124. Bu durum bilhassa Şems-i Tebrîzî merkeze alınarak *Divân-ı Kebîr*’de de işaret tarikiyle ima veya ifade edilmiştir.

⁵¹⁹ *Mesnevî*, III, 2112.

halinde inşâd edilmiş, hatta zaman zaman Çelebi talepleri, soruları gibi muhtelif suretlerle inşâda müdâhil olmuştur.⁵²⁰

Doğrudan eseri Çelebi'ye ithâf ederek “*Hüsâmî-nâme*”⁵²¹ şeklinde telkîb eden ve Çelebi'ye nisbetle, onun sayesinde vücûda geldiğini ifade eden Mevlânâ *Mesnevî*'den maksadının Çelebi Hüsâmeddîn olduğunu açıkça ifade eder.⁵²² Bu durum esasta “insan-ı kâmil”den bahisle “insâniyyet şuuru” oluşturma maksadına matuf “şiiir” ile bi-zâtihi “insan” olan Çelebi meyânındaki mütেকâbiliyyetin zârîfâne bir ifâdesidir. Diğer taraftan Mevlânâ, Çelebi'yi medhederken⁵²³ ; ona tâbi' olmanın, ondan öğrenmenin

⁵²⁰ Mesnevî, yazılış sürecinde Mevlânâ tarafından inşad edilip Çelebi tarafından kaleme alınması dolayısıyla eserin genelinde Mevlânâ'nın Çelebi'ye sohbeti ve hitabı söz konusudur. bununla birlikte zaman zaman Çelebi'nin'de muhavereye iştirâki beytlere aksetmiştir. Bk. *Mesnevî*, I, 125-143; 2616, 3343, 2934-2939; III, 2110 vd; IV, 2075-2080; 3818-3834; V, 2 vd.; VI, 183, 1202, 2016-2021.

⁵²¹ “*Ey gönüllerin hayatı Hüsâmeddîn, nice zamandır altıncı cildin yazılmasına meyledip durmaktasın.*

Hüsâmî-nâme, senin gibi bilgisi çok bir erin cezbesiyle dünyayı dönüp dolaşmada.

Ey mânevî er, Mesnevî'nin son cildi olan altıncı cildi de sana armağan sunmaktayım.” *Mesnevî*, VI, 1-3.

⁵²² “*İşte ey Hakk ziyâsı Hüsâmeddîn, aynen, benim de bu Mesnevî'den maksadım sensin.*

Mesnevî, fer'leri bakımından da, asılları bakımından da tamamı ile senindir, onu sen kabul etmişindir.

Padişahlar, iyiyi de kabul ederler, kötüyü de, bir şeyi kabul ettiler mi artık reddetmezler.

Mademki bir fidan diktin, onu sula, mademki açtın düğümleme!

Mesnevî'deki sözlerden maksadım senin sırrın, onu şiiir halinde söylemedeki muradım senin sesindir.

Bence sesin, Allah sesidir; âşık, hâşa sevgilisinden ayrılmaz.” *Mesnevî*, IV, 754-761.

⁵²³ Mevlânâ *Divân-ı Kebîr*'de Çelebi'yi oldukça mahdût miktarda anar. (bk. *Divân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 145, 533, 738, 1377, 1839, 2098, 2519, 2864, 3098, 3429.) *Divân-ı Kebîr*'in esasta Şems-i Tebrîzî adına nazma çekildiğini düşünürsek bu tabîî bir durumdur. Ayrıca Mevlânâ'nın eşsiz üslûbu zaman zaman “Şems/Güneş” temsiline mukârin olarak “Ziyâ/Işık”tan bahseder ve bu durum zihinlerde Çelebi'yi ima ediyormuş izlenimi uyandırır. Maamâfih Mevlana *Mesnevî*'de medhiyesinde bulunmak üzere çeşitli vesilelerle Çelebi'nin vasıflarından sıkça bahseder. *Divân* misâli *Mesnevî* de Çelebi'ye ithâf edilmiştir. Hatta Çelebi'ye “*Geçmiş kavimleri ne kadar medhettim, fakat bütün bunlardan maksadım sensin.*” (III, 2112.) demektedir.

Esasında Mevlânâ'nın mehdi hep aynı hakikate, “insan”a taalluk etmektedir. Mesela bir yerde geçmiş kavimleri ne kadar medhettiyse de bütün bunlardan maksadının Çelebi olduğunu belirtir.

Çelebi hakkında kullandığı, hususiyle kendisinin insân-ı kâmil olması hasebiyle muktedâ ve mürşid olarak kabulünü mucib ifadelerden bazıları şu şekildedir:

“*Ey Hakk ziyâsı cömert Hüsâmeddîn! Feleklerle unsurlar senin gibi bir padişah doğurmamıştır.*” (III, 2110.)

“*Senin kuvvetin Allah kuvvetinden sızıp gelmekte. Hararetle atan damarlardan değil.*” (III, 3.)

“*Hakk Abdâl'inin kuvveti de bil ki Hak'tandır; yemekten, tabaktan değil.*” (III, 7.)

“*Sen de ulu Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlandın. Halîl'e olduğu gibi sana da ateş gül bahçesi haline geldi.*” (III, 9.)

“*Ey Allah ışığı Hüsâmeddîn, ey ruh cilâsı, ey doğru yolu gösteren padişah gel!*” (VI, 183.)

“*Zaten onlar (Mesnevî'deki akıl, mana ve ruh.), senin sayende can âleminden gelip harf tuzağına tutuldular, mahpus oldular.*” (VI, 186.)

“*Ey Allah ışığı cömert Hüsâmeddîn, beşerî bulanıklıklardan durulanların üstatlarına üstatsın sen!*” (V, 2.)

“*Senin kadrin, rütben akılların anlayacağı dereceyi çoktan geçti. Akıl, seni anlatmada şaşırıldı, aciz kaldı.*” (V, 15.)

“*Sözler sana göre kabuklardan ibarettir ama başka anlayışlara göre tamamıyla içtir.*” (V, 20.)

“*Sen Allah nurusun. Canı, Allah'a kuvvetle çeker durursun. Halksa vehim ve şüphe karanlıklarındadır.*” (V, 23.)

“Ey apaçık âlemi aydınlatan güneş, gökyüzünde övülmüşsün sen. Yer de seni tanısın, yeryüzünde de ebediyen övül!” (IV, 3827)

“Övül de yere mensup olanlarda, yüce gök ehliyle gönülleri bir, kibleleri bir, huyları bir olsunlar!” (IV, 3828)

“Ayrılık kalksın, şirk ve ikilik kalmasın! Zaten manevi varlık da ancak birlik vardır.” (IV, 3829)

“Ey gönüllerin hayatı Hüsâmeddîn” (VI, 1.) “Ey ma’nevî er” (VI, 3.)

“Sır, ancak sırrı bilenle eşittir. Sır, onu inkâr eden kişinin kulağına söylenmez. (Ey Mesnevî sırrının ârifi, bu sırrı sana açmaktayım.)” (VI, 8.)

“Ey Hakk ziyası Hüsâmeddîn! Nur seni kötü kuşlardan korur, gözetip bekler.” (VI, 1202.)

“Ey yarasalardan gizli olan güneş! Allah nuru ve onun yücelişi, senin gözcün, bekçindir.” (VI, 1203.)

“Ey Hakk ziyası Hüsâmeddîn; sen hasetçinin gözünün körlüğüne rağmen hemen yürü, onun illetini tedavi et!” (II, 1123.)

“Senin ilâcın çabucak tesir eden ululuk tutyası, eseri mutlaka görülen karanlıklar dağıtıcı bir ilâçtır.” (II, 1124.) Karşılaştırınız: *Dîvân-ı Kebîr*, Gazel Nr. 2864.

Mevlânâ hasetçilerin hasedinden perdelemek maksadıyla Çelebi’yi gereği gibi medhetmediğini/edemediğini vurgular.

“O medihler de sana karşı hiçtir, onlar da senden utanıyorlar ama yoksul, elinden ne gelebilirse armağan olarak onu sunar. Allah, bu armağanı da kabul eder.” (III, 2115.)

“Sebebi de şu: Hasetçiler, kıskanıp haset ederek ah etmesinler, hayalini dişleriyle dişlesinler!” (III, 2518.)

“Halk perde ardında olmasaydı, halkın gözleri açık olsaydı ve havsalar dar ve zayıf bulunmasaydı.” (V, 3.)

“Seni övmeye manevi bir tarzda girişir, bu sözlerden başka sözler söyleyecek bir dudak açardım.” (V, 4.)

“Âlem ehline seni anlatmak zararlıdır. Seni, aşk sırrı gibi gizlemekteyim.” (V, 7.)

“Övmek tarif etmek perdeyi yırtmaktır. Hâlbuki güneşin anlatılmaya da ihtiyacı yok, tarife de.” (V, 8.)

“Kötü gözülilerin şatafatı, nazarı olmasaydı lütfunun yüzde birini söyledim.” (VI, 189.)

“Fakat nefesi zehirli kem gözlerden ben ne can üzen zahmlar yedim.” (VI, 190.)

“Onun için senin halini, ancak başkalarının hallerini anarak remiz ve kinayeyle söylerim.” (VI, 191.)

Nihayet Mevlânâ Çelebi’yi, “insân-ı kâmil”in *Mesnevî*’deki remzi olan “ney” temsili ile birlikte anar ve Çelebi’nin sırrını, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye telkîn ettiği, Hz. Ali’nin de kuyuya haykırdığı ve ney tarafından terennüm/hikâye edilen sır ile aynıleştirir.

“Neyin bu feryadı, O’nun demlerindedir. Ruhun hay huyu, O’nun hay huylarından.

Ney, onun dudakları ile hemdem olmasaydı âlemi şekerle doldurabilir miydi?

(Ey Hüsâmeddîn!) Kiminle yattın, hangi tarafından kalktın da böyle deniz gibi coşup köpürmedesin?

Yahut da “Ben Rabbime konuk olurum” hâdisini okudun, ateş denizinin ta içine atıldın.

Fakat “Ey ateş, serin ol!” na’rası, ey kendisine uyulan zat, senin canını korudu.

Ey Hakk Ziyası, Din ve Gönlün Hüsâm’ı! Hiç güneş, balçıkla sıvanır mı?

Bu toprak parçaları, senin güneşini örtmek istediler ama,

Dağların gönlündeki lâ’l madenleri, sana delâlet etmede. Bağlar, bahçeler, senin gülümsemelerinle dopdolu.

Senin erliğine mahrem olacak Rüstem nerede ki senin yüzlerce harmanından bir buğday tanesini söylemeye kalkayım.

Senin sırrından bir ah etmek istersem ancak Ali gibi bir kuyuya gitmeli, kuyunun içine ah etmeliyim.

İhvânın gönüllerinde kin olduğundan Yusuf’un kuyu dibinde kalması daha iyi.

Sarhoş oldum, kendimi ortaya, kavgaya atacağım artık. Kuyu nedir ki? Ben gidip sahrânın ta ortasına çadır kuracağım.

Âteşin şarabı ver avucuma da ondan sonra benim sarhoşça debdebemi, azametimi seyret.

gerekliliğinden dem vururken daima insan-ı kâmile işaret etmektedir.⁵²⁴ Diğer bir zaviyeden bakıldığında ise feyz-i ilâhî neticesinde kemâlî tahsil usûlünün mücesssem sûreti olmak itibariyle Çelebi, seyr u sülûkun bizzat modeli olan “mürîd”dir ve *Mesnevî* seyr u sülûk serencâmının derc edildiği manzume haline gelmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ zaman zaman Çelebi’ye nasihatlerde de bulunur.⁵²⁵ Mesela Mevlânâ *Mesnevî*’nin birinci defterinin sonunda birkaç lokma yemesi dolayısıyla fikrî coşkunluğunun sükûtundan bahseder ve bu meyanda maddi ekme (gıda) ile manevi ekmeği (gıdayı) birbirinden fark ederek Çelebi’ye manevi gıdayı tutması, maddi gıdadan da uzak durmasını salık verir. Bu meyanda Mevlânâ maksada sabırla erişileceğini bildirerek sabrı tavsiye etmektedir.⁵²⁶ Aradan bir yıldan fazla bir zaman⁵²⁷ geçtikten sonra başlanan ikinci defterin başında ise Çelebi’nin hakikatler miracına gittiği, göğün yücesinden tekrar dizgin çevirdiğinde, denizden tekrar kıyıya döndüğünde ise yine *Mesnevî*’ye başlandığından bahseder. Nitekim onun baharı olmaksızın mana goncaları açılmamış, *Mesnevî* çengi çalınmamıştı.⁵²⁸

Mesnevî’nin zuhûra geliş sürecine ve sürecin başlangıcına dair tavsîfi malumatımız bulunmakla birlikte eserin ne zaman yazılmaya başladığı hususunda kat’î bir tarih tayin edemiyoruz. Ancak Sahih Dede’nin bildirdiği ve gayet makul gözükten tarihlere nazaran⁵²⁹ I. defterin hiç değilse h. 660 (m. 1261) yılı içerisinde veya

*O defînesiz fâkîre söyle, beklesin. Çünkü biz, bu anda şaraba gark olduk.
Ey fakîr, artık sen bu demde Allah’a sığın. Ben gark olmuşum, benden yardım isteme!
Artık o isnâd pervası yoktur bende. Ne kendimden haberim var, ne sakalımdan!”
(Mesnevî, VI, 2005-2020.)*

Özellikle bu son beyit Mevlânâ’nın ihvâna mürşîd ve mukteda olmak üzere Çelebi’yi kendisine nâib olarak ileri sürmesi husûsuna da açıklık getirmektedir.

⁵²⁴ İnsan-ı kâmilî temsili açısından Çelebi güneş misali apaçık ve zâhir iken onun varlığı ile birlikte nakle dayalı bilgide ısrar etmenin beyhude ve abesle iştilal olduğuna işaret eden Mevlânâ (*Mesnevî*, IV, 2071-2074.) hakîkate dair sırları “yüce bir nâme: sâmi nâme” olarak tavsîf ettiği Çelebi’den öğrenmeyi, (*Mesnevî*, I, 1149.) onun güneş kılıcı (Tiğ-i Hurşîd-i Hüsâmeddîn) sayesinde süfli âlemin soğukluğundan, mevhum varlıktan kesilip hakikatın sıcaklığına erişmenin gereğini vurgular. (*Mesnevî*, VI, 90-93.)

⁵²⁵ Mesela bu kabilden olmak üzere Mevlânâ, mizacın değişimi ile ilgili olarak takınılması gereken riyazet ve mücahede tavrına dikkat çekerken, (*Mesnevî*, III, 30-49.) mevhum varlıktan geçmek suretiyle mutlak vahdetin tahsiline dair telkinlerde bulunurken, (*Mesnevî*, IV, 3416-3430.) ve İlâhî tecelliyâta ve füyûzâta mazhariyyete dair kimi hususları beyan ederken (*Mesnevî*, VI, 1990-1999.) doğrudan Çelebi’yi muhatap alarak malumat verir.

⁵²⁶ *Mesnevî*, I, 3990-4003.

⁵²⁷ Eflâkî’nin kaydına göre geçen zaman iki yıldır ve bu süreçte Çelebi’nin eşi vefât etmiştir. Eflâkî, VI, 3; Sahih Ahmed Dede, s. 182.

⁵²⁸ *Mesnevî*, II, 1-11.

⁵²⁹ Sahih Ahmed Dede, s. 181-2. Esasında Dede eserinde I. defterin ibtidasını 659 yılı Rebû’l-Evvel ayının evâilinde Cuma gününe tarihler. Bu sırada Mevlânâ 55, Çelebi ise 37 yaşında olup Şeyh Salâhaddîn’in vefatı ve Çelebi’nin hilâfeti üzerinden 26 ay geçmiştir. Dede aradan on ay geçtikten sonra aynı yılın Zi’l-Hicce ayı sonunda I. defter’in tahrîr, tesvîd ve tebyûzinin tamamlandığı bilgisini vermektedir. Bu meyanda Sahih Dede her ne kadar *Mesnevî*’nin kimi beyitlerini (I, 1354; 2131) Moğol

öncesinde yazılmaya başlanarak bu yılda tamamlandığını düşünebiliriz.⁵³⁰ Üstelik II. defterin yazımına h. 662 (m. 1264) yılı “Rûz-i İstiftâh”ta⁵³¹ başlandığı ve ilk defterin tamamlanması ardından bir fasılının⁵³² söz konusu olduğu bizzat Mevlânâ tarafından belirtildiğine göre,⁵³³ I. defterin söz konusu tarihten hiç değilse bir yıldan daha fazla bir süre⁵³⁴ önce tamamlandığına hükmedebiliriz.

Şu halde ilk defterin inşadı, yazımı, mukâbele ve tashih sürecinin hitâmı ardından *Mesnevî*’nin nazmına bir müddet (Eflâkî’nin verdiği bilgiye nazaran 2 yıl) ara verilmiştir. Ardından 15 Receb 662’de tekrar başlayan faaliyet bu tarihten itibaren Mevlânâ’nın 5 Cemâziye’l-Âhir 672 (17 Aralık, 1273) Pazar günü intikâline kadar

istilasası, Şam muhasarası, Hülâgu’nun vefâtı ve Keygatu ile irtibatlandırmaya çalışıyorsa da verdiği malumat takvimle pek te örtüşmemektedir.

⁵³⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, I. defterdeki Abbasi hilâfetine atıfta bulunan 2794-5. beyitlere istinâden I. cildin h. 656’da (m. 13 Şubat 1258) Abbasi hilâfetinin tarihe mal oluşundan önce söylenmiş ve yazılmış olması gerektiğini, dolayısıyla I. defter’e 1258 yılından önce Şeyh Salâhaddîn hayatta iken başlandığı ve bu tarihten önce bitmiş olduğu kanaatini ileri sürer. Böylelikle Gölpınarlı I. defter ile 2. defter arasında beş yıldan daha fazla bir fâsıla koyar. (Gölpınarlı, MC, s. 113-4) Annemarie Schimmel’in de aynı kanaattedir ve hatta Divan-ı Kebir’deki bir gazelle (Gazel Nr. 1839) bu hususu tevsike çalışmaktadır. (A. Schimmel, Ben Rüzgarım Sen Ateş, trc. senail Özkan, Ötüken Yay., İstanbul 2007, s. 40.) Bediüzzaman Firuzanfer Eflâkî’nin rivâyetine mutâbık bir tarihlendirmeye giderek I. defterin 657-660 (1259-1263) yılları arasında tamamlandığını belirtmektedir. (B. Firuzanfer, s. 187.) F. Lewis ise meseleyi uzunca tartışıp kritik ettikten sonra Sahih Dede’nin verdiği bilgiyi bir tahmin olarak nitelemesine rağmen benimser gözükmektedir. (F. Lewis, s. 269-273.) Eserin yedi cilt olduğu kanaatini ileri süren İsmail Ankaravî ise, VII. cildin 670’te (1271) kaleme alındığını belirtmektedir. (Semih Ceyhan, “*Mesnevî*”, *DİA*, XXIX, 325-334.)

⁵³¹ Geleneksel telakkîye göre Receb ayının 15. günü “rûz-i istiftâh” olarak adlandırılmaktadır ki 662 yılında 13 Mayıs 1264 Salı gününe tesâdüf etmektedir. Şârih-i *Mesnevî* İsmail Ankaravî, “rûz-i istiftâh” ibâresinin tarih bildirmekten ziyade Çelebi Hüsâmeddîn’in avdet ve rucûu ile vuku’ bulan *Mesnevî* inşâd/yazım sürecinin başlangıcına matûfen değerlendirmenin daha münasip olacağı kanaatindedir. İsmail Ankaravî, II, s. 9.

⁵³² Eflâkî söz konusu fâsıla/fetret dönemini ilk eşinin intikâli ardından Çelebi’nin canının gıdası ve ruhunun kuvvetini talep etme hususunda ağır davranmasına (tekâsül) bağlamaktadır. Aynı zamanda “*mübârek bâtımında başka hiçbir şeyle meşgul olmayacak şekilde her an yeni bir hal ve yeni bir hayret peydâ olmaktadır.*” Mevlânâ ise hakikatleri beyâna, (mana âleminin) inceliklerini (dekâyık) keşfe, tevâcüd ve hallere öylesine müstağrak olmuştu ki Çelebi Hüsâmeddîn’e hiçbir şey söylemiyordu. Nihayet bu hüküm üzere iki yıl geçmişti ki bir gün Çelebi “*can çocuğunu ağlar bulup hüzn içindeki kalbinin de Hakk’ın aslanlarının sütüne müştâk olduğunu gördü. Her an kalbinin feryat ve figanı onun akıl kulağına ulaşmaya başladı.*” Ertesi gün Mevlânâ’nın huzuruna giden Çelebi’nin *Mesnevî*’nin geri kalan kısmı için niyazda bulunduğu, Mevlânâ’nın da engin rahmeti ve hayrın, ihsânın itmamına olan rağbeti dolayısıyla Çelebi’nin istidâsını kabul buyurduğu nakledilmektedir. Sahih Ahmed Dede’ye nazaran Çelebi bu süreçte, 38 yaşına girdiği ayda ikinci bir evlilik yapmış ve birinci defterin tamamlanmasından iki yıl iki ay sonra ikinci defterin telifine 662 yılı Rabîu’l-Evvel ayının ilk Cuma günü (4 Ocak 1264) başlanmış, aynı yılda tamamlanmıştır. (Sahih Ahmed Dede, s. 182-183.)

Diğer taraftan Eflâkî, II. defterin dibâcesinde, *Mesnevî*’nin bu kısmının inşasının gecikme sebebi, fütürdan sonra yeniden inşa başlanması, fetret dönemi akabinde Hz. Âdem’e tekrar vahyin inzâlî, zellesi dolayısıyla vahyin bir süreliğine inkıtâa uğraması, her hal sahibinin (yaşayabileceği) fütürun sebebi ve sadrların şerh olunmasıyla söz konusu fütürun zevâl bulması gibi hususların zikredildiği ve fakat sonradan bu gün nüshalarda mevcut ikinci ve yeni bir dibâcenin kaleme alındığını ifade eder. Eflâkî, VI, 3.

⁵³³ *Mesnevî*, II, 1-7.

⁵³⁴ Eflâkî’ye nazaran iki yıldır. Eflâkî, VI, 3.

geçen on yıllık süreç içerisinde kesintisiz bir surette devam etmiştir.⁵³⁵ Diğer taraftan gerek Sultan Veled ve gerekse diğer kaynakların Çelebi'nin hilafeti ile ilgili olarak verdikleri “on yıl” bilgisi kuvvetle muhtemeldir ki Çelebi'nin tam anlamıyla kemâli elde ederek hilafeti deruhte etmesi ve *Mesnevî*'nin bu yazım süreci ile ilgilidir.

Kaynaklarımızda Çelebi'nin *Mesnevî*'nin inşâdı ve kitâbeti husûsundaki mevkisini belirten ifadelerin haricinde kendisinin müstakil bir eser kaleme aldığına dair hiçbir malumat söz konusu değildir. Bununla birlikte bazı modern araştırmalarda “İlmü'l-Meşâyih” adında bir risale Çelebi'ye isnâd edilmektedir. Ne var ki söz konusu eser Çelebi Hüsâmeddîn'e ait değildir.⁵³⁶

⁵³⁵ Sahîh Ahmed Dede, üçüncü defterin h. 663 (m 1264-5) yılında tamamlandığı bilgisini verir. Dördüncü defterin ise h. 664 (m. 1265-6) yılında telifine başlanıp aynı yıl tamamlanarak beşinci deftere başlandığını, onun da h. 665 (m. 1266-7) yılında tamamlanarak altıncı deftere başlandığını belirtir. Altıncı defter Dede'ye nazaran h. 666 (m. 1267-8) yılında tamamlanmış ve *Mesnevî* mücüllet hale getirilerek tekrar birinci defterden itibaren Çelebi tarafından Mevlânâ'ya okunup arz edilmiş ve hatta hareke koyulmuştur. Böylelikle her defter tamamlandığında baştan sona Mevlânâ'ya okuyup arz eden Çelebi'nin altı cild tamamlanınca bütün *Mesnevî*'yi yedi defa Mevlânâ'ya arz ettiğini bildirmektedir. Dede bu minval üzere h. 667 (m. 1268-9) yılına gelindiğinde Dede'nin ifadesiyle “*Hazret-i Mevlânâ hazreti 63 yaşında ve Çelebi Hüsâmeddîn Efendi 45 yaşında olup, Kitâb-ı Mesnevî-yi Şerif'in 6. cildi tamâm olmuş idi.*” Sahîh Ahmed Dede, s. 184-187.

Sahîh Dede ayrıca *Mesnevî*'nin hâtimesi ile ilgili olarak şu bilgiyi de verir:

“*Bu sâlde, (h. 667 / m. 1268-9) oğlu Muhammed Bahâeddîn Sultân Veled 33 yaşında olup “Kitâb-ı Mesnevî-yi Şerif” i cild-i evveli ibtidâsından yazmağa başladı. 176 küt'a sûrh ve 4012 beyt-i şeriftir. Cild-i evveli tamâm edip ve 2. cild-i şerif 111 küt'a sûrh ve 3793 beyt-i şeriftir. Üçüncü cild-i şerif 230 küt'a sûrh ve 4796 beyt-i şerif ve 4. cild-i şerif 138 küt'a sûrh ve 3840 beyt-i şeriftir. Ve 5. cild-i şerif 176 küt'a sûrh ve 4225 beyt-i şeriftir. Ve 6. cild-i şerif 134 küt'a sûrh ve 4918 beyt-i şeriftir. Ve ibtidâsından âhiline gelince, 965 küt'a sûrh, 25.585 beyt-i şeriftir. Mecmû' bi-tamâmihi yazdı. Ve Çelebi Hüsâmeddîn Efendi cenâbının tahrîr ve tashîh buyurup ve hareke koyduğu 6 cild “Kitâb-ı Mesnevî-yi Şerif” den ve gâyetinde 3. siperden, babası Hazret-i Mevlânâ hazretinden Sultân Veled cenâbı sülâl eyledi. Buyurduğu cevâb-ı şerifi Sultân Veled cenâbı “Mesnevî-yi Şerif”in zeyline tahrîr buyurdu. Ve kendi hatt-ı şerifiyle tahrîr buyurduğu ve tashîh buyurduğu ve itmâm bulduğu târihi, tahrîr buyurdular.*” Sahîh Ahmed Dede, s. 187-8.

Gölpınarlı ise tarih zikretmeksizin *Mesnevî*'nin, Mevlânâ'nın intikalinden az bir süre önce tamamlanmış olması gerektiğine işaret eder. A. Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, I, 750-751.

⁵³⁶ Mikail Bayram, kimi çalışmalarında Hüsâmeddîn Çelebi'nin “İlmü'l-Meşâyih” adında Farsça bir eserini tesbît ettiği bilgisini verirken eserin günümüze kadar meçhul kaldığını ve bunu anlamlı bulunduğunu belirtir. Bayram'a göre muhtemelen Sultan Veled'in post-nişinliği zamanında eser muhalefet dolayısıyla ortadan kaldırılmış ve Mevlevîler arasında yer tutması engellenmiştir. Üstelik Bayram, eserin ortadan kaldırılmış (!) olduğu yönündeki iddiasını karine ittihaz edilerek Sultan Veled ile Çelebi Hüsâmeddîn arasında bir ihtilafın varlığını tesbite çalışmaktadır. Mikail Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 86, 202.

Söz konusu risale Konya Bölge Yazma Eserler Müzesi, Nr. 224'te vr. 169a-198a arasında kayıtlıdır. Vr. 169a'da eserden farklı bir kalemlle şu ibare mukayyettir: “*Risâle fî İlmi'l-Meşâih Ellefehâ Mevlânâ hüsâmü'd-Dîn Çelebi Rahmehullâh*” Kanaatimizce söz konusu Hüsâmeddîn Çelebi başka bir zâttır. Nitekim “Çelebi” kaydı isminin sonuna ilave edilmiştir ki bu husûsiyet Mevlevî geleneğinde Çelebi ailesine ait bir husûsiyettir. Şayet Çelebi Hüsâmeddîn kastedilecek olursa “Çelebi” lafzı ismini önceler. Diğer taraftan eserin üslûbu ve dilinin Çelebi'nin dönemine ait olmadığıyla ilgili nihâî hükmü Fars dili ve edebiyatı akademisyenlerine havale ederek biz sadece daha ilk varaktaki iki beytin Abdurrahman Câmî'nin “Heft Evreng” adlı eserinde bulunan “Yûsuf ü Züleyhâ” adlı mesnevisine ait olduğuna iâşret etmekle yetineceğiz ki bu durum eserin daha sonraki bir dönemde kaleme alındığının bizce en mühim delilidir. Dolayısıyla salifü'z-zikr iddianın doğruluğu, medlûliyyeti ve ilmi değeri olmayıp iftira derekesine düşmektedir.

Mevlânâ'nın mülk aleminden melekût alemine intikâli akabinde hilâfeti makamına kimin geçeceği hususunda müridân meyânında farklı fikirlerin zuhûra geldiği anlaşılmaktadır.⁵³⁷ Bir kısım müridân Çelebi'nin hilafette devamını talep ederken diğer bir kısım ise Çelebi'nin hakkâniyyetini ikrar etmekle beraber aynı zamanda Sultan Veled'i ileri sürmekteydiler.⁵³⁸ Ancak Sultan Veled, Çelebi'nin kendisine babasının makamına geçerek şeyhlik etmesi ve kendisinin de hizmetinde bulunmasını yönündeki teklifini gayet samimi ifadelerle ve kesin bir dille “*Mevlânâ'nın geçip gitmediğini, babası zamanında olduğu gibi ondan sonra da Çelebi'nin şeyh olması gerektiği*”ni ileri sürerek reddetmiştir.⁵³⁹

Sipehsâlâr ilave olarak bu hususta tartışma söz konusu olduğunda bir grup müridânın tavrını ise şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Marifet pazarının kalp parasını, gerçek paradan ayıran ve tarikat sedirinin (mesnedinin) başköşesinde oturan azizlerden bir topluluk ise, “Biz çiğeri yanmış âşıkların, can ile canan arasında bir farka gitmemizin ne yeri ve ne lüzumu vardır ki?” dediler.

O, güneş; bu da nur saçan ay gibidir. Her ikisi de sultandır, âlemi elinde tutan padişahdır.

O sıdk ve safâ denizinin Sıddîk'ı, bu ise Habîb'in (Peygamber'in) Haydar'ı ve Allah'ın arslanı gibidir.

O, dinin ve âlemin şahsuvarı, bu beriki ise yeryüzünün iftiharıdır.

O, cihanın göz aydınlığı, bu beriki ise ruh aleminin semasıdır.

O biri, fakirlik mülküne tac, bu beriki ise yedi iklimin pişvâsıdır (önderidir).

Her ikisi de gönül ülkelerinin ferman buyurucusu, her ikisi makbul ve hem her ikisi de kâbidir.

Her ikisinin de elinde marifet چراغی vardır; her ikisi de kudsilerin kadehinden mest olmuşlardır.

Her ikisi de, bu dünyada bizlere rehber, yine her ikisi de mahşerde şefaathimizdir.

⁵³⁷ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 122. Eflâkî, intikali öncesinde zamanın büyükleri ve şeyhlerinin kendisine, kendisinden sonra hilafetin kime verileceği ve kâim-makâmının kim olacağını sorduklarında Mevlânâ'nın “*Hakk'ın halifesi, zamanın Cüneyd'i bizim Çelebi Hüsâmeddîn'imizdir / Hz. Çelebi Hüsâmeddîn'imiz halife olur*” şeklinde buyurduğunu nakleder. Kendisine sual üç kere tevcîh edilmiş ve Mevlânâ her defasında aynı cevabı vermiştir. Oğlu Muhammed Bahâeddîn Veled hakkında ne düşündüğü sorulduğunda ise “*O pehlivandır, vasiyete muhtaç değildir.*” şeklinde bir kanaat serdettiği belirtilmektedir. Eflâkî, III, 575; VI, 6.

⁵³⁸ Mesela Kirâke Hâtûn'un Sultan Veled'e Mevlânâ yerine halifelik yapmasını, buna layık olduğunu salık verdiğini Eflâkî nakletmektedir. Sultan Veled ise şu cevabı vermiştir:

“Çelebinin mübarek cisminin arı kovanı gibi gayb alemindeki ruhların bir uğrağı olduğunu, ilahi nurları çevrelediğini ve daima yeşil giyenlerden eksik kalmadığını görüp ondan üstün bir mevkiye çıkmak, onun yerine göz koyup istemek ve onun halifelğine engel olmaktan utanıyor, o halifelğin sonunda sana üzüntü vereceğinden korkuyorum; çünkü babam onu seçip kendi halifesi yaptı. Onu övmek için binlerce sırta dolu beyitler söyledi. Onlardan biri şudur:

Ey Sultan Hüsâmeddîn Hasan! Sen sevgiliye de ki / Ben canımı senin kılıcın için marifet kını yapmadayım.

Başka bir gazelde de yine buyurmuşlardır: Ey Hakk'ın ışığı faziletli Hüsâmeddîn! Sen damarla nabızla ve ilaç havanı ile ilgili olmayan gönül doktorusun.

Ben de onu kendime muktedâ kıldım ve Hakk'ın halifesi olarak biliyorum Onun mübarek vücudu hayatta oldukça, babamın buyruğunu gözetir, onun kulluğunu yapar, onu aziz tutarım.” (Eflâkî, VI, 21.)

⁵³⁹ *İbtidânâme*, Sürh Nr. 64; b. 2668-2679.

Her ikisi de ma'rifet bağında yetişmiş, gül ve yasemin misali tek bir deste halindedir.”

Evla olan budur ki aralarında ayrıma (temyîz) gitmeyelim de biz de her iki pişvânın (önderin) doğru görüşlerinin muktezasınca olan fermanlarına itaat eden kimseler olalım.”⁵⁴⁰

Böylelikle anlaşılmaktadır ki Mevlânâ'nın intikali sonrasında Kirâke Hâtun⁵⁴¹ misali bir kısım önde gelenlerin de dahil olduğu bazı kimseler liyakati ve istihkakı dolayısıyla Sultan Veled'i şeyh olarak görme arzularını ifade ettilerse de Sultan Veled gerek Mevlânâ'ya ve gerekse Çelebi'ye olan bağlılığı, hürmeti ve muhabbeti dolayısıyla dervişliği yeğ tutarak Çelebi'yi yaklaşık on iki yıl⁵⁴² babasının kaim-makamı olarak bilmiştir.⁵⁴³ Hatta oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin de Çelebi Hüsâmeddîn'e mürîd olmasını temin etmiştir.⁵⁴⁴

Sipehsâlâr bu husus aktarıırken Çelebi bütün büyükler (erbâb), emirler, ashab ve azizlerin “türbe”yi ziyarete geldikleri bir gün Sultan Veled'e babasının tahtına, meşihat makamına geçmesini teklif ettiğini nakleder. Sultan Veled ise cevaben “*H. Hüdâvendigâr'ım ve babam (r.a.) hâl-i hayatında seni herkesin üzerine seçmişti; bütün ahabın ve evlatların riyâset ve imameti sana tefvîz edilmişti. Onun cemâlinin güzelliğinden mahrum kaldığımız bu günde tarikata imamlık etmen evladır (hayli hayli sana yakıştır)*” diyerek yerinden kalkmış ve Çelebi'yi hilafet makamına (mesned) kendi eliyle iclâs etmiştir. (Sipehsâlâr, a.g.e., s. 123.)

⁵⁴⁰ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 122-123.

⁵⁴¹ Şeyh Salâhaddîn'in kızı, Sultan Veled'in eşi ve Ulu Ârif Çelebi ile sair çelebiyânın anneleri ve büyük anneleri olmak itibarıyla Mevlânâ hanedanının en önemli ve köşe taşı hanımefendilerinden birisidir.

⁵⁴² *İbtidânâme*'de Sultan Veled'in ibâresi iki ihtimalle, “on iki” yıl veya “on yıl on iki ay” şeklinde okumaya müsaittir. (*İbtidânâme*, b. 2680; Sultan Veled, *Veledname*, tsh. Celaleddin Hümâyî, Neşr-i Hümâ, Tahran 1376, s. sî vü çehâr-sî vü şeş, 105; (Her nedense Gölpinarlı “on yıl” şeklinde tercüme etmiştir.) Sipehsâlâr, a.g.e., s. 123-124.) Eflâkî söz konusu süreci bir yerde “on yıl” (Eflâkî, VI, 6.) bir başka yerde ise “on bir yıl” (Eflâkî, VII, 2.) şeklinde ve nihayet bir yerde de her iki bilgiyi teflik ederek kaydeder. (Eflâkî, VI, 25.)

Evvelce de çeşitli münasebetlerle temâs edildiği üze kaynaklarımız Mevlânâ'nın, Şeyh Salâhaddîn'in intikali akabinde halife ve naib olarak Çelebi Hüsâmeddîn'i seçtiğini belirtirlerken söz konusu hususun Mevlânâ'nın hâl-i hayatında “on yıl” müddetle devam ettiği kaydını düşmektedirler. Oysaki Mevlânâ'nın intikâl yılından (h. 672 / m. 1273) on yılı düştüğümüzde elde ettiğimiz tarih Şeyh Salâhaddîn'in intikal tarihinden (h. 657 m. 1258) yaklaşık beş yıl sonrasındır. Benzer bir kullanım Çelebi'nin Mevlânâ'nın intikâlinden sonraki hilafet süreci için de söz konusudur. Çelebi'nin intikalinin h. 683'te vukû bulunduğunu göz önüne alırsak Mevlânâ'dan sonra da hilafeti “on yıl”dan biraz daha fazla sürmekle birlikte yuvarlak hesap “on yıl” olarak nitelendirilmiştir. Karşılaştırınız: *İbtidânâme*, Sürh Nr. 63; b. 2634-2637; Sipehsâlâr, a.g.e., s. 121-122. Değerlendirme için bk. F. Lewis, 279-281.

⁵⁴³ Sahîh Dede tartışmalara dair malumat vermeksizin Mevlânâ'nın “*makâm-ı saâdetlerine vasiyyetleri üzere ibtidâ seccâde-i hilâfette Çelebi Hüsâmeddîn Efendi hazreti 50 yaşında kâim mesned-nişin oldu*”ğu, ardından ise “*Hazret-i Mevlânâ hazretinin cemi' mürîdîn ve münibîn ve muhibbîn-i muhlisîn cümlesi tekrâr gelip, Çelebi Hüsâmeddîn cenâbından tecdîd-i inâbet edip, cümle irâdet getirdiler. Ve cümle umûr-ı husûsî-i tarikat-ı Mevleviyye riâyet ettiler.*” bilgisini verir. (Sahîh Ahmed Dede, s. 194-5.) Fakat yine de Çelebi'nin hilâfeti nevbetinde Dede'nin Sultan Veled'i Çelebi ile berâber husûsi bir makâmda gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. Sahîh Ahmed Dede, s. 196.

⁵⁴⁴ Eflâkî, VII, 2. Sahîh Dede hadisenin h.Zi'l-Ka'de 682 (m. Ocak / Şubat 1284) tarihinde vukû bulunduğunu şu şekilde ifade eder: “*Ferîdûn Celâleddîn Emîr Ârif Efendi hazreti, tamâm 34 yaşını tekmîl buyurdu da babası Sultân Veled hazreti telkîn-i hilâfet buyurup, ba'dehû Çelebi Hüsâmeddîn Efendi hazretine mürîd oldu. Ve “Oğlum Ferîdûn Celâleddîn Emîr Ârif Efendi cenâbî şeyh-ı kâmindir.” buyurdu. Ve Çelebi Hüsâmeddîn Efendi hazreti kabul buyurdu. Ve hicret-i nebeviyyenin 683 sâlinde, Hazret-i Mevlânâ hazretinin rihlet-i saâdetinde yerine ulu halîfesi Çelebi Hüsâmeddîn Efendi hazreti 10 sene seccâde-i hilâfette kâim mesned-nişin olup bu sâlde, mâh-ı Şa'bân-ı muazzamın evâilinde, Sultân Veled hazretinin büyük oğlu Çelebi Ferîdûn Celâleddîn Emîr Ârif Efendi 13 yaşında 3 mâhlık mürîdi idi, telkîn-i hilâfet buyurdu.*” Sahîh Ahmed Dede, s. 200.

Diğer taraftan Çelebi de müridlerin hâtırlarının tasfiyesi, şefkat, terbiye, tarihte teslik gibi meşâyhînin vazifelerinden olan hususlarda hiçbir şeyi eksik bırakmamış; Hüdâvendigâr'ın sünnetlerini ⁵⁴⁵ bütünüyle gözetmiştir. ⁵⁴⁶ Eflâkî'nin, Çelebi'nin halîfelik şartlarını bi-hakkın yerine getirdiğini ifade ederken bu kabilden kaydettiği bir kısım hususiyetler muhtasaran şu şekildedir:

“Ashâb ve cemaati gözetilmesi; kutupların haleflerinin (a'kâb) himaye edilmesi; hizmet ve sohbette bulunmak; vakıf mahsulâtı, nezir ve hediyelerin ale'l-merâtib usûlünce ashaba taksimi; daim hazırda sofrâ bulundurmak ve âmâde tutmak; Türbe'nin imamına, hafızlara, müezzine, Mesnevî-hâna, şeyyâdlara, giyendelere ve hazretin hizmetçilerine her birine ayrı ayrı olmak üzere tayınlarını ve yevmiyelerini vermek; husûsiyle ashab ile birlikte Sultan Veled ve Kira Hatun ve Melike Hatun'un tahsisatlarını mükemmelen ve ihmal etmeden, ehemmiyet göstererek yerine ulaştırmak; Cuma namazından sonra semâ' etme ve Kuran kırâatından sonra Mesnevi tilâveti âdetini (kanununu) ikame etmek; gelene gidene riayet ve hizmeti yerine getirmek.”⁵⁴⁷

Eflâkî ayrıca Çelebi Hüsâmeddîn'in Mevlânâ'nın hâl-i hayâtında iki ayrı hânkâhta şeyh olarak vazifesinden bahseder⁵⁴⁸: Hânkâh-ı Ziyâ-i Vezîr⁵⁴⁹ ve Hânkâh-ı Lala⁵⁵⁰. Hânkâh-ı Ziyâ'nın (ve muhtemelen diğer dergâhın da) meşîhatını üstlenen büyük bir şeyhin⁵⁵¹ intikâli akabinde meşîhat Çelebi Hüsâmeddîn teklîf edilmiş ve neticede

⁵⁴⁵ Eflâkî Mevlânâ'nın intikalinden sonra, Kadı Siraceddin el-Urmevi'nin mahkemesinde bazı kimselerin Çelebi'yi çağırıp Rebab çalmak haramdır, sema etmek caiz değildir gibi itirazlarda bulduklarını, Çelebi'nin de meseleyi izah ederek itirazları bertaraf ettiğini nakleder. (Eflâkî, VI, 16.) mahkeme reisi olarak bahsedilen ve Mevlânâ'nın cenâze namazını kıldırın Konya Kâdî'l-Kudâtı Siraceddin el-Urmevi'nin Mevlevî çevrelere neyzen bakışlı olduğu anlaşılmaktadır. Nihayet kendisi vefat ettiğinde cenaze merasimine katılan Çelebi'nin kendisiyle ilgili olarak Sultan Veled'e söyledikleri Sultan Veled'in merhametini mucib olmuştur. Böylelikle Sultan Veled'in şefaati ile velâyeti ve velileri inkarı dolayısıyla irtikab ettiği kabahatinin bağışlanacağı Çelebi tarafından keşfedilir. Çelebi üçüncü gece Kadı Sirâceddin'in cennette bulunduğunu ve bu dereceyi Mevlânâ hazretlerinin iyiliği ve Sultan Veled'in cenaze merasiminde hazır bulunmasıyla elde ettiğini rüyasında müşahede etmiştir. Ayrıca Kadı Sirâceddin'in oğlu Kadı İmâdeddin'in ve iki oğlunun da Mevlânâ hanedanı müridlerinden olduğu kaydedilmektedir. (Eflâkî, VI, 17.)

⁵⁴⁶ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 124.

⁵⁴⁷ Eflâkî, VI, 25. Eflâkî devamında Çelebi'nin maiyetine dair de malumat verir ve şunları söyler:”Beş yüze yakın fereci giyen zengin dost, üç yüze yakın engin bilgili arif, bu kadar değerli kâtipler ve mahir mektep hocaları, Çelebi hazretlerinin hizmetine mülâzim olurlar, geceleyin kapıyı çalan ruhanilerin zevklerine, ilahi parıltıların şevklerine gömülürler.”

⁵⁴⁸ Eflâkî, III, 545; VI, 12.

⁵⁴⁹ Mektuplar, s. 188-189. Söz konusu hânkâhın banisi kuvvetle muhtemel I. İzzeddin Keykavus döneminde Emîr-i Devât, I. Alâeddîn Keykûbâd döneminde ise Sahip olarak önemli devlet hizmetlerini deruhte eden Ziyâeddin Karaarslan'dır. Aslen Türk kökenli olan bu önemli devlet adamının Mevlânâ hanedanı ile yakın bir ilişki içerisinde bulunduğu Mevlânâ'nın mektuplarındaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Eflâkî, III, 302, (Tahsin Yazıcı'nın notu: s. 316); İ. H. Konyalı, Konya Tarihi, s. 623-626; A. Yasa, s. 507-511, 623-624.

⁵⁵⁰ Bu hânkâhın da Sultan Alâeddîn Keykûbâd'ın Lalası Lala Ruzbe tarafından yaptırılmış olan hanıkan olduğunu tahmin etmekteyiz. İ. H. Konyalı, Konya Tarihi, s. 925, 1045-1050; A. Yasa, s. 519-521.

⁵⁵¹ Eflâkî şeyhin ismini zikretmemiştir. Bununla birlikte Gölpınarlı'nın da tasrih ettiği üzere Mektûbât'taki ifadelerden hareket ederek mezkur Şeyh'in Sadreddîn Konevî'den başka bir Şeyh Sadreddîn olduğu anlaşılmaktadır. (Mektuplar, s. 116-117, 263-264.) Şeyh Sadreddîn'in iki dergâhın birden meşîhatını deruhte etmiş olması yukarıda mezkur ikinci dergâhın (Hânkâh-ı Lala) da meşîhatının de uhdesinde bulunduğunu kuvvetle muhtemel kılmaktadır.

Hankâh-ı Ziyâ'nın Çelebi adına takrîri münâsîp görülmüştür.⁵⁵² Bununla birlikte Ahi Ahmed adında birisi bu hususa karşı itiraz ettiği ve karşı çıktığı anlaşılmaktadır.⁵⁵³

Burada şuna da değinmek yerinde olacaktır ki Mikail Bayram ve genellikle kaynak göstererek veya göstermeksizin ondan iktibasta bulunan bazı kimseler, bahsedilen her iki hankâhın Eflâkî tarafından ismi zikredilmeyen şeyhinin Ahi Evren olduğu hususunda ısrarcı davranmakta, Mektûbât'taki kaydı üstelik Gölpınarlı'nın izahına rağmen görmezden gelmektedirler. Aynı zamanda Bayram bir çalışmada (M. Bayram, Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi, s. 162-165.) söz konusu hususu tevşik için nakillerde bulunur ve bir dizi karine ileri sürer. Oysaki ortaya koyduğu karinelerin bir kısmı konuyla alakası olmayan hususları ifade etmekte, bir kısmı ise şahsî mülahazalar doğrultusunda çarpıtılmaktadır. Dolayısıyla mezkur hânkâhların şeyhinin Ahi Evren olduğu ve ölümü ile birlikte Çelebi'nin şahsında Mevlevîlerin buraları, hatta abartılarak bütün Anadolu dergahlarını ele geçirme çabası içerisinde buldukları şeklindeki aşırı yorumun hakikatle uyuşmadığını, örtüşmediğini ve bilimsel verilerle tevşik edilmemiş, belki de önyargı mahsûlü zorlama mütâlaalardan ibaret kaldığını bir kez daha ifade etmek istiyoruz.

⁵⁵² Meseleye dair bürokratik işlemlerin halli ve Sultan'dan ferman alınması, Ziyâeddin hankâhının Çelebi'ye tevcihinden sonra oraya tasallutta bulunarak hükmetmeye kalkışan bazı kimselere mani olunması gibi hususlarda Mevlânâ'nın Sâhib-atâ Fahreddin Ali'ye mektup yazarak müracaatta bulunduğu mukayyettir.

Aslen Konya'lı bir aileye mensup bulunan Sâhib Fahreddin Ali b. Hüseyin b. El-Hâcc Ebû Bekr el-Konevî er-Rûmî ilmiye mensubu bulunmamakla birlikte hüsn-i idâresi dolayısıyla olsa gerek kırk yıldan fazla bir müddetle muhtelif idârî vazifelerde (tesbit edilebilen ilk vazifesi "emîr-i dâd"lıktır) bulunmuş, memleketin ikiye taksim edildiği dönemde İzzeddin II. Keykâvüs'ün vezirliğini yürütmüştür. Neticede 1261 yılında Pervane ile anlaşış Rukneddin IV. Kılıçarslan cenâhına geçerek memleketin tek sultanın idaresi altına alınmasında önemli bir rol üstlenmiş ve "Sâhib-i A'zam"lık makamına nasbedilmiştir. Hatîroğulları hareketinde Pervane ile birlikte Abaka Han'a giden heyet içerisindeydi. Esasında genel olarak Pervane ile uyum içerisinde bir siyâset sergileyen Fahreddin Ali'nin muhtelif sultanlar döneminde makamını muhafaza ettiği görülmektedir. Buna ilave olarak ömrünün son demlerinde Moğol tahakkümünün doğurduğu mali krizler ve buhranlarla mücâdele etmek durumunda kalan Sâhib'in şahsi servetini dahi bu uğurda kaybettiği bildirilmektedir. Tesis ettiği vakıflar ve inşa ettirdiği eserlerle memleketin imarına önemli ölçüde katkı sağlayan Fahreddin Ali henüz hâl-i hayatında iken dahi "Ebu'l-Hayrât ve Sâhib-Atâ" şeklinde anılacak derecede hayır-hasenât sahibidir. 25 Şevval 687/22 Kasım 1288 tarihinde Akşehir'in Nadir Köyünde eceliyle vefât eden Fahreddin Ali'nin türbesi Konya'dadır. Hayatı ve eserleri hakkında bk. Alptekin Yavaş, Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri, *AÜSBE*, Doktora Tezi, Ankara 2007; Erdoğan Merçil, "Sâhib Ata", *DİA*, XXXV, 515-516, İstanbul 2008; Mehmed Ferid, M. Mesud, Selçuk Veziri Sahip Ata ve Oğullarının Hayat ve Eserleri, Konya Halkevi Neşriyatı, Türkiye Matbaası, İstanbul 1934. Ayrıca bk. Osman Turan, *a.g.e.*, s. 534-5.

Mevlânâ hanedanının Fahreddin Ali ile sıhriyeti söz konusudur. Nitekim Mevlânâ'nın ikinci oğlu Alâeddin Çelebi, Sâhib-Atâ'nın kızı ile evlidir. (Bk. Celaleddin Feridun Emir Ulu Arif Çelebi, Ulu Arif Çelebinin Rubailer / Rubaiyyât-ı Ulu Ârif Çelebi, trc. Feridun Nafiz Uzluk, (Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevî Bitikleri: 4), s. 14, 62, Ankara 1949; Eflâkî, Tahsin Yazıcı'nın önsözü, s. 40)

Menâkıbnâmelerde Mevlânâ'yı ziyaret edenler arasında ismi zikredilen (Eflâkî, III, 49.) Sahib Fahreddin Ali'nin müridâna karşı neyzen bakışlı bir ifadede bulunarak "*Mevlânâ hazretleri büyük bir padişahdır. Fakat onu müritleri arasından çekip almak ve müritlerini öldürmek lâzımdır*" şeklindeki ifadesi kendisine arz edildiğinde Mevlânâ (tahfiften) gülerken bunun mümkün olmadığını belirtir ve sözlerine şöyle devam eder: "*Bu bizim müritlerimiz neden dünya ehli nazarında bu kadar kızgınlık ve düşmanlığa neden oluyor. Bu hal, müritlerin Tanrı'nın inayet nazarına mazhar olmuş ve onun indinde kabul edilmiş ve sevilmiş olmalarından ileri gelse gerek. Çünkü biz, bütün insanları kalburdan geçirdik. Dünya bilsin bilmesin bizim cismimiz müritlerimizin canı ve müritlerimizin cismi de dünyanın canıdır.*" (Eflâkî, III, 47.)

Ayrıca Fahreddin Ali, Sultan Veled'in iltiması ile Mevlânâ'dan hususi bir nasihat almak için talepte bulunmuştur. Sultan Veled durumu Mevlânâ'ya arz ettiğinde Mevlânâ, kendisi hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: "*Fahreddin çok dertsiz ve densiz bir kimsedir. Uyanık ruhlu değildir. Manâ âleminde de bî-herberdir. Anlama zevki de yoktur. Kime söyleyeyim, ne diyeyim?*" Ardından imanın kalbinden söz can kulağı için kaynar mealinde bir beyit inşad eden Mevlânâ, hakikat aleminin ince manalarının ifadesi için muhatabının anlama kabiliyetinin yüksek bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu husus *Mesnevî*'nin hemen ilk beyitlerinde de dikkat çekilen bir konudur. (*Mesnevî*, I, 6-8.) Mevlânâ bir temsille devam ettirdiği sözlerini "*Fakat Fahreddin'in sonu övgüye layık olacak*" şeklinde tamamlar. (Eflâkî, III, 532.)

İrfânî seviyesi, marifet erbabınca bu şekilde değerlendirilen Fahreddin Ali'nin ilmî açıdan da beklentilere cevap vermediği farklı kaynaklar tarafından da zımnen ifade edilmektedir. Mesela Aksarayı, Hz. Ali'nin

(k.v.) hilâfeti nevbetinde Farsça ve Rumca'dan (Müesses medeniyetin müessis dili olan)Arapçaya tercüme edilmişken Fahreddin Ali zamanında tekrar Farsçaya tercüme edildiği (dönüştürüldüğünü) kaydeder ve bu hususu, vezirin hassas bir murâkabe maksadıyla kendi anladığı bir dilde hesapları kavrama lüzûmuna matuf olarak değerlendirir. (Aksarayı, *a.g.e.*, 64.) Mamafih Sadreddin Konevî'nin hadis takrîr ve tedrîs meclisine iştirâki de rivâyet edilmektedir. (Bk. Mehmed Ferid, M. Mesud, *a.g.e.*, s. 28.)

Sahib Fahreddin'in "türbe"nin inşâsı hususunda da katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca rivayette onun Mevlânâ'nın intikalinden sonra da Çelebi Hüsâmeddîn ve Sultan Veled başta olmak üzere Mevlevî ashabına türlü hizmetlerde bulunmaya devam ettiği ve bu sebeple sonunun da hayırlı olduğu belirtilmektedir. (Eflâkî, III, 482.)

Ayrıca Denizli-Honas merkezinde Uç Beyi bulunan ve Mevlânâ tarafından takdir edilen Muhammed Bey'in ve efradının bertaraf edilmesinin ardından bölgede idareye memur kılınan Sahib Ata Fahreddin Ali'nin evlâd ve ahfâdının da Mevlânâ hanedanına bağlılıklarını sürdürdükleri, torunlarının Ulu Ârif Çelebi'ye müntesib oldukları nakledilmektedir. (Eflâkî, VIII, 38, 39, 40.) Sahib Ata'nın oğulları daha sonra istiklal ilan ederek Afyon merkezli bir beylik kurmuşlardır.

Mektubat'ta kayıtlı onbeşe yakın sayıda mektup Fahreddin Ali'ye gönderilmiştir. Mevlânâ mektuplarda "Kardeşimiz, Sâhib-i A'zam, Devlet ve Dinin Fahri, Vezirler Padişahı, Sultanların Babası, Emirler ve Yakınlık Padişahı, Ulular Ulusu Atabek, En Yüce Atabek, Zamanın Hâtem'i, Asaf'ı, Mülkün Nizâmı" şeklindeki ifadelerle kendisini tebci eder. Bk. Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Kitabevi, s. 230-3, İstanbul 1963.

Sultan Veled'in, kendisini medhettiği yirmibir beyitlik bir kaside Divân'da kayıtlıdır. Sultan Veled burada Sâhib-i A'zam, Vezir, Fahr-i Dünya vü Dîn olarak andığı Fahreddin Ali'yi Nizâmü'l-Mülk ile mukâyese eder, kendisini gönül ehli bir kimse olarak niteler. (Sultân Veled, *a.g.e.*, s. 62, 182-183.) Ayrıca birkaç yerde de "Sâhib-i A'zam"şeklinde kendisine telmihte bulunulur. (Sultân Veled, *a.g.e.*, s. 132, 225-226, 272.)

Diğer taraftan hânkâh-ı Ziyâ'nın meşîhatine Çelebi'nin nasbedilmesi ile ilgili bürokratik işlemlerin halli hususunda Emîr Tâceddîn Mu'tezz'in katkısı olduğu anlaşılmaktadır.

Tâcüddin Mu'tezz Horasânî, Celâleddîn Hârizmşâh'ın kâdî'l-kudâtı bulunan ve Alâeddîn Keykübâd'a elçi olarak gönderilen Muhyiddin Tâhir'in oğludur. (Aksarayı, *a.g.e.*, s. 73; Kerîmüddin Mahmud b. Muhammed Aksarayı, *Selçuki Devletleri Tarihi*, haz. Feridun Nafiz Uzluk; trc. M. Nuri Gençosman; Recep Ulusoglu Basımevi; s. 161, Ankara 1943.) Kaynaklarımız kendisini daima hayırla yâd etmektedirler. Eflâkî, velilerin makbûlü olduğunu ve Mevlânâ'nın has müridlerinden bulunduğunu belirtir. Saygın bir emir, hayır sahibi ve haberdar bir kimse olarak anar. Anadolu'da pek çok hayrâtı bulunduğu bahsederek Mevlânâ'nın, emirler arasında en çok onu sevdiğini ve kendisine "hemşehri" şeklinde hitab ettiğini ilave eder. Aksaray'da bir medrese inşa ettirmiş ve Mevlevî müridândan Şerefeddin Kayserî'nin buraya müderris olarak nasbedilmesi için Mevlânâ'nın iznine müracaat etmiştir. Tacüddin Mu'tezz bir defasında da müridler için bir "dârü'l-uşşâk/âşıklar evi" yaptırmak hususunda Mevlânâ'ya ricada bulduysa da Mevlânâ önce kabul etmemiş, hatta bir gazel inşâd etmiştir. (Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, trc. A. Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, II, 385, İstanbul 1958) Ardından Mevlânâ, Emir'in gönderdiği üç bin dirhemi de kabul etmemiş üstelik bu duruma çok canı sıkılmıştır. Nihayet Emir'in Sultan Veledde mürâcaatı ve onun tavassutu ile medresenin yanına dervişlere münasip sadelikte birkaç odalık bir bina inşa edilmiştir. Dikkat çekici bir husus olarak kaydetmeliyiz ki mali işlerde vazifeli bulunan Tacüddin Mu'tezz'in hediye olarak para gönderdiği durumlarda bu paranın cizye gelirinden ve helal yolla temin edildiği kesin olan paradan seçildiği özellikle vurgulanmakta ve belirtilmektedir. Vezir Ziyâeddin Hânkâhî'nin Çelebi Hüsâmeddîn'in emrine tahsisi hususunda da Tacüddin Mu'tezz'in bürokratik işlemleri hallettiği anlaşılıyor. Mektûbât'ta gerek bu hususa ve gerekse başka mevzulara dair Tacüddin Mu'tezz'e yazılmış dokuz mektup kayıtlıdır. Mektuplarda Mevlânâ kendisini "Sâhib-i A'zam, Dinin Tâci, Horasan ile Irak'ın Övüncü, Mülkün Nizâmı" misali tavsiflere ilâveten son derece samimiyet ve yoğun bir muhabbetle dolu ifadelerle tebci eder. Bk. Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul 1963; Eflâkî, III, 19, 49, 96, 152; VI, 9, 12; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 525-6.

Eflâkî'nin rivayetleri içerisinde bir yerde Hayderiyye tarikatının pîri Kutbüddin Haydar'ın Türkiye'deki halifelerinden ve Mevlânâ'nın muhibbânından Hacı Mübârek Hayderî'nin şeyhi bulunduğu Dârü'z-Zâkirîn adı verilen dergâhın banisi olarak zikredilen; bir başka yerde ise oğlu Pervane tarafından Konya kadılığına nasbedilmek istenen Vezir Tâcüddin ile sanırız Tâcüddin Mu'tezz farklı kimselerdir. (Eflâkî, III, 123, 358.) Söz konusu Vezir Tâcüddin'in Gıyâseddin II. Keyhüsrev dönemi ümerâsından olan ve hâl-i hâzırda türbesi Konya'da mevcut bulunan Vezir Tâcüddin Lala-yı Seyyid Ahmed olması kuvvetle muhtemeldir.

Mevlânâ ise söz konusu kimselerin taşkınlıkta bulunmakla kendi elleri ile kendilerinde onulmaz yaralar açtıkları yönünde ifadelerle bu hallerinin çok sürmeyeceği belirtir ve şöyle söyler: “Bizim tarikatımız, bütün (diğer) tarikatların öncüsü (piş-rev) olacaktır.” Mevlânâ’nın meseleye dair getirdiği izahat ve münsebeti dolayısıyla anlattığı hikâyeye nazaran hadiseyi değerlendirdiğimizde Çelebi Hüsâmeddîn’in meşîhatine itiraz edilen hususun bir kısım ahiler nezdinde -ki Eflâkî’nin runûd ve cebâbire olarak andığı kimselerdir- âbâ ve ecdâd itibariyle aslen ve neseben Ahi⁵⁵⁴ bulunan Çelebi’nin meşîhat için yeterli kemâle sahip olmadığı fikri olduğu görülmektedir. Buna ilave olarak bizzat Ahi Ahmed’in kendisinin veya düşündüğü başka bir kimsenin hankahın meşîhatine talib olmuşken söz konusu makamı elde edememiş olmaları ihtimalini de ilave etmek gerekir.⁵⁵⁵

Mevlânâ Ahi Ahmed’in itirazı üzerine hankahı terk etmiş, rivayetteki ifadeyle “mezmûm Ahi Ahmed’i merdûd ve matrûd kılmış”, büyükler ve emirlerin şefaatiyle bile bendeliğe kabul etmeyip “o bizim cinsimizden değildir” şeklinde cevap buyurmuştur. Kendisine mensup gençlerinin, rindlerinin ve evlatlarının büyük bir kısmının ise mürid ve bende oldukları nakledilmektedir. Ahi Ahmed’in edepsizliği Sultan’ın kulağına ulaştığında onu öldürmek istediye de Mevlânâ rıza göstermemiş,

⁵⁵³ Eflâkî, posta iclâs merâsiminin yapılacağı gün Mevlânâ’nın, yârân ile birlikte mezkûr hânkâha doğru yola çıktığını ve hatta Çelebi’nin seccâdesini bizzat Mevlânâ’nın omzunda taşıyarak hânkâha girdiğinde ise sofanın sadırına serilmesini emrettiğini belirtir. Ne var ki toplantıya katılanlardan Ahi Ahmed -ki Eflâkî kendisini zamanın cebâbiresi cümlesinden ve zindanlık rindlerin ser-defteri olarak anar- seccadeyi toplayıp “Biz onu (Çelebi’yi) bu havâlide Şeyhliğe kabul etmiyoruz” şeklinde ifadesiyle açıkça itirazda bulunduğu bir gürültüdür kopmuştur. Eflâkî Ahi Türk ve Ahi Başara (Beşşâre)’nin dedeleri ve babaları hanedanına mensub bulunan Ahi Kayser, Ahi Çoban ve Ahi Muhammed Seyyidvârî gibi muteber ahilerin ve müridlerden olan emirlerin kılıçlarına sarıldığını bir fitnenin koptuğunu ifade eder Eflâkî’nin tahkiye meyânında hadise esnasında “gönlü yaralı dervişler”in tavrını izah ve tavsif ederken kullandığı “Fitne uykudadır, Allah onu uyandırana lanet etsin” misali ifadeler hadisenin evveliyâtının da olduğunu ihsâs etmektedir.

⁵⁵⁴ “Fütüvvet” ve “Ahilik” hususunda pek çok kaynak yayınlanmış ve yayınlanmaya devam etmektedir. Bunlar içerisinde hususiyle yabancı araştırmacılardan Franz Taeschner ve Claude Cahen ile yerli araştırmacılardan Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Cevat Hakkı Tarım, Neşet Çağatay ve Mikail Bayram’ın çalışmalarına müracaat edilebilir. Mamafih hususiyle son yazarın eserlerinde Ahi Evran’ın hayatı, kendisine izafe edilen eserler ve faaliyetleri çerçevesinde Ahilik kültürü hakkında ileri sürülen mütâlaaların, dayanılan kaynakların iyi bir tenkit süzgecinden geçirilmemiş olması ve belirli ön kabullere hamledilerek yorumlanması dolayısıyla ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Bunlara ilave olarak Haşim Şahin tarafından hazırlanan doktora çalışmasında ve Doğan Yörük tarafından hazırlanan makalede Anadolu Ahi teşkilatlanmasını liste halinde bulabilmek mümkündür. Bk. Haşim Şahin, Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dini Zümreler (1299-1402), *MÜ Türkiyat Araştırmaları Enst.* Türk Tarihi A.B.D., Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul 2007; Doğan Yörük, XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Ahiler ve Ahi Vakıfları, *SÜSBE Dergisi*, S. 20, 2008, s. 671.

⁵⁵⁵ Diğer taraftan Mevlânâ ve Çelebi başta olmak üzere Mevlevî gelenek mensuplarının şahsi çıkar maksadıyla söz konusu hânkâhlara talip olduklarını düşünmek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Mevlânâ’nın mali hususlara dair yaklaşımı ve sergilediği tavrı zahtan varestedir. Bununla birlikte Eflâkî’nin de konuyla ilgili pasaj çerçevesinde telmihte bulunduğu *Mesnevî* beyitlerinden de anlaşılacağı üzere mesele ilâhî iradenin tecellisi bağlamında değerlendirilmiş ve maslahat üzere vaz’ edilmiştir. Bk. *Mesnevî*, I, 3948-3974.

amma bir daha da büyüklerin toplantı ve mahfelerinde bulunamamıştır. Konya gürbüzlerinden bulunan oğlu Ahi Ali ise tam bir ihlasla Sultan Veled'in müridi ve makbüllerden olduğu belirtilmektedir.⁵⁵⁶

Çelebi'nin bu makamlarda ne kadar müddetle meşihatte bulunduğu malumumuz değildir. Bununla birlikte uzun yıllar, hatta intikaline kadar her iki hânkâhın meşihatini de deruhte ettiği düşünülebilir.

Âhiru'l-Emr Mevlânâ'nın fırakına ve hasretine dayanamayan Çelebi vücud perdesinin ortadan kalkması için Hakk'a yakarmış ve duası kabul olundukta 683 yılı Şaban ayında ansızın rahatsızlanıp intikal ederek Mevlânâ'nın hâs halkasına dâhil olmuştur.⁵⁵⁷ Merkadi Türbe içerisinde Mevlânâ'nın merkadinin ön tarafındadır.⁵⁵⁸

Çelebi'nin intikali akabinde halk (ashâb) toplanıp Sultan Veled'e babasının makamına geçerek şeyhlikte bulunmasını teklif etmişlerdir. Üstelik bu defa kendisinin evvelce ileri sürdüğü, Mevlânâ tarafından seçilmiş bir halife olarak Çelebi Hüsâmeddîn'in varlığı gibi bir mazereti de kalmamıştı ve dolayısıyla şeyhliği kabul etmiştir.⁵⁵⁹ Böylelikle Sultan Veled "yedi yıl" müddetle babasının türbesi başında pek

⁵⁵⁶ Eflâkî, VI, 12.

⁵⁵⁷ Çelebi'nin intikal tarihi hususunda muhtelif malumat söz konusudur. Sultan Veled kesin bir tarih bildirmezken Sipehsâlâr'da h. 684 (m. 1285) yılı ayları kaydı söz konusudur. (Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 124) Eflâkî ise net bir tarih vererek Çelebi'nin 22 Şaban 683 (3 Kasım 1284) tarihinde göçtüğünü belirtir. Aynı tarih Sahîh Dede tarafından da "Çeharşenbe" günü kaydedilerek ve Ulu Ârif Çelebi'nin kerâmeti ilave edilerek tekrarlanır. (Sahîh Ahmed Dede, s. 200.) Eflâkî intikalini hemen öncesinde Konya, Meram bölgesinde -mülkiyetinde bulunan ve- "Hümâm bağı" olarak adlandırılan bağda bulunan Çelebi'ye Konya'da türbenin aleminin düştüğüne dair bir haber geldiği ve Çelebi'nin Mevlânâ'nın intikalini hesaplatırıp "on yıl" geçtiğini söylediklerinde bu durumu intikaline karine addettiği, mizacında değişim meydana gelip rahatsızlandığı ve Konya'ya dönüp birkaç gün hasta yatağında kalıp sonrasında intikal ettiği nakledilmektedir. (Eflâkî, VI, 25.) Gölpınarlı Çelebi'nin merkadindeki kitabenin tercümesinde - muhtemelen zuhûl eseri veya mürettip hatası- intikalini 12 Şa'bân 683 (24 Ekim 1284) olarak kaydetmektedir. Oysaki kitabenin metnini 18 Şa'bân 683 (30 Ekim 1284) olarak kaydetmiştir. (A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 28, 360; F. Lewis, s. 279.)

⁵⁵⁸ Çelebi'nin sandukasına tesbît edilmiş mermer üzerindeki kitâbe Gölpınarlı'nın kaydına göre (A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 28, 360.) şu şekildedir:

TERCÜMESİ: Burası şeyhler şeyhi, ârifler muktedâsı, hidâyet ve yakîn imamı arş hazinelerinin anahtarı, ferş defnelerinin emini, zamanın Cüneyd'i, devrin Bâyezîd'i, faziletler sahibi, aslen Urmiye'li olan ve Kürt olarak yattım Arap olarak kalktım diyen (Şeyh'e) -Allah rûhunu takdîs etsin- (mensup) Ahi Türk diye tanınan el-Hasan'ın oğlu Muhammed'in oğlu Hakk'ın Ziyâ'sı, Hüsâmeddin Hasan'ın türbesidir. -Allah ondan da onlardan da razı olsun- Altı yüz seksen üç yılı Şa'bân ayının on sekizinci Çarşamba gününde (intikal etti)

- 1- هذه تربة شيخ المشايخ قدوة العارفين امام
- 2- الهدي واليقين مفتاح خزائن العرش امين كنز الفرش
- 3- جنيد الزمان ابايزيد الدوران ابوالفضائل ضياء الحق
- 4- حسام الدين حسن بن محمد بن الحسن المعروف باخي ترك
- 5- رضي الله عنه و عنهم الارموي الاصل بماقال اميست كordia
- 6- واصبحت عربيا قدس الله روحه في تاريخ يوم الاربعاء
- 7- في ثامن عشر من شعبان سنة ثلث و ثمانين و ستمائة

⁵⁵⁹ *İbtidânâme*, Sürh Nr. 67; b. 2808-2830.

çok sır söylediğinden bahseder.⁵⁶⁰ Söz konusu ifadesinin yer aldığı eseri *İbtidânâme*'nin h. 690 (m. 1291) yılında tamamlandığı göz önüne alındığında Sultan Veled'in h. 683 (m. 1284) yılından itibaren meşihatte bulunduğu hükmedilebilir ki bu tarih aynı zamanda Çelebi'nin intikal tarihi ile muvafakat arz etmektedir.

Diğer taraftan *İbtidânâme*'de Sultan Veled, Çelebi'nin intikalinden sonra yetim bir çocuk misali tek başına kaldığını belirterek yaşadığı hali oldukça hisli ve samimi ifadelerle dile getirir.⁵⁶¹ Sonrasında ise Çelebi'nin beden bakımından bu dünyadan ayrılmakla birlikte “can” bakımından ve mana/hakikat birlikteliği açısından kendisiyle beraber bulunduğunu dile getiren⁵⁶² Sultan Veled, Çelebi'nin şahsında tezâhür eden nûrun/hakîkatin başka bir tezâhürünü aramaya girişmiştir ve üstelik olması gereken tavrın bu olduğu hususuna önemle dikkat çeker.⁵⁶³ Ayrıca Sultan Veled arayışını, bizzat Çelebi'nin tavsiyesi olması hasebiyle tevsik eder.⁵⁶⁴ Bu düşünce temelde “evliyanın tek bir nurun muhtelif tezâhürleri olduğu” fikrinin bir yansımasıdır. Çelebi, Sultan Veled'e rüya tarîkince manevi işaret ile “bu dünyada, madendeki gümüş gibi, altın gibi gizli” olan merd-i Hüdü'yü bulmasını salık vermiş ve neticede Sultan Veled de “cevabı latîf olan Hüsâmü'l-Hakk'ın (Çelebi'nin) uykuda (rüyada) kendisine vafettiği” nitelikteki merd-i Hüdü'yü aradığını/bulduğunu beyan etmiştir.⁵⁶⁵ Devamında ise Sultan Veled kendi özelinde insanın tekâmül sürecini (manevi serencamını) sembolik bir üslupla kısaca özetler.⁵⁶⁶

Anlaşılan o ki Sultan Veled'in bulduğunu belirttiği merd-i Hüdü, ileride kendisinden müstakillen bahsedeceğimiz Şeyh Kerîmüddîn Bektemur'dur.⁵⁶⁷ Sultan Veled, Şeyh Kerîmüddîn'i Hüsâmeddîn Çelebi'nin yadigârı⁵⁶⁸ olarak vafederken Çelebi'nin kaybı dolayısıyla derde düşen gönüllerin Şeyh Kerîmüddin ile dermân

⁵⁶⁰ *İbtidânâme*, b. 2831.

⁵⁶¹ *İbtidânâme*, b. 2680-2687. Karşılaştırınız: *İbtidânâme*, Sürh Nr. 127, b. 6001-6134.

⁵⁶² *İbtidânâme*, 2688-2715. Sultan Veled sözlerini şu şekilde bağlar:

“Allah dostu, dünyada buldukça yol göstericidir ve dest-gîrdir sana
O geçip gidince de bir başkasını ara ki Hakk'a rehber olsun sana,
Başka biri dedimse de o başkası değildir; sûretteki sayı bakımından dedim,
Yoksa onların hepsi de bir nurdur; ikilikten, üçlükten adam-akıllı uzaktır onlar”

⁵⁶³ *İbtidânâme*, Sürh Nr. 65; b. 2716-2766.

⁵⁶⁴ Sultan Veled, intikalinden sonra Çelebi'yi rüyasında gördüğünü, Çelebi'nin kendisine karşılaşacağı/bulduğu her vâsil velinin esasta kendisi olduğunu bildirdiğini nakletmektedir. *İbtidânâme*, Sürh Nr. 66; b. 2767-2778.

⁵⁶⁵ *İbtidânâme*, Sürh Nr. 70; b. 3037-3048.

⁵⁶⁶ *İbtidânâme*, b. 3049-3062.

⁵⁶⁷ *İbtidânâme*, Sürh Nr. 142; b. 6867-6911.

⁵⁶⁸ *İbtidânâme*, b. 6890. Sultan Veled Çelebi Hüsâmeddîn'in daima kendisinden bahsettiği, medhedip hallerini ve mertebelerini anlattığı “velî” (*İbtidânâme*, Sürh Nr. 143; b. 6912-6920.) olarak vafettiği Şeyh Kerîmüddîn Çelebi'den sonra yedi yıl müddetle “server” olmuş ve yol göstermiştir. (*İbtidânâme*, b. 6992.)

bulacağını belirtir.⁵⁶⁹ Diğer taraftan Çelebi ile Şeyh Kerimüddin meyânında kurulan irtibat bize Şems-i Tebrîzî ile Şeyh Salâhaddîn arasında kurulan irtibatı hatırlatmaktadır.

⁵⁶⁹ Bununla birlikte Sultan Veled söz konusu rüyadan sonra aradığını bulmakla birlikte bulduğu velinin tavsiyesi üzerine de sırrını halka açmadığını kaydeder. *İbtidânâme*, b. 2779-2807. Kendisinden ancak intikali akabinde bahsetmiş olmalıdır ki *İbtidânâme*'nin tarihlenmesi de bu durumu tevsik eder. Diğer taraftan Sultan Veled Mevlânâ'nın Şems ve Çelebi gibi halifeleri olduğunu fakat mezkur zevâtın Mevlânâ gibi meşhur olmadıklarını, kendi takrîri ile meşhur olup tanındıklarını ve bilindiklerini de vurgulamaktadır. (*İbtidânâme*, Sürh Nr. 77; b. 3493-3512.)

2.1.6. ŞEYH KERİMÜDDİN BEKTEMUR

Aktab-ı Seb'a-i Mevleviyye olarak yad edilen zevat içerisinde hakkında en az bilgiye sahip olduğumuz kişi İlk dönem Mevlevî çevrelerine mensup önemli bir zat olarak Mevlânâ'nın müridlerinden Şeyh Kerîmüddin'dir.⁵⁷⁰ Bu durum şeyhin sûfî karakterindeki “setr-i hal” ya da “kitmân-ı sırr” gibi kavramlarla ifade edebileceğimiz tavrın bir aksi gibi gözükmetedir.⁵⁷¹ Nitekim Şeyh hakkındaki bir rubaisinde⁵⁷² Sultan Veled onun sıradan insanlar gözünde Kerim b. Bektemur olarak yani alelade bir şahsiyetmişcesine değerlendirildiğini fakat kendisi nazarında bütünüyle ilim ve irfanla dopdolu (ilim ve irfanın medârı ve mihverî bir şeyh/kutup) olduğunu dile getirilen Şeyh'in halinin sıradan insanlara mahrem kaldığını da belirtmiş olur. Muhtemeldir ki bu sebepten ötürü Şeyh Kerimüddin-i Bektemur, diğer Mevlevî büyükleri gibi meşhur olmamış, ancak kendisini tanımaya kabil bulunan Sultan Veled'in tanınması ve tanıtılması ile -ki anlaşıldığı kadarıyla bu durum da Şeyh'in intikalinden sonra mümkün olmuştur- kısmî denilebilecek bir şöhret elde etmiştir.⁵⁷³

Sandukası üzerindeki kitabede kayıtlı ismi tam olarak Şeyh Kerimüddin b. el-Hâc Bektemur el-Mevlevî şeklindedir.⁵⁷⁴ Bu ibareye göre “Mevlevî” nisbesinin babasına hamli dolayısıyla kendisi gibi babasının da Mevlânâ'ya mensup bulunduğu anlaşılmaktadır.

Eflâkî eserinde kendisinden sadece bir yerde bahsetmektedir⁵⁷⁵ ve Şeyh'i “*Makâmât ehli ve basîret sahibi kimseler cümlesinden bulunan Ârif-i Rabbânî, Ma'deni'n-nûr Kerîmüddîn Veled-i Bektemûr*” şeklinde zikreder. Menkıbede belirtildiğine göre ashabın büyüklerinden birinin tabut ile ya da tabutsuz defni konusunda ileri sürdüğü düşünce ve bu düşünceyi ifade şekli Mevlânâ tarafından tahsînlerle karşılanmış ve Mevlânâ, Şeyh'in açıkladığı mananın hiçbir kitapta kayıtlı olmadığını dile getirerek kendisini medhetmiştir.

Sipehsâlâr da benzer şekilde Risale'sinde Şeyh'in ismini sadece “Mevlânâ'nın hal-i hayatında hadde hesaba gelmez sayıda olan aşıkları ve müridleri arasından ehli

⁵⁷⁰ Şeyh Kerîmüddîn'in Aktab-ı Seb'a-i Mevleviyye'den addedilmesi ile ilgili olarak bk. Veled Çelebi İzbudak, *Mecmua-i Eş'âr-ı Kadîm*, Sûsam Nr. 62, s. 127. Tahkik edilecek

⁵⁷¹ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 2782.

⁵⁷² Sultan Veled, *Divan-ı Sultan Veled*, nşr. Feridun Nafiz Uzluç, Uzluç Basımevi, İstanbul 1941, s. 616; Sultan Veled, *Rubâiler*, ter. Veyis Değirmençay, Kurtuba Kitap, İstanbul 2010, s. 190.

⁵⁷³ Sultan Veled, babası Mevlânâ'nın meşhur bir kimse olmakla birlikte Şems-i Tebrîzî, Şeyh Salahaddin, Çelebi Hüsameddîn gibi halifelerinin anlatımı sayesinde meşhur olduklarını belirtir. Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 3493 vd.

⁵⁷⁴ A. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 357.

⁵⁷⁵ Eflâkî, III, 92.

sohbetten olup tam bir takarrub elde eden ve pek çok riyazet çekip vücut varlığını fakr ve yokluk potasında binlerce kez eriten, zahiri mahv etmekle dünyayı arkasına atan” özel zümre içerisinde zikreder.⁵⁷⁶

Nisbeten daha muahhar bir kaynak olarak Sahih Ahmed Dede ise Mecmua’ında Şeyh’in H. 615 / M. 1218-9 yılında dünyaya geldiğini,⁵⁷⁷ H. 640 / M. 1242-3’te 25 yaşında olduğu halde Mevlânâ’ya inâbet edip müridi olduğunu,⁵⁷⁸ 17 sene muhabbet, iştiyak-ı hulûs ve hizmetinde murîd-i muhlisi ve makbûl ashabı olarak bulunup ardından H. 657 / M. 1258-9 yılında 42 yaşında iken Mevlânâ’dan hilâfet aldığını⁵⁷⁹ bildirir. H. 672’de Mevlânâ intikal buyurduğunda Şeyh Kerimüddin 57 yaşında hayatta baki kalmıştır.⁵⁸⁰

Ayrıca Sahih Dede, Çelebi Hüsâmeddîn’in vefatı akabinde makam-ı hilafetin kendisine teklif edilmesine rağmen kabul etmediğini, böylelikle Sultan Veled’in ikinci halife olarak makama geçtiğini belirtirken;

“Kendileri sîrette makâm-ı hilâfette ma’nevî mesned-nişîn oldular. Ma’nen ve sırran halîfe mezkûr Şeyh Kerîmeddîn hazreti oldu ve sûrette, Sultân Veled hazreti oldu.”

şeklindeki ifadesiyle Sultan Veled’in sûrî hilâfeti temsil ederken, Şeyh Kerimüddin’in manevi ya da sırrî hilâfeti deruhte ettiğini vurgular.⁵⁸¹ Nihayet Sahih Ahmed Dede, Şeyh Kerimüddîn’in H. 5 Ramazan 690 / M. 1 Eylül 1291 Cumartesi günü vefat ettiğini ve akabinde Sultan Veled’in hem sûrî ve hem de sırrî hilafeti zatında cem’ ettiğini belirtir.⁵⁸²

Türbe içerisinde Ulu Arif Çelebi’nin hemen ardında medfun bulunan Şeyh’in kireç ve alçıyla sıvanmış tuğla sandukasının baş tarafındaki mermere yazılmış arapça

⁵⁷⁶ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 128.

⁵⁷⁷ Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 140.

⁵⁷⁸ Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 161.

⁵⁷⁹ Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 179.

⁵⁸⁰ Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 194.

⁵⁸¹ Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 200. Sahih dedenin ifâdesi şu şekildedir:

“İstinkâf-ı Halîfetü’s-Sır Mevlânâ Şeyh Kerîmeddîn Ez-Şeyhât: Yerine Hazret-i Mevlânâ hazretinin halîfesi mezkûr Begtemûr merhûmun oğlu Şeyh Kerîmeddîn hazretine teklîf olundu, kabûl buyurmadı. Sultân Veled hazretini yerine 2. halîfe ettiler. Kendileri sîrette makâm-ı hilâfette, ma’nevî mesned-nişîn oldular. Ma’nen ve sırran halîfe mezkûr, Şeyh Kerîmeddîn hazreti oldu ve sûrette, Sultân Veled hazreti oldu.”

⁵⁸² Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 204.

“İntikâl-i Şeyh Kerîmeddîn Kuddise Sırruhû: Ve bu sâlde, Hazret-i Mevlânâ hazretinden mustahlef olan Begtemûr merhûmun oğlu Şeyh Kerîmeddîn cenâbı, sîrette sırran yedi sene seccâde-i hilâfet-i ma’nevîyede mesned-nişîn olup 75 yaşında, mâh-ı Ramazân-ı şerîfin 5. günü vefât eyledi. Türbe-i şerîfeye defn olundu. Sultân Veled hazretinin vakt-i şerîfidir. Te’lîf buyurdıkları kitâb-ı şerîflerinde tahrîr buyurup zikr edip, senâ ederler. Ba’dehû, Sultân Veled Efendi hazreti hem sûrette ve hem sîrette halîfe oldular.”

kitabede H. 691 yılı Zi'l-Hicce (Kasım-Aralık 1292) ayı kaydedilmiştir.⁵⁸³ Sahih Ahmed Dede'nin verdiği tarihi de göz önünde bulundurulduğunda bu tarihin Şeyh'in vefat tarihi olmaktan ziyade sandukasının inşa tarihini belirttiği söylenebilir. Konuyla ilgili bir diğer müşkil de Sultan Veled'in *İbtidânâme*'sini bitirdiği tarih ile Şeyh'in intikal tarihinin örtüşmemesidir. Sultan Veled içerisinde Şeyh'in intikalinden de bahsettiği eserinin sonunda 690 Rabû'l-Evvel'inde başladığı eserini Cemâziye'l-Âhir'de tamamladığından bahseder.⁵⁸⁴ Dolayısıyla arada bir buçuk senelik bir fark doğmaktadır ki bu durum Gölpınarlı'nın da belirttiği gibi⁵⁸⁵ eserin tamamlanmasından sonra vefat eden Şeyh ile ilgili kısımların eserde uygun bölümlere yerleştirilmesi ve bu arada dibace ve hatimede belirtilen tarihlere hiç dokunulmaması ihtimali gayetle mümkün bir durumdur. Şu halde Şeyh'in vefat tarihi hakkında söylenebilecek kesin bilgi H. 691 yılı Zi'l-Hicce (Kasım-Aralık 1292) ayında ya da daha önce gerçekleştiği yönündedir.

Şeyh Kerîmüddin-i Bektemur hakkında en geniş malumatı Sultan Veled'in *İbtidânâme* adlı eserinde bulmaktayız. Şu var ki eserde Şeyh Kerimüddin hakkında söylenenleri değerlendirebilmek için nakledilen hadisatı biraz da geriye sararak geniş bir çerçeve çizmek yararlı olacaktır.

Sultan Veled'in *İbtidânâme*'de belirttiğine göre babası Mevlânâ bu alemde göçtüktan sonra Çelebi Hüsameddin kendisine gelerek babasının makamına geçmesini, kendisinin de hizmetinde bulunmasını “Babanın makamına, geç, otur, şeyhlik et; ben de hizmetinde bulunayım” şeklinde teklif ettiyse de Sultan Veled, oldukça samimi bir tarzda kendisinden bekleneni yerine getirmiş ve Çelebi'yi ikna ederek teklifini kabul etmemiştir.⁵⁸⁶ Sultan Veled'in burada ileri sürdüğü gerekçeler meselenin tavrı açısından son derece önemlidir.

Evvela Sultan Veled “Mü'minler ölmezler...” hadisine istinaden babasının ölmediğini, sadece bedeninin bu alemde göçüp gittiğini vurgular ve babasına

⁵⁸³ Bk. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 357. Kitabe şu şekildedir:

هذه تربة الشريفة فخرالاصحاب العارف(ين)
الفائق و العاشق الصادق شيخ كريم الدين
ابن الحاج بكتمر (بكتيمور) المولوي رحمة الله عليه
قي?? تاريخ شهر ذي الحجة سنة احدي و تسعين و ستمائه

⁵⁸⁴ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 8748-8750.

⁵⁸⁵ A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 48. Bu arada Gölpınarlı'nın kitabının diğer kısımlarında 691 Zi'l-Hicce'sini verip burada 690 Zi'l-Hicce'sini tarih olarak vermesi sehven yapılmış bir hata olsagerektir.

⁵⁸⁶ Sultan Veled, *İbtidânâme*, 2668-78.

hürmeten, zamanında onun halife kıldığı Çelebi Hüsameddin'e bağlılığın devamını lazım görür. Nitekim Sultan Veled, eserlerinde de sık sık vurguladığı üzere velilerin ve erenlerin suri ve niceliksel çokluğuna aldanılmaması gerektiği, mana yönünden hepsinin tek bir hakikatin şavkımaya olduğunu dile getirerek bir anlamda babasında var olan velayet nurunun Çelebi Hüsameddin'de devam ettiğini ikrar ve tasdik eder. Bu itibarla halef ile selef ya da müstahlef arasındaki ayniyeti de dile getirmiş olmaktadır.

İkinci olarak ise Sultan Veled henüz kemalin kendisinde tam olarak tahakkuk etmediği kanaatindedir. Bu gerekçeyle Çelebi'ye yönelerek Eflâkî'nin de naklettiği gibi "Sofî hırkaya, yetim de sanata lâyıktır."⁵⁸⁷ Sen, babamın zamanında, halifemiz ve arkadaşların ulusu olduğun gibi bu asırda da halifemiz ve büyüğümüzün ve öyle bir Hüdvendigâr'ın yâdigârısın. Bizim padişahın vasiyeti veçhile taht ve halifelik senindir."⁵⁸⁸ şeklindeki ifadesiyle baş koyar. Bu ifadenin anlamı İbtidânâme'de de kısmen vurgulandığı üzere dünyadan göçüp giden bir şeyhin ardınca kalan dervişine münasip olanın ümitsiz ve bi-karar bir şekilde gam, keder ve hasret dehlizlerinde dolanmak yerine şeyhinin maneviyatının her daim kendisiyle beraber olduğu bilinciyle hareket etmesi ve tez zamanda yeni bir kılavuza bel bağlamasının lüzumudur. Sultan Veled bu durumu şöyle açıklar:

*"Allah dostu, dünyada buldukça kılavuzdur sana, elini tutar senin,
Geçip gidince de bir başkasını ara ki o, Allah'a kılavuzluk etsin sana,
O, başka biri değildir; başka biri dedim ya, görünüşteki sayı bakımından
dedim,
Yoksa onların hepsi de bir nurdur, ikilikten, üçlükten adam-akıllı uzaktır
onlar,
Canları bahar gibidir, birdir; ancak bedenleri dallar gibi sayılıdır."⁵⁸⁹*

Yine Sultan Veled'in ifadesi ile on yıl sonra ansızın hastalanan ve Allah'ın huzuruna giden Çelebi Hüsameddin'in ardından dostların ısrarlı talepleri ve ileri süreceği mazeretinin kalmaması neticesinde ikinci halife olarak Mevlânâ postuna oturan Sultan Veled içerisinde bulunduğu hali şöyle ifade eder:

*"On yıl sonra bir gün ansızın hastalandı ve Allah'ın huzuruna gitti,
Veled, yetim bir çocuk gibi tek başına kaldı; ağladıkça ağladı: korkudan
arıklaştı,
Çölde kalmış çocuk gibi sığınacak kimsesi yoktu; esirgeyecek kişiden
mahrum bir hâlde şaşırıp kaldı,
O solukta kendisinden ümidini kesti, karanlıklarda kaldım, gam kuyusuna
düştim dedi,
O çeşit gönül alıcıdan ayrıldığından dolayı dertle, gamla basını duvarlara
vuruyordu,*

⁵⁸⁷ Bu ifadenin açıklamasını yine İbtidânâmede buluruz. Bk. Sultan Veled, İbtidânâme, b. 2747-2766.

⁵⁸⁸ Eflâkî, VII, 2.

⁵⁸⁹ Sultan Veled, İbtidânâme, b. 2719 vd.

*Her solukta, bu yasla ne yapacağım, ne edeceğim diye feryâd ediyor, hâline ağlıyordu,
Kilavuzum gitti, o olmadan şeytan'dan nasıl baş çeker, kurtulurum,
Nereye yüz tutayım, kime sarılayım: çarem nedir, ne tedbirde bulunayım
diyordu”⁵⁹⁰*

Henüz arayışının tamamlanmadığı kanaatiyle Sultan Veled, Çelebi Hüsameddin'i gördüğü rüyasından da ilham alarak kendisine işaret edilen “veliyy-i vasıl”a yönelir ki ki mana bakımından velayet nurunun o devirde temsilcisidir.⁵⁹¹ Nihayet o veliyi bulan Sultan Veled tenbihlendiği üzere sırrını açık etmez ve velinin adını açıklamaz.⁵⁹² Daha sonra Sultan Veled “himmət” hakkında kısa bir bahis açtıktan sonra Çelebi Hüsameddin'in yadigarı olarak vafettiği velinin ismini açıklar ve ilan eder: Şeyh Kerimüddin-i Bektemur.⁵⁹³ Bu meyanda Sultan Veled uzun uzadıya velayet anlayışından, velilerin derece ve hallerinden, hususiyle sûfî düşüncenin kutup telakkîsinden söz etmektedir ve Çelebi Hüsâmeddîn'in daima ondan (Şeyh Kerîmüddîn'den) bahsedip onu anlattığını belirtir.⁵⁹⁴ Bu durum Mevlana ile Şems-i Tebrîzi, Salahaddin Zerkûb ve Hüsâmeddîn Çelebi gibi hemdemleri arasındaki ilişkiyi hatırlatır.

Nihayet Hüsâmeddîn Çelebi'den sonra yedi yıl müddetle rehberlikte bulunan Şeyh Kerimüddîn büyük ihtimalle Sahih Dede'nin belirttiği tarihte H. 5 Ramazan 690 / M. 1 Eylül 1291 Cumartesi günü göçmüştür. Sultan Veled bir yandan Şeyh Kerimüddin'in göçmesiyle hüznün ve mateme gark olduklarını ifade ederken diğer yandan da Hakk'ın rahmeti, keremi ve inâyetine velâyet müessesesinin kesilmediğini ve her devirde bir veli bulunduğunu belirtir. Böylelikle kendi velâyetine ve eriştiği makâma da îmâ etmiş olmaktadır. Şöyle söyler:

*“Hüsâmeddîn'den sonra o server, yedi yıl müddet, rehberlikte bulundu,
Kime dilediyse saltanat verdi, bağışta bulundu; onu, kendi gibi gözü görür
bir hâle getirdi,
Kendi gördüğünü ona da gösterdi; Hakk'tan işittiğini ona da söyledi,
Bunun şerhini söz yolundan arama; Ledün bilgisini duymak için can kulagını
aç
Hâsılı sözün özeti su: O, toprak âlemden gitti, keder tozundan arındı,
Onun yolu, sıdk maksadına dayanmadaydı; sonunda konağı da sıdk konağı
oldu
Göçüşünden dolayı feryâd ettik, gözlerimizden yaşlar akuttuk,
...
Derdin, baştanbaşa derman olması için herkese tevbe etmek gerek,
Fakat Hakk'tan da ümit kesmeyelim; onsuz, kanadı bağlı kuşuz ama,
Lutfuyla kanatlarımızı çözecek biri de vardır elbet dostum,*

⁵⁹⁰ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 2680 vd.

⁵⁹¹ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 2768 vd.

⁵⁹² Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 2779 vd.

⁵⁹³ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 6881.

⁵⁹⁴ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 6912 vd.

*Erler dünyadan gittiler ama meydan da onlardan boş degil,
Güneş, gök kubbe durdukça Hakk 'ın bir halîfesi vardır.*"⁵⁹⁵

⁵⁹⁵ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 6990 vd; *Veled-nâme*, s. 275.

2.2. MEVLEVÎLİĞİN TEŞEKKÜLÜ: MEVLEVÎ SÛFİLER

2.2.1. MAKAM ÇELEBİLERİ: ÇELEBİ EFENDİLER

2.2.1.1. SULTÂN VELED (V. 712 / 1312)

Mevlana'nın dört çocuğunun⁵⁹⁶ ilki olan Muhammed Bahâeddîn Sultan Veled 25 Rebû'l-âhir 623 / 26 Nisan 1226 Cuma⁵⁹⁷ günü sabah vakti büyük babası Sultanü'l-Ulemâ'nın, ailesi ve maiyyeti ile birlikte Belh'ten hareketle başlayıp Konya'da nihâyet bulan göç macerasının son menzillerinden biri olarak uzun süre ikamet ettikleri Karaman merkezi Lârende'de dünyaya gelmiştir.⁵⁹⁸ Annesi, Mevlânâ'nın yetişmesinde büyük katkısı olduğu bilinen, Sultânü'l-Ulemâ mensuplarından Hâce Şerefeddin Lâlâ-yı Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun'dur.

Mevlânâ, babasına duyduğu bağlılık ve hürmetin bir eseri olarak oğluna onun adını vermiştir⁵⁹⁹, hatta dedenin lakabı torunun adı yerine geçmiş ve Muhammed⁶⁰⁰ Bahâeddîn daha çok Sultan Veled olarak anılmıştır.⁶⁰¹

⁵⁹⁶ Mevlana'nın iki evliliği ve bu evliliklerinden dört çocuğu olmuştur. İlk evliliğini Karaman'da ikametleri esnasında babası Sultânü'l-Ulemâ'nın müridi Hâce Şerefeddin Lâlâ-yı Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun ile gerçekleştiren Mevlana'nın bu evlilikten Muhammed Bahâeddîn Sultan Veled, bir sene sonra da Muhammed Alaaddin adlı iki erkek çocuğu dünyaya gelmiştir. İkinci evliliği ise Gevher Hatun'un ölümünden sonra Konya'da gerçekleşmiştir. Mevlana'nın ikinci eşi Konyalı İzzettin Ali'nin kızı Gera/Kira/Kerra Hatun'dur ve bu evliliğinden de Muzaffereddin Emir Alim ve Melike Hatun adlarında iki çocuk sahibi olmuştur.

⁵⁹⁷ Kaynaklar Sultan Veled'in doğum tarihi hakkında farklı bilgiler rivayet etmektedirler. Bununla birlikte kayınpederi Şeyh Salahaddîn Zerküb-i Konevî'nin diğer kızı Hediye Hatun ile evlenmek sûretiyle Sultan Veled ile bacanak olan ve pek çok eserle birlikte Sultan Veled'in *Divân*'ını da istinsah etmiş bulunan Hattat Nizameddin Veledî'nin yazdığı divan nüshasında mevcut kayıt bizce en muteber tarihi bildirmektedir. Bk. Sultan Veled, *Divan-ı Sultan Veled*, nşr. Feridun Nafiz Uzluk, Uzluk Basımevi, Ankara 1941, "Sultan Veled'in Hayat ve Eserleri", s. 1-2.

⁵⁹⁸ Eflâkî, III, 218.

⁵⁹⁹ Eflâkî, VII, 1.

⁶⁰⁰ *El-Cevahiru'l-Mudîe*'de adı "Muhammed" yerine "Ahmed" şeklinde kaydedilmişse de bu durum hata eseri olmalıdır.

⁶⁰¹ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 4710 vd.; Feridun Nafiz Uzluk, "Sultan Veled'in Hayat ve Eserleri, *Divan-ı Sultan Veled*, Uzluk Basımevi, Ankara 1941, s. 1-2. Veled Çelebi İzbudak, Sultânü'l-Ulemâ'nın torununa kendi adını aynen "Muhammed Bahâüddîn Veled" şeklinde verdiğini belirttiikten sonra şu açıklamalarda bulunur: "Hz. Sultânü'l-Ulemâ efendimize o vaktin teşrifâtı olmak üzere "Veled-i Sultân" derlerdi. [Nitekim Sultânü'l-Ulemâ'ya, annesinin Harzem prenseslerinden olması dolayısıyla sultanoğlu anlamına gelen Veled-i Sultan veya atf-ı terkibi ile Sultan Veled deniliyordu.] O vakit ünvanları "Veled-i Bektemur, Evlâd-ı Müderris, Veled-i Hatîb" tarzında olup isimleri olan "Fahreddîn, Kerîmüddîn, İzzeddîn" ta'zîmen söylenmezdi. Nitekim ondan sonra da ve'l-hâletü hâzihî "Hatîboğlu, Çavuşoğulları, Kasıdecizâde" tarzındalardır. İşte Sultânü'l-Ulemâ efendimizin ünvanı "Veled-i Sultan" iken kalb edilip "Sultân Veled" çağırılmış ve fi'l-hakîka dünyâ ve ukbâ sultânı olmuştur. Kardeşine de üç sene evvel vefât eden büyük oğlu "Muhammed Alâeddîn Çelebi"nin namını aynen tevsîm buyurmuşlardır." Bk. Veled

Mevlânâ'nın doğumundan itibaren oğlunun yetişmesi için özel bir ihtimam gösterdiği âşikârdır. Resmî ilimler açısından, ailede var olan ilmî gelenek Sultân Veled'e de aktarılmış⁶⁰² ve böylelikle sakalı yeni bitmiş bir çocukken yazı yazmaya başlayan Sultan Veled,⁶⁰³ gençliğinin ilk dönemlerinde Akıncı medresesinde babasından Hanefî fıkıh edebiyatının klasiklerinden biri olan *el-Hidâye*'yi okumuştur. Metin tamamlanınca ikinci bir kez daha okumaya başlamış fakat bu defa Mevlânâ metni farklı bir ibâre (yorumlama) ve acayip bir tarzda takrir etmiştir.⁶⁰⁴ Ayrıca Sultan Veled, kardeşi Muhammed Alaaddin ile beraber büyükbabaları ve aynı zamanda Mevlana'nın Lalası Hâce Şerefeddin Semerkandî'nin nezâretinde⁶⁰⁵ ilim tahsili için Şam'a ve Haleb'e gitmiş, dönüşte ise babası tarafından tabi tutulduğu imtihan neticesinde tahsin ve aferinlere mazhar olmuştur.⁶⁰⁶ Zaten Sultan Veled çocukluğundan itibaren daima Mevlana'nın sohbet meclislerinde hazır bulunmuştu. Mevlana zaman zaman kendisine söz vermiş, sorular yöneltmiş ve böylelikle onu bir yandan yetiştirmiş, diğer yandan da her zaman takdirini dile getirmiştir.⁶⁰⁷ Sipehsâlâr'ın ifadelerine göre⁶⁰⁸ resmi ilimlerin

Çelebi, *Bâis-i Füyûzât-ı Cihân Olan Cenâb-ı Mevlânâ (k.s. a.) İle Ricâl-i Tarikat-i Mevleviyye'nin Tarihçesidir*, (Konya Vilâyeti'nin Ahvâl-i Umûmiyye-i Târihiyyesi içerisinde) s. 814.

⁶⁰² Babası gibi Sultan Veled'in de adının Hanefî fukahası arasında zikredilmesi, onun resmî ilimler sahasında ciddi bir fıkıh geleneğini de tevarüs ettiğinin göstergesidir. Nitekim Mevlana'nın babadan - atadan miras ilmî bir geleneğe sahip bir ailenin mensubu bulunduğu ve bu geleneği oğlu Sultan Veled'e de aktardığı söylenebilir. Sonraki dönem hayatında da gerek tasavvufi düşüncenin tesbiti, tedvini ve ifadesi söz konusu olduğunda ve gerekse sosyal nizamın tesisinde Sultan Veled'in sahip olduğu bu formasyonu son derece elverişli bir biçimde kullandığı da göze çarpmaktadır.

Dini ilimler söz konusu edildiğinde Fıkıh ve tasavvuf birbirinin mütemmimi olarak ele alınır. İbâdât, muamelât ve ukûbâtı konu edinir biçimde "kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi" şeklinde "ma'rifet-i nefis" olarak tanımlanan fıkıh (fikh-i zâhir), tasavvufun zâhirî yönünü temsil eder şekilde değerlendirilirken tahalluk ve tahakkuk süreciyle, hakikatleri yönünden eşyanın mahiyetinin bilinmesi ile alakalı olarak nazari tasavvuf ta bu zâhir fikhin bâtını olarak ele alınmıştır (fikh-ı bâtın). Diğer yandan tasavvufun ameli yönü ile fikh-ı zâhir çerçevesinde âdâb ve ahlâk başlığı altında ele alınan konular paralellik arz eder. Bu durum diğer İslamî ilim dalları için de söz konusudur.

Tasavvufi bilginin ve irfânın aktarımı husûsunda formel düşünme melekesini kullanan ve resmî ilimlerin alışlagelmış sistematüğinden ve terminolojisinden yararlanan sûfilerin bilgiyi aklileştirme ve aktarabilme açısından daha başarılı oldukları ya da diğer bir ifade ile daha anlaşılabilir oldukları söylenebilir. Bu sebeple resmî ilimleri deruhte etmiş bulunan sûfiler tarih boyunca daha az itirazla karşılaşmışlardır. Gerek Sultan Veled ve gerekse Mevlâna bu anlamda ilmî bir geleneğe sahip olmanın avantajından faydalanarak bunu eserlerine aksettirmiş sûfilerdir.

⁶⁰³ Eflâkî, VII, 23.

⁶⁰⁴ Eflâkî, III, 531-2

⁶⁰⁵ Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, haz. Abdülbâkî Gölparlı, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1963, s. 97. Ayrıca bk. Eflâkî, VII, 31.

⁶⁰⁶ Sultan Veled, tıpkı babası gibi önce Şam'da daha sonra da Halep'te ilim tahsilinde bulunmuştur. Eflâkî Halep'te münazaralara katıldığını nakleder. Ayrıca Konya'ya dönüşünde şehrin bütün fazıllarının Mevlana'nın medresesinde toplanarak kendisini karşıladığını, Mevlânâ'nın oğlundan armağan olarak bazı latifeler ve nükteler sunmasını talep ettiğini ve bu sırada Sultan Veled'in gönlüne babasının bu tür formel ilimlerle uğraşmamasına rağmen kendisinin bu konuda oldukça ilerlediğine dair bir düşünce arız olduğunu anlatır. Ardından sözü Mevlânâ alınca, onun anlatımında zâhirî ve bâtınî ilim mezc olmuş Mevlana'nın ilmî yüceliği ile sözün zahiri batınına karışmıştır. Eflâkî, III, 531.

⁶⁰⁷ Eflâkî, VII, 6.

hepsinde bir derya mesabesinde bulunan Sultan Veled'in evvel emirde babasına bu yönüyle mütâbaatta bulunduğu ve ilmi açıdan da babasının varisi olduğu kaynaklarımızda çeşitli vesilelerle daima dile getirilmiştir.

Manevi inkişâfı ve tasavvufî terbiyesi söz konusu olduğunda ise Sultan Veled'in eşine az rastlanır bir muhît içerisinde tekâmülünü gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. “*Mevlânâ'nın Veled'e lütufları vardı da bu yüzden boyuna onu, erenleri ululamaya yöneltirdi*”⁶⁰⁹ ifadesiyle belirttiği üzere babasının teşviki ile dâimî bir sûrette yakın çevresindeki önemli sûfilerle irtibatla olmuştur. Sırasıyla Dedesi Sultanü'l-Ulema Bahaeddin Veled, Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizi, Mevlana Celaleddin, Şems-i Tebrîzî, Salahaddin Zerkûb, Çelebi Hüsameddin ve Şeyh Kerimüddin gibi Mevlevîler tarafından “Aktâb-ı Seb'a-i Mevleviyye” olarak yâd edilip kutup ve pîr addedilen ve⁶¹⁰ dönemin meşhur sûfilere arasında yetişen Sultan Veled'in bu zevâtın her birine özel bir şekilde nisbeti ve taalluku söz konusudur.

Dedesi Sultânü'l-Ulemâ vefat ettiğinde henüz beş yaşında bulunmakla birlikte Sultan Veled'i çocukluk ve ilk gençlik dönemlerinde tanıştığı sûfî tavrı ismi itibari ile de merbut bulunduğu dedesi Bâeddin Veled'de gözlemlenen tavırla önemli ölçüde paralellik arz etmektedir. Sultan Veled bu tavrın canlı mümessili bulunan Hâce Şerefüddin ve Muhakkik Tirmizî gibi sufilerin sohbetinde sûfî dünyaya adım atmıştır. Sultânü'l-Ulemâ'nın müridi ve babasının lalası olup aynı zamanda annesi tarafından dedesi bulunan Semerkandlı Hâce Şerefüddin'in torunları üzerindeki nezareti tıpkı tahsil için buldukları Şam diyarında olduğu gibi sair zamanda da devam etmiş olmalıdır. Ayrıca bu dönemde Sultan Veled'in, Konya'da babası Mevlânâ'nın yegane şeyhi konumunda bulunan Muhakkik Tirmizî'nin de sohbetinde bulunmuş olması muhakkaktır. Bu bağlamda Sultan Veled aktif bir sûfî geleneğin tam da içinde yetişmekte iken Mevlânâ, Şems-i Tebrizi'nin Konya'ya gelişinden sonra Şems-i Tebrizi'ye mürid etmiştir⁶¹¹ ve Şems de onu oğul bilmiştir.⁶¹² Mevlânâ'nın oğlunu Şems'e mürid ederken kullandığı ifadeler Sultan Veled'in tasavvufî bir faaliyet ve irtibatının söz konusu olduğu ve fakat kabul edilebilir olmamakla birlikte kimi sûfî zümreler arasında var olduğu iddia edilen bazı uygulamalardan da masun bir şekilde

⁶⁰⁸ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 124; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. M. Akkuş-A. Yılmaz, İstanbul 1990, I, 321; Taşköprü-zâde, *a.g.e.*, I, 747.

⁶⁰⁹ Sultan Veled, *İbtidânâme*, b. 1331 vd. Sultan Veled, *Veled-nâme*, tsh. Celâleddîn Hümâyî, Müessesesi-i Neşr-i Hümâ, Tahran, 1367, s. 55.

⁶¹⁰ Eflâkî, VII, 2.

⁶¹¹ Eflâkî, IV, 32.

⁶¹² Eflâkî, IV, 11.

yetişmekte bulunduğu özellikle vurgulanmıştır. Ayrıca Sultan Veled Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'nin Konya'daki buluşmalarının hemen akabinde gerçekleşen uzun süreli (40 gün ya da 3 ay kadar olduğu ifade edilir⁶¹³) ve esrarlı sohbe şahit olan iki kişiden biridir.

Bu itibarla öncesinde Sultânü'l-Ulemâ'ya ve Muhakkik Tirmizî'ye taalluku söz konusu olmakla birlikte teknik anlamda seyr u süluka gençlik döneminin hemen başında Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî vasıtasıyla başladığı ifade edilebilir. Hatta Şems-i Tebrîzî'nin peşisıra Şam'dan Konya'ya kadar yaya gelişi esnasında takındığı tavır ve edebi özellikle dile getiren Şems'in "Serimi/başımı Mevlânâ'ya, sırrımı Veled'e bağışladım" iltifatına mazhar olmuştur. Bu seyahat esnasında aralarında Mevlânâ'nın Şems ile ilk karşılaşmalarında vuku bulan sohbeti hatırlatır bir tarzda gelişen sohbet, tarikatin esas umdesi olarak daimi olarak işaret edilen bir uygulamadır.

Sultan Veled'in Şems-i Tebrizi vasıtasıyla Mevlânâ'da zuhura geldiğini belirttiği⁶¹⁴ "maşûkiyyet" mertebesinde bir sûfî olduğu da Şeyh Muhammed Selmasî'nin açıklaması ile tıpkı dedesi Bahâ Veled'in ifadelerinde olduğu şekliyle dile getirilmiştir. Eflâkî'nin naklettiğine göre Sultan Veled'in benzinin zühde ve riyazete düşkünlüğü dolayısıyla sararmış bulunan Mevlânâ gibi sarı değil de kırmızı olduğu şeklindeki sembolik itirazlara Şeyh Muhammed Selmasî "Mevlânâ hazretleri, ezellerin ezelerinden hakkın celâlinin güzel yüzünün âşığı idi. Âşıklar, dâima sarı benizli olurlar. Veled hazretleri ise, anadan doğma maşuktur. Maşukların da daima renkleri kırmızı ve dudakları da aynen yemen akîki renginde olur." şeklinde cevap vermiş ve bu cevabıyla da Sultan Veled'in tahsinine mazhar olmuştur.⁶¹⁵ Şems'in gaybûbetinden sonra Mevlânâ'nın sırasıyla hemdemi olan Şeyh Salahaddîn Zerkûb Konevi ve Hüsameddin Çelebi de Sultan Veled'in yetişmesinde katkısı bulunan sufilerdir. Ayrıca Sultan Veled Menakıbnamelerde ismi yoğun bir şekilde zikredilmemekle birlikte Şeyh Kerimüddin Bek-temur'u da özel bir isim olarak anar.

Bütün bunlarla birlikte "*Veled'e, babasının verdiği ilim ve velâyetten başka, ilim ve velâyet yoktur.*"⁶¹⁶ şeklindeki ifadesinde de açıkça belirttiği üzere maddi ve manevi açıdan Hakk'a yönelik kurbiyyet ve irtibatı nihaî surette babası ve şeyhi Mevlânâ vasıtası ile gerçekleşmiştir. Bu itibarla Sultan Veled Mevlânâ'ya nisbet itibariyle teessüs

⁶¹³ Eflâkî, III, 11.

⁶¹⁴ Sultân Veled, *İbtidânâme*, b. 4333.

⁶¹⁵ Eflâkî, VII, 24, 25.

⁶¹⁶ Sultân Veled, *Dîvân-ı Sultân Veled*, haz. Feridun Nafiz Uzluk, Uzluk Basımevi, İstanbul 1941 (1358), s. 499.

eden tarikatın en önemli ve ilk mümessili addedilse yeridir. Nitekim Sultan Veled bahsi geçen sufilerin her birinde Mevlânâ'yı görmüş ve bulmuştur.

Sultan Veled'de zuhûr eden tasavvufî tavrın inkişafında başlıca konuma sahip olan babası Mevlânâ târihsel anlamda kendinden önceki pek çok sûfî geleneğin mümessili olmuş ve bu gelenekleri tahkîk ederek zâtında cem' etmiştir. Bunun zahîri bir sonucu olarak kendisinden sonra, kendisine bağlı bir gelenek teşkîl etmiştir. Bu durumu “Sizin bana bahş ve inâyet ettiğiniz şeylerden bir alâmet göstermek isterdim. O alâmet de şudur: Seyyid Burhâneddîn'in nurlarıyla dolu olduğunuz zaman, sizin ondan dolu olduğunuzu ve Şems-i Tebrîzî'den, Şeyh Salâhaddîn'in nurlarıyla dolu olduğunuz vakit, Şeyh Salâhaddîn'den, Büyük Mevlânâ'dan dolu olduğunuz vakit de Büyük Mevlânâ'dan dolu olduğunuzu söyleyebiliyor ve kendi azametinizin nûruyla dolu olduğunuz vakit de bunu anlıyorum. Ne zaman bunların birisinin nurları ve ruhaniyetiyle dolu olsanız, hangisinden dolu olduğunuzu haber verebiliyorum.” sözleriyle dile getiren Sultan Veled “Hüdâvendigâr'ın dolduğu; aksiyle perileri, insanları ve o anı dolduran; melek karakterli müritleri bekâ kadehiyle mest eden o hal bana da geliyor.” şeklindeki ifadesiyle de bu durumun kendi zâtında da zuhûrunu dile getirdiğinde Mevlana “O hal sizin mülkünüzdür, sizindir, sizin içindir. Sizin dostlarınızın ve çocuklarınızın nasibidir.” diyerek kendisinin manevî yönden de takipçisi ve vârisi olan Sultan Veled'i tasdik etmiştir.⁶¹⁷

Bütün bu söylenenlere bağlı olarak Sultan Veled'de tezahür eden sûfî tavrın temel niteliği, kaynaklar tarafından babası ve şeyhi Mevlânâ'ya tam bir teşebbüh ve sadakatle bağlılık/tâbiyyet şeklinde belirlenmektedir. Esasında bu durum kendi eserlerinde de sıklıkla vurgulanır.⁶¹⁸ Sultan Veled her durumda babasına intisabını, iftihar ile dile getirmekten geri durmaz. Böylelikle hedefinin ilk basamağını şeyhiyle aynileşme olarak çizer. Bu durum evvelemerde taklid şeklinde ortaya çıkmış ve Sultan Veled bu tavrı dolayısıyla kimi modern araştırmacılar tarafından tenkid edilmiş, bunun tabii bir neticesi olarak ta tarikat içerisinde işgal ettiği mevkinin çok altında bir düzeye indirgenerek değerlendirilmiştir.⁶¹⁹

⁶¹⁷ Eflâkî, VII, 13.

⁶¹⁸ Sultan Veled, *İbtidânâme*, Dîbâce.

⁶¹⁹ Gölpınarlı, Sultan Veled'i babasının maddi-manevi mirasına istinad ile onu taklitten öteye geçememiş, orijinal bir düşünce geliştirememiş vasat bir şair olarak değerlendirir ve kendisinin teşkilatçı karakterini öne çıkararak sadece müesis yönüyle resmeder. Hâlbuki Sultan Veled'in şeyhine karşı tam bir teslimiyetle tabiyyeti, onu orijinal kılan temel niteliğidir. Nitekim o bir dervişte evvelemerde bulunması gereken bu ana özelliği mükemmelen temsil ile adeta arketipik bir Mevlevî portresi sergilemiştir ve bunun doğal bir neticesi olarak gelenek tarafından tarikatın tesisini sağlayan pir olarak değerlendirilmiştir (Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, s. 29-52).

Baba ile oğul arasındaki ilişki, ilk bakışta kan bağından kaynaklanan bir nisbet izlenimi uyandırmakla birlikte esasta neseb ilişkisinin ötesinde manevi bir irtibat şeklinde değerlendirilmiştir ve aslolan irtibatın bu yönüdür. Bu durumun bir tezahürü olarak mesela Mevlânâ'nın diğer bir oğlu olan Alaaddin Çelebi kendilerinde bu manayı taşıyacak kabiliyetin bulunmaması dolayısıyla adeta Mevlânâ hanedanından değilmişçesine değerlendirilir.⁶²⁰ Buna mukabil mesela Çelebi Hüsameddin ile Mevlânâ arasında neseb ya da sıhriyet bağı bulunmamakla birlikte Mevlânâ hanedanından addedilmiştir ve bizzat Mevlânâ tarafından oğul olarak nitelendirilmiştir.⁶²¹ Ancak Çelebi Hüsameddin'in "çelebi" olarak nitelendirilmekle birlikte tefrik açısından bu vasfının isminden önce zikredildiği, sair çelebiler için ise bunun tersinin cari olduğu gelenek içerisinde rivayet edilegelmiştir.

Eflâkî, Sultan Veled'in Mevlânâ'nın çocukları arasındaki seçkin konumunun ve hususi niteliğinin melekût âlemince teyid edildiğine dair bir rivayeti pek çok raviden nakleder.⁶²² Ayrıca bizzat Mevlânâ'nın, medresesinin duvarına kalın bir kalemle: "*Bahâeddînimiz, iyi talihlidir. Hoş yaşadı ve hoş ölecektir.*" diye yazmış olması⁶²³ hatta hane halkına karşı sert tavrından ötürü kendisini şikayet eden Ulu Gera/Büyük Kira Hâtun'a, Mevlânâ'nın "*Ona sert bir söz söylenemez, çünkü Tanrı Hazretleri ona kızmaz ve onu seviyor. O hür ve serbest bir adamdır. Ben yüzüne karşı ona kaba bir şey söyleyemem.*" şeklinde cevap vermesi, Sultan Veled'in bu manevi seçilmişliğinin ifadeleri olarak değerlendirilebilir.⁶²⁴

Kaynaklar şeyh ile mürid/baba ile oğul arasındaki teşebbühü, Sultan Veled'in tekamül sürecine işaret eder mahiyette birkaç yönden özellikle vurgular. Evvela Mevlânâ'nın henüz küçük bir bebek iken dahi oğlu Sultan Veled'e teveccühünün bir nişanesi olarak geceleri uyandığında onunla ilgilendiği belirtilir. Bu durum tıpkı süt emme zamanındaki bir bebeğin anne sütü ile beslenmesi ve maddî gıdasını elde ederek tabiatının böylece şekillenmesi şeklinde bir benzetme ile dile getirilir. Böylelikle Sultan Veled'in de maddî-manevi gıdasını Mevlânâ vesilesi ile temin ettiği buna bağlı olarak ta manevi ilimlerin ve sırların aktarımının gerçekleştiği sembolik bir ifade ile dile getirilir.⁶²⁵ Sultan Veled, Mevlânâ'nın kendisine yönelik özel teveccühü dolayısıyla

⁶²⁰ Eflâkî, VIII, 59.

⁶²¹ *Mesnevî*, I, Dîbâce. Ayrıca Sultan Veled *İbtidânâme*'de ikinci doğumdan bahseder.

⁶²² Eflâkî, VII, 18.

⁶²³ Eflâkî, VII, 3; Ayrıca bk. Eflâkî, VII, 23.

⁶²⁴ Eflâkî, VII, 7.

⁶²⁵ Eflâkî, VII, 1. Derler ki: Mübarek dilini ağzına sokar, onu yalar yüzünü ve saçlarını öperdi. Şimdi de mukaddes türbede babasının yanında rahat etmektedir.

bütün meclislerde daima babasının yanında oturmuştur. Aralarındaki suri benzerliğin, kendilerini görenlerin kardeş zannedecekleri kadar fazla olduğunu dile getirilir.⁶²⁶ Benzerlik bizzat Mevlânâ'nın diliyle Hz. Peygamber'in bir hadisini telmihen ifade edilmiştir. Mevlânâ, Sultan Veled'e şöyle der: "Sen yaradılış ve ahlak itibariyle herkesten çok bana benzersin/insanlar içerisinde bana en çok benzeyensin."⁶²⁷ Böylelikle Mevlânâ suri yönden kendisine müşabehette bulunan oğlunun manevi yönden de bu müşabehete sahip bulunduğunu belirler.⁶²⁸ Mevlânâ bir başka ifadesinde şöyle söyler: "Ey Bahâeddîn! Benim dünyaya gelişim, senin dünyaya gelmen içindi; çünkü benim bütün bu söylediğim sözler, benim sözüm (kavlim)'dir. Halbuki sen, benim eserimsin (fûlîmsin)."⁶²⁹

Bu durum Hz. Peygamber'e atfedilen "el-veledü sırrı ebîhi"⁶³⁰ hadisi ile açıklanmaktadır. Şu halde "Sultan Veled Mevlana'nın sırrıdır." Şeklinde değerlendirebileceğimiz ifade sûfilerce kaleme alınan eserlerde bir ıstılah gibi "Çocuk babasının aynıdır." şeklinde de yorumlanmıştır. Buna göre çocuk babada bilkuvve mevcuttur, onun varlığında gizlidir ve babanın hakikatinden doğar, ondan çıkar ve ona döner. Babanın tabiatı ve özellikleri, sıfatları, sırları çocukta zuhura gelir ve böylelikle çocuk bunları devam ettirmekle babasının sırlarının sıfatlarının ve yetkinliklerinin izhârına; ismini yâd edilmesi ve hatırlanmasına sebep olur. Çocuğun sûretinde zâhir olan hakîkate babasıdır. Aynı hakikatten kaynaklanan varlıklarından ötürü baba ve çocuk benzer huylara sahip olurlar. Burada kastedilen salt biyolojik anlamda baba ve oğul olmaktan ziyade ilk ve ikinci olmak ya da nitelik ve özelliklerini sürdürülmesidir. Bu durum âlemde Hakk'ın sırlarının ortaya çıkması ile ilişkili olarak değerlendirilmektedir. Çocuğun sûretinde zâhir olan hakîkate babasıdır. Babanın çocuğa nisbeti hakîkatin âleme ve "bir" in diğer sayılara nisbeti gibi değerlendirilmiştir. Nitekim Mevlana ile Sultan Veled arasında var olan irtibatın Mevlana ile diğer çocukları arasında söz konusu olmadığı da dile getirilmiştir. Böylelikle anlaşılmaktadır ki Sultan Veled'de Mevlana'nın hakikatinin bir tür zuhuru söz konusudur. ya da tersten

⁶²⁶ Eflâkî, VII, 1.

⁶²⁷ Sultan Veled, *Velednâme*, s. 3.

⁶²⁸ Eflâkî, VII, 1.

Bu bağlamda Sultan Veled'de Mevlânâ'ya tam bir teşebbüh ve tabiiyet ile intisabını vurgulamalıyız. Nitekim hakikat arayışına yönelik İslam öncesi pek çok öğretide de var olduğunu gördüğümüz şekliyle İslamî anlayışta başta tasavvuf olmak üzere hemen hemen bütün düşünce geleneklerinde teşebbüh/benzeşme aynileşme yolundaki ilk mertebedir.

⁶²⁹ Eflâkî, VII, 8.

⁶³⁰ Hadisin değerlendirmesi için bk. *Mesnevî*, IV, 3116 vd.; V, 1927 vd.; VI, 1611 vd.

okuduğumuzda Sultan Veled, Mevlânâ vasıtası ile Hakk'a irtibat sağlayarak marifet kesbetmiştir.

Eflâkî, Sultan Veled'i babasının şarihi olarak nitelerken de esasta bu duruma işaret etmektedir. Bir velinin şerh edilmesi demek, o veliye tam bir tabiiyet ile bağlılık ve aynileşme neticesinde gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Böylelikle kişi esasta başkaları üzerinden kendini anlatmış demektir. Şu var ki bu durumda kendilik hali aynileşmenin öncesinde var olan benlikten farklı bir karakterdedir. Bu durum aslında marifet konusu ile ilgilidir. Allah hakkında bilgi "marifetullah"ın anahtarı kişinin kendisine dair bilgisidir.⁶³¹ Bu bilgiyi elde edebilmek için sûfler tarafından öngörülen çeşitli uygulamalar söz konusudur ki hepsini kuşatan bir ifade ile seyr u sülûk olarak adlandırılır.

Mevlevî seyr u sülûkunun önemli bir umdesi "çile"dir.⁶³² Sultan Veled yirmi yaşına geldiğinde babasının izni ve inayeti ile halvete girerek çile çıkarma isteğini dile getirmiştir. Mevlânâ, bu tür zahmet ve çilenin Musa ve İsa Peygamberlerin şeriatında olduğu, Muhammedîler için böylesi bir duruma hacet bulunmadığını Hadîd, 57/27⁶³³ ayetini telmih eden ifadelerle belirtmekle birlikte oğlunun ısrarlı ve ciddi isteğini geri çevirmemiştir. Mevlânâ'nın izni akabinde halvet için uygun bir mekan hazırlanarak kapısı kapatılmış üç günde bir Mevlânâ ve aynı zamanda Sultan Veled'in kayınpederi de olan Şeyh Salahaddin halvete gelerek kontrol etmişler, tasarrufta bulunmuşlardır. Kırk günün sonunda Mevlânâ pek çok kimseyle birlikte halveti açmış, oğlunu

⁶³¹ Sûfî düşünce alemin yaratılışındaki gâilîk prensibini Hakk'ın kendisini bilme arzusu çerçevesinde açıklarken, alemde Hakk'ın kemaliyle zuhurunun insan'da gerçekleştiği fikrine ulaşırlar ve böylelikle Allah ile insan arasında bir irtibat kurarlar. Bu açıdan bakıldığında insan, Allah'a benzer nitelikte var edilmiştir. Böylelikle kişi tahalluk süreci içerisinde Hakk'ın kendisinde zuhur eden niteliklerini kendisinde müşahede ederek bilir ve hakikate erişir/tahakkuk. Bu meyanda Hakk'ın mükemmelen zuhurunun söz konusu olduğu insan-ı kamil'e yönelik bilgi de aynı kapıya çıkar.

⁶³² Sultan Veled'in halvet, uzlet ve çile ile ilgili değerlendirmesi şöyledir:

"Çile çıkarmak, Peygamberlerin sünneti değildir, bu bir âdet ve alışkanlıktır. Eğer dostlar samimi olmazsa, onlardan uzaklaşmak için bir köşeye çekilip uzlet yapmak yerinde bir iştir. Fakat samimi dostlardan uzaklaşmak ise doğru değildir. Çünkü "Cemaatte rahmet vardır" buyrulmuştur. Cemaatte rahmet olması, diğer varlıklarda da görülmektedir. Mesela bir bitki tek başına istenilen seviyede büyüyemez, fakat yaylada kendi cinsinden olan diğer bitkilerle beraber olursa, daha kuvvetli yetişir. Su az olursa, akıp gitmez, olduğu yerde kalır, kokuşmaya başlar. Eğer çoğalır, bir dere hâline gelerek akıp gider. İşte böylece her şey kendi cinsiyiyle kuvvet bulur. Nitekim Atlar, esterler hemcinsleri olan Esterle daha iyi yol alırlar. Şu halde uzlet (çile) yabancıardan uzaklaşmak için yapılmaktadır. Yoksa yarden ve gerçek dostlardan kaçınmak için değil." Bk. Sultan Veled, *Maârif*, s. 162.

⁶³³ Ayetin meali şöyledir: *"Sonra bunların peşinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Onların arkasından da Meryem oğlu İsa'yı gönderdik, ona Incil'i verdik ve kendisine uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duygusunu koyduk. (Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da fasık kimselerdir."* İbn Arabî ve takipçileri zikredilen ayeti sûfî uygulamaların meşruiyeti için delil ittihaz etmişlerdir. Benzer anlayışın Mevlevî gelenekte de söz konusu edildiği görülmektedir.

karşılımış, sema etmiş ve ortalık sakinleşince Sultan Veled'den Şeyh Salahaddin'in huzurunda, halvette vâki' olan hallerden ve keşiflerden bahsetmesini istemiştir. Bunun üzerine Sultan Veled işitmeye (semâ'a) ve müşahedeye dair bazı hallerinden bahsetmiş ve babası Mevlânâ'nın tahsini ile birlikte sırrın saklanması yönündeki tavsiyesine muhatap olmuştur. Eflâkî'nin nakline göre Sultan Veled'in ifadeleri şu şekildedir:

“Halvetten otuz gün geçince gözümün önünden yüksek dağlar gibi renk renk nurların hiç ara vermeksizin yığın yığın geçtiğini gördüm ve o nurlar arasında kulağımla “Şüphesiz Allah bütün günahları affeder.”⁶³⁴ âyetini işittim. Bu ses fâsılasız can kulağıma ulaşıyordu. Ben de bu sesin lezzetinden kendimden geçiyordum. Bundan başka gözümün önüne kırmızı, yeşil, beyaz levhalar tuttıklarını ve bu levhalarda: “Bizden yüz çevirmekten başka senin bütün günahların affolunmuştur” kelimeleri yazılmıştı.” Mevlânâ bunu işitir işitmez feryatlarla çarh vurmaya başladı ve dostların heyecanından, bir kıyamettir koptu. Sonra, Mevlânâ: “Bahâeddîn, gördüğün ve işittiğin gibidir. Belki bundan yüz bin kere fazladır. Fakat şeriâtin namusunu korumak ve şeriât sahibine uymak için bu sırları gizli tut, kimseye söyleme. Çünkü bu eşek kuyruğundan farkı olmayan insanlar, defsiz oynarlar. İnsanların kötülere bu hakikatlerin sırlarına vâkıf olurlarsa dünyayı harâb ederler. Ümmetin kalbi zayıf olanlarında, kader sırrına tahammül edecek tâkat yoktur. Onlar Tanrı'nın hikmetinden habersiz ve beşer şeklinde yaratılmış eşeklerdir.”⁶³⁵

Rivayetin satır aralarına dikkat edildiğinde üç noktanın vurgulandığı görülür. İlk olarak nur-renk sembolizminden söz edilmesi dikkati çeker. Bu ifadelerin Seyh Salahaddîn Zerkûb'un huzurunda dile getiriliyor oluşu ayrıca anlamlıdır. Nitekim Mevlevî gelenek içerisinde en çok Sultânü'l-Ulemâ⁶³⁶ ve Şeyh Salahaddin nur ve renk sembolizmine atıfta bulunmuştur.⁶³⁷ Sultan Veled de ifade-i meramını şeyhi tarzında arz etmiştir. İkinci olarak bu ifadeler idrak araçlarından birinde meydana gelen fethin diğerlerini de harekete geçirdiğini zımnen açıklamaktadır.⁶³⁸ Son olarak ise Mevlânâ'nın ilk başta söylediklerinin nihayet Sultan Veled tarafından da anlaşılmış olması, kader sırrının açılması; bununla birlikte sırrın faş edilmemesi yönündeki

⁶³⁴ Zümer, 39/53.

⁶³⁵ Eflâkî, VII, 10.

⁶³⁶ Bahâeddîn Veled'in eseri *Maârif* üzerine yapılacak bir incelemede nur ve renk lemeâtına yönelik sembolizme dayalı bir dille ifade edilen pek çok hakikati bulmak mümkündür. Bu durum şahsi bir tercih olmaktan ziyade Horasan-Mâverâünnehir coğrafyasına mensub sûfilerin genel tercihinde aramak daha doğru olacaktır. Nitekim gerek Necmüddin Kübra'da (özellikle *Fevâihu'l-Cemâl* ve *Risâle Fi'l-Halve* gibi eserlerinde) gerekse Sühreverdî ve Nakşî-Hâcegân ekolü geleneğinde de benzer üsluba bir vakıa olarak sıklıkla rastlanmaktadır. Bk. Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 247 vd.; Ali Yıldırım, “Renk Simgeciliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi”, *Millî Folklor*, XVIII/72, s. 130; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi -Makâsid-ı Aliyye Fi Şerhi't-Tâiyye*, haz. Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul 2007.; Nazif Hoca, *Ruzbihân el-Baklî*, s. 103-118; Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, *DİA*, XXVII, 143.

⁶³⁷ Eflâkî, V, 11, 15.

⁶³⁸ Konuyla ilgili bk. *Mesnevî*,

tavsiyedir. Sırrın ketmedilmesi ve fâş edilmemesi Sultan Veled'in sonraki dönem eserlerinde sıklıkla vurguladığı bir ilke olarak karşımıza çıkacaktır.⁶³⁹

Sultan Veled'in tekamülünde önemli yeri bulunan bir diğer şahsiyet de Şems-i Tebrîzî'dir. Mevlânâ bizzat kendisi oğlunu Şems'e mürid etmiştir.⁶⁴⁰ Şems-i Tebrîzî Konya'ya ilk gelişinin akabinde Mevlâna ile sohbetlerinde Sultan Veled kendilerine hizmette bulunmuştur. Bu durum Şems ile Mevlana arasında vaki' olan sırların şahidinin Sultan Veled olduğu anlamını taşır⁶⁴¹ Sultan Veled'in babasının da tavsiyesiyle Şems-i Tebrîzî'ye olan bağlılığı da had safhadadır. Nitekim Şam'da bulunduğu sıralarda kendisini davet için Mevlana oğlu Sultan Veled'i Şam'a göndermiş ve dönüşte Sultan Veled Şems-i Tebrîzî'nin peşi sıra yaya bir vaziyette kendisini takip etmiştir.⁶⁴² Kendisinin de bir binite binmesini teklif eden Şems'e verdiği cevabıyla Şems'in takdirini kazanan Sultan Veled'in seyr u sülukunda önemli bir merhale olan bu seyahati şu şekilde ifade etmektedir:

*“Veled, ey padişahlar padişahı dedi; seninle aynı tarzda olmak elimden gelmez,
Hem padişah ata binsin, hem kul; lâyıık değil bu, sakın söyleme bunu, nasıl olabilir bu,
Atlı olmak sana değer padişahım; çünkü sen sevgilisin, bense âşığım,
Sen, gerçekten de efendisin, bense kulum; hattâ sen cansın, ben seninle diriyim,
Benim yaya gitmem, senin ardında basımı ayak yapıp koşmam gerek,
Böylece Veled, bir aydan fazla bir müddet yayan - yapıldak yürüdü: kimi inişte, kimi yokuşta, durmaksızın yol aldı,
Yol, yolculuk güçtü ama kolay göründü; çünkü o zahmet, definenin kapısındaki kilidi açmıştı,
Yolda O'ndan binlerce sır duydu; göğün de ardında yüzlerce âlem gördü,
Hiç kimseye bu, nasib olmamıştır; onun her ihsanından yeniden yeniye sevinmedeydi”⁶⁴³*

Şems-i Tebrîzi bu durumu Konya'da dile getirerek memnuniyetini ifade etmiş ve “Şimdi benim Tanrı vergisi olan iki hâlim vardır. Biri başım, öteki sırrımdır. Başımı tam bir samîmiyetle Mevlânâ'nın yoluna fedâ ettim. Sırrımı da Bahâeddîn'e verdim. Mevlânâ hazretleri bu hâle şahit olsun. Zira eğer Mevlana Bahaeddin'in Nuh kadar ömrü olsaydı ve hepini ibâdet ve riyâzete harcasaydı yine bu yolculukta benden ona ulaşan sır kadar sırra müyesser olamazdı. Sizden de nasiplere nail olacağı ve ir pirin olgunluğuna ulaşacağı, büyük bir şeyh olacağı umulur inşaallah.” sözleriyle Sultan Veled hakkındaki kanaatini dile getirmiştir. Nitekim ilâhî-beşerî aşkın mazharı olarak

⁶³⁹ Mesela bk. Sultan Veled,

⁶⁴⁰ Eflâkî, IV, 32.

⁶⁴¹ Eflâkî, IV, 100.

⁶⁴² Eflâkî, VII, 2.

⁶⁴³ Sultan Veled, *İbtidânâme*, 949 vd.

Sultânü'l-Ma'sûkîn şeklinde vasfedilen Şems-i Tebrîzî'nin sırrına erişen Sultan Veled de ma'sûkiyyet mertebesini elde etmiştir.⁶⁴⁴ Dönemin önde gelen devlet adamlarından Muînüddîn Pervâne'nin düzenlediği bir mecliste “Mevlânâ hazretleri, son derece riyazetten sarı benizli idi. Sultan Veled ise, son derecede kırmızı yüzlüdür. (Bunun sebebi nedir?)” diye soran bir kişiye karşılık orada bulunan Mevleviyye mensûbu Şeyh Muhammed-i Selmastî: “Mevlânâ hazretleri, ezellerin ezelerinden hakkın celâlinin güzel yüzünün âşığı idi. Âşıklar, dâima sarı benizli olurlar. Veled hazretleri ise, anadan doğma maşuktur. Maşukların da daima renkleri kırmızı ve dudakları da aynen yemen akîki renginde olur.” şeklinde cevap vermiş durumdan haberdar olan Sultan Veled de Şeyh Muhammed ile karşılaştığında onu tebrik ve tasdik etmiştir.

Sultan Veled'in dikkat çeken bir diğer niteliği de babasının halifelerine karşı takınmış olduğu tavidir. Konuyla ilgili olarak Eflâkî'nin “*Sultan Veled'in, babasının halifelerine gösterdiği tevazu ve kulluk hiçbir şeyh-zâdede görülmemiştir.*”⁶⁴⁵ şeklindeki ifadesinden de açıkça anlaşılacağı üzere Sultan Veled'in bu tavrı esasında babasına olan hürmetinin eseridir. O, Mevlânâ'nın halifelerini şeyhinin aynı bilmek itibariyle her birisine karşı özellikle vurgulanmayı gerektirecek kadar üst düzeyde son derece hürmetkar bir tavır sergilemiştir. Özellikle çelebi Hüsameddin'e karşı tutumu bu bağlamda belirtilir. Her ne kadar Mevlânâ'nın intikalinin hemen akabinde Çelebi Hüsameddin, Sultan Veled'e şeyh olarak babasının irşad makamına geçmesini, kendisinin de ona tabi olarak lalalık etmesini teklif etmişse de bu teklif Sultan Veled tarafından çeşitli eleştirilere (aralarını açmaya, kıskançlık ve nifak sokmaya çalışan kimselere rağmen) maruz kalması pahasına “*Sofî hırkaya, yetim de sanata lâyıktır. Sen, babamın zamanında, halifemiz ve arkadaşların ulusu olduğun gibi bu asırda da halifemiz ve büyüğümüzün ve öyle bir Hüdâvendigâr'ın yâdigârisin. Bizim padişahın vasiyeti veçhile taht ve halifelik senindir.*” ifadeleriyle kabul görmemiştir. Bu bağlamda Sultan Veled, on bir yıl kadar Çelebi Hüsâmeddîn'in hizmetinde bulunmuş, babasına saygısının ve onun tercihlerine gösterdiği rızanın bir göstergesi olarak onu babasının kâim-makamı olarak, şefkatli bir baba, irşat edici bir halife olarak bilerek tam bir sıdk ve ihlas ile ona kulluk ve müritlik etmiştir.⁶⁴⁶ Sultan Veled aynı tavrı başta Şems-i Tebrizi olmak üzere diğer Mevlevî kutupları için de sergilemiştir. Böylelikle Sultan Veled Çelebi'nin müridi olmuştur. Hatta oğlu Arif Çelebi'yi, Çelebi Hüsameddin'e

⁶⁴⁴ Sultan Veled, *İbtidânâme*, 4332 vd.; 6160 vd.; 6340 vd.

⁶⁴⁵ Eflâkî, VII, 2.

⁶⁴⁶ Eflâkî, VII, 2.

mürîd yapması da Sultan Veled'in Çelebi'ye bağılılığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Sultan Veled hemen her vesileyle Çelebi'nin hatırını üstün tutarken babasına olan doğrudan bağılılığını da çeşitli vesilelerle dile getirir.⁶⁴⁷

Babası ve şeyhi Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin adına nisbetle kurulmuş bir tarîkatın tarihsel yapısı içerisinde (çerçevesinde) ele alındığında Sultân Veled'in tarîkatın kurumsallaşması sürecinde ve düşüncenin seyrinin ta'yîninde belirleyici bir rol oynadığı görülür. Sultan Veled Mevlânâ'nın önde gelen mümessili olarak Mevlevîyye'nin piri addedilmiştir. Celaleddin Rumi bütün efradı ile birlikte şeyh/pir makamının mutlak temsilcisi ise bunun mukabilinde Sultan Veled de yine bütün efradı ile derviş ve Mevlevî makamının hakiki mümessilidir. Bu kanaatin en büyük destekçisi sultan Veled ile Mevlânâ arasındaki çeşitli suretlerde kurulabilecek benzeşme ve ayniyet irtibatlarıdır.

Hüsâmeddîn Çelebî'nin vefâtının hemen akabinde Sultân Veled (bi'l-irsi ve'l-istihkâk) babasının makâmına oturmuş ve şeyh olmuştur. Böylelikle tasavvuf târihinde o güne kadar benzeri görülmemiş bir silsilenin Mevlânâ'nın ma'nevî otoritesine niyâbetle tarîkatın merkezî otoritesini teşkîl eden Çelebilik Makâmının ihdâsı söz konusu olmuştur.

Sultan Veled, dönemin siyâsî otoritelerinde örneğini sıkça gördüğümüz hânedân yapılanmalarının sosyal ve dînî alandaki bir örneğini teşkîl eden Çelebilik Makâmının ilk halkasını teşkîl eder. Makamın işgâlinde istihkâk ve verâsetin belirleyici unsur olma özellikleri tarih içerisinde farklı değerler ve oranlarda baskın olsa da ilk dönem söz konusu olduğunda yapının oldukça dengeli olduğu ifâde edilmekte, durumun böyle oluşu en azından aksi iddiâların var olmayışıyla tesbît edilmektedir.

Sultan Veled'in gerçekleştirdiği önemli faaliyetlerden biri de sonraları tarikatın merkez âsitânesini teşkil eden dergâhın nüvesi olmak üzere "Pîr Makamı"nın, babası Mevlânâ'nın merkadini ihata eden, örten kubbe-i hadrâ'nın (yeşil türbe) imarıdır.

Eflâkî'nin nakline göre Sultânü'l-Ulemâ, henüz sağılığında kendisinin, takipçilerinin ve neslinin mezar yeri olacak mekânı, Konya surlarının dışındaki tepelik araziye işaret etmiştir.⁶⁴⁸ Bazı rivayetler bu arazinin Alaaddin Keykubat'ın gül bahçesi olduğu ve bu işaret üzerine Sultan tarafından Baha Veled'e hediye edilmiş olduğu yönündedir.⁶⁴⁹ Sultânü'l-Ulemâ, vefatı akabinde işaretini vechile buraya defnedilmiştir ve

⁶⁴⁷ Eflâkî, VII, 4.

⁶⁴⁸ Eflâkî, I, 57.

⁶⁴⁹ İbrahim Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, Enes Kitap Sarayı, Ankara 1997, s. 632. Bu hadise kuvvetle muhtemel 1221 yılından önce gerçekleşmiştir.

kendisine son derece hürmetkârâne bir bağlılık sergileyen Sultan şeyhin merkadi etrafına Ka'be'nin çevresindeki gibi bir duvar çekilmesini ve mermerden bir taş üzerine de vefât tarihinin yazılarak tesbitini emretmiştir.⁶⁵⁰ Günümüzde esasında Mevlânâ'ya ait bulunan ahşap sandukanın altında bulunan Sultânü'l-Ulemâ lahdinin şahidesi muhtemelen bu dönemlerden kalmadır.⁶⁵¹ Ayrıca Eflâkî'nin naklettiğine göre Muînüddîn Pervâne'nin, Mevlânâ'yı ziyaret ederek Sultânü'l-Ulemâ'nın türbesi üzerine eşi benzeri görülmedik bir tak ve yüksek bir kubbe inşa etmek hususunda iznini istediye de Mevlânâ feleklerin kubbesinden daha güzelinin yapılamayacağı gerekçesiyle vazgeçmesini söylemiştir.⁶⁵² Bununla birlikte bazı araştırmacılar H. 630 / M. 1232 yılında Alaaddin Keykubad'ın lalası Emir Bedreddin Gevhertaş'ın Mevlânâ için bir medrese inşa ederken şeyhi Sultânü'l-Ulemâ için muhtemelen civarında medfun bulunan Şeyh Salahaddin Zerkûb Konevî'nin merkadlerini de kuşatacak türde kapalı bir türbe inşa ettirdiği kanaatindedir.⁶⁵³ Böylelikle daha ilk zamanlardan itibaren bu özel mekanın bir ziyaretgah haline geldiği açıktır. Nitekim kaynaklarda Mevlânâ'nın, babasının⁶⁵⁴ türbesini sıklıkla ziyaret ettiği, bunu adet haline getirdiği, namaz kılop evrad okuduğu⁶⁵⁵ ve murakabede bulunduğu, belirtilmektedir.⁶⁵⁶ Bu durum zamanla merkad üzerinde/etrafında bir yapılanmanın şekillendiği fikrini doğurmaktadır.⁶⁵⁷

Bizzat Mevlânâ *Mesnevî*'deki "Türbeler, kubbeler ve küngüreler!.. Ashâb-ı ma'nâdan bu makbûl değildir."⁶⁵⁸ İfadesiyle makberler üzerine türbe yapılması fikrinin aleyhinde bir tavır sergilemiş gibi gözükmele beraber herhangi bir yasaklamayı da dile getirmemiştir. Kaldı ki türbelerin, içerisinde merkadi bulunan zatın manevi anlamda tekмили maksadıyla değil, kendisine karşı sergilenen hürmetin zahiri bir ifadesi olarak vefâtı akabinde sevenleri ve takipçileri tarafından inşa edildiği, zaman zaman mimari bir yapı olmanın ötesinde sembolik anlamlar ihtiva ettiği aşikârdır. Bu durum İslam geleneğinin tarihsel süreci çerçevesinde sıklıkla gözlemlenebilir. *Mesnevî*'deki bu ifadeye mukâbil olarak değerlendirebileceğimiz, Eflâkî'nin, Mevlânâ'ya isnad ettiği:

⁶⁵⁰ Eflâkî, I, 24.

⁶⁵¹ Ş. Barihüda Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı Sanat Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, Konya 2002, I, 9.

⁶⁵² Eflâkî, III, 551.

⁶⁵³ Tanrıkorur, *a.g.e.*, s. 10, dipnot 29; Konyalı, *a.g.e.*, s.

⁶⁵⁴ Ki aynı zamanda büyük oğlu Alaaddin Çelebi ve Şeyh Salahaddin de burada medfun bulunmaktadır.

⁶⁵⁵ Eflâkî, III, 507.

⁶⁵⁶ Eflâkî, I, 34.

⁶⁵⁷ Benzer şekilde Mevlânâ sonrası dönemde de türbe sürekli olarak ziyaret edilegelmiş bir melce' ve makam hüviyetine bürünmüştür. Bk. Eflâkî, VII, 11.

⁶⁵⁸ *Mesnevî*, III, 135. Hatta kendisine atfedilen "türbemizi ariflerin gönüllerinde ara" ifadesi de menfi kanaat taşıdığı delili addedilmiştir.

“Dostlarımız uzak mesafelerden gözükmeleri için türbemizi yüksek yapsınlar. Kim türbemizi uzaktan görür, inanır ve bizim veliliğimize güvenirse Yüce Tanrı onu rahmete kavuşmuşlar sırasına koyar. Özellikle tam bir aşk, riyasız bir doğruluk, yapmacık olmayan bir gerçek ve içinde şüphe olmayan bir bilgiyle gelip türbemizi ziyaret edip namaz kılan kişinin her dileğini Yüce Tanrı yerine getirir ve kendi amaçlarına ulaştırır. Onun dine ve dünyaya ait istekleri elde edilir.”⁶⁵⁹ ve “Bizim türbemizi yedi kez yapacaklar. Sonuncu seferinde zengin bir Türk çıkacak ve onu bir tuğlasını altından, bir tuğlasını da ham gümüşten olmak üzere yapacaktır. Bizim türbemizin etrafında bir şehir olacak, sonra da türbemiz bu şehrin ortasında kalacaktır. O zaman da Mesnevî’imiz şeyhlik edecektir.”⁶⁶⁰

şeklindeki nakilleri de, (bizzat onun sözleri olmaktan ziyade) başta Sultan Veled olmak üzere Mevlevî kamuoyunun ortak kanaatiyle harmanlanmış gibidir. Bu kanaatin zahiri bir neticesi olarak vefatının hemen akabinde⁶⁶¹ Selçuklu Emirlerinden Alemüddin Kayser, Mevlânâ için bir türbe imar etmek maksadıyla Sultan Veled ile meşverette bulunur ve iznini talep eder. Sultan Veled, muhtemelen Mevlânâ’nın manevi şahsiyetine yakışır şekilde bir türbeyi inşa ettirebileceğine itimat ettiği Alemüddin’in samimi talebine olumlu cevap vererek *“O halde tam bir doğruluk ve samimiyetle kesin bir karar ver; o ma’nâ Beytü’l-Ma’mûr’unu yapmaya başla.”* şeklindeki ifadesiyle izin verir. Bunun üzerine Alemüddin sarayda temcidler ve münacatlar içeren beyitler okuyarak Muinüddin Pervane ve eşi Gürci Hatun’un mali desteklerini de elde ederek imar faaliyetini başlatmıştır. Alemüddin Kayser’in dostlarından olan Bedreddin Tebrizi türbenin mimarı olarak görevlendirilmiştir. Saray mensupları tarafından sağlanan seksen bin dirhem-i sultanîlik mali desteğin yanısıra Kayseri’nin gelirlerinden de elli bin dirhem tahsis edildiğini belirten Eflâkî, Alemüddin’in türbenin inşası için sarf ettiği otuz bin dirheme ilave olarak imar tamamladıktan sonra türbe ashabına, medrese sakinlerine ihsanlarda, Sultan Veled ve Çelebi Hüsameddin’e de teberrularda bulunduğunu belirtir.⁶⁶² Esasında Mevlânâ’ya ait olmakla birlikte günümüzde Sultânü’l-Ulemâ’nın merkadi üzerinde bulunan, mimar Abdülvâhid b. Selim’in eseri olan, Hümâmüddîn Muhammed b. Kenâk/Genâk el-Konevî tarafından imal edilen ceviz ağacından yapılmış sandukanın⁶⁶³ erken dönemlerden itibaren orada bulunması da, merkadi ihata eden kapalı bir yapının varlığı fikrini intâc etmektedir. Hatta bu gün

⁶⁵⁹ Eflâkî, III, 344.

⁶⁶⁰ Eflâkî, III, 345.

⁶⁶¹ Mevlânâ kaynakların ittifakı ile 5 Cemâziye’l-Âhir 672 / 17 Aralık 1273’te vefat etmiştir. Türbesinin ilk inşasının tarihi hakkında net bir malumat bulunmamakla birlikte uzmanlar 1274 yılı sonbaharında türbenin tamamlandığı kanaatini belirtmişlerdir. Bk. Tanrıkorur, *a.g.e.*, s. 9 vd.; Haluk Karamağaralı, “Mevlânâ Türbesi”, *TED*, sy. 7-8 (Ankara 1966), s. 38 vd.

⁶⁶² Eflâkî, VII, 9.

⁶⁶³ Bk. Tanrıkorur, *a.g.e.*, s. 40; M. Y. Akyurt, “Konya Âsâr-ı Atıka Müzesinde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Sandukası”, *TTAED*, sy. 3 (1936); M. Önder, “Bir Selçuklu Şaheseri Mevlânâ’nın Ahşap Sandukası”, *VD*, sy. 17 (1983), s. 79-92.

Mevlânâ müzesi olarak bilinen mekanda yapılan kazı çalışmaları neticesinde semahane yerinde 8m² lik kare planlı, ahşap direkli bir Selçuklu enkazı tespit edilmiştir ki bu yapının inşa tarihi oldukça gerilere Mevlânâ ya da Çelebi Hüsameddin dönemine kadar götürülebilir. Bu açıdan Mevlânâ âsitânesi ile ilgili ilk yapılanma faaliyetini biri türbenin, diğeri ise türbeye bağlı dergahın inşası olmak üzere en az iki yönlü olarak değerlendirmek gerekir.

Mevlânâ'nın, babası Sultânü'l-Ulemâ'ya Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubad tarafından hediye edilen gül bahçesinde, babasının makamının hemen yanı başında bulunan merkadi üzerine türbenin inşasıyla birlikte şekillenen/temerküz eden bir yapılanmanın var olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Aynı zamanda bu yapılanmaya bağlı vakıflar tesis edilmiştir ki Çelebi Hüsameddin hilafeti döneminde tıpkı Mevlânâ'nın sağlığında olduğu gibi vakıf gelirlerinin idaresini titizlikle yerine getirmiştir.⁶⁶⁴ Türbe inşa edildikten sonra burada görevlendirilen imam, hafız, müezzin, mesnevihan, şeyyad, guyende ve huzur hizmetkârların masrafları vakıf gelirlerinden karşılanmıştır. Diğer bir taraftan da Mevlevî geleneğin mu'tâd adetlerinin/rusûmun temellerini oluşturan Cuma namazından sonra sema etmek, *Kur'ân* okunmasından sonra *Mesnevî* okunması gibi adetlerle gelen gidene riâyet ve hizmetlerin karşılanması gibi uygulamalar da türbede de gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Böylelikle burası Mevlevîliğin merkez âsitânesi olmuştur. Bütün bu uygulamalar gerçekleştirilirken Sultan Veled de Çelebi'nin hemen yanibaşında yer alarak ona eşlik etmiştir.⁶⁶⁵ Bu meyanda Mevlânâ'nın vefatının hemen akabinde, daha Çelebi döneminden itibaren merkez asitaneye bağlı vakıflar tesis edildiği de anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra yöneticilerin ve güç sahibi zevatın Mevlânâ'ya ve ailesine duydukları hürmet ve bağlılığın tabii bir neticesi olarak türbe yapıldığı ilk günlerden zamanımıza gelinceye kadar pek çok çeşitli değişiklikler geçirmiş, tadillere, tağyir ve tamirlere uğrayarak ilavelerle genişletilerek günümüzdeki şeklini almıştır.

Esasında gerek Sultânü'l-Ulemâ⁶⁶⁶ ve gerekse Mevlânâ, ikametgâh olarak medreseyi tercih etmişlerdi. Sultan Veled ise hemen her hususta olduğu gibi bu konuda da babasını takip etmiştir. Bununla birlikte Sultânü'l-Ulemâ *Maârif*'inde müridleri ile birlikteliğini sağlayan bir mekan olarak "câ-namâz"dan bahseder. Bunun yanı sıra Mevlânâ'nın son derece sevdiği ve "hemşehri" şeklinde hitab ettiği Harezmlî Emir

⁶⁶⁴ Eflâkî, VI, 6.

⁶⁶⁵ Eflâkî, VI, 25.

⁶⁶⁶ Eflâkî, I, 11, 21.

Taceddin Mu'tezz Horasânî Mevlânâ zamanında ikamet ettikleri medresenin yanına dervişler ve hizmetkarlar için bir “dâru'l-uşşâk” bina etme niyazındadır. Mevlânâ Emir'in bu ısrarlı niyazını Peygamber'in sünnetine mütâbaata muhalefet gerekçesiyle⁶⁶⁷ kabul etmez. Emir, para gönderir, Mevlânâ'nın çok canı sıkılır ve geri gönderir. Nihayet Sultan Veled'in aracılığıyla izin çıkmış ve “Medrese-i Amire”nin yanı başına hizmetkarlar ve dervişler için birkaç ev inşa edilmiştir.⁶⁶⁸

Ayrıca medrese içerisinde sadece tedrisin değil aynı zamanda tasavvufi faaliyetlerin de gerçekleştirildiği anlaşılan “cemâat-hâne”⁶⁶⁹ de göz önünde tutulduğunda bütün bu müştemilâtın bir Mevlevihane nüvesi teşkil ettiği sonucuna ulaşabiliriz.

Sultan Veled 10 Receb 712 / 15 Kasım 1312 Cumartesi günü bu dünyadan göçtüğünde⁶⁷⁰ ardında birçok halife ve eser bırakmıştır (ki bunların en önemlisi oğlu ve câ-nişîni Ulu Arif Çelebi'dir). Eflâkî'nin Sultan Veled hakkındaki iki değerlendirmesi onun Mevleviyye geleneğindeki makamını özetle ifade etmesi bakımından önemlidir. Şöyle der Eflâkî:

“Tam yetmiş yıl, ... babasının sözlerini şerh etti. Sırları açıklamada ve hadisleri tefsir etmede olağanüstü bir başarı gösterdi. Bütün Rum ülkelerini, değerli halifeleriyle doldurdu ve gerçekten Sıddîk hazretlerinin hanedanının sırlarını yaydı. Sevgili oğlu, abdâl ve evtâd'ın sultanı, ... velilerin halefi Çelebi Celâleddîn Emir Arif'i, Çelebi (Hüsâmeddîn)nin has müridi yaptı ve aralarında inat ve kıskançlık[ları sebebiyle nifâk çıkarmak isteyen kişilerin maksat ve garazlarını elde etmesine pirim vermedi] ... Bu kimseler hakkında “Körlüğü hidayete tercih ettiler.” sözünü söylendi.”⁶⁷¹ “Babasının intikâlinde sonra temiz bir kalple birçok yıllar yaşadı. Üç cilt mesneviyât, bir cilt de divan vücûda getirdi. ... Hayli [kimseyi] ârif ve ilmiyle âmil âlim haline getirdi. Babasının bütün sözlerini nadir misaller ve eşi olmayan teşbihlerle açıkladı. “Çocuk babasının sırrıdır” hadisi, Sultan Veled için vârid olmuştur (Tanrı bu oğul ve babanın ruhunu kutlasın, onların lütuf ve ihsanını asıkları üzerine döksün). Alâeddîn'in de (Hz. Mevlânâ'nın) çocukları olmakla beraber, onlarda bu mana, bu nur yoktu.”⁶⁷²

⁶⁶⁷ Mevlânâ, Divan-ı Kebîr, Gazel nr. 1712.

⁶⁶⁸ Eflâkî, III, 152.

⁶⁶⁹ Eflâkî, III, 217, 577, 582.

⁶⁷⁰ Eflâkî, VII, 33. Sahih Ahmed Dede, a.g.e., s. 210-211.

Eflâkî, intikâli ile ilgili şu anekdotu nakleder:

“Göçtüğü gece de şu beyti söyledi:

“Bu gece sevinç duyduğum ve kendi kendimden âzâd olduğum gecedir.”

Bundan sonra öteki aleme göçtü. Tam yedi gün, birbiri arkasından onun kutsal türbesinin civarından ta göklere, Simak yıldızının tepesine kadar bir nur yükseldi. Yüksek ve alçak tabakadan herkes bunu gördü. Aşıkların imanı bir iken bin oldu. Basiret sahibi dostlar ve sır sahibi kardeşler, bunun, Çelebi Arif hazretlerinin nuru olduğunu naklettiler. O kutlu tahta oturduğu vakit bu nur şekil bağladı ve dünyayı aydınlattı. Çünkü o, yedi velinin nurunu beraber getirmişti.” Eflâkî, VII, 32 *“Sultan Veled hazretleri (Tanrı onun zikrini yüceltsin), cisimler âleminin merkezinden ruhlar âlemine göçtüğü vakit yedi gün yedi gece durmadan yer sallandı”* Eflâkî, VII, 27.

⁶⁷¹ Eflâkî, VII, 2.

⁶⁷² Eflâkî, VII, 18.

Cenaze namazı Meceddin Aksarâyî tarafından kıldırılmıştır ve nereye sırlanması gerektiği hususunda yaşanan kısa bir tereddüdün ardından Feridun Sipehsâlâr'ın oğlu Meceddîn Sipehsâlâr'ın murâkabe (istihâre)si neticesinde vârid olan işâretle⁶⁷³ babası Mevlânâ'nın yanına başına sırlanmıştır.⁶⁷⁴ Ölümünden sonra makamına oğlu Ulu Arif Çelebi câ-nişîn olmuştur.⁶⁷⁵ Üç evliliği⁶⁷⁶ ve sayılarının birden çok olduğu anlaşılan cariyeleri vardır. Dört erkek iki de kız evladı olmuştur.⁶⁷⁷ İlk eşi Fatıma Hatun pek çok çocuk doğurmakla birlikte bunlar henüz bebekken ölmüştü. Nihayet önce iki kız doğurmuştur ki Mevlânâ ilkini Abide ikincisini ise Arife olarak adlandırmış ve sırasıyla Mutahhara ve Şerife (ya da Şeref) lakaplarını vermiştir. Bu iki hanımın da ikişerden dört çocuğu olmuştur. Mutahhara Abide Hatun'un Germiyanlı Süleyman şah'a gelin edildiği şeklinde bir tevatür yaygındır.⁶⁷⁸

⁶⁷³ Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 210-211.

⁶⁷⁴ Uzluk, *a.g.e.*, s. 92.

⁶⁷⁵ Eflâkî, VII, 27.

⁶⁷⁶ İlk hanımı Eflâkî'nin de ravilerinden olan ve Eflâkî tarafından çeşitli vesilelerle akıl, feraset, ibadet taat velayetine atıfla medhedilen Fatma Hatun Şeyh Salahaddin Zerkûb'un kızı olup kardeşi ile birlikte bizzat Mevlânâ'nın tedrisi ile yetişmiştir. Düğünleri muhtemelen H657 yılından önce gerçekleşmiş olmalıdır. Mevlânâ'nın oldukça fazla muhabbetinin var olduğu anlaşılan bu gelini ile oğlunun izdivacı dolayısıyla söylediği gazeller Divanında kayıtlıdır. Bombay basması Divan s, 40, 94. Bk. Mektubat, s. 54; Eflâkî, Fatıma Hatun'un kardeşi Hediye hatun da Nizameddin Hattat adlı bir Mevlevî ile evlenmiştir. Mevlânâ, Fatma Hatun sağ hediye hatun sol gözümdür şeklinde nitelerdi.

İkinci eşi Nusret Hatun'dur ve Âbid Çelebi'nin annesidir. Üçüncü eşi ise Sümbüle Hatun'dur. Zâhid Çelebi ve Vâcid Çelebi ondan dünyaya gelmiştir.

⁶⁷⁷ Eflâkî, VII, 28.

⁶⁷⁸ Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 210-211; Uzluk, *a.g.e.*, s. 7-8.

2.2.1.2. ULU ÂRİF ÇELEBİ (V. 719 / 1319-20)

İlk dönem Mevlevî tarihinin en ilginç siması hiç şüphesiz Ulu Ârif Çelebi'dir. Gelenek babası Sultan Veled'i "Mevlânâ'nın sırrı" olarak nitelerken bunun devamı mahiyetinde Ârif Çelebi'yi "Mevlânâ'nın ya da yedi velinin nûru"⁶⁷⁹ olarak vasıflandırır. Bu ifade zımında; Çelebi'nin sûfî karakter ve tavrında Mevlânâ'nın ya da aktâb-ı seb'a-i Mevleviyye'nin hakikatının, dışa yönelik/zâhirî planda teşahhus ettiği iddiasını taşır. Dolayısıyla bu durumun tabii bir neticesi olarak babası Sultan Veled'in başlattığı tarikatın teşekkülü ve yaygınlaşma faaliyeti Ârif Çelebi nevbetinde daha yoğun ve somut bir hal almış, Mevlevî gelenek oluşum, cemaatleşme ve yapılanma sürecini -elbette ki ilk dönem için- onun zamanında büyük ölçüde gerçekleştirmiştir.

Çelebi hakkında en geniş malumatı muhlis bendesi Eflâkî'nin yine Çelebi'nin emrine ittisâlen Mevlevî aktâbına dair kaleme aldığı derleme eserinde, "*Menâkıbü'l-Ârifîn*"de buluruz. Eflâkî'nin eserinde resmettiği Ârif Çelebi genel hatlarıyla "her türlü kayıttan ve alayıktan âzâde, manevi saltanat ve tasarrufu gayet güçlü ve buna bağlı olarak velayet gayretini bütünüyle kuşanmış rind-meşreb bir sûfî, abdâl ve ahrârın büyüklerinden, atalarının kendisine miras bıraktığı manevi otoriteyi kamilen hisseden ve hissettiren, şeriata inkıyâd eden ve fakat resmi kurallara mürâice tabi olmak yerine hakikat mucibince amel eden müteheyyic bir veli" portresi ile karşımıza çıkar. Çelebi meşrebi dolayısıyla zaman zaman gerek sûfî gelenek mensuplarınca ve gerekse tasavvufa neyzen bakışla nazar kılanlarca ve hatta kimi zaman da Mevleviyye mensuplarınca eleştirilmiştir. Bununla birlikte *Menâkıbü'l-Ârifîn* sahibinin yeri geldikçe sıksık vurguladığı üzere zâhirden çok batının maslahatını gözetmesi ve tahkik ettiği

⁶⁷⁹ Eflâkî, VIII, 5, 58. Eflâkî'nin konuya dâir nakli şu şekildedir:

"Mevlânâ hazretleri Sultan Veled'e "Bahâeddîn! Ben bu çocukta yedi velinin nurunu görüyorum. Yüce Tanrı nurları onun canına yoldaş etmiştir" dedi. "Bu nurlar içinde sizinki de vardır" dedi Sultan Veled, baş koyup.

"Evet, bizimki de yani Bahâ Veled, Seyyid Burhâneddîn, Şems-i Tebrîzî, Şeyh Salâhaddîn ve Çelebi Hüsamedin'in, benim ve Veled'in nurları. Gerçekten de bizim Arif'imiz kutupların nurlarını nefsinde toplamıştır. Akıllıların ruhlarının sevgilisidir." Ayrıca Çelebi Hüsâmeddîn'in dilinden şu satırlar aktarılır:

"Ne olurdu! Veled hazretleri Ârif'i bana verseydi, ben de ona canı gönülden lalalık etseydim, onun terbiyesiyle gerektiği gibi canı gönülden meşgul olup onu layıkıyla yetiştirseydim. ... Ümit ederim ki, o, ruhanilerin parmakla gösterdiği bir kişi olur ve ruhunun nurları dünyayı kaplar. Onda yedi velinin nuru olduğu için sonunda kutupların imamı olur"

hakikatin gereğince davranış sergileme azmi dolayısıyla o kendi iç dünyasında bu eleştirileri batıl ve beyhude addetmiştir.⁶⁸⁰

Eflâkî onun hakkında “meşhur ve başta gelenler halkasında (halka-i sudûr) zikrolunan bir kazıyyedir” kaydıyla şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“Âriflerin sultanı Ârif Çelebi Hazretleri -erva’llâhü ramsehü ve tayyibe nefsehü-, abdâlin büyüklerinden ve hal erlerinin kâmillerinden idi. Suret âleminin harâplığında (sûret âleminin niteliği olan gelip geçiciliğe göre hareket etmek hususunda) ve akıllıların kurallarını (dayanak edindiği kâideleri) yerle bir etmekte seçkin mana rindlerinden idi. Daima rusûma ehemmiyet veren büyüklerin (sâdât) adetlerini yıkıp parçalamak çabasında idi ki bu mütevessimler önünde muhakkik uluların adetidir. Aynı şekilde Cem’in câmunun örtüsü ve istiğrâk sağrağı ve sâğarının (hepsi kadeh manasına gelen kelimelerdir) çadırında kendi manasının şâhidini, nâmahremlerin gözünde(n) perdelenmiş ve görünmez kıları. Hayır, belki (bilakis ve hatta) basîret sahibi (dîde-ver) kimselerin de gözünü bağlayıp görmez hale getirerek Celâlî celâletin gelin odasında nihân olurdu.

Nitekim buyurmuştur: Eğer senin yolunda namahremler varsa, şarap kadehinden perde yapabilirsin.

Kendi kemal (ile dolu) cemalini (cemâl-i bâ kemâl) bu eksik nâmahremlerin nazar oklarına hedef kılmak istemezdi ta ki halkın hücumundan (ğulüvv-i âmme), kendi menfaat ve arzuları peşinde koşan insanların kabulüne (şayan olmaktan) ve ağıyar ile bir arada olmanın doğurduğu baş ağrısından âzad ve fâriğ olsun. Hazretin haremine mahrem olan kimseler imkan ve her şey kendisine apaçık olan (Hakk’ın) inâyeti ölçüsünde gizlilik yolundan müşâhedeler ediniyorlar ve kendi rahmetinden her ne gösterir ise görüyorlardı.

Gayretin fazlalığı dostun perdesi oldu / Böylesi bir gayret dolayısıyla seni görmüyorlar.

Yine ömrünün çoğunda ferahlamak için seferlerle ve esrarla dolu kitapları mütâlaa ile meşgul oldu.”⁶⁸¹

ifadelerini kullanırken adeta Şems-i Tebrîzî’nin kuralları altüst eden tarzını hatırlatmaktadır.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin torunu ve Sultan Veled’in oğlu olan Ârif Çelebi, 8 Zi’l-ka’de 670 / 6 Haziran 1272 Pazartesi günü Konya’da dünyaya gelmiştir.⁶⁸² Annesi Fâtıma Hatun Mevlânâ halifelerinden Şeyh Salâhaddîn Zerkûb Konevî’nin kızıdır. Mevlânâ, oğlunun evliliğinden uzunca bir süre sonra dünyaya gelen⁶⁸³ torununa, “Feridûn” ismini -ki annesinin babası Şeyh Salâhaddîn’in ismidir- manevi bir hediye olarak ta kendi lakabı “Celâleddin”i vermiştir ve babası Sultânü’l-Ulemâ’nın âdeti

⁶⁸⁰ Eflâkî, VIII, 65.

⁶⁸¹ Eflâkî, VIII, 34.

⁶⁸² Eflâkî, VIII, 3.

⁶⁸³ Ulu Ârif Çelebi doğduğu zaman babası Sultan Veled yaklaşık 47 yaşındadır. Eflâkî, Sultan Veled ve Fâtıma Hatun’un Ârif Çelebi’den önce on iki-on üç çocukları olmakla birlikte hepsinin yaşlarını doldurmadan vefat ettiklerini nakleder. Hatta bu durum dolayısıyla Fâtıma Hatun’un doğacak çocuğunu da erkence kaybedeceği vehmine kapılarak Ârif Çelebi’ye hamileliği esnasında doğurmaktansa düşürmeyi tercih ederek düşmesi gayesiyle ilaçlar kullandığını ve hamile bir hanım için sakıncalı davranışlar sergilediğini, bunu haber alan Mevlânâ tarafından bir müjde ile bu tür davranışlardan men edildiğini bildirir. Bk. Eflâkî, VIII, 1, 3. Bu itibarla Ulu Ârif Çelebi, Sultan Veled’in hayatta baki kalan çocuklarından ilkidir.

olduğu üzere torununa “Celâleddîn Emîr Ârif”⁶⁸⁴ şeklinde lakabıyla hitab edilmesini uygun görmüştür.⁶⁸⁵

Ailenin hasretle beklediği bu çocuğa ana rahmine ilkah anından itibaren⁶⁸⁶ dedesi Mevlânâ tarafından özel bir alaka gösterildiğini, himmet ve inayette bulunulduğunu Eflâkî çeşitli vesilelerle dile getirir.⁶⁸⁷ Büyükbaba bir yandan çocuğa ve annesine paha biçilmez altınlar bahşederken (aynı zamanda devrin sultanı, vezirler ve büyükler de çeşitli hediyeler göndermiştir) diğer bir yandan da sema ederek ve gazeller söyleyerek sevincini ızhar etmektedir.⁶⁸⁸ Meşhur bir gazelinde şöyle söyler Mevlânâ:

*Bu Ferîdûn bize mübarek olsun! Ki din sultanı olacaktır (olsun) Feridun.
Gökteki ay gibi parlak ve aydın, şekerle dopdolu mısır gibi tatlı olsun
Feridun.
Saadet meydanında top oynatsın, devlet Şebdîz'ine (Yağız devlet atına) eyer
vursun Feridun.
Her türlü kin ve düşmanlıktan arı duru bir halde Ay gibi daima sevgi ve
temizlik içinde ikbal burcundan doğsun Feridun.
Gam Dahhâk'ının boynunu yücelik ve temkin kılıcıyla vursun Feridun.
Allah'a hamdolsun, o, şimdi devlet köşkünde, köşkün rütbe ve şerefini
artırmada.
Yetmiş yılı Zi'l-ka'de ayının sekizinci Salı günü öğle namazından iki saat
sonra anasından doğdu Feridun.
Hüsrevler soyundandır, elbet Şirin gibi mahubdur Feridun
Ana tarafından da baba tarafından da soylu bir padişahdır, kara gözlü
huriler misali ebeden geldi Feridun.
Baliğ olup ta aklı kemale erince, benim bu şiirimi takdir edecek beğenecektir
Feridun.
Onun ömrü binlerce yıl uzun olsun. Sen de bu duaya candan âmin de ey
Feridun.⁶⁸⁹*

Ârif Çelebi yedi aylık olduğunda boğazında peyda olan çıban dolayısıyla ağır bir hastalık geçirmiştir. Hatta doktorların çaresizliği ve durumunun vehameti dolayısıyla anne ve babası hayatından ümit kesince Sultan Veled diğerleri gibi Ârif Çelebi'yi de kaybetme endişesi ile babasına müracaat ettiğinde Mevlânâ kalem ve mürekkep istemiş, yedi enine ve yedi de boyuna olmak üzere çizgiler çizerek bir vefk hazırlamış ve sonunda da “Akıllıya bir işaret yeter” yazmıştır. Bunun üzerine Ârif Çelebi iyileşmiştir. Mevlevî çevrelerde bu olay Ârif Çelebi'nin yedi ya da yetmiş yıl yaşayacağı şeklinde yorumlanmış ise de işin hakikati Ârif Çelebi'nin 49 yaşında göçmesiyle

⁶⁸⁴ “Emir Ârif” ifadesi zamanla “Ulu Ârif”e dönmüştür. Gölpinarlı “Ulu” kelimesini “Emir” kelimesinin Türkçe karşılığı olarak değerlendirirken (*Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 65). F. Nafiz Uzluk zaman içerisinde diğer Ârif'lerle karışmaması için büyük anlamında “Ulu” ifadesinin kullanıldığı kanaatindedir.

⁶⁸⁵ Eflâkî, VIII, 5.

⁶⁸⁶ Eflâkî, VIII, 2.

⁶⁸⁷ Mesela bk. Eflâkî, VIII, 6.

⁶⁸⁸ Eflâkî, VIII, 4; *Divan-ı Kebir*, Gazel No. 2427

⁶⁸⁹ Eflâkî, VIII, 5. *Divan-ı Kebir* nüshalarının pek çoğunda rastlanmayan bu gazeli Eflâkî, Mevlânâ'ya isnad etmekte Gölpinarlı ise Sultan Veled'e aidiyetini daha kuvvetli görmektedir (*Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 66).

aydınlanmıştır.⁶⁹⁰ Ârif Çelebi'nin bu hastalıklı hali bütün hayatı boyunca peşini bırakmamış gibi gözükmektedir.

Nitekim gençliğinde Konya'da Türbe'de birkaç ay yatakta kalmasını gerektirecek derecede, doktorların çaresiz kaldığı ağır bir rahatsızlık dönemi geçirdiğini, babası Sultan Veled'in sık sık iyâdetine geldiğini Eflâkî nakleder. Çelebi keramet göstererek hastalığını Celâleddîn Sipehsâlâr'a havâle etmiş ve nihayet sıhhat bulmuştur.⁶⁹¹ Benzer şekilde seyahatlerinden birinde, Alanya şehrinde şiddetli bir hastalık geçirmiş hatta hayatından ümit kesilmiş iken gösterdiği kerametle sıhhat bulduğu belirtilir.⁶⁹² Anlaşılan odur ki Çelebi, çocukluğunda geçirdiği ağır rahatsızlığın yükünü ömür boyu sırtında taşımıştır. Hatta bu durum kimi zaman deva niyetine şarap içmek durumunda kalmasına sebebiyet verir. Muhtemeldir ki deva, bir müddet sonra müdâm'a dönüşmüştür.

Eflâkî, oldukça sevimli bir çocuk⁶⁹³ olan Ârif Çelebi'nin büyükannesi Kirâ-yı Bozork tarafından da çok sevildiğini,⁶⁹⁴ dedesi Mevlânâ'nın Hz. Peygamber'in sünnetine ittibaen gönlünü hoş tutmak için onunla birlikte çocuklaştığını, Çelebi Hüsameddin'in de her hususta olduğu üzere ona tabi olarak eşlik ettiğini dile getirir.⁶⁹⁵ Ârif Çelebi'nin lalası Fahreddîn adında bir zattır ve bu kişi Çelebi'yi sık sık Çelebi Hüsameddin'e götürmekte, Çelebi Hüsameddin de çok sevdiği çocuğu evine götürüp ikramlayarak şöyle dediği nakledilir:

“Ne olurdu! Veled hazretleri Ârif'i bana verseydi, ben de ona canı gönülden lalalık etseydim, onun terbiyesiyle gerektiği gibi canı gönülden meşgul olup onu layıkıyla yetiştirseydim. Fakat kıskançların kötülüğünden korkup ona görünmeden lalalık ediyor ve onun haline etkili olmaya çalışıyorum. Ümit ederim ki, o, ruhanilerin parmakla gösterdiği bir kişi olur ve ruhunun nurları dünyayı kaplar. Onda yedi velinin nuru olduğu için sonunda kutupların imamı olur”⁶⁹⁶

Ulu Ârif Çelebi'nin eğitimi hakkında kaynaklarda neredeyse hiç bilgi yoktur. Eflâkî'deki bir kayıttan onun Malatyalı Mevlânâ Salâhaddîn'den altı yaşında *Kur'ân* dersi aldığı anlaşılmaktadır.⁶⁹⁷ Sipehsâlâr bu şahsı ikinci Sibeveyh olarak nitelendirdiğine göre Çelebi'nin kendisinden dil ve edebi sanatlar üzerine de bir eğitim aldığı düşünülebilir. Divanındaki telmihlerin işareti nazar-ı dikkate alınırsa iyi bir

⁶⁹⁰ Eflâkî, VIII, 14.

⁶⁹¹ Eflâkî, VIII, 64.

⁶⁹² Eflâkî, VIII, 63.

⁶⁹³ Eflâkî, VIII, 10.

⁶⁹⁴ Eflâkî, VIII, 56.

⁶⁹⁵ Eflâkî, VIII, 9.

⁶⁹⁶ Eflâkî, VIII, 58.

⁶⁹⁷ Eflâkî, VIII, 15.

eğitim aldığı söylenebilir. Şu var ki ârif Çelebi dedesi ve babası gibi resmi ilimlerde de kamil bir şahsiyet olarak lanse edilmemiştir. Bununla birlikte kendisinin de babası gibi musikide mahir oluşu bu sahada da eğitim aldığı fikrini intâc etmektedir.

Kendisini dünyaya bağlayacak her türlü kayıt ve alâyıktan âzâde münferit bir hayat tarzını benimsediği anlaşılan Ârif Çelebi'nin evliliğe sıcak bakmaması gayet tabiidir. Ne var ki babası belki de neslin ve geleneğin devamı açısından bu hususa ehemmiyet vermekte ve Ârif Çelebi'nin evlenmesi konusunda ısrar etmekteydi. Nihayet manevi bir işaretin Sultan Veled tarafından evliliğine hamledilerek yorumlanması üzerine Ârif Çelebi Emîr Kayser Tebrîzî'nin kızı Devlet Hatun ile evlenmiş ve evliliğinden iki erkek ve bir kız çocuk sahibi olmuştur. Babası Sultan Veled erkek torunlarından ilkinin adını Emîr Âlim ikincisininkini ise Emîr Âdil olarak koyarken büyüğe Bahâeddin, küçüğe de Muzaffereddîn lakabını verir. Çelebi'nin kızı ise "Despinâ" adıyla meşhur Melike Hâtun'dur.⁶⁹⁸ Bu arada Çelebi'nin ailesi ile birlikte baba ocağı Mevlânâ medresesinde değil de Mevlânâ'nın türbesi civarında ikâmet ettiğini de belirtelim.

Kaynaklar Ârif Çelebi'nin, dedesi Mevlânâ ile çeşitli düzeylerde irtibatını sıklıkla vurgulamaktadırlar. Evvel emirde Sultan Veled için de sıkça söz konusu edilen suri benzerlik dile getirilir. Mesela Eflâkî'nin, Mevlânâ göçtükten sonra üzüntüsünden bi-karar bir hale gelen Kirake Hatun (Fatıma Hatun)'dan aktardığı menkıbede rüyasında kendisine görünen Mevlânâ'nın kendisini Ârif Çelebi'nin beşiğinde aramasını telkin ettiği vurgulanır. Böylelikle anne, henüz beşikte olan yavrusunun hizmetinde bir müridi olarak değerlendirilir.⁶⁹⁹ Hatta oğluna karşı takındığı bu tavır Tokat şehrinin ileri gelen hanımları tarafından eleştirildiğinde Fatıma Hatun, oğlunda Mevlânâ'yı müşahede ettiği ve Mevlânâ'nın kendisini Ârif Çelebi'ye havâle ettiğini, böylelikle ona mürid olduğunu⁷⁰⁰ ifade ederek kendisini savunmuştur.

Ârif Çelebi'nin tavır ve edası ile dedesi Mevlânâ'yı andıracak derecede bir benzerliğe sahip bulunuşu babası Sultan Veled tarafından da ifade edilmiştir. Çelebi her ne zaman medreseye girse Sultan Veled'in hürmet nişanesi olarak ayağa kalkıp ona yer vermesi bazı kimseler tarafından tenkid edildiğinde Sultan Veled

"Tanrı'ya yemin ederim ki, Arif medresenin kapısından içeri girdiği anda babam hazretlerinin içeri girdiğini sanıyorum. Onun salınışı, nazlı nazlı yürüyüşü, ölçülü biçili hareketleri tıpkı babaminkidir. Babamı da gençliğinde bu sıfat ve

⁶⁹⁸ Eflâkî, X, 5.

⁶⁹⁹ Eflâkî, VIII, 8.

⁷⁰⁰ Eflâkî, VIII, 42.

biçimde görüyordum. Onun semâdaki hareketleri, Mevlânâ'nın hareketlerine benzemiştir. Arif onun zamanında daha sût emiyordu. Eğer daha büyük olsaydı bu tavırlarını onu çok fazla izleyerek kazanmış olduğuna hükmederdim. Nitekim doğası ölçülü biçili olan insanlar, birbirlerine baka baka birbirlerinden tarzlar ve hareketler çalar, kendilerini birbirlerine benzetmeye çalışırlar. Fakat bizim Arif'imizin bu anlayışlılığı, akıl sağlamlığından değil, belki Tanrı vergisidir, sonradan kazanılmış bir şey değildir.”

şeklindeki ifadesiyle babası ile oğlu arasında benzerliğe dayalı bir irtibatı dile getirmiştir.⁷⁰¹ Ayrıca Eflâkî Sultan Veled'in daima “*Bizim Arif'imiz, velilik denizidir ve babamızın nuruyla da dopdoludur*” dediğini de nakleder.⁷⁰² Ârif Çelebi'den Mevlânâ kokusunun geldiği halası Melike Hâtun da ikrâr eder.⁷⁰³

Sultan Veled henüz bekârken, Mevlânâ'nın mana âleminde, onun kulağına gayb âlemine özgü bir küpe taktığını ve bununla Ârif Çelebi'nin kastedildiğini belirten⁷⁰⁴ Eflâkî, Sultan Veled'in oğlunu “Şeyhu'l-Ervâh / Ruhların Şeyhi” olarak tavsîf ve hitab ettiği⁷⁰⁵ oğlu Ârif Çelebi'yi bir yandan takdir ederken kimi zaman da tenkid ettiği ve azarladığını belirtir. Bu tenkid ve azarlarının da oğlunu kötülerin gözünden sakınmak maksadıyla yapıldığını hakikatte eleştirilerinin hiçbir zaman vâki' olmadığını dile getirir. Kızı Şeref Hatun, babasının kardeşi hakkında şu sözlerini nakletmektedir:

“Arif Çelebi'ye hayranım. Bu nasıl bir kuştur, onun ne kadar da yüksek bir uçuşu var. Onu ne zaman görsem halim başka türlü oluyor. Benim nazarımda büyük bir yemin ve İsm-i A'zam olan babamın ruhu hakkı için sanmıyorum ki öyle bir insan yeryüzüne ayak basmış olsun. Ve babamın buyurduğu yedi velinin nurunu ben onun simasında görüyorum.” ... Babam (Mevlânâ) bana “Bahâeddîn, gerçek çocuk, şeyh oğlu değil, kul ve mürit olandır. Umulur ki Arif bizim neslimizin veliliğini kemale erdirir. Çünkü bizim Arif'imiz hal çocuğu ve nazar deryasıdır. Hakikat bilgisi onda son dereceyi bulacaktır. O abdâlların sultanıdır. O, olgunluk içinde olgunluklara kavuşur diye buyurdu.”⁷⁰⁶

Sultan Veled'in eleştirdiği hususlardan biri oğlunun tarikat hiyerarşisine uymayarak babası ve şeyhi Sultan Veled'den, onun makam ve hallerinden bahsetmek yerine Mevlânâ hakkında konuşması, mensubiyetini doğrudan Mevlânâ'ya ittisal ile bununla iftihar ve referanslarının daima Mevlânâ'ya olması yönündedir. Nihayet Çelebi'nin Mevlânâ ile mülakatı hiç denecek kadar kısa bir süre gerçekleşmişti ve Mevlânâ bu âlemden göçtüğünde Ârif Çelebi henüz 1,5 yaşındaydı. Çelebi bu itiraza cevabında babasına karşı hürmet tavrını elden bırakmayarak bu tutumun hakikatte kendi hevesi ile gerçekleşmediğini, Mevlânâ'nın lütuf ve inayetinin eseri olduğunu belirterek

⁷⁰¹ Eflâkî, VIII, 15.

⁷⁰² Eflâkî, VIII, 25.

⁷⁰³ Eflâkî, VIII, 57.

⁷⁰⁴ Eflâkî, VIII, 1.

⁷⁰⁵ Eflâkî, VIII, 94.

⁷⁰⁶ Eflâkî, VIII, 48.

babasının tahsinini kazanır. Bu itibarla Ârif Çelebi de babası gibi “Mevlevî” nisbesini haiz olduğu söylenebilir.⁷⁰⁷

Çelebi'nin baba ve dede ocağı medreseden ayrılarak ikâmetgâh olarak Türbe'yi tercih ettiği bilinmektedir.⁷⁰⁸ Zaman zaman baba ile oğul arasında vuku bulan bir soğukluğun giderilmesi için Sultan Veled, Şeyh Begi'den Ârif Çelebi'yi bir şekilde medrese getirilmesini istediği, medresede hazırlanan sofranın ardından musiki meclisi tertib edildiği ve Ârif Çelebi'nin burada enstrüman eşliğinde peşrev, bir nevbet, bir basît söylediği, meselenin tatlıya bağlandığı nakledilir.⁷⁰⁹

Sipehsâlâr, Çelebi'yi Mevlânâ'nın yakın çevresindeki müridleri arasında sayar.⁷¹⁰ Eflâkî ise meseleyi bir adım daha ileri götürür ve Mevlânâ'nın henüz beşikte iken (altı aylık) Ârif Çelebi'ye lafza-i celâl telkîninde bulunduğunu ve “*Bugünden sonra bizim Arif'imiz tam bir şeyhtir, baş olmaya ve başbuğluğa layıktır, beşikten mezara kadar olgunlaşacaktır*” ifadesiyle hilafetini dedesinden aldığını vurgular. Hem Mevlânâ hem de Nakiboğlu Mevlânâ Tâceddin birer şiirle bu durumu dile getirmişlerdir.⁷¹¹ Ayrıca Eflâkî Sultan Veled'in 681 / 1282-3 yılında ergenlik çağına yeni girmiş 11 yaşındaki oğlunu kendi tahtına oturttuğunu ve kendisinin de uzakta oturduğunu naklederken bir anlamda hilafetinin de verildiğine işaret etmektedir.⁷¹²

Ulu Ârif Çelebi'nin ömrünün büyük bir kısmını çeşitli amaçlarla Konya dışına düzenlediği seyahatlerde geçirdiği bilinen bir husustur. Araştırmacıların pek çoğu bu seyahatlerin büyük ölçüde Mevlevîliğin yaygınlaştırılması maksadına matuf bulunduğu kanaatindedir. Oysaki Çelebi'nin gittiği hemen her yerde daha önceden tayin edilmiş bir halife ve teşekkül etmiş bir cemâatin varlığı söz konusudur. Bu sebeple ileri sürülen kanaatte haklılık payı olsa da seyahatlerde birinci derecede etkili olan gayenin başka yönlerden aranması gerekir. Özellikle Çelebi'nin karakterindeki âzâdelik onun mekan olarak ta bir yere uzun süre bağlı kalamaması gibi bir sonucu doğurmaktadır. Nitekim bu durumu adeta hayatının gayesi addettiği fikrini uyandıracak ifadeleri söz

⁷⁰⁷ Eflâkî, VIII, 55.

⁷⁰⁸ Ârif Çelebi'nin Türbe'de ikamet edişi zaman zaman eleştirilmiştir. Sultan Veled zamanında Konya'ya gelen Şeyh Nureddin Bîmâristânî'nin yönelttiği eleştiri şeyhin hatırını incitecek şekilde cevap verir. Babasının sorusu üzerine ise Şeyh Nureddin'i şöyle değerlendirir. “*O, ne arayan ne de aranılan bir insandır; çünkü eğer o gerçeği arayanlardan olsaydı, sizden daha iyi sevilen ve aranılan bir kişiyi nerede bulurdu. Eğer aranılan insanlardan olsaydı, siz onu arardınız. Çünkü sizden daha iyi arayan bir âşık dünyada yoktur?*” Eflâkî, VIII, 99, 100.

⁷⁰⁹ Eflâkî, VIII, 93.

⁷¹⁰ Sipehsâlâr, a.g.e., s.

⁷¹¹ Eflâkî, VIII, 6, 7.

⁷¹² Eflâkî, VIII, 49.

konusudur.⁷¹³ Gerçekleştirdiği seyahatlerin hepsi kendi insiyatifi dâhilinde olmayıp en azından Irâk-ı Acem seyahati babasının tavsiyesi üzerine gerçekleşmiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki bazı seyahatleri de babasının rızası hilafına vuku bulmuştu. (Mesela Amasya ve Kastamonu seyahati) Bütün bunlara ilave olarak çelebini mizacındaki dalgalanmalar onun sıhhati açısından da seyahat etmesini gerekli kıldığını ifade etmeliyiz.

Batı Anadolu ile İlhanlı payitahtı Sultaniye arasında kalan geniş coğrafyada gerçekleşen bu seyahatlerin bir bölümünde Çelebi'nin maiyyetinde bulunan Eflâkî ne yazık ki bilgileri kronolojik ya da rotaya bağlı bir tertip ile vermemektedir. Bu sebeple Çelebi'nin buralara ne zaman ve hangi sıra ile gittiği genellikle meçhulümüzdür. Bununla birlikte henüz babasının sağlığında başladığı seyahatlerinin ilkinin orta ve kuzey Anadolu'da gerçekleştiği söylenebilir. Çelebi gittiği hemen her yerde bölgenin idarecileri ve önde gelen şahsiyetleri ile görüşmüş, pek çoğu da kendisine mürid olmuştur. Bunun yanı sıra önemli merkezlerde şayet daha önceden yoksa zaviye ve hankahlar tesis edilerek halifeler tayin edilmiştir.

Eflâkî'nin eserinde verdiği bilgiler derlenerek Çelebi'nin seyahatleri genel olarak coğrafi bir çerçevede Kuzey Anadolu (Sivas, Tokat-Niksar, Amasya, Kastamonu), İç Anadolu (Akşehir, Beyşehir, Kırşehir, Niğde, Larende), Batı Anadolu (Kütahya, Ladik, Birgi, Menteşe İli-Aydın) ve Irâk-ı Acem (Bayburt, Erzurum, Merend, Tebrîz, Sultaniye) başlıkları ile kategorize edilebilir.

A. KUZEY ANADOLU

Çelebi'nin en az üç kere gittiği Sivas şehrinde bulunan zaviyenin şeyhi muhtemelen hakkında büyük inayet beslediği candan muhiplerinden Ahi Muhammed Dîvâne'dir. Çelebi inayetiyle Muhammed Divane'nin müptela olduğu bir rahatsızlığı iyileştirmiştir.⁷¹⁴ Ayrıca Sivas'ta mugayyebâttan haberler veren ve halkın fazlaca rağbet gösterdiği Eflâkî'nin tasvîrine bakılırsa süfli kılıklı heterodoks bir rum abdalı olan Erzurumlu Hâce ile giriştiği mücadelenin⁷¹⁵ sebep olduğu iç karışıklık; Konya, Kayseri rindleri ile Sivas hakimi ve Çelebi'nin candan müridi bulunan Samagar oğlu Arap

⁷¹³ Eflâkî, VIII, 101.

⁷¹⁴ Eflâkî, VIII, 29.

⁷¹⁵ İşin gerçeği şudur ki veliyi veli bilir, kutbu da kutup tanır, âlimi âlim anlar ve arifi de arif tarif eder. Fazilet ehlini yalnız fazilet sahipleri bilir. Veliyi yine veli ünlü yapar. O istediğini (feyzinden) nasiplendirir. [*Mesnevi*, II, 2349]

Noyan'ın⁷¹⁶ olaya müdahil olması ve henüz sağ bulunan Ahi Muhammed Dîvâne'nin galeyana gelen halkı sakinleştirmesi neticesinde son bulmuş ve Çelebi şehirden ayrıldıktan (Tokat'a) sonra Erzurumlu Hâce'nin vefat etmesiyle ortalık durulmuştur.⁷¹⁷ Çelebi seyahatini tamamlayıp Konya'ya döndüğünde babası Sultan Veled bu hareketini medhetmiş, tahsîn ve aferinlerde bulunmuştur.⁷¹⁸

Bu durum Sivas ve Tokat gibi göçebe Türkmen kültürünün hakim olduğu şehirler ile Kayseri ve Konya gibi yerleşik şehir hayatının hakim olduğu şehirlerde cari din ve tasavvuf anlayışları arasındaki çatışmanın tipik bir örneğidir. Çelebi başka yerlerde de benzer çatışmaların içinde olmuştur.⁷¹⁹

Eflâkî babasının Özbek Han'ın sarayında vefatı haberini aldığı Kayseri-Sivas seyahatinden de bahseder. Kayseri Samağar Noyan'ın valilik merkezidir ve Sivas ise özellikle Memlûk Sultanı Baypars'ın Anadolu'dan çekilmesinden sonra Samağar'ın oğlu Arap Noyan'ın hakimiyetine girmiştir. Bu seyahate Amasya kadısı Mevlânâ İmâmeddin, Sivas hatibi Sâdeddin ve onun kardeşi Mecdeddin Hafız da iştirak etmişlerdir.⁷²⁰

Dânişmend İli'nin merkezi Tokat'ta Çelebi'nin Halifesi Konyalı Ârife Hoşlikâ adında bir hanımdır. Burada bir süre misafir kalan Konyalı Mevlânâ Rukneddîn Urmevî el-Veledî'nin oğlu Nâsireddîn Vâiz'in Çelebi hakkındaki bir sözü dolayısıyla Arife Hoşlikâ kendisine itiraz etmiş, Nâsireddîn de incinerek Niksar'a gitmişti. Çelebinin kerameti ile hastalanıp Tokat'a döndüğünde arz-ı ubudiyetini Çelebi'ye iletmelerini vasiyet ederek göçtü. Daha sonra Sivas'tan Tokat'a gelen Çelebi kendisini affettiğini belirtmiştir.⁷²¹ İhtimal ki Eflâkî'nin “yâr-ı Rabbânî, melikü'l-fuzalâ ve kıdvetü'l-müfessirîn” gibi ifadelerle vâsfettiği bu şahıs *Fütüvvet-nâme ve Kitâbü'l-İşrâkât* gibi eserlerin sahibi olan Mevlânâ Nâsırî'dir.

⁷¹⁶ Sultan Veled, her beytinin sonu “Beyimiz bizi unutmaz” şeklinde biten bir kaside yazmış ve Samağar Noyan'a ithaf etmiştir. Sultan Veled, Samağar Noyan'ı akıl ve adalette örneği pek nadir görülen bir insan, ezelden seçilmiş bir hükümdar olarak vasıflandırıyor ve “Samağar Ağa” diye isimlendiriyordu. Hakkında bilgi için bk. Ahmet Temir, “Anadolu'da İlhanlı Valilerinden Samağar Noyan”, *M. Fuat Köprülü Armağanı*, s. 495-500.

⁷¹⁷ Eflâkî, VIII, 23.

⁷¹⁸ Eflâkî, VIII, 24.

⁷¹⁹ Anadolu'da güney ve kuzey ayrımı

Bu ayrım kültürel ve fikri sahada cari olduğu gibi siyasi sahada da etkili olmuştur. Her iki ekol de iktidara sahip olabilmek için gayret göstermişlerdir. Bk. Mehmet Suat BAL, “Türkiye Selçuklu Devleti Tarihinde Bir Dönüm Noktası; II. İzzeddin Keykavus Dönemi”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXIV/38 (Ankara 2005), s. 239-258.

⁷²⁰ Eflâkî, VIII, 75.

⁷²¹ Eflâkî, VIII, 73.

Tokat aynı zamanda Mevleviyye mensubu pek çok elit hanımefendinin bulunduğu bir şehirdir. Mesela Sultanın karısı Gumac Hatun, Muineddin Pervâne'nin kızı Hâvendzâde ile Şarapsâlâr'ın, Müstevfî'nin ve daha başkalarının kızları gibi ileri gelen hanımlar burada bulunuyorlardı. Eflâkî bir vesile ile Ârif Çelebi'nin annesi Kirâke (Fâtıma) Hatun'un da burada bulunduğundan bahseder.⁷²² Muhtemelen bu durum dolayısıyla bu bölgede bir hanım halifeye ihtiyaç doğmuştur.

Çelebi Tokat'ta ayrıca itibarlı bir sûfî ile münakaşada bulunmuş,⁷²³ Pervane'nin kızının alakadar olduğu Hoca Münir Hankâhî'nda Şeyh Bahâeddîn Cendî için tertip edilen posta iclâs merâsiminde kendisine yapılan saygısızlığa karşı şiddetli bir tepki göstermiştir.⁷²⁴

Çelebi Amasya'ya birden fazla sefer düzenlemiştir. Amasya'da Çelebi Hüsâmeddîn'in halifelerinden Alâeddîn Amâsî bulunmaktaydı ve bu halife ile Ârif Çelebi arasında da münakaşa vukû' bulmuştur. Söz konusu münakaşa meşreb farklılığına dayanıyor olsa da Eflâkî bu durumu Alâeddîn Amâsî'deki kemâl esikliğine hamleder. Konunun ve Çelebi'nin Amasya seyahatinin detayları Şeyh Alâeddîn hakkındaki müstakil bölümde arz edilecektir.

Amasya-Kastamonu seyahati, Çelebi'nin babasının rızâsı hilâfına çıktığı seyahatlerden biridir. Sultan Veled'in Konya'dan ayrılmasını istememesine rağmen seyahate çıkan Çelebi Amasya'dan Kastamonu'ya geçerken haramilerin baskımına uğramış ve yaralanmıştır. Çelebi bu kadarlık zahmetin babasının hatırını hoş tutmamasından ileri geldiğini ifade ederken gösterdiği kerametle haramiler Kastamonu'lu Süleyman Paşa'nın emrine girerek İslam askeri safında gazâ ile uğraşmışlardır.⁷²⁵ Ârif Çelebi ziyareti esnasında Süleyman Paşa'ya dedesi Mevlânâ'nın bir kerametine konu olan ve diğer dedesi Şeyh Salahaddin'e düşen ayakkabılardan birini hediye etmiştir.⁷²⁶

Söz konusu Süleyman Paşa, XIV. yüzyılın başlarında Kastamonu ve Sinop civarında Beyliğini kuran Şemseddin Yaman Candar'ın oğludur. İlhanlı hükümdarı

⁷²² Eflâkî, VIII, 42.

⁷²³ Eflâkî, VIII, 54.

Çelebi ile karşılaştığında Çelebi ona: Senin bize secde etmen haramdır ve dostların ise etmemesi şeklinde çıkışmış ve meseleyi meleklerin Adem'e (a.s.) secdesi ile ilgili ayet çerçevesinde izah etmiştir.

⁷²⁴ Eflâkî, VIII, 91.

⁷²⁵ Eflâkî, VIII, 77. Çelebi o gün gömleğinin üzerine yamalı bir hırka (tigle-i ârifi) giymişti. Ona değen oklar tekrar geri sıçırıyordu.

⁷²⁶ Eflâkî, III, 431.

Geyhatu⁷²⁷ tarafından kendisine iktâ olarak verilen Eflani ve civarında beyliğini kuran Şemsettin Yaman'a Selçuklu sarayına intisabından dolayısıyla Can-dar'lık payesi verilmiştir. Beyliği süresince İlhanlılar'ın hâkimiyetini tanıyan Şemseddin Yaman yaklaşık 1308 yılında ölünce yerine oğlu Süleyman Paşa geçmiştir. Bir süre Eflani'de oturan Süleyman Paşa, 1309'da Kastamonu ve ardından Safranbolu'yu ele geçirerek hâkimiyet sahasını genişletmiş ve beyliğin merkezini Kastamonu'ya taşımıştır. Zamanla Sinop'u da alarak oğlu İbrahim Bey'in idaresine veren Süleyman Paşa da babası gibi ilk zamanlar İlhanlı hakimiyetini tanımış, ancak 1327'de Demirtaş'ın Anadolu genel valiliğinin sona ermesi ve 1335'te İlhanlı Hanı Ebu Said Bahadır'ın ölümü üzerine bağımsızlığını ilan etmiştir. Mevlânâ ailesi ve Mevlevî çevrelerle dostça münasebetler geliştirdiği anlaşılan Süleyman Paşa'yı Ârif Çelebi iki defa ziyaret etmiştir.⁷²⁸

Mekteb-i Sultani Müdürü Mehmet Behçet'in verdiği malumata göre Süleyman Paşa'nın mezarı Mevlevihane haziresindedir ve üzerinde “yeşil bir örtü ile örtülü, ahşap, yüksek, özelliği olmayan bir sanduka” mevcut olup, sanduka üzerindeki camlı levhada ise “Hadimü'l-Mevlana Candari Süleyman Paşa aleyhi'r-rahmetü” kaydı bulunmaktadır.⁷²⁹ Bu kayıt Kastamonu'da bu tarihte bir mevlevîhânenin varlığı fikrini intâc etmektedir.

B. IRAK-I ACEM

Ârif Çelebi, Anadolu toprakları dışına, “Irâk-ı Acem” olarak adlandırılan bölgeye de iki seyahat gerçekleştirmiştir. İlki Gazan Han'ın Moğol tahtına geçtiği 694/1295 yılı ya da müteakip yılda vuku bulmuştur ki Eflâkî kendisinin de iştirak ettiği bu seyahatin gayesini “Çelebi'nin Irak-ı Acem ülkesini görmek bu ülkelerin uluları ile tanışmak arzusu” şeklinde belirler.⁷³⁰ Sefer sırasında Erzurum'da Han'ın avcıbaşısı olan ve “son derecede itikat sahibi, doğru, arif ve Rum padişahının emir-zadelerinden biri” olarak nitelendirdiği Kılavuz oğlu Tuman Bey ile karşılaşmıştır. Ayrıca Eflâkî bu Bey'in şahit olduğu kerameti dolayısıyla Çelebi'nin müridi olduğunu, pek çok hediyeler arzederek avcıyken Çelebi'ye av oluşunu ifade eden bir gazeli vird edindiğini ve Tebriz'e kadar Çelebi'ye eşlik ettiğini bildirdikten sonra Tebriz'de Çelebi'den ve maiyetinden

⁷²⁷ Sultan Veled bir kasidesinde, ulemâ ve meşâyihe karşı oldukça saygılı davranmakla birlikte 8 yıllık valiliği boyunca takip ettiği baskıcı ve zâlimâne politika ile Anadolu halkı nazarında pek te olumlu bir intiba bırakmayan Geyhatu'dan bahsetmektedir. Bk. Sultan Veled, *Divan*, s. 127. Hanımı ise Ulu Ârif Çelebi müridlerindedir. Tahsin Yazıcı, Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, Giriş, II, 19.

⁷²⁸ Detaylı bilgi için bk. Yaşar Yücel, “Candarogulları”, *DİA*, VII, 146-149.

⁷²⁹ Abdulhalim Durma, *Kastamonu'da Mevlevilik*, s. 1.

⁷³⁰ Eflâkî, VIII, 19.

ayrıldığını ifade eder. Han'ın huzuruna vardığında Han Tuman Bey'e Dânişmendiye vilayetlerinde birçok köy bağışlamış ve özel bir ferman (tibgar-i yarlıg) vermiştir. Tuman Bey de bunların hepsini Çelebi hazretlerine feda ederek ömrünün sonuna kadar her yıl paralar (vezayif) gönderip hizmetlerde bulunmuştur.⁷³¹ Böylelikle Türbe ve mensûbânı hizmetinde kullanılan vakıf ve bağış gelirlerinin günden güne arttığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Çelebi bu seyahatte Merend şehrine de uğramıştı.

İkinci seyahat ise varış noktası İlhanlı payitahtı Sultâniye olarak belirlenmiş şekilde doğrudan babasının talebi üzerine gerçekleşmiştir. Sultan Veled dönemin İlhanlı hakanı Olcaytu Herbende'ye nasihat etmesi için oğlunun acilen Sultaniye'ye gitmesini istemiş ne var ki sefer hazırlıkları devam ederken Sultan Veled'in aniden hastalanması ve bu dünyadan göçmesi yolculuğun bir müddet te'hirini gerektirmişti. Bu seyahatte de Ârif Çelebi'nin maiyyetinde bulunan Eflâkî yolculuğa 715 / 1315-6 yılında başladığını bildirir.⁷³²

İlhanlı hükümdarları içerisinde dini kararsızlığı fazlaca göze çarpanlardan biri Olcaytu Herbende (sonradan muhtemelen kelimenin Fars dilinde istihfaf ifade eden anlamı göz önüne alınarak tagayyür etmiş şekliyle Hüdâ-bende)'dir.⁷³³ Küçükken annesi tarafından vaftiz ettirilmiş olmakla birlikte sonradan Budizm'i tercih eden Han zevcelerinden birinin teşvikiyle İslamiyet'i kabul etmiş, koyu bir dini tutum takınmış, başlangıçta Hanefî iken sonradan vezirlerinin tesiri ile Şafîlik mezhebini benimsemiştir. Konuyla ilgili tartışmalar sonrası 1309-10'lu yıllarda Şîlik mezhebine geçmiş, daha önce kestirdiği sikkelerdeki dört halifenin adları yerine bu sefer 12 İmam'ın isimleri yazılmıştır. Olcaytu'nun Şîî/Râfîzî akidelerdeki ifratı hutbelerde Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi sahabilerin anılmasının men'ine kadar uzanmış ve hatta Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in naaşlarının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ravzasından başka bir yere nakline dahi teşebbüs edebilecek kadar ileri gittiği anlaşılmaktadır. Durumu haber aldığı anda son derece rahatsız olan Sultan Veled Olcaytu'nun ikazı dolayısıyla oğlu Ârif Çelebi'yi kendisine göndermek istediye de vefatı dolayısıyla seyahat bir müddet gecikmiş ve Ârif Çelebi yoldayken Olcaytu da vefat etmiştir (1316). Son anlarında bile Han'ın ihmal edilmemesi yönünde tavsiyede bulunduğu göre Sultan Veled'in bu ikaz ve irşad vazifesine gayet ehemmiyet verdiği anlaşılmaktadır.⁷³⁴

⁷³¹ Eflâkî, VIII, 19.

⁷³² Eflâkî, VIII, 27.

⁷³³ Hakkında detaylı malumat için bk. "Olcaytu", *İA*, IX, 387-389.

⁷³⁴ Eflâkî, VIII, 27.

Çelebi'nin babasının vasiyeti üzerine ve vefatı dolayısıyla gecikmeli olarak çıktığı Sultaniye seyahatinde konaklarından birisi Bayburt'tur. Kafil burda 716 yılı Ramazan ayını (Kasım - Aralık 1316) halife Bayburtlu Ahi Ahmed'in zaviyesinde geçirmiştir. Bu sırada Bayburt ve Erzurum havalisinin hâkimi, Erzurum Yakutiyye Medresesi'nin banisi Hoca Yakut'un daveti üzerine onun sarayına geçilmiş ve Ramazan bayramının arifesinde Çelebi Hoca Yakut'a Olcaytu'nun (v. 13 Aralık 1316) vefatını haber vererek nasihatte bulunmuştur.⁷³⁵

Çelebi en az iki sefer Merend şehrine gitmiştir ve ikincisinde maiyetinde pek çok bilginler ve emirlerle birlikte Sultan Veled'in müritlerinden ve Keygatu Han'ın yakınlarından Emîr Muhammed Sekurcî, Gazan Han'ın yakın adamlarından (în'âklarından) Caca'nın oğlu Polad Bey⁷³⁶ de bulunmaktaydı. Çelebi anlaşıldığı kadarıyla Mevlânâ'nın doğu diyarlarında oldukça yaygın olan şöhretinden istifade etmek isteyen, kendisini "Mevlânâ'nın mazharı" olarak tanıtan ve Mevlânâ'nın bazı şiirlerine nazireler yazan Şeyh Cemaleddin İshak-ı Merendî ile münakaşaya girişmiş, çıkan münakaşa kavgaya dönmüş kılıçlar çekilmiş ve halk Çelebi'nin etrafını sarınca Şemseddin Muhammed Sekurcî ve Polad Bey adamları ile birlikte yetişerek çıkan arbedeye mani olarak Çelebi'yi kurtarmışlardır.

Şeyh İshak'ın birkaç gün sonra garip ve ani ölümü üzerine şehir halkı bu durumu Çelebi'nin manevi gücüne hamlederler ve dönüşte uğradığı Merend'in bütün halkı Çelebi'yi karşılayarak hizmetlerde bulunmuş, Eflâkî'nin mübalağasıyla halkın çoğu müridi olmuştur.⁷³⁷

Çelebi Tebriz'e gittiğinde Eflâkî de yanındadır. Orada kendisini ağırlayan Ahi Ahmed Kazzâz'ı zorla semaa sokmuş ve kendisine külahını hediye etmiş, kulağına sırlar fısıldamıştır. Ahi Ahmed müridi ve belki de halifesi olmuştur.⁷³⁸ Bu olay Eflâkî tarafından Sultani'ye ziyaretinden hemen önce zikredildiğine ve Çelebi'nin gayretkar tavrına bakılırsa ikinci seferde gerçekleşmiş olmalıdır.

Tebriz'den Sultaniye'ye doğru giderlerken Çelebi'nin atların seyislerine kızarak sövüp sayması, seyahate iştirak eden Kubbe-i Gazan müitlerinden ve Tebriz fazıllarından Kırşehirli Şihâbeddin Makbulî tarafından ayıplanarak Çelebi Rum cahillerinden olmakla itham edilince Eflâkî'nin itirazı ile karşılaşmıştır. Akabinde

⁷³⁵ Eflâkî, VIII, 27.

⁷³⁶ Eflâkî'nin bildirdiği bu Bey, Cacaoğlu Nureddin Bey'in oğlu ya da kardeşi olmalıdır. Türkiye Selçukluları dönemi Kırşehir Emiri Nureddin Caca hakkında bk. Sadı S. Kucur, "Cacaoğlu Nureddin", *DİA*, VI, 541-542. Ayrıca *Mektubat*'ta kendisine hitâben yazılmış mektuplar mevcuttur.

⁷³⁷ Eflâkî, VIII, 21.

⁷³⁸ Eflâkî, VIII, 45.

başına gelen felaketi Çelebi'nin kerametine hamleder ve özür dilemiş ve muhtemelen özrünün bir nişanesi olarak Necmeddin Kübrâ halifelerinden Şeyh Necmeddin Dâye'nin ⁷³⁹ tefsirinin bir nüshasını Çelebi'ye hediye etmiş ve haddinden aşın hizmetlerde bulunmuştur. Çelebi de bu tefsiri vaizlerin sultanı Kastamonulu Mevlânâ Alâeddin'e vermiş ve Eflâkî'ye göre böylelikle o zamana kadar Rum diyarında nüshası bulunmayan tefsir bu topraklarda da tanınır olmuştur.⁷⁴⁰

Ârif Çelebi 715 / 1315-6 yılında başladığı seferin nihai menzili olan İlhanlı payitahtı Sultâniye'ye⁷⁴¹ yaklaşık bir yıl sonra 716 (1317 başların)'da ulaşmıştır. Burada kendisini Barak Baba'nın halifelerinden ve Sinop şehri kadısının oğlu olan ilahi dost Hayran Emîrci, şehrin ileri gelenleri ile birlikte karşılayarak makamına götürür. Çelebi'nin misafiri olduğu Hayran Emirci ile tanışıklığı daha öncelere dayanmaktadır. Nitekim Eflâkî Hayran Emirci'nin evvelce Konya'ya gelerek Türbe'yi ziyareti esnasında Çelebi'nin kendisi için bir sema tertib ettiğini ve kendisine, gözünün düştüğü beyaz külahını hediye ederek “*Ümit olunur ki gelecek Ramazan Bayramı'nda tekrar sizin semânızda oluruz*” dediğini bildirir.⁷⁴² Gerçekten Çelebi zaviyeye inince hemen semaya başlar, nekkareler çalınır ve Çelebi'nin maiyetindeki guyendeler adeta meclistikileri büyülerler.

Oysa Sultaniye'de o günlerde olağanüstü bir durum söz konusudur, Olcaytu Herbende henüz yeni vefat etmiştir, halefi Ebû Saîd henüz payitahta ulaşmamıştır ve üstelik Çelebi de bu durumun gayetle farkındadır. Han'ın taziyesi devam ettiği için Çelebi'nin ve maiyyetinin takındığı bu tavır Hoca Reşîdüddîn Fazlullah ve Hoca Tâceddîn Ali Şah gibi vezirler tarafından hoş karşılanmamış “Vakitsiz ve büyüklerin icazeti olmaksızın bu cesareti nasıl ve niçin gösterdiler? Ebû Saîd⁷⁴³ gelmeden, Çoban hazır olmadan bu matem ortasında sevinmek kimseye yakışmaz” gibi ifadelerle itiraz vaki olmuştur. Çelebiye elçi olarak yollanan hanın câmedârı Hoca Said çelebi'yi görünce kendinden geçmişti. Çelebi kendisine şöyle cevap vermiştir: “Aziz büyüklerine

⁷³⁹ Necmeddin Dâye, 564/1160'ta Hârizm'de doğmuştur. Necmeddin Kübrâ'nın halifelerindendir. Moğolların Hârizm'i almaları üzerine Anadolu'ya gelmiş, Mevlânâ ile görüşmüş ve 654/1256'da vefat etmiştir.

⁷⁴⁰ Eflâkî, VIII, 76.

⁷⁴¹ Sultaniye Olcaytu tarafından oğlu Ebu Said'in doğumunda kurulmuş olup İlhanlıların yönetim merkezi buraya nakledilmiştir.

⁷⁴² Eflâkî, VIII, 28. Oysaki Çelebi 716 yılı Ramazan ayını Bayburt'ta Ahi Ahmed'in zaviyesinde geçirmişti. Muhtemeldir ki Eflâkî'nin burada sözünü ettiği Ramazan Sultan Veled'in vefat yılı 712 ile 715 arasındaki Ramazanlardan biridir.

⁷⁴³ Ebû Saîd: İlhanlı hükümdarlarındandır. Babası Olcaytu'nun 716'daki (1316) ölümünden ancak bir yıl sonra hükümdar olmuştur. Kendisi bu tarihte on üç yaşındaydı ve bu yüzden de ülkenin yönetimi tamamen Çoban isimli bir kişinin elindeydi. Emir Çoban ileride kendisinden bahsedilecek olan oğlu Timurtaş'ı Anadolu valiliğine tayin etti. Hakkında detaylı bilgi için bk. “Ebu Said Bahadır Han”, *DİA*, X.

de ki, sizin padişahımız öldüyse, bizimki Bakidir. Siz bunun için matemdeyseniz, itaatkâr kullar da bir sevinç içindedir.” Eflâkî bu olayın 8 Zi'l-hicce 716 / 21 Şubat 1317 günü gerçekleştiğini ve Han'ın ölümünden kırk sekiz gün geçtiğini bildirir.⁷⁴⁴

Çelebi'nin Sultaniye'de bir yıl ya da daha fazla kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Eflâkî bir kerametini naklederken Çelebi'nin 9 Zi'l-Hicce 717 / 12 Şubat 1318'de Sultâniye'deki halife Şeyh Sührâb Mevlevî'nin zâviyesinde bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁴⁵ Kaynaklar bu zat hakkında neredeyse hiç bilgi vermemektedirler. Gölpınarlı'nın da belirttiği üzere “Mevlevî” nisbesini nazar-ı itibâra alarak bu zatın Mevlânâ halifelerinden olduğu söylenebilir.⁷⁴⁶ Şu var ki 8 Zi'l-ka'de 704 / 2 Haziran 1305'te doğan Ebû Said Bahadır Han'ın doğumu üzerine kurulan Sultaniye şehrinde Mevlânâ'nın vefatından 30-35 yıl kadar sonra bir halifesinin zâviye tesis etmesi kanaatinden hareketle oldukça ileri bir yaşta olması gerektiği düşünülebilir. Burada ifade etmemiz gereken bir başka ihtimal de zaviyenin eski yönetim merkezi Tebriz'den yeni payitahta taşınmış olabileceğidir.

C. ORTA ANADOLU

Çelebi'nin orta Anadolu'da ziyaret ettiği yerler genellikle uzak bölgelere seyahatler esnasında konaklanan merkezler olarak karşımıza çıkar. Bu merkezlerin hemen hepsinde şu veya bu şekilde bir Mevleviyye nüfuzu zaten söz konusudur. Gittiği hemen her yerde Çelebi'yi karşılayan bir halife ve misafir olabileceği bir zaviye söz konusudur.

Mesela Çelebi zamanında Akşehirde de bir teşekkülün varlığı anlaşılmaktadır. Nitekim halifelerin sultanı Akşehirlî Ahi Musa'dan naklettiğine göre Eşrefoğlu'nun Akşehir'deki hizmetkarı Hoca Kamereddin Naib Çelebi etrafında büyük bir kalabalığın toplanmasını sakıncalı görerek onu Akşehir'den çıkarmayı düşünmüş ve Çelebi kerameti eseri bu durumundan ötürü onu azarlamıştır.⁷⁴⁷

Yine yakın bölgedeki Beyşehir'de Beylerbeyi (melikü'l-ümerâ) Eşrefoğlu Mübârizüddîn Çelebi Mehmed Bey, Ârif Çelebi'yi Beyşehir'e davet etmiş ve kendi hizmetine ilaveten oğlu Süleyman Şah'ı da Çelebi'nin hizmetine vererek müridi yapmıştı. Oğlunun akibetini sorması üzerine Çelebi Süleyman Şah zamanında mülkünün harap olacağına işaret ettiğinde üzülür. Gerçekten Süleyman Şah,

⁷⁴⁴ Eflâkî, VIII, 27. Eflâkî tarihlendirme hususunda yaklaşık 20-25 günlük bir hataya sahiptir.

⁷⁴⁵ Eflâkî, VIII, 47.

⁷⁴⁶ A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 187 ve 245.

⁷⁴⁷ Eflâkî, VIII, 53.

Timurtaş'ın⁷⁴⁸ Anadolu genel valiliği döneminde öldürülür ve yağma edilen ülkesi harab olmuştur.⁷⁴⁹

Çelebi'nin Orta Anadolu'da ziyaret ettiği yerlerden biri olan Kırşehir'de amcası Alaaddin Çelebi'nin oğlu (büyük ihtimalle torunu olmalıdır) Kırşehirli Çelebi Alâeddîn Hişâvend ile tartışmaya girişmiş ve onun Mevlânâ hanedanı ile bir alakasının kalmadığını kendisinin ise şem-şir-i Mevlânâ olduğunu ve hatta suvvum-şir olduğunu dile getirir. Eflâkî'nin kaydında her ne kadar Alaaddin de "Çelebi" olarak anılmış ve Mevlânâ'nın oğlu Alaaddin Çelebi'yi affettiği bilinen bir gerçek olmakla beraber Arif Çelebi hanedanının, manevi mirasının kendi kısmeti olduğunu belirtir.⁷⁵⁰

Çelebi'nin Niğde'ye de gittiği anlaşılmaktadır. Burada Nâsiheddîn Sebbağ adında ünlü bir halifesi vardır. Eflâkî'nin "o diyarın ileri gelenlerinin çocuklarını elde etmiş, gönül sahibi, temiz kalpli, saygın bir adam" olarak vafettiği bu halifenin bir de köpeği, "kıtırmir"i vardır. Anlaşılan bu halife beldenin ileri gelen büyükleri, efendi ve bilginleri tarafından sema'ın haramlığı konusunda eleştirilmektedir. Nitekim kendisinin tartışmaya davet ederek Seyyidler hankahına çağırıldığını Eflâkî haber verir.⁷⁵¹ Yine Şeyh Nasiheddîn'e köpeğine olan iltifatı dolayısıyla itirazda bulunan bir sûfi köpeğin sadakatini ve kerametini gördükten sonra itirazından vazgeçerek Çelebi'ye mürit olması üzerine Çelebi şöyle der: "Bizim köpeklerimiz de mürşittir. Artık aslanlarımızın ne olacağını bundan anla."⁷⁵² Çelebi'nin bu köpeği pek sevdiği anlaşılıyor. Nitekim Ladik'e (Denizli) gideceği zaman kıtmiri de beraberinde götürmüş giderken Halife Nasiheddin'e bakan köpeğe Şeyh sâdikâne bir cevapla ihtarda bulunmuştur. Çelebi bir yere haberci yollayacak olsa Kıtırmir'i de yanına katar, onu eliyle beslerdi diyen Eflâkî Kıtırmir'in pek çok kerametinden söz eder.⁷⁵³

⁷⁴⁸ Burada adı geçen Timurtaş (ya da Demirtaş), İlhanlıların onuncu hükümdarı olan Ebû Sa'îd Bahadır Han'ın henüz çocuk oluşundan faydalanarak devleti tamamen egemenliği altına alan Emir Çoban'ın oğludur ve babası tarafından Moğollar adına Anadolu Genel Valisi olarak tayin edilmiştir. Anadolu'ya geldikten sonra, bir yandan Selçuklu hanedanına bağlı prensleri yok etmeye çalışan ve Selçuklu hâkimiyetinin yıkılmasıyla yer yer bağımsız devletler kurmak isteyen Selçuklu emirlerini dize getirmeyi ve bir kısmını da kendine boyun eğdirmeyi başaran Timurtaş, öbür yandan da Kilikya Ermeni krallığına karşı seferler yapmıştır. Bu arada Mısır sultanıyla doğrudan doğruya savaşa girerek ondan aldığı cesaretle bağımsızlığını ilan etmişse de babası Çoban'ın kendisini izleyerek Anadolu'ya gelmesi üzerine ona teslim olmuştur. Ebû Sa'îd Han'ın yanına götürülen Timurtaş Çoban'ı, babasının hatırı için affedip han tekrar Anadolu valiliğine göndermiştir. Sonunda Mısır hükümdarı en-Nasır Muhammed bin Kalaun'un emriyle 13 Şevval 728'de (21 Ağustos 1328) öldürülmüştür.

⁷⁴⁹ Eflâkî, VIII, 70.

⁷⁵⁰ Eflâkî, III, 409; VIII, 59. Ayrıca Alâeddîn Çelebi hakkında bk. Sultan Veled, *Divan*, 551.

⁷⁵¹ Eflâkî, VIII, 60.

⁷⁵² Eflâkî, VIII, 82.

⁷⁵³ Eflâkî, VIII, 83.

Ârif Çelebi'nin muhtemelen ömrünün son demlerinde ziyaret ettiği Karamanoğulları'nın idârî merkezi olan Lârende şehrinde Kalemîoğlu Ahi Muhammed Bey'den bir zaviye yaptırmasını, aşk ve sema ile meşgul olmasını istemiş ve böylelikle Ahi Muhammed ferecî giyerek mürid olmuştur. Ahi Muhammed'in etrafında kalabalık bir grubun toplandığı sırtında kabâsı altında atı olan oldukça çevik ne var ki velîler aleminden uzak bir genç olarak lanse edildiği menkıbede onun, yaşı oldukça ilerlemiş ve zayıf düşmüş bulunan diğer Mevleviyye mensupları arasında bu misyonu yüklenebilecek vasıfları haiz olarak öne çıktığı hissi vardır. Eflâkî'nin kendisinden “mefhari'l-hulefâ / halîfelerin övüncü” olarak bahsetmesi kendisine hilâfet verildiğini kanıtlar.⁷⁵⁴ Bununla birlikte Gölpınarlı'nın ifadelerinden anlaşıldığı üzere Çelebi tarafından buraya gönderilmiş⁷⁵⁵ olmayıp Çelebi'nin bu yöreye gelişinde buradaki Mevlevî çevreden seçildiği kanaatindeyiz. Hatta belki de hilafeti çok sonra verilmiştir. Bununla birlikte Kalemîoğlu'nun kendisine verilen emre uyduğu ve Sultânü'l-Ulemâ'nın eşi Mevlânâ'nın annesi Mü'mine Hatun ile oğlu Alâaddîn Çelebi'nin merkadlerinin hemen yanı başına bir zaviye inşa ettiği anlaşılmaktadır.

Şikârî, Karamanoğlu Seyfeddin Süleyman Bey'in (v. 1361) de bânîsine nisbetle “Kalemiyye Zâviyesi” olarak anılan bu dergahta Mevlânâ'nın vâlidesi yanında medfun olduğunu naklederken dergâhın yanında bir de medresenin (Dîvanoğlu Medresesi) bulunduğu bilgisini verir.⁷⁵⁶ Dergâh'ın 754 (1353) tarihli Karamanoğlu Mevlevî Mirza Halil Yahşi Bey tarafından yapılan vakfa dair vakfiye bilinmektedir. Mevlânâ'nın eşi ve Sultan Veled'in annesi Gevher Hâtun'un da burada medfûn bulunduğu nakledilirse de yeri tam olarak belli değildir. Daha sonra özellikle Karamanoğlu Beyleri tarafından dergahın yeniden inşa ya da tamir edilerek yeni vakıflar tesis edildiği anlaşılmaktadır.⁷⁵⁷

Kalemîoğlu hakkında fazlaca malumat bulunmayıp Eflâkî “Aşkla yetiştirdiğim her mürit, feleğin okundan ve Mirrîh/Merih'in⁷⁵⁸ temreninden kurtulur.” beytini kendisine isnâd eder.

Şeyh Nasîheddin'in köpeği Kıtmir'i Çelebi yanına alıp götürceğinde Kıtmir Şeyh'e bakar. Şeyh ne bakıyorsun, keşke senin yerinde ben olaydım der. Bunun üzerine köpek bir iki kez yerde yuvarlanıp havalandıktan sonra koşarak gitti.

⁷⁵⁴ Eflâkî, VIII, 98.

⁷⁵⁵ A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 86, 245 ve 333.

⁷⁵⁶ Şikârî, *a.g.e.*, s. 164.

⁷⁵⁷ Bk. “Karaman Mevlevihanesi”, *DİA*, XXIV; Hasan Özönder, Karaman (Larende) Mevlevî-hânesi, Osmanlı Araştırmaları, XIV, s. 143-152, İstanbul 1994.

⁷⁵⁸ Mirrîh, Merih gezegenidir ve mitolojide savaş tanrısını temsil eder. Aynı zamanda kadim geleneklerce uğursuz addedilmektedir.

D. BATI ANADOLU (UÇ VİLÂYETLERİ)

Çelebi Lâdik (Denizli) şehrine giderken Çelebi Kütahya'daki zaviyede konaklamış ve muhtemelen bir Kurban bayramını burada geçirmiştir.⁷⁵⁹

Lâdik (Denizli) Beyi Şücâeddin İnanç Bey Çelebinin müridlerindendir. Kardeşi Doğan Paşa ile birlikte Çelebi'yi misafir etmişler ve bir sema meclisi tertip etmişlerdi. Bu sırada İnanç Bey içinden Çelebi'nin başındaki Beyaz Mevlevî Kûlahı'nı kendisine vermesini dilerken Çelebi yanına gelerek Kûlahı'nı onun başına giydirerek şu tavsiyede bulunmuştu: “Dostluk yolunda elbisenin ve kûlahın değeri mi olur? Sen Hakk'ın erlerinden, içinde sır ve sürûr (sa da serverî: başbuğluk) bulunan bir baş iste. (Böyle) bir ser (baş) daima o sırla birlikte kalır. Onu dönen değirmen bile sersem etmez ve ezmez” Bunun üzerine İnanç Bey bütün emirleri, kardeşleri, oğulları ve hane halkıyla birlikte baş koyup mürid olduklarını ifade eder.⁷⁶⁰ Lâdik'te sadece Nazır'ın oğlu irâdet getirmemiş ve çevresinin ısrarı üzerine Çelebi'den bir kerâmet göstermesini dilemişti. Çelebi'nin müjdesi ile bir erkek çocuğa sahip olmakla o da iredet getirmiştir.⁷⁶¹

Bununla birlikte Denizli'de Çelebi ile uyuşmazlığa girişen bir Mevlevî cemâatinin de varlığı söz konusudur. Başlarında Necmeddin Kavsare (Kadı Necmeddin)'in bulunduğu bu topluluk ile Ârif Çelebi ve dervişleri arasında bir soğukluğun vuku bulunduğu anlaşılmaktadır. Eflâkî, Mevlânâ hanedanının halifelerinin büyüklerinden Lâdikli Kadı Necmeddin'in bu vilayeti kendi velayeti ile fethettiğini fakat Çelebi'ye baş kaldırarak bunca yıllık hukuku kaybedip yüz çevirdiğini birkaç yerde bildirir.⁷⁶² Bu durum Çelebi'nin ikinci kez Ladik şehrine gelişinde iyiden iyiye belirginleşerek halifelerin halifesi Kadı Necmeddin Kavsare ile arası açılmış, cemaat ikiye bölünmüş ve şehirde ikinci bir Mevlevî zaviyesi kurulmuştur. Çelebi yeni dergâha Mevlânâ Kemâleddin, Mevlânâ Muhyiddin ve Mesnevihan Tâceddin'i halife olarak tayin edip icazet vermiş, ardından şehrin bütün uluları onlara uyararak kul ve mürit olarak yeni bir zaviye yapıp bilinen mukabele ve semâya başladılar. Çelebi'nin burada Necmeddin Kavsare'ye alternatif olarak üç halife tayin etmesi, Kadı Necmeddin'in otoritesinin sağlamlığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bunun sonrasında Kadı Necmeddin her ne kadar özürler dileyerek affedilme girişiminde bulduysa da

⁷⁵⁹ Eflâkî, VIII, 92.

⁷⁶⁰ Eflâkî, VIII, 30.

⁷⁶¹ Eflâkî, VIII, 81.

⁷⁶² Eflâkî, VIII, 31.

Eflâkî'nin ifadesine göre tavırlarındaki mürâflık dolayısıyla Çelebi nezdinde kabul görmemişse de ilişkiler büsbütün koparılmamıştı da.⁷⁶³

Kendi zaviyesine davet ettiği Çelebi'nin ve beraberindeki “huzûr ashâbı (Mevlânâ makâmı huzûr olarak adlandırılır)” olarak nitelenen müridlerin tavır ve davranışları (şûr-heyecan ve dîvânece semâ') Kadı Necmeddîn'in müridleri tarafından alaya alınmış ve hatta hakkında ileri geri konuşan ve inkarda bulunan şehir a'yânından birinin bu hali Nakiboğlu Mevlânâ Taceddin tarafından Çelebi'ye şikayet edilmişti. Çelebi o kişiye sert bir nazarla bakınca adam yere yığıldı. Eflâkî bu olayı *Mesnevî*'nin III. defterindeki “Bir adamın, Hz. Musa'dan hayvanların ve kuşların dillerini öğrenmeyi istemesi” hikâyesi ile özdeşleştirir.

Hikâyeye göre Hz. Musa zamanında bir adam kendisinden kuşların ve hayvanların dilini öğrenmeyi murad eder. Hz. Musa ise bu durumun hakikatte onun aleyhine olacağını bildiği için geri dursa da ısrarlı talebi ve Hakk'ın hiçbir duayı reddetmeyen Keremi dolayısıyla kendisine bazı hayvanları anlama kabiliyeti verilince aczini bilmeyerek istidadının ötesinde yüklendiği bu kudret, o kişinin ziyanına sebep olmuştur. İrâde ve kudret, imtihanın ve iyi-kötü ayrışmasının olmazsa olmazı olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶⁴ Çelebi'nin kerâmetine şahit olan ve mızraklı birinin bahçeye girerek o adama vurduğu vizyonunu gören Şemseddin Ber-Üstâd'a, gelen kişinin Baha Veled'in misal âleminde gelen ruhu olduğunu⁷⁶⁵ belirterek kendi zaviyesine dönerken o adamın cenazesini kaldırıyorlardı.⁷⁶⁶

Çelebi, Denizli'den ayrılıp Eğirdir bölgesine ulaştığında Kadı Necmeddin vefât etmiştir.⁷⁶⁷

Esasında Çelebi ve ashabının genel tutum ve davranışlarının Denizli'de rahatsızlık uyandırdığı anlaşılmaktadır. Hatta bir keresinde vuku bulan kıtlık ve yağmurun yağmayışı halk tarafından Çelebi'nin ashabının edepsizliği dolayısıyla Hakk'ın

⁷⁶³ Eflâkî, VIII, 78.

⁷⁶⁴ *Mesnevî*, III, 3266 vd.

⁷⁶⁵ Çelebi şöyle söyler: “Senin gördüğün o adam, kullarına bir iş yapmak için misal âleminde cisim âlemine gelen büyükbabam Bahâ Veled'in kutsal ruhuydu”

⁷⁶⁶ Eflâkî, VIII, 31.

Çelebi sergilediği kerâmet hakkında şu açıklamayı yapmıştır: “İnkârın uğursuzluğuna bak! Bütün peygamberler ve veliler (selam onların üzerine olsun) mucize ve kerametler göstermek için değil, temiz insanları davet ve onlara merhamet etmek için bu toprak âlemine gelmişlerdir. Hatta onlar şöhretin afetinden kaçmak için can atarlar. Fakat ara sıra talihsizlerin inkârlarının uğursuzluğu nedeniyle kerametler ve olağanüstü şeyler gösterirler ki başkaları ibret alsın ve bir daha böyle bir harekette bulunmasınlar. Talihsiz münkirler (inkârcı) o kuvvetli bağdan kurtulup veliler âlemine rağbet gösterebilir ve o din sultanının uyruğu olsunlar, onların koyu gölgelerinde korunma ve tam bir gözetilme bulsunlar, inkâr edenlerle arkadaşlıktan sakınsınlar”

⁷⁶⁷ Eflâkî, VIII, 78.

hişminin vukuuna hamledilerek şehirden çıkmaları istenmiştir. Çelebi ve maiyeti şehri terk ederek Tavas Kalesi'nin emiri Şücâeddîn İlyas Bey'in⁷⁶⁸ bağına geçer. Orada münâcâtta (yağmur duası) bulunup ta yağmurun yağışı ardından tekrar dönebilmişler ve halk tarafından kabul görmüşlerdir. Yine de bir grubun muhalefete devam ettiği de anlaşılmaktadır.⁷⁶⁹

Çelebi Ladik şehrinde (Muhtemelen İnanç Bey'den önce) büyük bir orduyla Alemeddin Bâzârî sahrasına inmiş bulunan Germiyan Emiri Alişiroğlu I. Yakup Bey'i⁷⁷⁰ ziyarete gitmişti. Yakup Bey her ne kadar Çelebi'yi karşılayarak izzet ü ikramda bulduysa da *Kur'ân* okunup marifete dair sohbet başladığı sırada sergilediği laubali tavır Çelebi'nin öfkesini celbetmiştir. Bunun üzerine Çelebi sinirlenip atna atlayarak yola koyulmuş ve bir yandan da Alişiroğluna küfretmektedir. Birdenbire başlayan fırtına ordugahı dağıtmaya başlayınca Alişiroğlu çadırından çıkıp bu durumu Çelebi'nin öfkesine hamleder ve önce adamlarını gönderir, ardından da kendisi hiddetle yola koyulur. Çelebi naiblere iltifat etmemiştir. Ne var ki Alişiroğlu ordusunun sübaşısı ve Aydınoğlu'nun damadı Emir Sadeddin Mübârek Kâbız'ın (ya da Fâiz) elçiliği ile tekrar tevbe/özür ve iradetini arz ederek bağışlandığının alameti olarak ta Çelebi'nin külahını ister. Muhtemelen hatırlı bir şahsiyet olan Emir Sadeddin Mübarek'in samimiyeti ile Çelebi kendisini bağışlamış ve külahını çıkarıp “Külah başında oldukça onun başına hiçbir büyük düşmandan zarar gelmez. Onun sonu hayırlı olacak ve Müslüman olarak ölecektir” sözleriyle uğur olarak Yakup Bey'e göndermiştir. Çelebi, Kütahya'ya geldiğinde Çelebi Yakub Bey, kızı da yanında olduğu halde gelip mürid olmuştur.⁷⁷¹ Burada Eflâkî'nin Yakup Bey'i “Çelebi” ünvanı ile anması ayrıca dikkat çekici bir husustur ki çalışmamızın son bölümünde bu konudan söz edeceğiz.

1308 yılında Alişiroğlu'nun subaşlarından olan Aydınoğlu Mübârizeddîn Mehmed Bey'in Birgi'yi fethinin hemen akabinde Çelebi ilk kez bu diyarı ziyaret etmişti. Zaten öteden beri Mevlânâ hanedanı ile sıcak bir ilişkisi bulunan Mehmed Bey,

⁷⁶⁸ Söz konusu İlyas Bey bölgede XIII. yy. nihayetinde yerleşerek Tavas Beyliği denilen bir mahallî idare kuran Türkmen Beyi'dir. Kendisi ve çevre ahali Mevlevî tarikatına müntesiptir. Tavas Beyliği, Germiyan, Hamit, Menteşe ve Aydınoğulları Beylikleri arasında adeta bir tampon bölge mahiyetindeydi. 1365 tarihinde Menteşeoğulları'na bağlanan Beylik önce Horasanlı, sonrasında ise Hırka köyünden idare edilmiştir.

⁷⁶⁹ Eflâkî, VIII, 32.

⁷⁷⁰ Alişiroğlu diye şöhret bulan kişinin adı Yakup Bey olup başlangıçta Selçuklu sultanı III. Alâaddin'e bağlı üç emirden biriydi. Bir ara Ankara'da bulunmuş, sonradan Kütahya ve havalisinde Germiyanoğulları devletini kurmuş (699; 1299-1300) ve Bizans sınırlarını zorlayarak batıya doğru akınlar yapmıştır (Paul Wittek, *Menteşe Beyliği*, çev. Orhan Şaik Gökyay, TTK Yayınları, Ankara 1944, s. 19. Ayrıca bk. Himmet Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, DTCF Yayınları, nr. 60, İstanbul 1946, s. 16.

⁷⁷¹ Eflâkî, VIII, 86.

Çelebi'den fetih, nusret ve devlet-i aynî istediğinde Çelebi kendi çomağını ona verip “Kim sana karşı koyar ve senden kaçarsa, bu çomakla onun başını yar ve bil ki, bugünden sonra bu il ve Hüdâvendigâr illerinin çoğu senin eline geçecek, birçok fetihler sana, çocuklarına ve torunlarına müyesser ve senin emirliğin de hepsine egemen olacaktır” müjdesinde bulunmuştur. Mehmed Bey çomağı alıp başına koydu ve “Çelebi'nin çomağını kendi nefsimin ve kendi çomağımı da din düşmanlarının kellelerine vuracağım” dedi. Gerçekten o günden sonra o diyara hakim olan Mehmed Bey'in bütün evladi muhlis muhip ve halis gazilerden oldular.⁷⁷²

Aydınoğlu Mehmed Bey hakkında Sultan Veled'in özel bir alakası olduğu anlaşılmaktadır. Nakledildiğine göre Sultan Veled kendisi hakkında “Bizim sübaşımız” ve “Sultanü'l-Guzât (Gazilerin Sultanı)” ifadelerini kullanır, hakkında pek çok inayette bulunarak Moğol-Türk emirleri arasında en çık onu över ve diğer emirleri de şecâat, sehâvet ve mertliği ondan öğrenmeye teşvik ederdi. Mehmed Bey'in de kendisine yıl be yıl çeşitli nezirler ve hediyeler gönderdiği, himmet ve inâyet dileyerek erlerin ahitlerini muhafaza hususunda ercesine sebât gösterdiği belirtilmektedir. Bu manevi himaye ve inayet onun soyuna da aksettiği vurgulanır.⁷⁷³ Nitekim Aydınoğlu Mehmed Bey'in oğlu Gazi Umur Paşa⁷⁷⁴ da Çelebi'ye mensub idi.⁷⁷⁵ Birkaç sefer denizde gaza esnasında Mevlânâ ve Çelebi'nin manevi desteğine şahit olmuş ve bir gece rüyasında Çelebi'yi görüp Çelebi manalar saçıp ona bir beyit okumuştur ve bu rüyadan sonra Umur Bey Sakız adasını fethetmiş, burayı haraç kesip kendi hassesi haline getirmiştir.⁷⁷⁶

Çelebi'nin diğer bir seyahati de Menteşe İli'nedir. Bu diyarın idaresini elinde bulunduran Mevlânâ hânedanının muhiplerinden Mesud Bey'in hanımının büyük inanç beslediği bir Türkmen Şeyhi düzenlenen sema toplantısında Çelebi'ye saygısızlık yapınca bu duruma sinirlenen Çelebi, sema esnasında şeyhin elinden tutup ortaya çekerek bir rubai okumuştur. Çelebi, Şeyh'i bıraktığında yere düşen Şeyh birkaç gün sonra vefat edince bu durumdan son derece etkilenen Mesud Bey Çelebi'ye gelerek

⁷⁷² Eflâkî, VIII, 87.

⁷⁷³ Eflâkî, VIII, 88.

⁷⁷⁴ Kendisinden övgüyle bahsedilen Gazi Bahâeddîn Umur Paşa, Aydinoğulları devletinden Mübârizeddin Mehmed Bey'in oğludur. Ülkesini dört oğlu arasında bölüştüren Mehmed Bey, İzmir'i de Umur Paşaya vermiş ve o da henüz 17 yaşındayken cihada başlamış (727-1326); büyük bir donanma yaptırıp Ege Denizi'ndeki çeşitli adaları işgal etmiştir. Eflâkî'nin zapt edildiğinden bahsettiği Sakız Adası dördüncü seferine isabet etmektedir (1330-1).

⁷⁷⁵ Eflâkî, Gâzî Umur Bey'i “emirlerin sultanı (melikü'l-ümerâ) yiğitlerin örneği, zamanın ikinci Hamza'sı, ilâhî” gibi niteliklerle resmeder.

⁷⁷⁶ Eflâkî, VIII, 89.

özürler dileyip çeşitli hediyeler arz etmiş ve diyar halkı gibi hem kendisi irâdet getirmiş hem de oğlu Şücâeddîn Orhan'ı mürid yapmıştır.⁷⁷⁷

Ârif Çelebi, 24 Zi'l-hicce 719 / 5 Şubat 1320 Salı günü ebedi ve ilâhî olan nurlu aslına göçmüştür. Eflâkî tam bir ihlasla bağlı olduğu şeyhinin intikâlini oldukça lirik bir şekilde anlatır.

Çelebi son seferinde Lârende'den Aksaray'a gitmiş ve burada gördüğü bir rüyada dedesi Mevlânâ kendisini fânî dünyada ikâmet süresinin dolduğunu belirterek ebedi aleme davet etmiştir. Bunun üzerine Konya'ya yönelen Çelebi, şehre ulaştığında ufak bir rahatsızlık zuhura gelmiş ve hastalığı günden güne artmıştır. Çelebi göç vaktinin yaklaştığının farkındadır ve sık sık bu durumu dile getirmeye başlar. Günlerden bir Cuma günü namazdan sonra tertip edilen semâ'dan sonra Türbe'de merkadinin bulunduğu yerde bir müddet uyuyarak kendisini oraya sırlamalarını vasiyet etmişti. Hastalığı bir müddet daha bu şekilde seyretmiş ve o günlerde (22 Zi'l-hicce 719) vukû' bulan deprem ve artçuları Eflâkî tarafından Çelebi'nin intikâli ile alakalı olarak değerlendirilir.

Eflâkî kendisine çocuklarını kime emanet ettiğini sorduğunda “Onlar Hüdâvendigâr'a aittirler. Bizimle ilgileri yoktur. Onların tasasını o hazret çeksin” cevabını vermiştir. Kendisine vasiyeti ise Türbenin hizmetinden ayrılmaması ve muhafaza etmesi, oradan ayrılmaması, Menâkıbı yazmakla meşgul olması yönündedir.

Cenaze merasimi bir gün sonra yani 25 Zi'l-hicce 719 / 6 Şubat 1320 Çarşamba günü gerçekleştirilmiştir ve Türbe içerisinde evvelce işâret ettiği yere sırlanmıştır. Sandukası üzerinde Eflâkî'nin şeyhinin vefatı üzerine söylediği rubâîler kayıtlıdır.

Eflâkî'nin Çelebi hakkında kimi nakilleri, kendisinin şarap kullandığı fikrini uyandırır. Hatta Gölpınarlı “Çelebi şaraba da çok düşkündür ve hemen daima içmededir.” İfadesini serdederek konuyla ilgili kanaatini net bir şekilde dile getirmiş, Eflâkî'de kayıtlı menkıbeleri sıralayıp “Acaba Ulu Ârif Çelebi şaraba neden düştü?” sorusunu sorup cevapsız bırakmıştır. Bununla birlikte sorunun devamında Mevlânâ ile Sultan Veled'in şarap ile ilgili bazı beyitlerini kaydedip onların da şarap kullanıp kullanmadığı yönünde kat'î bir fikrinin olmadığını ifade etse de üslubu kullandıkları ve bu durumun da hâs ve seçkin kimseler için yasaklanmamış olduğu yönünde bir düşünce ihşâs eder mahiyettedir.⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Eflâkî, VIII, 22.

⁷⁷⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 77-82.

Oysa ki *Menâkıbü'l-Ârifîn*'i telhîs ve teşrîh ederek bir eser vücûda getiren Abdülvehhab Hemedânî, *Sevâkıbü'l-Menâkıb*'da Çelebi Ârif hakkındaki sekizinci zikre bir mukaddime ile başlamıştır ve bunun sebebini şu şekilde açıklar:

“Şeyh Ahmed Eflâkî Ârifî, Çelebi Ârif hazretlerinin âşık müridlerinden ve sâdık âşıklardan idi. Onun sözlerini ve hâllerini yazmaya olan aşırı muhabbeti Eflâkî'yi şer'an ve örfen bozukluğa meydan vermeyecek şekilde cümlelerini kelimesi kelimesine yazıp nakletme hassâsiyetinden uzaklaştırmıştır. Öyle ki, içki içmek ve güzele bakmak gibi hikâyelerin arkasındaki mânâlardan seven ve inkâr eden kişilerin gözüne dalâletten başka bir şey takılmıyordu. Bu da bazı kişilerin inancının bozulmasına, bazılarının da ilhâdına sebep oluyordu. Bu bölüme mutlakâ bir mukaddime (giriş yazısı) ve o hikâyelere de te'vil (yorum) gerekiyordu.”⁷⁷⁹

Meseleyi Ârif Çelebi özelinde ele almazdan evvel konuyla ilgili genel mahiyette bir değerlendirmede bulunacağız.

Dini nassların çeşitli düzeylerdeki sübût ve delâleti ile şarap/hamr esas olmak üzere sarhoşluk veren her türlü içkinin/eşribe kullanılması, temiz ya da necis addedilmesi, mütekavvim bir mal hüviyeti taşıyıp taşımadığı ve içene ne tür bir yaptırımın uygulanması gerektiği gibi hususlar hukukî/fikhî alanda mevzu-i bahis olmuştur. Konuyla ilgili olarak çeşitli bakış açılarının sergilenmesiyle, sosyal ve kültürel hayata dair önemli ipuçlarını da ihtiva edecek biçimde, İslam toplumunda yüzyıllar boyu gelişen birikimin doğurduğu edebiyat içkiden uzak durulması gerektiği konusunda ortak bir anlayış üzerinde müttefiktir. Hatta çoğu zaman içki alışkanlığı ya da kullanımına götürebilecek yardımcı ve dolaylı fiillerin dahi hoş görülmeyle içki yasağı çerçevesinde mütâlaa edildiği görülür. Bununla birlikte kimi kaçınılmaz haller/zarûretler söz konusu olduğunda yasağın nisbî olarak kalktığı durumlar da dile getirilmiştir. Mesela içkinin, sarhoşluk amacıyla içilmesinden ayrı bir husus olarak zarurî durumlarda ve gereğince ilaç olarak kullanımı kural olarak caiz görülmektedir.

Umumî olarak sergilenen bütün bu menfî duruş ve karşıt tavır alışlara rağmen İslam toplumu içerisinde içkinin/şarabın şu veya bu sebep ve şekillerde kullanıldığı da bir vakıadır. Hatta bu vakıanın toplum zihnindeki yansımalarının bir neticesi olarak çeşitli edebi ürünler de vücûda gelmiştir.⁷⁸⁰ Mamafih zaman zaman bazı sûfî çevrelerce de gerek dil/ifâde ve gerekse muamelât düzeyinde şarâb ve benzerlerinin kullanılıyor oluşu başta ulemâ-yı rüsûm olmak üzere kimi ortodoks dini zümrelerin çeşitli düzeylerdeki tepkisine yol açtığı da bir hakikattir.

⁷⁷⁹ Abdülvehhab Hemedânî, *Sevâkıbü'l-Menâkıb*, nşr. Ârif Nevşâhî,

⁷⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Ridvan Canım, *Türk Edebiyatında Sâkinâmeler ve İşretnâme*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998; Mehmet Arslan, *Sâkinâme-Âynî*, Kitabevi Yay., İstanbul 2003; Adnan Karaismailoğlu, “Sâkinâme Yazma Geleneğinin Öncüsü Genceli Nizâmî”, *Yedi İklim*, sy. 41 (1993), s. 19-21.

Diğer taraftan sūfî meşâyihin, sadece şarap gibi menhiyyâtın değil, kural olarak mübah olan yiyecek ve içeceklerin bile tüketilmesini belirli şartlara mebnî kıldığı ve bu şartların dışında kaldığı sürece “şehvât”⁷⁸¹ başlığı altında değerlendirerek sakınılmasını salık verdiği görülmektedir.⁷⁸² Bu bağlamda sūfî düşünce, ahkâmın belirlenmesinde bilinen usûlün yanı sıra kendi husûsî usûlüne dayanarak ta istinbâtta bulunmuş⁷⁸³ ve böylelikle bir yandan mensublarına hakikati çeşitli seviyelerde temsîl ve ifade ederken diğer taraftan da muhatab olduğu ithamlar karşısında suskun kalmamıştır.

Konu etrafında süregelen tartışmalara ve bu tartışmaların doğrudan ya da dolaylı olarak doğurduğu edebiyata bakıldığında, meselenin hâssaten muamelât ve ifâde açısından değerlendirildiği ve bu hususlara dair açıklamalar getirildiği görülecektir.

Evvel emirde belirtmeliyiz ki şerîat dâiresi içerisinde tayin edilmiş kurallar muvâcehesince şarabın haram olduğu sūfî düşünce tarafından müsellemdir.⁷⁸⁴ Bununla birlikte kendi içerisinde oldukça mütenevvi’ bir yapılanma arz eden muhtelifü’l-meşreb tasavvuf erbâbının her bir zümresi için farklı ahkâm söz konusudur.

Mesela kendilerine Hakk’ın cezbesi galebe gelerek ehadiyyet ya da “cem’ ba’de’l-fark” mertebesinde fânî olan, böylelikle de aklın tedbir ve tasarrufunun dışına çıkmış sūfîler “mezcûb” olarak nitelendirilmişlerdir. Bu zümre aklın tasarruf ve tedbîrinin hâricinde buldukları için kendileri hakkında şer’an kalem kalkmıştır. Bu nedenle şerîat ahkâmına muhâlif bir davranışta bulunmaları dolayısıyla sorumlu tutulamazlar. Şu var ki bu zümrenin aynı zamanda halkın terbiye ve irşâdı açısından kendilerine iktidâ edilebilir kimseler olmadığı da yine sūfî gelenek tarafından bildirilmiştir.⁷⁸⁵

Bir diğer zümre olan melâmîler ise halkın teveccühü ve bunun doğuracağı şöhret⁷⁸⁶ vs. durumları seyr u sülûkte âfet bilip tuzak görerek hâssaten bu husustan çekinmeleri dolayısıyla hemen her durumda halkın geneli tarafından beğenilen hallerini

⁷⁸¹ *Mesnevî*, V, 940-961.

⁷⁸² Mesela Muhakkik Tirmizî’nin *Maârif*’inde şu pasaj bu türden bir sakınmayı telkîn eder: “Şimdi dünyadan şehvetle elde ettiğin her şey, her zevk, bilmiş olasan ki cehennemın tavanıdır. Ancak ihtiyaç miktarınca olursa, âhiretten sayılır. Nitekim at’a yola gitmesi için ot verirsin, o zaman helal olur. Yolcu (Bezirgan) böyle yaptığı zaman zarar görmez. Eğer şu bir lokmayı şehvetle (açlığı giderme gayesiyle değil) yersen, billahi de haramdır. Eğer haram bir lokmayı, darlığa düşüp mecbur kalır ve ölmeyecek kadar yersen, o zaman helal olur. Sen ise sâdece “şarap haramdır” diye söz edip durdun, halbuki şaraptan başka nice şehvetler vardır ki adamı sarhoş eder. Sen ise sarhoş olduğun halde, hamamın damına çıkarak, hamam tellağı gibi, şarkı söyleyip durmaktasın.” Muhakkik Tirmizî, *Maârif*, s. 36. Ayrıca bk. *Mesnevî*, III, 2243-2269.

⁷⁸³ Eflâkî, I, 51. Eflâkî’nin Bahâeddîn Veled ve Muhakkik Tirmizî’den yaptığı nakillerde şarabın haram kılınıştaki illet sarhoşluk ve sarhoşluğun neticesinde aklın ve vicdanın dizginlediği süflî karakterin açığa çıkması olarak tesbit edilmektedir. Ayrıca bk. *Mesnevî*, I, 1621.

⁷⁸⁴ Eflâkî, I, 51, III, 74.

⁷⁸⁵ İsmail Ankaravî, *Minhâcû’l-Fukarâ*, haz. Safi Arpaguş, Vefâ Yay., İstanbul 2008, s. 46-47; Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Diğerleri, IV, 390.

⁷⁸⁶ Şöhret hakkında bk. *Mesnevî*, I, 1546, 1834 -1835; *Mesnevî*, V, 712

setretmek, hoş karşılanmayan fiil ve tutumları sergiler görüntüsü vermek suretiyle kendilerini perdeleyen zümredir.⁷⁸⁷ Bu zümre içerisinde aslında içmediği halde şarap içer gibi gözükme te gizlenme gayesi ile kullanılan bir davranış modelidir.⁷⁸⁸

Bununla birlikte söz konusu her iki tavır da bizzat bu tavra sahip olan sūfînin hüviyeti ile örtüşür mahiyette/tahkîkî düzeyde olmayıp sırf taklîd seviyesinde kalındığında⁷⁸⁹ fayda değil zarar getireceği bizzat muhakkik sūfî ve meşâyih tarafından dile getirilmiştir. Bu açıdan her iki zümre kendi içerisinde tasnîfe tabi tutulmuştur⁷⁹⁰ ki meselenin düğümlendiği kilit noktalardan birisi budur. Nitekim kimi tasavvuf erbabı melâmet-meşreb sūfîlerin setr-i hâl için takındıkları tutumu hakikatinden uzaklaştırarak suri şekliyle gündelik hayatlarına taşımış ve şarap içmek gibi kimi ma'siyetleri melâmet anlayışının asliyetine âid bir tutummuşcasına zarûrî ve mübâh addetmişlerdir.⁷⁹¹ Bu kimseler çoğu zaman muhakkik sūfîler ve büyük velilerin esrâr-âmiz sözlerini sathi ve yanlış değerlendirmeleri⁷⁹² ya da bir başkasının dalâlete sürüklenmesi neticesinde tarîk-i müstekîmden ayrılmaktadırlar.⁷⁹³ Mevlânâ bu tür mukallidleri şiddetli bir dille ta'zir ve tenkîd eder.⁷⁹⁴

Sūfî düşünce şarap içmenin bazı durumlarda tecvîz ya da tercîh edilebileceğine de işâret etmiştir. Bu durum meşâyih tarafından kıyas metoduna istinâden açıklanır. Nitekim bir kimse, fânî hayatının bekâsı gibi zarûrî durumlar söz konusu olduğunda ihtiyaç miktarınca şarap kullanmak konusunda serbesttir. Söz konusu sūfîler bu fihhi hükme kıyasta bulunarak bâkî hayatın bekâsı için de ihtiyaç hâsıl olur ise, lüzumu çerçevesinde şarap kullanmanın mübah addedilebileceği kanaatini serdediler.⁷⁹⁵ Hatta kimi dervişlerin ebedî saâdetine kesinlikle mâni' olacağı anlaşılan dünyevî alâkalarından kurtulmaları için şarap içmekten daha büyük bir günahtan kurtulmak maksadıyla şarap içme günahının tercîh edilebileceği yönünde uygulamalar dahi sergilenmiştir.

⁷⁸⁷ *Mesnevî*, I, 3426-31; II, 1500; VI, 1591-1594.

⁷⁸⁸ İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, s. 43.

⁷⁸⁹ *Mesnevî*, III, 3635-3668.

⁷⁹⁰ İsmail Ankaravî, bu iki tavra sahip zümrelerin her birini önce muhakkik ve müteşebih (mukallid) olarak ikiye ayırdıktan sonra müteşebbihleri de müteşebbih-i muhakkik ve müteşebbih-i muhtıl olmak üzere tekrar ikiye ayırır. Tarikatta taklîd esas olarak zemmedilen bir husus değildir. Bununla birlikte taklid, tahkîke götürür mâhiyette olmalıdır. Bk. İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, 40-47.

⁷⁹¹ İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, 44. İsmail Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 517-522.

⁷⁹² İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, 46.

⁷⁹³ İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, 45.

⁷⁹⁴ *Mesnevî*, III, 670-700; V, 1496-1499.

⁷⁹⁵ İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, 42-43.

Meselenin bu açıdan bir başka yönü de bütünüyle şerîatin öngördüğü kurallarla ilgilidir ki özet olarak hakikate erişmiş bir sufiden teklifin düşüp düşmeyeceği mevzusunda odaklanır. Gerek Mevlânâ ve gerekse başka pek çok sûfî hakikatin zuhûru ile şeriatlerin bâtil olacağı kanaatini ifade etmekle birlikte, o zamanda cârî olan şeriatin sahibine (Peygamber'e) hürmeten şeriatın hükümlerinden herhangi bir şekilde sapmayı edep dışı görerek menetmişlerdir.

Bütün bu açıklamalara rağmen sûfî tabakât ve menâkıb kitaplarında zaman zaman örneklerine rastladığımız şarap içme fenomeni gibi şer'î kuralların haricinde bulunan davranış ve tutumların gerekçeleri, akli düzeyde açıklanmıştır. Mesela *Mesnevî Şârihi* Ahmed Avni Konuk, insân-ı kâminden şerîata muhâlif olarak zuhûr eden fiillerin beş esâsa müstenid olduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁶

1. Kader Sırrı: “cem'den sonra fark” halinde irşâd makâmında bulunan ve halkın kendisine tabi olduğu kamil mürşidler, Hakk Teâlâ tarafından şeriatın zahirine muhalif fiilde bulunmak gibi ma'siyete karşı korunmuş vaziyettedirler. Bununla birlikte zaman zaman çeşitli sebeplerden ve hikmetlerden ötürü şerîata muhalif fiiler sergiledikleri de vakidir. Bu durum arifin kendi ayn-ı sâbitesi'nin ve isti'dâdının iktizâsınca hayrı ya da şerri âmil oluşu ile ilgilidir. Nitekim evliya için ismet şartı söz konusu değildir. Bayezîd'e “Ârif isyân eder mi?” diye sorduklarında “وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا” [Allah'ın emri kesinleşmiş bir hükümdür.] (Ahzâb, 33/38) ayeti ile cevap vermiştir.⁷⁹⁷

2. Taklîb-i A'yân: Kerâmet nev'inden olmak üzere mesela şarabın tahavvüle uğramak suretiyle bal şerbeti gibi şer'an helal olan başka bir madde mesela dönüşmesidir. Bu durumda esasta fiilde şerîata muhalif bir durum söz konusu olmayıp görünüşte bu şekildedir.⁷⁹⁸

⁷⁹⁶ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve diğerleri, IV, 421-2; Ayrıca tafsilat için bk. *A.g.e.*, IV, 389-401 ve 417-426.

⁷⁹⁷ Ubeydullâh Ahrâr hazretleri *Risâle-i Vâlidîyye*'lerinde şöyle buyururlar “Şeyh-i Ekber ba'zı musannafâtında yazmışlardır ki, erbâb-ı keşfin ba'zılarına mâ-fi'l-isti'dâd münkeşif olup, kendi isti'dâdlarında ma'siyet sudür edeceğini görürler. Evliyâyâ göre “ismet” şart olmayıp, hükm-i “لا راد لما قضيت” [Kazâ ve takdîr olunan geri çevrilemez] vâki' olacağından, zulmet-i isyânın şühûdundan ve onun hicâbından meşgul olurlar. Tövbe ve istiğfârın o zulmetin mâhîsi olduğunu yakînen bildiklerinden, tövbe ve istiğfâr ile o zulmeti izâle etmek için o sûretin hemen vukunu arzû ederler ve o ma'siyeti mürtekeb olurlar.” Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.*, IV, 421-2.

⁷⁹⁸ İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, s. 43; *Mesnevî*, I, 1812.

3. Ruhsat-ı Şer'iyye: Zaruret halinde mahzurlu olan şeylerin mübâh hale gelişi hükmüne kıyasla zarûrî durumlarda bu fiillerin ruhsata binaen işlenmesi.

4. Emir ve İlham: Hızır ve Musa (a.s.) kıssasında görüldüğü üzere bazı durumlarda Hakk'ın özel bir emir ve ilham ile kullarına o zamanda cârî şer'iate muhâlif gözüken kimi davranışları emretmesi söz konusu olabilir. Bu durumda Hakk'ın emrine ittisâl icâb eder.

5. Suver-i Gaybiyye: Şer'iate muhâlif görünen husus esasında gayb âlemine aid sûretlerin mücessem ve mücessed şekillerde ve çeşitli kalıplarda şehâdet âleminde görünmesidir. Bu durum Hakk'ın kerem ve lütfu ile “müşâhede” lezzetinin hâsıl olması için sufiye bir ikrâmı olarak değerlendirilmiştir. Gaybî suretler çeşitli şekillerde ve kalıplarda şehâdet âlemine gelirken şeriata muhalif bir kalıba da bürünmüş olabilir.⁷⁹⁹

Mesele ifade açısından değerlendirildiğinde, sûfî meşâyihin, suri şarap ile çeşitli tasavvufî hakikatler arasında teşbîh yönleri belirleyerek hakikatin dil düzeyinde ifâdesi hususunda ilgili kelime ve kavramlarla birlikte “şarab”ı istiârî bir üslupla kullanmışlardır. Nitekim bu istiâre esasında *Kur'ân* kaynaklıdır. *Kur'ân*-ı Kerîm'de cennetin tasvir edildiği bir ayette⁸⁰⁰ bahsedilen dört ırmaktan birisi “içenlere lezzet veren şarap” ırmağıdır.⁸⁰¹ Sûfîler bu *Kur'ânî* ifâdeyi eserlerinde yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Dolayısıyla sûfî edebiyatında örneklerine sıkça rastlayabileceğimiz üzere gerek şarab/hamr ve gerekse ilgili sair kelimelerle birlikte geniş bir anlam haritasını kuşatacak şekilde metaforik bir mazmunlar silsilesi meydana gelmiştir. Örnek metinler olarak Attâr ve Senâî'nin eserleri, Mevlânâ'nın özellikle gazelleri, İbn Fârız'ın “*Kasîde-i Hamriyye*”si başta olmak üzere *Dîvân*'ı ve nihâyet çoğu zaman okuyucuyu şaşkınlık içerisinde bırakacak kadar geçişken bir dil kullanmış olan Hafız'ın gazelleri örnek olarak gösterilebilir. Bununla birlikte şarap, sekr ve ilgili diğer kavramlarla kastedilenin benzerlik dolayısıyla sadece ve sadece istiârî düzeyde olduğu bu konudan bahseden hemen her türde eserde gerek sarahaten ve gerekse satır aralarında dile getirilmiştir.⁸⁰² Mesela Gazzâlî (ve Fahreddîn Irâkî'den de örnek vermeli) şöyle der:⁸⁰³

⁷⁹⁹ Eflâkî, IV, 39.

⁸⁰⁰ Muhammed, 47/15.

⁸⁰¹ Söz konusu ayetin işâri yorumunda Mevlânâ şöyle söyler: “Sabrının suyu, cennetteki nehirlerdir; cennetin süt ırmağı, sevgin ve aşkıdır. / İbadet ve tâatten zevk alman, bal nehri; Allah aşkıyla sarhoş olman, şevk duymanı şarap ırmağı bil.” Bk. *Mesnevî*, III, 3461-2.

⁸⁰² Mesela Sâkinâme geleneğinin öncüsü Nizâmî Gencevî şöyle söyler: “Ben meyden hep bî-hodluğu murâd ettim.” Bk. Konuk, *Mesnevî Şerhi*, II, 30.

“orijinal metni görüp tercüme etmeli”

Sûfler manzum ve mensur eserlerinde şarabın ve ilgili kavramların insan üzerindeki tesirini göz önünde tutarak içen kişinin halinin değişmesi ile tasavvufî hal ve makamların da kişide meydana getirdiği değişimi teşbih yönü olarak belirlemişlerdir.⁸⁰⁴ Böylelikle şarap ve ilgili kavramların birer istiâre ya da mecâz olarak genellikle ilâhî aşkı ve aşkın hallerini ifâde etmek üzere kullanılmış, dikkatler surî ifadenin ardında işâret edilen manaya yoğunlaştırılmıştır. Dolaylı olarak bu işâretlerle itirazların önüne geçilmeye de çalışılmıştır.

Misal olarak tasavvufta muhabbet makâmında bulunan ilâhî âşıklar için söz konusu hakikat mertebelerinden biri olarak addedilen “sekr/mestî” mefhumunu verebiliriz. Sekrin, ilâhî müşâhede neticesinde kişide vaki olan hayret⁸⁰⁵ ile ilgili bir hâl olarak diğer hâl ve makamlardan ayırıcı belirli niteliklere sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu niteliklerin başında ilâhî bir lütuf olarak⁸⁰⁶ sekrin neşe, heyecan, coşku, tarab, sürûr, bast doğurması; iktidar ve iradenin kaybolması dolayısıyla ilâhî sırların ifşâsını intâc etmesidir.⁸⁰⁷

Söz konusu hâlin “sekr/mestî: sarhoşluk” kelimesi ile ifâde edilmiş olması, esasında dil düzeyinde bu durumu ifâde edecek ya da bu duruma işâret edecek en uygun kavramın, ilgili diğer kelimelerle birlikte oluşturduğu anlam haritası içerisinde bu kelimedeki ma’kes bulması dolayısıyla zarurîdir.⁸⁰⁸ Bu zaruretin doğuracağı yanlış anlaşılmalara önlemek amacıyla sekr ile ifade edilen halin dünyevi sarhoşlukla istiârî (metaforik) düzeyden öte bir alakasının olmadığı özellikle belirtilir.⁸⁰⁹ Bununla birlikte alaka istiârî düzeyden öteye taşınarak maddî sekr halinin manevi sekr halini tahsilde bir araç olarak kullanılabileceği vehmi⁸¹⁰ tarîkat saliklerinden -ki genellikle mukallid ya da

⁸⁰³ Adnan Karaismailoğlu, *Gazâlî ve Bâkî’ye Göre Aşk Beyitleri, Klâsik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*, Ankara 2001, s. 99-108.

⁸⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II, 544.

⁸⁰⁵ *Mesnevî*, I, b. 1199-1201.

⁸⁰⁶ *Mesnevî*, III, 2940-2945.

⁸⁰⁷ Ankaravî, *Minhâcû’l-Fukarâ*, s. 461-463.

⁸⁰⁸ İsmail Ankaravî, aşk ile şarap arasındaki benzerliği (müşâbehet vecihlerini) 6 kısımda izah etmektedir. Bk. Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Uludağ Üniv. Sos. Blm. Enst., Doktora Tezi, Bursa 2005, s. 223-224.

⁸⁰⁹ Mevlânâ şöyle der: “Bizim sarhoşluğumuz için şaraba veya meclisimiz için çeng ve rebabın neşesine ihtiyaç yoktur. / Sâkîsiz, güzelsiz, mutrip ve meysiz harap sarhoşlar gibi perişan ve sarhoşuz.” Ayrıca bk.Sultan Veled, *İbtidânâme*, s. 63, b. 1052-1054. Hatta sekr hali ile dünyevi sarhoşluk arasındaki benzerlikler üzerinde durulduğu gibi farklılıklar da vurgulanmıştır. Çünkü şarap sarhoşluğu, içeni gam, üzüntü ve düşünceye sevk edebilir. Bunun nedeni içilen şarabın mizacından kaynaklanır. Hâlbuki sekr halindeki kişinin kendinden geçmesi, duyularından geçmek değildir, o sadece neşeyle çelişen şeylerden uzaklaşır.

⁸¹⁰ Eflâkî, IV, 31.

müşebbih gibi nitelemelerle adlandırılırlar- bazılarının meseleyi yanlış vaz' etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Mevlânâ, *Mesnevî*'deki bir temsilde⁸¹¹ -ki esasında bu temsil Şems-i Tebrîzî hakkında bir kısım fukahânın ta'nda bulunmaları ile mukâbildir-⁸¹² şarap içtiği iddiası ile bir şeyhi kötöleyen halden bigâne ve eğri bakışlı (hadiseleri doğru ve hakîkate muvâfık değerlendirebilme kâbiliyyetinden yoksun) kimseye, şeyhin müridlerinden birinin dilinden edebe riâyet ederek büyükler hakkında kötü zanda bulunmamayı tavsiye eder. Devamında ehl-i Hakk için böyle bir durumun söz konusu olmayacağını velev ki olsa bile bunun mevhum varlığından geçerek vuslata ermiş ve Allah'ın nuru ile dopdolu hale gelerek adeta engin bir okyanusa benzeyen şeyhin saflığını bozmayacağı ve zarar vermeyeceğini belirterek konuyu okyanusa düşen bir parça necâsetin okyanusun tahâretine hâlel getirmeyeceği ve ateşin Hz. İbrâhim'e (ve dolayısıyla enbiyâ vârisi velîlere) zarar vermezken Nemrûd tabîatlı olan (mevhûm varlığından geçmemiş bulunan) kimselerin ateşten sakınması gerektiği şeklindeki temsillerle izah eder. Ayrıca hakikate vasıl olan insân-ı kâmilin bu gibi hususlara dair açıklamada bulunarak delîl getirmesinin taklîdî ilim ile meşgul olan kimselere hakikati anlatmak ve muhâtabın dilince onları irşâd etmek maksadıyla olduğunu belirtir.

Böylelikle Mevlânâ ma'rifet bahsine atfen “can” ile “ilim/ma'rifet” arasındaki özdeşlikten bahisle her kimde ilim ve temyîz ziyâde ise onun canının da kuvvetli ve müteessir olduğunu belirtir. Tahakkuk sürecini gerçekleştirip hakikati Hakk olan ve Hakk'a yönelik ma'rifetin nuru ile tenevvür eden insan-ı kâmil sonsuz ve sınırsız bir gönül sahibidir.⁸¹³ Buna mukâbil küfrün ve imanın birbiriyle örtüşen haddi ve hududu vardır. Dolayısıyla küfür ve iman na-mahdûd olan şeyhin nuru yanında yok mesâbesinde kalır. Bir kimsenin gönlünde Hakk'ın/Hakîkî Varlığın hakikati inkişâf ederek kalp gözünde müşâhede hâsıl olduğunda o kimse için küfür ve iman manası kalmaz, küfür ve iman müsâvî hâle gelince bunlara müteallik hükümler de geçerliliğini yitirir. Mevlânâ bu durumu şu beyitte dile getirir:

“Kimin namazında mihrap ve kiblesi Ayn (Hakk'ın zâtı, cemali) olursa onun tekrar iman tarafına gitmesini ayıp ve kusur bil.”⁸¹⁴

⁸¹¹ *Mesnevî*, II, 3303-3335; 3398-3435.

⁸¹² Eflâkî, *a.g.e.*, IV, 41.

⁸¹³ Konuk, *a.g.e.*, IV, 395-396.

⁸¹⁴ *Mesnevî*, I, 1765. Ayrıca bk. *Mesnevî*, I, 1763-1813.

Hikâyenin devamı şu şekildedir. Bigâne kimse, mürîdi geceleyin Şeyh'in bulunduğu yere götürür. Mürid Şeyh'in elinde dolu bir kadeh görünce Şeyh halini hem biganeye hem de müridine farklı üsluplarda açıklar.

Evvela “Bu gördüğün ehl-i fiskın kullandığı zâhirî kadeh ve zâhirî şarab değildir. Esrâr-ı gaybiyyeyi müşâhede eden şeyhinden ehl-i fiskın amellerini uzak tut!” ifadesi ile evliyânın gayba dair olan misal aleminden müşâhede ettiği ve şehâdet aleminde temessül eeden nesne ile suret aleminde bilinen şarabın farklı olduğunu izah eder. Nitekim Şeyh Hakk'ın nuru ile dolmuş ve mecâzî varlık kadehini kırılarak ancak vucûd-i mutlak'ın nur şarabı baki kalmıştır. Böylelikle de gaybî bir sûretin şehâdet alemine çekilerek mücessem hale gelmesi Şeyh için imkan dahilindedir.

Münkir bigâne şeyh'in yanına gittiğinde elindeki şarabın bal olduğunu görür ki bu durum “taklîb-i a'yân” kabîlinden bir kerâmettir.

Akabinde Şeyh müridine kendisi için şarap aramasını emreder. Hastalık hali ve zaruret durumunda bulunduğunu belirterek şer'an bu durumun caiz olduğu vurgusunda bulunur.

Mürid her nereye vardı ise şarap küplerini bal ile dolu bulunca hem kendisi hem de bu hali sorduğu rindler şaşkınlıkla şeyh'in büyüklüğünü anlarlar ve şöyle derler:

“Ey mertebesi büyük olan şeyh, sen himmetin ile meyhâneye geldin; bütün şarablar senin ma'nevî kudûmundan ve tasarrufundan bal oldu!” “Sen şarabı pislikten mübeddel etmişsin, bizim canımızı da murdarlıktan tebdîl et!”

Mevlânâ daha sonra cihan baştanbaşa kan vs necis ve haram olan şeylerle dolu olsa bile Hakk'a kul olan kimsenin helal olandan başkasını yemeyeceği hakikati dile getirir⁸¹⁵ ve bu durumu Hz. Peygamber'e ve ümmetine bütün yeryüzünün temiz ve mescid kılınması ile kıyaslayarak izah eder.⁸¹⁶

Nihâyet gönül sahibi bir kimsenin/insân-ı kâmilin bedel olması (nefsânî özellikler yerine rûhânî özelliklerinin kâim olup ilâhî ahlak ile tahalluk edip Hakk'ın fiilleri kendi fiillerine bedel olması) dolayısıyla bu makâmda her neye el uzatsa temiz, helal ve din olacağını, tersi durumdaki kimseler için de tersi hükmün câri olduğunu belirtir.⁸¹⁷ *Mesnevî*'nin bir başka yerinde⁸¹⁸ Ferîdüddîn Attâr'ın “Ey gafil! Sen sâhib-i nefssin, toprak içinde kan yiyedur! Fakat sâhib-i dil olan kişi, zehir bile yese o zehir bal olur.” beytinin şerhi meyânında Hakk'ın makbûlü bulunan muhakkik sûfinin Hakk'ın halifesi

⁸¹⁵ *Mesnevî*, II, 3423.

⁸¹⁶ *Mesnevî*, II, 3419 vd.

⁸¹⁷ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, IV, 1238

⁸¹⁸ *Mesnevî*, I, 1603-1614.

olmak itibarıyla bu alemde gerçekleştirdiği her bir fiil Hakk'ın fiili olup kendisi âlet mesâbesindedir. Dolayısıyla fenâ makâmına erişmiş bulunan insân-ı kâmil dünyevi şehvetlerden ve hallerden arınmıştır ve dolayısıyla nefsanî sıfatlardan kurtulmakla eriştiği sıhhat bulduğu için artık perhîze ihtiyâcı kalmamıştır. Ne var ki bu durum onun mertebesi ile alakalıdır. Asla ve asla süfli hazlar peşinde koşarak bunların cevazı anlamını taşımaz.⁸¹⁹

Esas meselemize dönecek olursak rivayetler ulu Ârif Çelebi'nin şarap kullandığı yönündedir.

Eflâkî, Çelebi'nin şarap kullanması dolayısıyla Şeyh Amasyalı Alaaddîn ile aralarında tatsızlık vukû bulması ile ilgili menkıbeyi zikretmesden evvel “meşhur ve başta gelenler halkasında (halka-i sudûr) zikrolunan bir kazıyyedir” kaydıyla uzunca bir açıklamaya girişir ve şöyle söyler:

“Âriflerin sultanı Ârif Çelebi Hazretleri ... buyurmuştur: Eğer senin yolunda namahremler varsa, şarap kadehinden perde yapabilirsin.

Kendi kemal (ile dolu) cemalini (cemâl-i bâ kemâl) bu eksik nâmahremlerin nazar oklarına hedef kılmak istemezdi ta ki halkın hücumundan (ğulüvv-i âmmе), kendi menfaat ve arzuları peşinde koşan insanların kabulüne (şayan olmaktan) ve ağıyar ile bir arada olmanın doğurduğu baş ağrısından âzad ve fâriğ olsun. Hazretin haremine mahrem olan kimseler imkan ve her şey kendisine apaçık olan (Hakk'ın) inâyeti ölçüsünde gizlilik yolundan müşâhedeler ediniyorlar ve kendi rahmetinden her ne gösterir ise görüyorlardı.”⁸²⁰

Böylelikle Eflâkî, Çelebi'de görülen şarap kullanma fiilinin melâmet tavrı ile alakasını kurarak bunun üzerine bina eder. Açıklamanın hemen akabinde Eflâkî, hava ve su değişiminden ötürü Çelebi'nin mizacında vukû bulan rahatsızlık dolayısıyla doktor tavsiyesi üzerine suyla karışmış “şarap” (müdâvemet-i müdâm-i memzûc terğîb dâdend) kullanması gereğinin hasıl olduğunu belirtir. Eflâkî bu sefer de Çelebi'nin şarap kullanmasını mübâh kılan şer'î bir zarûreti dile getirmektedir. Ne var ki bu durum karşısında Şeyh Alaaddin ve bazı müridlerinin itirazı söz konusu olmuştur. Çelebi bu hale bozulup (mütegayyir geşte) bu itiraza sert bir tepki göstermiş, on beş güne yakın halvette kalarak riyâzetle meşgul olmuştur. Kirâke Hâtun'un ısrar ve ricası bile fayda vermemiştir. Çelebi tepkisini,

“Dostlarımızın anlayışına göre bizim gıdamız şarap ve kebaptır, yaşamamız da sudandır. Onlar “Geceyi Rabbimin yanında geçirdim” sözünün yemek verdirilişinden haberleri yoktur. Onlar bizim başka bir şaraptan mest olduğumuzu bilmiyor, bizi kendileriyle mukayese ediyorlar. Eğer onlar birkaç gün ikiyüzlülük etmeseler hiç yiyecek bulamazlar, kimse onlara selam vermez ve (böylece) onların şeyhlikleri de kalmaz; beş gün yemeseler öleceklerinden korkarlar”

⁸¹⁹ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, IV, 1238.

⁸²⁰ Eflâkî, VIII, 34.

ifâdesi ile dile getirir. Ardından on altıncı Cuma günü ansızın halvetten çıkan Çelebi bir nara atmış Şeyh Alaaddin'in kurduğu sema meclisini alt üst etmiş ve iki rubâî söyleyerek ardından zaviyenin sofasının penceresinden kendisini ırmağa atmıştır. Hemen peşisıra şehrin büyüklerinden, ahrârın önde gidenlerinden ve sır katiplerinden olan yâr-ı Rabbânî Mevlânâ İmâdüddîn Veled-i Gurdî ile Şeyh Hüsâmeddîn Begî⁸²¹ (rahîmehümallâh kaydı var) suya atlayarak ısrar ve rica ile kendisini sudan çıkarmışlardır. Çelebi ırmaktan çıkınca özürler dileyen Şeyh Alaaddin'in özrünü kabul etmemiştir. Çelebi bir tulum şarap hazırlamalarını emrederek bir defada hepsini bitirmiş ve kalkıp sema'a başlamıştır. Çok heyecan ve ve şûrlar göstererek bir rubai okuyup sema'a nihâyet vermiştir.⁸²²

Bir başka sefer Karahisâr-ı Devle Kalesi'nde Nureddin-i Caca'nın oğlu Polad Bey, Vezir Sahib Fahreddîn'in oğulları ve naiblerinin de bulunduğu bir mecliste Çelebi ile birlikte saf, eski ve nefis bir şarap içmekle (be-tenâvül-i rahîk-i atîk ve câm-ı akîk) meşgul olduklarını bildirir. Arif Çelebi elinde iki dolu kadeh olduğu halde şöyle söyler: *"Hayvan gibi olan aşağı tabakadan insanların tasavvuruna göre, Arif'e şarap içen diyor ve onu yeriyorlar. Haşa! Şarap içmek diğer insanlarla hem-renk bizden irak olsun!"* bu sırada Sahib Fahreddin'in oğullarının gönlünden kendileri ile aynı tarzda davranış sergileyen Çelebi'nin kendilerinden ne farkı olduğu vehmi geçer. Çelebi Polad Bey'i yanına çağırarak kadehine bakmasını ve şarap mı yoksa başka bir şey midir haber vermesini ister. Polad Bey Çelebi'nin kadehinde ateş görmüş bala benzeyen fakat yoğun bir mayi' görmüş (çîzîst mâyi' be-sân-ı asel-i âteş-dîde ve emmâ müselles-i ğalîz), tattığında ise tadının has eski bir şarap (şarâb-ı hummâd(z)-ı hâss) olduğunu görmüştür. Çelebi biz bu cins şarab içiyoruz diyerek şu beyti okur: *"Senin içtiğin şarap haramdır. Biz yalnız helal olanı içiyoruz"*⁸²³ burada Çelebi'nin taklîb-i a'yân kabîlinden ızhâr ettiği bir kerâmeti söz konusudur. Polâd Bey bir başka sefer yine Karahisâr-ı Devle'de Çelebi'nin huzûrunda Sahib'in oğulları ile birlikte işret ederlerken gece yarısı Çelebi dışarı çıkmış ve peşinden kimsenin gelmemesini emretmiştir. Bir süre sonra Polad Bey onu aramaya çıkar bulamayınca oradakileri ayaklandırır ve hep birlikte aramaya çıktıklarında muhtemelen sarhoş olmasını bekledikleri Çelebi'de böyle bir eser görmemişlerdir ve Çelebi'nin gayet rahat ve huzurla keramet sergilediğini

⁸²¹ Bu kişinin Sultan Veled'in halifesi olma ihtimali söz konusudur.

⁸²² Eflâkî, VIII, 34.

⁸²³ Eflâkî, VIII, 38.

nakletmektedir.⁸²⁴ Ladik şehrinde bulunduğu sırada bir sabah önceleri kendisine irâdet getirmeyen Nazır'ın oğlu da Çelebi'yi tek başına sabah sabah hamamın önünde gördüğünde “Çelebi sabah içkisini içmiş ve sarhoşluktan tek başına dışarı çıkmıştır” diye içinden geçirdiyse de Çelebi durumun böyle olmadığını ifade ederek kendisine bir erkek evladının olacağını müjdeleyen gül demetini vermişti.⁸²⁵

Yine Polâd Bey'in rivayet ettiği bir başka kerâmetinde ise sâkînin kendisine verdiği kadehi “*Bu sudan çok usandım, sizin tasavvurunuzla göre ise biz şaraptan sarhoşuz veya bizim sarhoşluğumuz üzüm suyundan oluyor; oysa dünyanın şarapları bizim canımızın parıltısından sarhoş olur ve insanlara sarhoşluk verirler*”⁸²⁶ diyerek alan Çelebi başından aşağı bir kadeh şarap dökmüş ne var ki başında ve elbisesinde en ufak bir ıslanma emaresi görülmemiştir.⁸²⁷

Çelebi şehzâdelerin okuluna gelerek Eflâkî'ye bu gün talebelerine izin vermesini söyler. Biraz sonra ashâb-ı ızâm tarafından kurulan mecliste yaklaşık yirmi kişi tekerrü' ve tecerrü'-i müdâma müdâvemet ettiler (paça yiyip yudum yudum şarap içmeye devâm ettiler). Sultan Veled'in torunu Burhâneddîn İlyâs Paşa (muhtemelen okulda öğrenci idi) sâkîlik etmemedir. Gece ilerleyip te bir ibrik şaraptan başka kalmayınca İlyas Paşa birkaç kez durumu Eflâkî'ye hatırlatır. Durumdan haberdar olan Ârif Çelebi ise keramet ızhâr eder ve Eflâkî'nin anlatımına göre yirmi kişinin kuşluk vaktine kadar içtiği ve uykuya daldığı halde testi hala doluydu. Eflâkî o şarap testisini (kûre) teberrüken saklamıştı ve teberrüken ondan su içiliyor, içen hastalar çabucak şifa buluyorlardı.⁸²⁸

Çelebi'nin bu durumunu eleştirenlerden biri de Gevâle kalesi muhafızı Emîr Necmeddin Dizdar'dır. Çelebi'nin 718 / 1319 yılı Kurban Bayramı günü (1 Zi'l-hicce 718 / 10 Mart 1319) Eflâtûn Hakîm Manastırı'na gelerek üç gün üç gece oranın keşişleri ile işret etmesi ve böylesi aziz günlerde hem de râhiplerin sohbetinde bu tür bir meşguliyet içerisinde bulunması Emir Necmeddîn'e tuhaf gelmiştir. Çelebi Emir'i sert bir şekilde ikâz ederek kadehini hiddetle önündeki mermere vurunca kadeh dolu olduğu halde dönüp yine Çelebi'nin önünde kırılıp dökülmeden durur. Bunun üzerine Çelebi “*Eğer bu kadeh kırılıysaydı, dökülseydi içmeye son verir ve Necmeddin'imizin hatırı için bu aziz günleri taziz ederdik, fakat gerçekte bilmek gerekir ki Yüce Tanrı mübarek azizlerinin vücudu için bugünleri aziz etmiştir. Çünkü onların vücutları olmasa, dünya*

⁸²⁴ Eflâkî, VIII, 40.

⁸²⁵ Eflâkî, VIII, 81.

⁸²⁶ Bu sözler *Mesnevî*'deki “Şarap bizden sarhoş oldu, biz ondan değil... Beden bizden var oldu, biz ondan değil!” beytinden mülhemdir. Bk. *Mesnevî*, I, 1812.

⁸²⁷ Eflâkî, VIII, 39.

⁸²⁸ Eflâkî, VIII, 80.

ve ahiretin parlaklığı mescit ve Kâbe'nin nuru ve kıymeti olmazdı” diyerek Ka’be’nin izzetinin her dem Hz. İbrâhim’in ihlâsına müstenid olması misâli⁸²⁹, bereketin insân-ı kâmil’e mebnî oluşunu ifâde eden derviş şu rubâîyi söylemiştir:

Ten ve canın dışında revân olan dervîştir. / Zemîn ve âsümândan daha yüce olan dervîştir.

*Hüdâ'nın bu bu cihândan maksadı halk değil, / Hüdâ'nın bu bu cihândan maksadı dervîştir.*⁸³⁰

⁸²⁹ *Mesnevî*, IV, 1138.

⁸³⁰ *Eflâkî*, VIII, 51.

2.2.1.3. ŞEMSEDDİN ÂBİD ÇELEBİ B. SULTAN VELED (V. 739 / 1338)

Şemseddin Emîr Âbid Çelebi, Sultan Veled'in ikinci oğludur ve 682 / 1283-4 yılında⁸³¹, dolayısıyla dedesi Mevlânâ'nın göçmesinden sonra Nusret Hâtun'dan⁸³² dünyaya gelmiştir.⁸³³

717 / 1317-8'de abisi ve şeyhi Ulu Ârif Çelebi'den kardeşi Çelebi Salâhaddîn Emîr Zâhid-i Ekber ve Çelebi Hüsâmeddîn Abdülvâcid ile birlikte hilâfet ile âyîn ve erkânın icrâsına icâzet almıştır.⁸³⁴ Ulu Ârif Çelebi âhir ömründe, baba bir kardeşi Şemseddin Âbid Çelebi'yi kendi makâmına geçirmiş ve böylelikle Âbid Çelebi henüz abisi ve şeyhi hayatta iken müridlerin ve hânedânın sorumluluğunu üstlenmiş, ârif Çelebi'nin 24 Zi'l-hicce 719 / 5 Şubat 1320 Salı günü bu dünyadan göçmesinin ardından da 37 yaşında tarikatın dördüncü postnişini olmuştur.⁸³⁵ Âbid Çelebi'nin posta geçmesiyle Mevlevîlikte merkezî otorite anlayışının iyiden iyiye pekiştiği söylenebilir. Eflâkî ayrıca Ârif Çelebi'nin iki oğlunun da kendisine son derece hürmet gösterdiklerini de nakledilmektedir.⁸³⁶

Âbid Çelebi'nin meşreb ve tavır açısından Ârif Çelebi ile son derece müşâbehet içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. O da Ârif Çelebi gibi rind-meşrebirdir. Eflâkî, Çelebi'yi “mâsivâyı terk ve cömertlik hususunda Sıddîk'a yaraşır bir şekilde davranan, kalender tavırlı, dünyanın tuzak ve kayıtlarından kurtulmuş ahrârın özü ve ebrârın önderi, kendi ruhuna candan bir dost edindiği hakîkî matlûbu kendi zâtında müşâhede eden, daima kendi hâli etrafında dönüp dolaşan ve müşâhede ehline mütâbaat zevkinden taklid ehli halkla alışverişe girişmez rindliğin sırrının serinden dolayı padişahlara yaraşır bir hayat süren, kendisini yeren inkârcıların yermesinden sakınmayan ve acz göstermeyen” bir şahsiyet olarak resmeder.⁸³⁷ Bütün bunlara ilave olarak Âbid Çelebi'nin kendi iç dünyasında yaşayan bir sûfî olduğu da satır arası ifadelerinde görülmektedir.

⁸³¹ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *Mecmuatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, haz. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 199.

⁸³² Nusret Hâtun, Sultân Veled'in 681 yılında evlendiği ikinci zevcesidir.

⁸³³ Sultan Veled oğlu Şemseddîn Âbid Çelebi hakkında bir gazel inşâd etmiştir. Bk. Sultân Veled, *Divan-ı Sultan Veled*, nşr. Feridun Nafiz Uzluk, Uzluk Basımevi, İstanbul 1941, s. 541 (Gazel Nr. 894).

⁸³⁴ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 212.

⁸³⁵ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 213.

⁸³⁶ Eflâkî, IX, 1.

⁸³⁷ Eflâkî, IX, 2.

Abid Çelebi'nin postnişîn olduğu dönemde Anadolu, ilerde içerisine düşeceği sosyal ve siyasi anlamda çalkantılı bir dönemin hemen arifesindeki sükûneti yaşamaktaydı. Neredeyse çocuk denecek yaşta İlhanlı Tahtına oturan Ebû Saîd Bahadır Han'ın sarayının en etkili emiri olan Emir Çoban'ın oğlu Timurtaş⁸³⁸, baskıcı ve zâlimâne bir politika sergileyen İreçin Noyan'ın azli ile boşalan Anadolu Genel Valiliği'ne atandığında uyguladığı siyâset, adaleti ve dindarlığı ile halkın ve ileri gelenlerin teveccühünü kazanmıştı. Onun valiliği zamanında Anadolu'da dirlik ve düzen sağlanmış, halk refaha ulaşmıştı. Bununla birlikte 1319'da babası ve dolaylı olarak kendisine yönelik siyasi hesaplaşmalara dayalı olarak vuku bulan karışıklık döneminde daha önce babasının geri aldığı Konya tekrar Karamanoğulları'nın eline geçmişti. Timurtaş, 1323 yılında Konya üzerine yürümüş ve bu şehri Karamanoğulları'ndan geri almıştır. Eflâkî 720 / 1321 yılında vuku bulduğunu belirttiği bu olayın akabinde bildirdiğine göre Timurtaş, kendisine bağlılıklarını bildiren sâir ulemâ, ümerâ ve sûfî sınıflarından pek çok kimse gibi Âbid Çelebi'nin de mensubanı ile birlikte meclisinde ve hizmetinde bulunmasını arzu etmesine rağmen Âbid Çelebi'nin “ferâgat-i bâl ve istiğrâk-ı hâl” dolayısıyla bundan uzak durduğunu ifade eder. Doğal olarak bu durum birtakım hasetçi kimseler tarafından Çelebi'nin, Timurtaş ile müttefik olmadığı ve kendisini istemediği yönünde değerlendirilmiştir. Mamafih Eflâkî, Çelebi'nin Timurtaş'a uzaktan uzağa sevgi gösterisinde bulunduğunu ve toplantılarına seyrek katıldığını bildirerek bu durumun Timurtaş'ın incinmesine ve hoşnutsuzluğuna sebep olduğunu belirtir.⁸³⁹

Çelebi'nin bu tutumu Timurtaş'ı siyasi bir tedbire sevk etmiş ve kendisinin Timurtaş'a tabiiyyetlerini sağlamak üzere Uç illerinin beylerine elçi olarak göndermek suretiyle Konya'dan uzaklaştırılmasını melikü'l-ümerâ Emir Eretna Bey'e bildirmiştir.⁸⁴⁰ Çelebi her ne kadar Eflâkî'yi Eretna Bey'e göndererek bu vazifeden affını istediye de dileği kabul görmemiş ve Çelebi “itikat sahibi olması, müridlere (yârân) karşı şefkati ve işin sonunu düşünerek vahşet ve ihânet vaki' olmasın düşüncesiyle” ister istemez

⁸³⁸ Eflâkî Timurtaş'tan şu ifâdelerle bahseder: “Tesadüfen o zamanda tekrim edilmiş [saygı gösterilmiş] Noyanzade Timurtaş bin Çoban (Tanrı her ikisine de rahmet etsin) 720/1320 yılında Konya'yı fethedip Karamanoğulları'nı buradan çıkardı. Konya'ya bağlı ve ekli yerleri ele geçirdi. Mağrurları, zorbaları itaat altına almaya çalıştı ve “Ben sahipkiran bir hükümdarım, hatta zamanın Mehdisiyim” diye iddia etti. Ona buna bol bol mal vermekte dengi yoktu, Adalette de ikinci Anuşirevan'dı [Nuşirevan]. Gerçekten dindar ve temiz bir gençti. Rum ulularının hepsi, bilginler, şeyhler, emirler, ileri gelenler, kumandanlar ve daha başkaları ona itaat edip biat etmiş, ona boyun eğmeyi vacip görmüş ve bu hususta söz vermişlerdi.”

⁸³⁹ Eflâkî, IX, 2.

⁸⁴⁰ Böylelikle Timurtaş İlhanlı sarayına karşı girişeceği isyan sürecinde muhtemelen kendisini desteklemeyeceğini düşündüğü Çelebi'yi Anadolu merkezinden uzaklaştırmış oluyordu.

Konya'dan ayrılmıştır.⁸⁴¹ Bununla birlikte Konya'dan ayrılırken gönül derdiyle bir ah çekip şöyle demiştir: “Biz dönüp gelinceye kadar bunlardan hiç biri kalmayacaktır.” Bu seyahatin rotası hakkında bir bilgimiz olmamakla beraber Eflâkî Lâdik şehrine uğradıklarını, Çelebi'ye ve Ârif Çelebiye karşı saygısızca ifadelerde bulunan Saîd adlı şeyyâd bir dervişin ölümü vesilesiyle bildirir.⁸⁴²

Gerçekten Çelebi seferden döndüğünde Konya'da Tac-ı Kızıl'ın oğlu Zahîreddin'den⁸⁴³ başka hiç kimse kalmamıştır. Hepsi Anadolu'dan ayrılarak Şam ve Mısır yoluna düşmüşlerdir. Dolayısıyla bu seferin 1327 yılı başlarında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Eflâkî işin başında pek te hayırlı görülmeyen bu seferde gayb âleminden tavsîf edilemeyecek derecede fütûhâtın elde edildiğini vurgular.⁸⁴⁴ Âbid Çelebi bu seferinde muhtemelen bütün Uç Vilâyetlerini dolaşmıştır. Bu arada Osmanlı Beyliği ile de temâsa geçtiği düşünülebilir. Nitekim kimi Osmanlı tarihçilerinin⁸⁴⁵ Orhan Bey'in oğlu Süleyman Gazi'nin (1316-1357) Mevlevî sikkesi giydiği şeklindeki ifadeleri Mevleviyye ile Osmanlı hanedanı arasındaki irtibatı II. Murad Han zamanından daha gerilere götürme ihtimalini tevsîk etmektedir.

⁸⁴¹ Eflâkî Çelebi'nin şu beyitleri diline vird edildiğini bildirir: Ey oğul! Veliler de Allah çocuklarıdır. Gâib ve hazır olmakta Allah (onların ve onları arkadan kötöleyenlerin) ahvalinden haberdardır. Sakın noksanlarını bulup aleyhlerine gıybet etme. Çünkü onlar için kin güden, onların öcünü alan Allah'tır. (*Mesnevî*, III, 79-80)

Öyle bir bekçim var ki saltanat, ona yaraşır. Bana nasıl bir yel esmekte? O bilir! O yel soğuk mudur, sıcak mı? A kötü kişi! O bilen Allah, gafil ve gâib değildir, bilir! (*Mesnevî*, IV, 233-234)

⁸⁴² Eflâkî, IX, 9.

⁸⁴³ Eflâkî kendisinden şöyle söz eder: “Mefhari'l-ümerâ Tac-i Kızıl'ın oğlu Zahîreddin bir süre Konya'ya egemen olmuştu. Hükümeti idare edip halkı gözetmede eşi yoktu.” Bk. Eflâkî, IX, 8.

Emir Zahîrüddîn Mahmud İlhanlılar'ın Anadolu valilerinden olup 729 / 1329 yılında bu Saîd Bahadır Han tarafından bu göreve atanmıştır. Muhtemelen daha önce de Anadolu'da başka vazifelerde bulunmaktaydı. 1319'da vuku bulan Zencan Çayı muharebesinde Ebu Saîd'in yanında yer almıştır. Babası Emîr Esen Kutluğ bir Uygur türküdür. Kendisi Olcaytu'nun şilîği tercih etmesine rağmen Emir Çoban gibi sünî olarak kalmıştır. Daha çok lakabı ya da ünvanı olan “Tâc-ı Kızıl, Tâc-dâr (Şemseddin Ahmed)” şeklinde anılmıştır. Esen Kutluğ İlhanlı Hanı Olcaytu Herbende ve halefi Ebu Saîd Bahadır Han'ın has adamlarından biri idi. 717/1318 yılında Timurtaş'ın Anadolu Valisi olduğu dönemde Esen Kutluğ da Horasan Valisi olmuş, ancak bir yıl sonra 718 /1318 yılında vefat etmiştir. Oğlu Emir Zahîrüddin Mahmud ise 1339 yılında Anadolu Valisi Celâyir Şeyh Hasan tarafından öldürülmüştür. Bünyan Ulu Camii kendisi tarafından Muharrem 734 / Eylül 1333 tarihinde yaptırılmıştır. Ayrıca oğlu Taşkın (Taşhun) Paşa 1350 yılında tanzim edilen bir senetten anlaşıldığına göre Konya'nın Kemertaş köyünü satın almıştır. Taşkın Paşa da Ürgüp/Damsa köyünde bir cami, türbe ve medrese inşa ettirmiştir. Kendisinin Eretna Devletine bağlı bir emir olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Mehmet Çayırdağ, “Kayseri'de XIV. ve XV. Yüzyıllarda İki Emir Ailesi, Emir Zahîreddin Mahmud ve Emir Şeyh Çelebi”, *Vakıflar Dergisi*, sy. 27, s. 133-139; Mehmet İbbaşı, “Kayseri'de 1476 Tarihli Bir Vakfiye”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XIX/30 (1997), s. 205-214; Kemal Ramazan Haykıran, *İlhanlı Hükümdarı Ebu Sa'id Bahadır Han Döneminde Doğu Anadolu (1317-1335)*, Ankara Ün.v., Sos. Blm. Enst., Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.

⁸⁴⁴ Eflâkî, IX, 3.

⁸⁴⁵ Bk. Robert Anhegger, “Mehmed b. Hacı Halîlü'l-Kunevî'nin Târîh-i Âl-i Osman'ı”, *İ.Ü.E.F., Tarih Dergisi*, II/3-4 (1952), s. 55.

Çelebi, bir defasında Konya hakimi Emir Zahîrüddîn Mahmud b. Tâc-ı Kızıl'ı ziyarete gittiğinde bıyıklarının fazlaca uzun olması dolayısıyla Emir tarafından sipahi olmadığı, Şeyh olduğu yönünde ta'zir ve tenkîd edildiğinde Çelebi kendisine “Benim bıyıklarım uzundur, fakat senin hırs gözüne perde gelmiştir. Bu bıyığı kısaltmak çok kolaydır, ama senin gözündeki hastalığın dermanı yoktur” şeklinde cevap vermiştir. Bu durumdan son derece utanan Zahirüddin o anda Sabık Anadolu Valisi Timurtaş'ın oğlu Şeyh Hasan'dan aldığı acayip bir haber üzerine yemeğini bile yemeden acilen Çelebi'den özür ve himmet dileyerek oradan ayrılmış ve birkaç gün sonra da ölüm haberi gelmiştir.⁸⁴⁶ Eflâkî, ölümünü evvelce Timurtaş ve ekibinin inkırâzında olduğu gibi Âbid Çelebi'ye karşı saygısızlığı ile irtibatlandırmaktadır.⁸⁴⁷ Ve bu düşüncesini Moğolların yıkılışına kadar dayandıracaktır.

Nitekim naklettiğine göre Ebu Saîd Baha Han zamanında Âbid Çelebi, Ordu'ya (Moğol karargahına) bir sefer düzenlemiş ve yol üzerinde Tebriz'e ulaştığında Ulu Ârif Çelebi'nin oğlu Bahâeddin Emir Âlim Çelebi ile buluşup onu da yanına almıştır. Sahib-i A'zam Hâce Reşidüddin'in oğlu Vezir Hâce Şemseddin Emîr Muhammed'in huzuruna gelip dervişlerin ihtiyaç duyduğu bazı ufak tefek hususları kendişisine bildirdilerse de vezirin lâyıkınca muamelede bulunmayıp tegâfûl göstermesi ve mühim işlerin halledilmesi hususunda gevşeklik göstermesi üzerine Âbid Çelebi ve Şehzâde ciddi bir teki göstererek Moğollar'dan yüz çevirmiş, kırgın ve hiddetli bir şekilde Anadolu'ya yönelmişlerdir. Âbid Çelebi Konya'ya dönerken Bahâeddin Emir Âlim Çelebi de Sinop limanından gemiyle Türkistan ve Deşt seyahatine çıkmıştır. Eflâkî Moğolların inkırâzını bu hâdiseye merbût olarak değerlendirir.⁸⁴⁸ Hatta bizzat Mevlânâ'nın bu hususta Muinüddin Pervâne'nin sorusu üzerine bir açıklamada bulunduğunu nakleder. Rivâyete göre Pervâne, Mevlânâ'ya “Bizim askerimiz diye buyurduğunuz Cengizhan sülalesinin devleti ne zaman sona erecek ve onların sonu ne olacak?” şeklinde bir soru sorduğunda Mevlânâ bu durumu babası Bahâeddîn Vele'd'in Belh'ten ayrılışı ile Hârizmşahlar hânedânının inkırâzı arasında bir ilişkisi kurarak açıklamış ve şöyle demiştir.⁸⁴⁹

⁸⁴⁶ Eflâkî, IX, 8.

⁸⁴⁷ Varlık iddiasında bulunan, varlığından geçmiş bir veliye çattı; kendi eliyle kendi gözüne diken batırdı.

⁸⁴⁸ Eflâkî, IX, 4. Ayrıca konuyla ilgili olarak şu beyitleri de kaydetmiştir: Erlerin hışmı, bulutu kurutur, gönüllerinin hiddet ve gazabı ise alemleri yakar, yıkar. (*Mesnevî*, III, 2816) Bir Allah erinin kalbi kırılmadan, Tanrı hiçbir kavmi rezil etmemiştir. Şu halde her devirde (peygamber yerine) bir veli vardır, bu sına kıyamete kadar daimidir. (*Mesnevî*, II, 3112 ve 815)

⁸⁴⁹ Eflâkî, Mevlânâ'nın şahit olarak bir de Hadîs-i Kudsi naklettiğini belirtir. “Ve şu ilahi hadisi de şahit olarak getirdi: Tanrı, Muhammed'e vahiy yoluyla “Benim bir takım askerlerim vardır. Ben onları doğu tarafında yerleştirdim ve onlara Türk adını verdim. Onları hiddet ve gazab arasında yarattım. Herhangi bir kul, bir ümmet benim emrimi yapmazsa, bunları onların üzerine musallat ederim ve bunlar aracılığıyla onlardan öc alırım.” diye bildirdi.”

“O tayfanın devleti, bizim çocuklarımıza, haleflerimize, torunlarımıza kötü davrandığında, onlara karşı cefa ve eziyette bulunup hürmet etmekten geri durduğunda, zorbalıkları ve büyüklük taslamaları yüzünden bizim soyumuza layıkıyla tazimde bulunmadıklarında yok olur. Şüphesiz Hakk Teâlâ gayret buyurup onları basiret sahiplerine ibret yapar. “Zalimlerin yardımcıları yoktur.” (Bakara, 2/270) ayeti bunlar hakkında okunur. Bütün âlem halkı zalimlerin cezasını müşâhede ederler.”⁸⁵⁰

Eflâkî de bu durumu tekrarlayarak Bahâeddîn Veled’in “akıl ile hareket edenlere uyararak (Muhtemelen Fahreddin Razi kastediliyor) akıl bağlarıyla bağlanmış” olan Hârizmşâh’tan ve etbândan incindiğinde ettiği dua ile Moğol ordusu ortaya çıktıysa şimdi de Hakk’a hususi bir kurbiyyeti bulunan bu hanedanın mensubu Âbid Çelebi ve Şehzâde Bahâeddin Emir Âlim Çelebi’nin gönüllerinin incitilmesi ve hatırlarının kırılmasının, Moğolların inkırâzına sebep olduğunu ve böylelikle Mevlânâ’nın kerâmetinin vuku bulduğunu dile getirir.⁸⁵¹

Âbid Çelebi’nin de halefi Ârif Çelebi gibi gayret sâhibi bir sûfî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Konya’da zuhur eden ve kaba zühd tavrına sahip bulunduğu anlaşılan Şeyh Paşa adında bir dervişle münâkaşa/kavga etmiştir. Eflâkî bu dervîşi ikiyüzlülükle itham eder. Kendisinin çok az arpa unu ile iktifâ ettiğini, (gönlünün) perdeli olmasından ötürü suratının daima acı ve ekşi olduğunu ve “İman bütünüyle şevk ve zevktir” mefhumundan haberdar olmadığı için elbette semâ’ı da inkâr ettiğini, kimsenin yemeğini yemediğini ve ashâba (Mevlevî cemâati) selam dahî vermediğini belirtir. Görülüyor ki bu durum başta Ârif ve Âbid Çelebi olmak üzere Mevlevî cemâatinin takındığı sûfî tavrın muârizıdır. Şeyh Paşa’nın müridleri de “Bir tür hayvan sayılabilecek olan aşağı tabakadan insanlar da ona uymuştu” ifadeleriyle betimlenir.

Âbid Çelebi postnişîn olduktan sonra birkaç kez bu adamla karşılaştığında Şeyh Paşa başını çevirip selam vermeden geçip gitmişti. Bu duruma hiddetlenen Çelebi bir gün Şeyh Paşa’nın başına kamçı ile üç kez adamakıllı vurunca Şeyh Paşa hastalanmış ve yatağa düşmüştür. Mensuplarının Konya kadısı Tâceddîn Kalemşâh’a mürâcaatı üzerine kadı Çelebi’nin bu dervîşi ziyaret etmesini uygun bularak hükmetmiştir.⁸⁵² Ne var ki Şeyh Çelebi kendisini ziyaret edip te evinden ayrıldığında ölmüş ve Bağçe-i Sultânî’ye defnedilmiştir. Eflakinin bu hadiseyi naklettikten sonra sarfetiği bir cümle

⁸⁵⁰ Eflâkî, IX, 5.

⁸⁵¹ Eflâkî, IX, 6.

⁸⁵² Bunun üzerine onun muhipleri, kadıların sultani Taceddin Kalemşah’a gittiler, gerçekleşen olayı anlatıp etrafına üşüştiler. Şehrin kadısı, Çelebi’nin lütuf ve veliliğın gereğiyile merhamet etmesini, bu gönlü yaralı dervişin hastalığını sormaya giderek kabahatini affetmesini uygun gördü.

dikkat çekicidir. Şöyle söyler: “Âbid Çelebi, Ârif Çelebi’nin birçok münkirini (inkarcılarını) felâkete uğramış ve terk edilmiş kılarak yokluk âlemine gönderdi.”⁸⁵³ Böylelikle anlaşılıyor ki çok sonraları İstanbul’da zuhur eden Kadızâdeli anlayışı dönemine göre hiç te yeni değildir ve adeta Konya Kadızâdelileri de karşısına çıkmaya cüret edemedikleri Mevlânâ ve Sultan Veled’den sonra yer yer Ârif Çelebi’ye ve asıl ondan sonra Mevlevî cemâatine sataşmaya ve uğraşmaya aşlamışlardır. Elbette bunda genişleyen ve iyiden iyiye yaygınlaşmaya başlayan Mevlevî cemâatinin sahip olduğu çok renkli yapının da etkisi olmuştur.

Abid Çelebi’nin biri kız, üçü erkek toplam dört çocuğu olmuştur. Kızı Şah Melek Hâtun’dur.⁸⁵⁴ Büyük oğlunun ismi ise tartışmalıdır. Sahîh Dede’nin bildirdiğine göre Çelebi Salâhaddîn Emîr Zâhid-i Sâni (Küçük diye de zikrolunur)’dir.⁸⁵⁵ Başka kaynaklar ise Burhâneddîn Şâh Melik ismini kaydedip Emîr Zâhid’i bu şahsın oğlu olarak zikretmektedirler.⁸⁵⁶ Diğer oğlu Muhammed Çelebi’dir.⁸⁵⁷ Son oğlu ise Mevlânâ makâmının sekizinci postnişini olacak olan Çelebi Emîr Âlim-i Sâni Bahrulkemâl’dir.⁸⁵⁸

Âbid Çelebi, 20 sene seccâde-i hilâfette bulunup ve 5 Muharrem 739 / 24 Temmuz 1338 Perşembe günü, 57 yaşında bu dünyadan göçtüğünde Kızı Şâh Melek Hâtun 33, büyük oğlu Muhammed Çelebi 30 ve küçük oğlu Bahrulkemâl Çelebi Emîr Âlim-i Küçük Sâni 24 yaşında hayatta bâki kalmıştır.

Akabinde Mevlânâ makâmına küçük kardeşi melikü’l-meşâyih ve’l-ârifin Hüsamüddîn Emîr Vâcid Çelebi (Abdülvacid olarak da zikredilir)⁸⁵⁹ 50 yaşında şeyhlik makamına geçip 5. postnişin olarak Türbe’nin hizmeti ile meşgul olmuştur.⁸⁶⁰

⁸⁵³ Eflâkî, IX, 7.

⁸⁵⁴ Şah Melek (ya da Melik) Hâtun, 703 / 1303-4’te dünyaya gelmiş ve 775 / 1373-4 yılında vefât etmiştir. Bk. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 208, 225. Bazı kaynakların Germiyanlı Süleyman Şah’ın oğlu İlyas Paşa’nın (v. 773) zevcesi ve Ergun Çelebi’nin annesi olan Âbide Hâtun’un bu hanım olduğunu ileri sürmelerine rağmen bu durum kronolojik açıdan mümkün değildir. Bk. Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak, *Silsilenâme-i Evlâd ve Ahfâd-ı Mevlânâ* (içerisinde: Hz. Mevlânâ Efendimiz’in Oğulları, Kızları, Torunları, Haz. Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak ve Mustafa Feridûn Nâfiz Uzluk), SÜSAM Nr. 131, s. 80.

⁸⁵⁵ Sahîh Dede’ye göre 706 / 1306-7’de doğmuş ve 737 / 1336-7’te göçmüştür ve kendisinin iki oğlu vardır ki bunlardan ilki Çelebi Emîr Âdil-i Küçük, ikincisi de Çelebi Abdülehad’dır. bk. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 208, 209, 217, 218.

⁸⁵⁶ Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak, *Silsilenâme-i Evlâd ve Ahfâd-ı Mevlânâ* (içerisinde: Hz. Mevlânâ Efendimiz’in Oğulları, Kızları, Torunları, Haz. Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak ve Mustafa Feridûn Nâfiz Uzluk), SÜSAM No. 131, s. 80.

⁸⁵⁷ 709 / 1309-10’da dünyaya gelmiş ve 765 / 1363-4’te göçmüştür. Sahîh Ahmed Dede, s. 209, 223.

⁸⁵⁸ 715 / 1315-6’da dünyaya gelmiş ve 748 / 1347-8’de Ulu Ârif Çelebi’nin Emîr Âlim’den torunu İsmet Hâtun ile evlenmiştir. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 212, 220.

⁸⁵⁹ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 218.

⁸⁶⁰ Eflâkî, IX, 11.

2.2.1.4. BÜYÜK VÂCID ÇELEBİ B. SULTAN VELED (V. 742 / 1342)

Hüsâmeddîn Emîr Vâcid (Abdülvâcid)⁸⁶¹ Çelebi, Sultan Veled'in üçüncü oğlu olup 689 / 1290-1 yılında Sünbüle Hâtun'dan⁸⁶² dünyaya gelmiştir.⁸⁶³

717 / 1317-8'de abisi ve şeyhi Ulu Ârif Çelebi'den hilâfet ile âyîn ve erkânın icrâsına icâzet almıştır.⁸⁶⁴ Ulu Ârif Çelebi'den sonra posta geçen diğer abisi Şemseddin Emir Âbid Çelebi'nin 5 Muharrem 739 / 24 Temmuz 1338 Perşembe günü intikâlinin ardından 50 yaşında olduğu halde makâm-ı Mevlânâ'da 5. postnişîn olmuştur.⁸⁶⁵

Eflâkî kendisini melikü'l-meşâyih ve'l-ârifîn Hüsameddîn Emîr Vâcid Çelebi (Abdülvâcid olarak ta zikredilir) olarak zikreder ve posta geçerek Türbe'nin hizmeti ile meşgul olduğunu belirtir.⁸⁶⁶ Aynı yıl Kütahya Ergüniyye dergahına adını verecek olan Germiyanlı İlyas Paşa'nın oğlu Ergun Çelebi 39 yaşında Vâcid Çelebi'nin meclisine dahil olmuştur.⁸⁶⁷

Vâcid Çelebi'nin meşîhati nisbeten kısa sürmüştür ve kendisi 29 Şaban 742 / 7 Şubat 1342'de bu âlemden göçerek ebrâr-ı illiyî civârını mesken tutmuştur.⁸⁶⁸

Çelebi'nin bir oğlu ve bir kızı dünyaya gelmiştir. Oğlunun adı Ahmed Selçukî,⁸⁶⁹ kızının adı ise Cihân Melik (Melek?) Hatun'dur.⁸⁷⁰

⁸⁶¹ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 218.

⁸⁶² Sünbüle Hatun, Sultan Veled'in cariyesidir.

⁸⁶³ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 203.

⁸⁶⁴ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 212.

⁸⁶⁵ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 218.

⁸⁶⁶ Eflâkî, IX, 11.

⁸⁶⁷ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 218.

⁸⁶⁸ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 218-219.

⁸⁶⁹ 709 / 1309-10 yılında doğmuş ve 790 / 1388'de göçmüştür. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 209, 211, 230.

⁸⁷⁰ 712 / 1312-13 yılında doğmuş ve abisi ile aynı yıl 790 Zi'l-hicce / 1388 Aralık'ında göçmüştür. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 210, 211, 219, 230.

2.2.1.5. EMİR ÂLİM ÇELEBİ B. ULU ÂRİF ÇELEBİ (V. 751 / 1350)

Vâcid Çelebi'nin oldukça kısa süren meşihati ardından 29 Şaban 742 / 7 Şubat 1342'de intikâli ile hilâfet,⁸⁷¹ ya da Eflâkî'nin dilinden ifâde edersek velâyet, saltanat ve padişahlığın devlet tâcı verâset yoluyla velilerin sülâlesi, sâffilerin halefi, irfân denizinin incisi ve o sıralar 50'li yaşlarının başında dulunan Mevlânâ Bahâülmille Bahâeddîn Emîr Âlim Çelebi'ye erişmiştir.⁸⁷²

Emîr Âlim Çelebi, 692 / 1292-3 yılında Ulu Ârif Çelebi'nin eşi, Emîr Kayser-i Tebrîzî'nin kızı Devlet Hâtun'dan dünyaya gelmiştir.⁸⁷³

Geleneğin Eflâkî'den itibaren “Şâhzâde-i Muazzam” olarak yâd ettiği Âlim Çelebi, Ulu Ârif Çelebi'nin büyük oğludur. Eflâkî'ye nazaran Emîr Vâcid Çelebi'den sonra makâm-ı Mevlânâ'nın altıncı postnişinidir.

Hakkında pek az bilgiye sahip olduğumuz Çelebi'nin ömrü seyâhatle geçmiş, uzak diyârlara uzun süreli seferler düzenlemiş, yıllarca gurbet âleminde yanmış ve Hakk'a kurbiyyet elde etmek için çalışıp çabalamıştır.

Bu sebeple kendisi fiilen Çelebilik makâmında bulunamamış, ana-baba bir kardeşi Çelebi Emir Âdil kendisine önce niyâbeten vekâlet etmiştir, intikâlinin akabinde de asâleten makâma geçmiştir.⁸⁷⁴

Kaynaklarımız Çelebi'nin gurbet elde göçtüğünü belirtmektedir ve Türbe'de makberinin bulunmayışı da bu bilgiyi teyid etmektedir. Sahîh Dede intikâl tarihini 751 / 1350-1 olarak kaydeder ve makamına küçük birâderi Âdil Çelebi'nin 7. Halîfe olarak geçtiğini belirtir.⁸⁷⁵

Âlim Çelebi'nin Konya'da İsmet Hatun⁸⁷⁶ adında bir kızı vardır ve bu hanım Şemseddîn Emîr Âbid Çelebi'nin küçük oğlu Bahrulkemâl Emîr Âlim Çelebi'nin zevcesidir.⁸⁷⁷ Bu evlilikten ilerde bahsedeceğimiz Pîr Âdil Çelebi dünyaya gelmiştir.

⁸⁷¹ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 218-219.

⁸⁷² Eflâkî, IX, 11.

⁸⁷³ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 204.

⁸⁷⁴ Eflâkî, IX, 11.

⁸⁷⁵ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 220-221.

⁸⁷⁶ İsmet Hatun, 735 / 1334-5'te doğmuş, 800 / 1397-8 yılında vefât etmiştir. Bk. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 217, 220, 232.

⁸⁷⁷ İsmet Hatun ile Bahrulkemâl Emîr Âlim Çelebi'nin izdivâcı 748 / 1347-8'de gerçekleşmiştir. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 220.

2.2.1.6. EMİR MUZAFFEREDDİN ÂDİL ÇELEBİ B. ULU ÂRİF ÇELEBİ
(V. 770 / 1368)

Mevlânâ makâmının yedinci postnişini Muzaffereddîn Emîr Âdil Çelebi, Ulu Ârif Çelebi'nin küçük oğludur. Annesi Devlet Hatun'dur. 695 / 1295-6 yılında dünyaya gelen Âdil Çelebi, diğer Âdil Çelebilerden fark edilmesi için "Muzaffereddîn" lakabıyla ya da ismini tavsîfen "Ekber/Bozork/Büyük" ifâdesi ile anılmıştır.⁸⁷⁸

Âdil Çelebi, 751 / 1350-1 yılında abisinin halefi olarak Mevlânâ makamında postnişin olduğunda 56 yaşında idi.⁸⁷⁹ 19 sene postta kalan Çelebi anlaşılan 770 / 1368-9 yılında makama abisinin damadı ve amcasının oğlu Bahrulkemâl Emîr Âlim Çelebi'yi 8. postnişin olarak iclâs edip kendisi de bir müddet sonra (40 gün) göçmüştür.⁸⁸⁰

Veled Çelebi Muzaffereddîn Âdil Çelebi'nin Şeyh Emîr (Küçük) Zâhid Çelebi (yani Şâhzâde Salâhaddîn)⁸⁸¹, Emîr Muhammed (Küçük) Ârif Çelebi, Hüsâmeddîn Çelebi ve Çelebi Muhammed Sâdık isimlerinde dört oğlundan söz ederken⁸⁸² Sahih Dede sadece iki evlâdını Muhammed Ârif⁸⁸³ ve Muhammed Sâdık⁸⁸⁴ Çelebileri zikreder.

⁸⁷⁸ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 205.

⁸⁷⁹ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 220-221.

⁸⁸⁰ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 223-224.

⁸⁸¹ Sahîh Dede bu zât Şemseddîn Emîr Âbid Çelebi'nin oğlu olarak kaydeder ve 706 / 1306-7'de doğup 737 / 1336-7'te göçtüğünü bildirir. Bk. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 208-209, 217-218.

⁸⁸² Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak, *Silsilenâme-i Evlâd ve Ahfâd-ı Mevlânâ* (içerisinde: Hz. Mevlânâ Efendimiz'in Oğulları, Kızları, Torunları, Haz. Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak ve Mustafa Feridûn Nâfiz Uzluk), SÜSAM No. 131, s. 85.

⁸⁸³ 745 / 1345'te doğup Mevlânâ makamında 10. postnişin iken 824 / 1421'de göçmüştür. Kendisinden ilerde bahsedilecektir. Bk. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 219, 237.

⁸⁸⁴ 748 / 1347-8'de doğmuş ve 805 / 1402-3 göçmüştür. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 220, 233.

2.2.1.7. EMİR II. ÂLİM B. I. ÂBİD ÇELEBİ (V. 798 / 1395)

Bahru'l-Kemâl Emîr Âlim-i Sâni Çelebi, Mevlânâ Âsitânesi'nde V. Postnişin Çelebi Şemseddin Emîr Âbid'in küçük oğludur ve h. 715 (m.1315-6) yılında dünyaya gelmiştir.⁸⁸⁵ H.748 (m. 1347-8) yılında Ulu Ârif Çelebi'nin büyük oğlu Şehzâde-i Muazzam Bahâü'l-mille Çelebi Emîr Âlim-i Ekber Efendi'nin kızı İsmet Hâtûn ile evlenmiş,⁸⁸⁶ üç çocuğu dünyaya gelmiştir.⁸⁸⁷

Emîr Âlim Çelebi halefi Emîr Âdil b. Ulu Ârif Çelebi'nin ta'lîm ve teslîki ile yetişmiştir.⁸⁸⁸ Şeyhi Emîr Âdil Çelebi kendisine hilâfet vererek meşihatının son demlerinde Mevlevî fukarâsının terbiyesine memur kılmış ve önce veliahdi olarak belirlemiştir. Ardından sanki intikâl zamanının geldiğini ihsâs eder tarzda "Âdil, Âlim mişved (Âdil, Âlim olur.)" sözüyle, Âlim Çelebi'yi posta geçirerek kendisi halvethânesine çekilmiş ve kırk gün kadar sonra intikâl etmiştir.⁸⁸⁹ Böylelikle Emir Âdil b. Ulu Ârif Çelebi'nin h. 770 yılında intikâli akabinde Çelebi Âlim-i Sâni Mevlânâ makâmının 8. postnişini olmuştur.⁸⁹⁰

Sâkıb Dede hilafeti döneminde Mevlevî ihvânının, yeni bir bebek dünyaya geldiğinde isim vermesi için teberrüken Çelebi'ye getirmeyi adet edindiklerini; Çelebi'nin de ilham eseri nâdir isimlerle bebeğin zatına münâsip bir ad verdiğini; ekseriyâ bebeğin kendisine tesmiye edilen isme münâsip bir edâda büyüyüp geliştiğini kaydeder. Diğer taraftan Çelebi'nin verdiği isimlerden dolayı bazı kimselerce eleştirildiğini de dile getirmektedir. Söz konusu itirazların merkezinde bir taraftan ifnâyı vücûd iddiasında bulunulurken diğer taraftan verilen isimlerin iddialı anlamlar (nahvet/kibir ve gurur koktuğu ifade edilir) taşıyor oluşu hususu yer almaktadır. Böylelikle tesmiyelerinden/isimlerinden dahi kibir kokusu duyulurken Mevlevîlerin fena iddiasında bulunmalarında tutarsızlık söz konusu edildiğinde Çelebi'nin şu şekilde

⁸⁸⁵ Sahîh Ahmed Dede, s. 212.

⁸⁸⁶ Sahîh Ahmed Dede, s. 220.

⁸⁸⁷ Çocukları ileride kendisinden müstakillen bahsedeceğimiz Çelebi Pîr Emîr Âdil Çelebi, Selçuk Çelebi ve Şerefhân Hatun'dur. Şerefhân Hâtûn h. 756 yılında doğmuş ve Çelebi Emîr Muhammed Ârif-i Sâni b. Emîr Âlim-i Ekber ile h. 770 yılında izdivâci gerçekleşmiştir (Sahîh Ahmed Dede, s. 221, 224, 226).

⁸⁸⁸ Sâkıb Dede âdeti olduğu vecihle isim ile müsemmâ meyânında irtibat kurarak Çelebi'nin menâkıbını ilmî seviyeyi nazar-ı itibâra alarak kaydeder. Bu açıdan Çelebi Âlim'in şeyhi Çelebi Âdil nezâretinde hem alet ilimleri hem de âlî ilimlere (zâhir ve bâtın) dâir ciddi bir tahsil dönemi geçirdiği belirtilmektedir. Sâkıb Dede, I, 123. Karşılaştırma için bk. Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*, nşr. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2000, s. 329,.

⁸⁸⁹ Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*, Vehbiyye Matbaası, Mısır 1283, I, 123.

⁸⁹⁰ Sahîh Ahmed Dede, s. 223-4.

izahta bulunduğu nakledilir: “Nadir bulunan müsemmalara (şahsiyetlere) duyulmamış (garîb) isimler layıktır. Nitekim bizim cemaatimiz zamanın nadiri Mevlevîlerdir. Öyleyse onlara alelade olmayan isimler münasıptır. Husûsiyle erbâb-ı nefsin (rabb-i hâss ile irtibata işâret edilmektedir) tesmiyesi ilham iledir. Tasdik ve tahkik-i rabbani ümidiyle tefeül murad etmek hayırlıdır.” Çelebi izahına “Ben kulumun bana yönelik hüsn-i zannı üzereyim” hadîs-i kudîsi ile istişhâdda bulunur. Bunun yanı sıra böylesi namlı ve aziz (nâmî) isimlerle bir kimseye hayat bahşeden kimselerin ağzından seslenildiğinde, bu seslenişin bereketinin ve eserinin kişide görüleceğini belirtir⁸⁹¹ ve kendi ismini örnek vererek Âlim şeklinde çağırılmasının kendisinde ilme talebi artırdığı, cahil Çelebi olmaktan utandığını ve böylelikle ilme sarıldığını ifade etmiştir. “Güzel isim iyi ün ve nam sahibi olmanın mukaddimesidir.” Sakıb Dede, ayrıca Çelebi’de tezâhür eden tavrı “ilm-i esmâ” ile irtibatlı olarak eşyânın hakikatlerinden ibâret olan ilâhî isimlere dâir ilmin semeresi olarak değerlendirmektedir.⁸⁹²

Başta *Mesnevî* olmak üzere kaynaklarımızdan hareketle henüz Mevlânâ’nın hâl-i hayâtında dahi Mevlevîyye’ye yönelik bir muhâlefet tavrının varlığından bahsedebiliriz. Ancak söz konusu tavrın gittikçe daha da yüksek sesle ifade edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Çelebi Âlim’in Mevlevîyye’ye yönelik muvafık veya muhalif tarzda geliştirilen tavırların sahiplerinin hallerini gözeterek muamelede bulunduğu kaydedilmekte ve bu durum kendisinin kerametine hamledilmektedir. Şöyle ki sîret veya sûret itibarıyla muvafık ya da muhalif bir hal ile dört tip tavra sahip olan kimselerin kiminin teslîk ve terbiyesi ile meşgul olduğu ve hatta hem sîret ve hem de sûret açısından muvafık olan mübtedilere dahi kimi zaman müntehiler misâli muâmelede bulunduğu nakledilmektedir. Buna mukabil sûretâ ve sîretâ muhalif olanları ise rûhanî müdafaa ve cismânî münâfere yoluyla tard ve tedmîrde bulunduğu belirtilmektedir.⁸⁹³ Çelebi’nin sergilediği bu tavır dolayısıyla Mevlevî geleneğinde bir içe kapanma ve gayret tavrının baskın hale geldiği düşünülebilir. Diğer taraftan Sâkîb

⁸⁹¹ Nitekim Sakıb Dede kendisinden evlad sahibi olmak için himmet ve hayırlı nesiller için dua ricasında bulunan mürid, muhib ve muhlislere “himmət edelim amma adını fûlan koymanız şartıyla” şeklinde isim tayininde bulunduğunu ve müsemmanın da tayin ettiği isme muvâfık sûrette vukû’ bulunduğunu kaydeder. Diğer taraftan himmeti eseri çocuklar kendisine arz olduğunda, çocuğa (mesela molla, emir, kadı, hacı, derviş gibi) hangi evsâf ile nefes eder seslenirse zuhûrun da o şekilde gerçekleştiğini ve çocuğun o sınıfa dahil olduğunu belirtir. Çelebi bu durumu “evâil ve hâl; Yüce Alîm’in nuruyla bakan kimse için evâhir ve meâl’in aynasıdır” sözüyle izâh etmiştir. Sâkîb Dede, I, 125-126. Ayrıca karşılaştığımız: Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 89, 239-240; Eflâkî, VI, 10; 20.

⁸⁹² Sâkîb Dede, I, 124.

⁸⁹³ Çelebi’de tezâhür eden muhtelif tavırlar “biz ârifler topluluğu vefâ ve cefâ arası muâşeretle bulunuruz.” şeklindeki ifadesi ile izah edilmektedir.

Çelebi söz konusu hususun olumlu yönünü “hullân-ı vefa dahi yekdil ve yekrenk olmuştur” şeklinde dile getirir.⁸⁹⁴

Çelebi'nin menakıbına dair yegâne ana kaynağımız olan Sâkıb Dede, kendisine Mevlevî sülûkunun keyfiyeti ve kemiyeti sorulduğunda soran kişinin haline göre cevap verdiğini ve şöyle beyanatta bulunduğunu nakleder:

“Mevlevî tarîki, sülûk-i Şemsî'dir (metinde sûri anlam ön planda tutuluyor görülse de Şems-i Tebrîzî'ye ve temsîl ettiği hakikate de atıf söz konusudur). Yani cevherin nuraniyeti ve cezbenin keremiyeti ile şe'nlerin (Hakk'ın mümkün varlıklardaki nâ-mütenâhî tecellileri) medârâtında (yörüngelerinde) seyretmektir ki her bir devirde o şe'nin tevhidini tekmil ederiz (mi-konim). Âlem-i Kübra-yı Ahsen-i Takvîm (olan insan-ı kamilin) altı yönünü (taalluk dâiresinde ve taht-ı tasarrufunda bulunan cümle eşyâ ve esmâyı) marifet pırıltılarının şavkımalarının bereketinden müstenîr (ve müstefîd) kılarsız. Üstün ve övülmüş ahlaki niteliklere sahip cevher madenlerinin (her bir ferdin/nefsin özünün) terbiyesini; hastalıklı fiillerin ve övülmüş hallerin çiçek ve meyvelerinin (semeresinin) hakkını veririz. Bizim âfâkî (haricî) zorunluluklar dolayısıyla husûle gelen hareketimiz zahire muvafakat üzeredir amma zâtî hareketimiz tabiat garbından rûhâniyyet şarkına doğrudur. Bizim devrimiz Ahmedî Hakikat Ka'besinin tavafidir. Makamımız marifet feleğidir ki ilk felek şeriat, ikinci felek tarikat, üçüncü felek hakikat ve dördüncü felek marifet feleğidir.”⁸⁹⁵

Böylelikle Çelebi Mevlevî sülûkunu “devrî” olarak nitelerken Mevlevîliğin ma'rifet esâsına dayalı Muhammedî karakterine atıfta bulunmaktadır.⁸⁹⁶

⁸⁹⁴ Sâkıb Dede söz konusu dört tip tavrın evliya ve enbiyânın muâmele ve hallerinden behremend olan her bir kimse için elzem olduğunu dile getirirken ulûv-i himmet dolayısıyla gayret ve hamiyet tavrı üzere temkîn merkezinde sâbitkadem olmanın gereğini vurgular. Sâkıb Dede, I, 126-127.

⁸⁹⁵ Sâkıb Dede, I, 125.

⁸⁹⁶ İsmâil Rusûhî Ankaravî Mevlevî mukâbelesindeki devre ait malumat verirken Çelebi'nin işâret ettiği hususu şöylece teşrih eder:

“Bu devrin cümle rumûz-i dakikasından biri dahî budur ki, fukarâ-yı Mevleviyye'nin sülûkleri dahî devriyedir. Zâhirleri devr eylediği gibi. Yani tarîk-i müstatîle sahipleri gibi değillerdir. Zîrâ tâlibân-ı Hakk iki kısımdır. Bir kısmı hîn-i bülüğdan tâ vakt-i mevte dek şeriat ve tarîkate zâhib olurlar. Velâkin her ne mertebeye erse eğer rûhânî ve eğer cismânî ondan Hakk'ı hâriç bilir ve tenzih kılar. Bu i'tikâdda olan kimselere tarîk-i müstatîle sâhipleri denir. Ve bir kısmı dahî oldur ki, Hakk'ın inâyeti ve mürşidin himmetiyle tarîka sülûk kıldıkta vahdet-i vücûd ona münkeşif olur. Her ne mertebeye erse [Nereye dönerseniz/yönelerseniz Allah'ın vechi oradadır. (el-Bakara, 2, 115)] sırrını bulur. Ve her makâmda ve her yerde ve her şeyde Hakk'ı mütecellî görür. Bu kimselere tarîk-i devriye sâhibi denir. Zîrâ bunların seyrleri mine'l-Hakk, ile'l-Hakk, maa'l-Hakk, fi'l-Hakk olur. Pes devriyelik bulunur. Nitekim Şeyh-i Ekber Hazretleri bu ma'nâya münâsîp buyururlar: “Ey tâlib-i esrâr-ı tarîkat bil ki, tahkîkan sâhib-i tarîk-i müstetîl maksûdundan gayra ve hayâle mâüldür. Ve tarîk-i i'tidâlden hâriçtir. Zîrâ Hakk'ı mezâhîrde görmez. Belki tevehhüm eyler ki, matlûbu bu mezâhîrden hâriç ola. Pes hareket-i müstetîle ile hareket eyler maksûduna vüsûl için. Ve halbuki, maksûdu kendi ile bilebilir ve ol onu bilmez. Pes mâ-beyni vardır. Ya'nî bidâyet ve nihâyet ve bu ikisinin mâ-beyni vardır. Ama hareket-i devriye sâhipleri, onların seyriinde bidâyet ve nihâyet yoktur. Zîrâ onlar Hakk'ı her mazharda rûhânî ve cismânî ve dünyevî ve uhrevî her ne ise müşâhade kılarlar. Nitekim Muhammedîler hakkında geldi ki, Hz. Resûl (a.s.) buyurdu “eğer siz bir habli sarkısanız elbette Allah'a iner idi.” Pes haber verdiler ki, Cenâb-ı Hakk bâtın arzında hâzırdır, ya'nî âlem-i ecsâmda. Nitekim bâtın-ı semâda hâzırdır, ya'nî âlem-i ervâhda. Ol Allah her şeyi muhîttir.” Pes her şeyi Hakk muhît idiğın bilip gören kimsenin müşâhade ve sülûku devriye olur.” İsmail Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, nşr. Safi Arpağuş, Vefâ Yay., İstanbul 2008, s. 75.

Çelebi'den Mevleviyye tarikinde salıkların zikir ve telkîn esnasında zahiren ism-i celale mütevellil olmayı esas tutup sâir esmâyı zikir ve telkin etmemelerinin hikmeti sorulduğunda şöyle cevap verir:

“Sultanü'l-Ulema'dan kendilerinin müteveccih oldukları mebde' ve münteha sorulduğunda “minallah billah fillah ilallah” buyurmuştur. Öyleyse Allah'tan gayr olmayan asli seyr u sülukta salike gereken tayy-i edevat edip (alet ve edevattan geçip) Hakk Teâlâ'nın “Allah de” emrine sarılmaktır. Husûsiyle İsm-i Zat, diğer bütün isim, sıfat ve fiillere mukaddemdir; tazammun ve istilzam yoluyla pek çok fâideyi müfiddir. Bunun yanı sıra kim “Allah göklerin ve yerin nurudur” ayetinin tefsirinde derinleşirse anlar ki isim de müsemma gibi o ikisini aydınlatıp nurlandırmada. Bundan maksat sıkı sıkıya sarılma, günahlardan sakınma, tevessül, nuru talep etme ve tenevvürdür. Afakta husule geldiğinde enfüste dahî hasıl olması daha evladır. Şu halde İsm-i Zat ruhların semalarını ve salikin tıynet ve tabiat zeminini nurlandırmada eşsizdir. Salikin İsm-i Zatın tenviri ile nurlanan zahiri ve batınının ilk meyvesi ubudiyettir. Bu ubudiyet marifeti doğurur ki en yüce talep ve maksat odur. “Nihayet'in bidayete dönmek” oluşunun (keyfiyeti) husûsunda bir istifham (söz konusu olursa) şöyle cevaplarız: O Allah nihâyet el-Evvel'dir ve diğer bütün isimler O'ndan doğar ve O'na döner. Çünkü Uluhiyyet ismi onların hepsini aralarında kendi mevzilerinde (müstakil bir tür irtibat ve ilişki üzere) câmi'dir. Bundan da kevn tebeyyün eder.

Tarikatımız, tarikat dairesinin hatmidir. Çünkü zamanın döngüsü (istidarat) esmânın döngüsündendir. Esmâyâ tevessül edenler de o isimlerin eserlerinin iktizâsınca devreder ve dönerler. Müsemma, Feyyâz'dır, Hakîm'dir, Bâis'tir, Alim'dir.”⁸⁹⁷

Sâkıb Dede, Çelebi'nin zamanında isim zikretmeksizin “kibar-ı kavmden” bazı kimselerin Mevlevî külâh ve ferecesi giyerek iradet getirdiklerini, tebedan bazılarının da onlara uyduklarını; böylelikle “darü'l-vilaye Konya'nın mahmiye-i Mevleviyye” ve Mevlânâ Âsitanesinin de insanların teveccüh ettikleri makam olduğunu belirtir.⁸⁹⁸ Bununla birlikte kendisinin de belirttiği üzere Çelebi'nin postta bulunduğu dönem Konya'nın da dahil bulunduğu Karaman vilâyetinde siyâsî istikrarsızlığın söz konusu olduğu bir dönemdir. Dede bu esnada müntesibi bulunan pek çok kimsenin kadim saltanat ırklarını sened ittihaz edinerek kendisinin devlet başına geçmesini teklif ve rica ettiklerini, ne var ki Çelebi'nin asıl mesabesinde olan kendi manevi saltanatını tercih ile kabul buyurmadığını nakleder.⁸⁹⁹ Tarihsel açıdan imkanı ve tahakkuku bir tarafa söz

⁸⁹⁷ Sâkıb Dede Çelebi'nin bu ifâdesini şu şekilde yorumlamaktadır: “Mevlevî eslâfından Mevlevî nisbesinin sırrı sorulduğunda “Yolumuzun rehberi ve kılavuzumuz İsm-i A'zam Allah'tır, binitimiz tevekkül ve Allah'a güven, ağızımız Allah aşkı ve muhabbeti, maksadımız marifetullahtır ve bu manada bizler Allahileriz. Çünkü Allah bu yola önder ve müşid olarak Hz. Mevlana'yı tayin etti, bu sebeple Mevlevî nisbesini aldık ki bu tarikat dairesinde Allahî ve Mevlevî'den başka zikir, fikir, hareket ve sükûna dair hiçbir şey yoktur.” Sakıb Dede, I, 126.

⁸⁹⁸ Sâkıb Dede, I, 125.

⁸⁹⁹ Çelebi'nin bu husustaki değerlendirmesi şu şekildedir: “Bizim hizbimizin manevi saltanatı mülkün sûretinden bi-niyâzdir (güçlüdür). Zahir devletler onların batınî himmetlerine muhtaçtırlar. Çünkü gölge şu gavsların istikamet boyuna/bedenine tâbidir. Şu kutupların külâh, hırka ve seccadeleri bir padişahın tacından, hil'at ve tahtından az değildir.”

Çelebi bu ifadesi ile zahiri devlette zuhura gelen çalkantı ve sarsıntıların deruni velayetteki tahavvülden kaynaklandığını da imâ etmektedir. Diğer taraftan Sâkıb Dede Fars diyarındaki tavaif-i müluk'un çatışma

konusu tavır tipik Mevlevî tavrına emsâl teşkîl etmesi açısından önemlidir. Nitekim söz konusu tavır gerek Sultânü'l-Ulemâ'nın ve gerekse Muhakkik Tirmizî'nin önemle benimsediği ve Mevlânâ'ya telkîn ettikleri tavidir. Diğer taraftan klasik kaynaklarda zikredilmemekle birlikte muahhar dönem Mevlevî geleneğince zaman zaman dile getirilen Sultan Veled'in veya sair Mevlevî ricâlinin Konya'da sûrî saltanatı deruhte ettiği yönündeki tevâtürün dolaylı kaynaklarından biri kuvvetle muhtemelen Sâkîb Dede'nin bu naklidir. Şu var ki kaynaklarımızın pek çoğunda aşikâr olan Mevlevî tavrı manevî siyâseti öncelemeyi ve maddî siyâseti sadece manevî siyâsetin bir enstrümanı olarak telakkî etmeyi gerektirmekte, ayrıca manevî siyâseti maddî iktidârı elde etme hususunda bir araç mesâbesine indirgeyerek değerler hiyerarşisini altüst etmeyi kesinlikle yasaklamaktadır. Diğer taraftan hususiyle Babâî düşüncesinin ve bu düşünce tarzının doğrudan yada dolaylı uzantıları olan Karamanoğulları misâli kimi mensuplarının en azından bir bölümünün bütünüyle mukâbil tarzda bir siyâset anlayışına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Çelebi Âlim'in hilâfetinin son dönemlerinde talebe, mürîd ve muhibbânın oldukça dazlalaştığı ve bu hususun, Çelebi'nin manevi himâyesinde bulunan⁹⁰⁰ Konya'nın maddî yönden de işgâl ve istilâsına niyetlenenlerin cüretlerini kırdığını belirten Sâkîb dede'nin ifadesinden, Çelebi'nin don demlerinde Konya'da bir huzur ve emniyet havasının hakim olduğu anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra söz konusu istikrarda husule gelen inkırazı Çelebi'nin intikâli ile paralellik arz eden bir yaklaşımla değerlendirir.⁹⁰¹ Dede devamında Çelebi sayesinde Konya'nın civar memleketlerde vukû' bulan sıkıntılardan âzâde bir bölge haline geldiğini, pek çok kimse için melce' ve penâh olduğunu belirterek Çelebi'nin taallukta bulunduğu mahalli "necât yurdu" kendisini de Nûh-i Necî'ye teşbîh eder ve bu sayede pek çok kimsenin kendisine iradet getirdiğini (gerdun-i irâdet-beste-i istivâ-yı teslîmleri olduğunu) kaydeder. Konuyla ilgili tarihsel ve somut bir misal Kayseri ümerâsından Emîr Seyfî'nin durumudur. Emir Seyfî Karamanoğulları elinden kaçarak (girîzân-ı sadme-i Karamâniyân olup) Mevlânâ Âsitanesi'ne sığınmış ve dervişlik yolunu tutarak külâh ve hırka giymiştir. Kendisinden "Seyfi Dede" şeklinde bahsedilmesine nazaran dergâhta Mevlevî çilesini ikmâl ettiğine hükmedilebilir. Hatta Emir Seyfî'nin manevi terbiyenin yanı sıra Çelebi'nin kerâmeti ve

içerisinde bulunduğu günlerde Seyyid Nimetullah-i Veli'nin de benzer şekilde tavır sergileyerek "*can han olmaz ve alemin sultanına ademin çobanlığı yakışmaz.*" dediğini nakleder. Sâkîb Dede, I, 125.

⁹⁰⁰ Kaynaklarımız Çelebi'nin bu hususu işarete inşâd ettiği bir şiirini kaydederler. Şiir için bk. Sâkîb Dede, I, 127; Esrâr Dede, s. 331.

⁹⁰¹ Sâkîb Dede, I, 127.

tedâvîsi eseri sıhî bir rahatsızlığından da kurtulduğu nakledilmektedir.⁹⁰² Diğer taraftan Seyfî Dede'nin hadisesi iki türlü olarak yorumlayabilir. İlki Karamanoğulları ile Mevlânâ hanedanı arasındaki mesafeli duruşun Çelebi döneminde dahi henüz mevcut bulunduğudur. Daha gâlib gözüken ikinci ihtimal ise Karamanoğulları'nın, Çelebi'ye ve dergâha sığınan herhangi bir kimse ile meselelerini sona erdirecek düzeyde Mevlânâ hanedanının saygınlığını kabullenmiş bulunmalarıdır.

Çelebi'nin ömrünün son demlerinde “Bahru'l-Kemâl” şeklinde şöhret bulduğu belirtilmektedir. Kendisi bu lakabı “her ne kadar güzel bir lakab olsa da zevalin mâverâsından haber vermekte” şeklinde değerlendirerek intikâlinin yakın olduğunu imâ etmiştir. Daha sonra makâmına kendisinden sonra postnişîn olmak üzere Çelebi Emir Arifi Kûçek b. Adil-i Bozork'u veliaht olarak tayîn edip vasiyette bulunmuştur. Vasiyeti içerisinde yedi sözü derc edilmiştir:

“İlim, amelin esasıdır ve her ilim sahibinin ötesinde bir Alîm vardır, (şu halde) öğretiniz ve öğreniniz. Ameller hidayet ve himmetlerin alemleridir, sağlam bir iradeyle sergilenen (meşekkati) gayretlerle yükseltiniz onları. Haşin meşakkatlere tahammül edin, ahlakın en güzeliyle güzel muamelede bulunun. Ahlak, Hallak (olan Hakk)'tandır. Hayırlıları vesile edinin, eserleri gözetin, nazarların ardına düşün ve onlarla Cebbar'ın rızasına vasil olun. Remizleriniz hazinelerini ... ile açın;⁹⁰³

İntikâl zamanı yaklaştığında semâ' meclislerinde elbiselerini kavvâllere bezledip mukâbele ve âyinin tekrârlanmasını buyurup nihâyetinde “Bu veda semaıdır” buyurarak h. 798 (m. 1395-6) yılında 28 yıl müddetle seccâde-i hilâfette mesned-nişîn olup 83 yaşında⁹⁰⁴ intikâl etmiştir. Merkadi Konya'da Türbe içerisinde. Sâkıb Dede Çelebi'nin makâmına sıdk ve ihlas ile muvaciî bulunan mürid ve muhiblerin ilmi meselelerdeki müşkillerinin hallolduğunu belirtir.⁹⁰⁵

Kaynaklarımız Çelebi'nin pek çok mürîdi olduğunu belirtmektedirler. Bu meyânda meşhûr mürîdlerinden, sonraki dönemlerde Mevlevîliğe önemli hizmetlerde bulunacak olan Şâhidî İbrahim Dede'nin babası Hüdâyî Sâlih Dede'yi (v. h. 882 veya 885) husûsiyle zikretmek icab eder. Gâzî Pehlivan oğlu Hüdâyî Dede evveleminde Emir Sultan'ın kızkardeşinin oğlu Seyyid Kemâl müntesiplerinden iken h. 795 (m. 1392-3) yılında Muğla'dan Konya'ya gelerek Çelebi'nin irâdet halkasına dâhil olmuştur. İntikali akabinde tahsil maksadıyla Arap ve Acem diyarına giden Hüdâyî Dede, Anadolu'ya dönüşünde Afyonkarahisar'da Mevlevî ahfâdından Abâ-pûş Bâlî Efendi'nin hizmetine

⁹⁰² Sâkıb Dede, I, 128; Esrâr Dede, s. 330.

⁹⁰³ Sâkıb Dede, I, 128.

⁹⁰⁴ Sahîh Ahmed Dede, s. 230.

⁹⁰⁵ Sâkıb Dede, I, 128-129. Kendisi hakkında mahdumu Çelebi Emir Adil-i Kûçek, Çelebi Emir Arif-i Kûçek ve Derviş Feyzî-i Belhî tarafından inşâd edilen mersiye için bk. Sâkıb Dede, I, 129; Esrâr Dede, s. 332.

dahil olarak hırka ve sikke giymiştir. Hüdâyî Dede daha sonra Muğla'ya dönerek ileride bahsedeceğimiz üzere Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatı döneminde, kendisinin maddî desteği ile Muğla'da ilk Mevlevî tekkesini tesis etmiştir.⁹⁰⁶

⁹⁰⁶ Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 230-1, 234, 236, 242-3, 246, 248; Esrâr Dede, *a.g.e.*, s. 150-154;

2.2.1.8. MUHAMMED EMİR II. ÂRİF B. EMİR I. ÂDİL ÇELEBİ (V. 824 / 1421)

Çelebi Emîr Ârif-i Kûçek, Emîr Muzaffereddîn Âdil Çelebi b. Ulu Ârif Çelebi'nin (v. h. 770 / m. 1368) oğlu olup gelenek tarafından dedesi Ulu Ârif Çelebi'ye nisbetle “Küçük” ya da “Sânî” kaydıyla anılır. H 745 yılı sonlarında (m. 1345) dünyaya gelmiştir.⁹⁰⁷ H. 770 (m. 1368-9) yılında selefi Çelebi Bahru'l-Kemâl Emîr Âlim-i Sâni'nin kızı Şerefhân Hatun ile evlenmiş⁹⁰⁸ ve oğlu Emir Âdil-i Hâmis Çelebi dünyaya gelmiştir.

Sâkıb Dede kendisini rivayet ve dirayet ilimlerinde kendi akranlarıyla müşterek seviyede bulunmakla birlikte “keşfi ilimler ve irfânî fenlerde fâiku'l-akrân; şeriat amellerinde, tarikat fiillerinde ve hâkîkate taalluk eden hâllerde zamanının yegânesi, parmakla gösterileni ve her yönden hilâfet mahalline ehil” bir kimse olarak vafeder. Bunun yanı sıra hilâfete dâir istihkâkının Mevlevî ihvânının re'yince müselleme ve halefi Emîr Âlim Çelebi'nin iclâsı itibariyle muayyen bulunmakla birlikte bizzat kendisinin (muhtemel dedikodular dolayısıyla olsagerek) hilafet makamına cülûsunu gayb kapılarının açılmasına işaret eden bir kerâmete raptettiği imâ edilmektedir.⁹⁰⁹ Netîcede Bahru'l-Kemâl Emîr Âlim-i Sâni Çelebi'nin intikali akabinde h. 798 (m. 1395-6) yılında 53 yaşında Mevlânâ makâmının 9. postnişini olmuştur.⁹¹⁰

Genel tavrı olduğu üzere Çelebi'nin isminden hareket eden Sâkıb Dede “ol kân-ı gevher-i irfânın mahlas-ı iştiharları Ârif olduğu gibi ekser-i mebâhis-i meclis-i âlîleri arif-maruf ve marifet üzere dâire olup” şeklindeki ifadesi ile Ârif Çelebi'nin söz konusu üç mefhûmla ilgili tavsîf ve tahkîkinden bahsederek bazı ifadelerini nakleder.⁹¹¹ Bununla birlikte kendisinden, Mevlevî edebiyatında adeta bir gelenek haline gelmiş bulunan “*Maârif*” te'lîfi niyâzında bulunulduğunda “Âgâh bir gönül ve aydın bir göz enfûs ve afakın *Maârif-name*'sidir, bunlar olmadan hiçbir defter ve divanın dostlara faydası olmaz.” şeklinde cevap verdiğini ve “teşebbüs-i asl-ı asîl”e teşvik ve terğibde

⁹⁰⁷ Sahîh Ahmed Dede, s. 219.

⁹⁰⁸ Sahîh Ahmed Dede, s. 224.

⁹⁰⁹ Çelebi, hilafet hususunun tevsîki maksadıyla olsagerek Cuma günü çelebiler, halifeler ve Mevlevî fukarâdı (dervişleri) türbede hâzır olduklarında evvela türbenin kapısı muhkem bir kilitle kilitlenmiş, sonrasında ise akdedilen mecliste bir müddet teveccüh ve murakabe akabinde “Yâ Müfettiha'l-ebvâb! İftah lenâ hayra'l-bâb” niyâzıyla kapıya yöneldiğinde henüz kapıya erişmeden kilit açılmıştır. Böylelikle Çelebi'nin hilâfetinin tebrik ve teşyi'lerle kabul gördüğü belirtilmektedir. Sâkıb Dede, I, 129.

⁹¹⁰ Sahîh Ahmed Dede, s. 231.

⁹¹¹ Sâkıb Dede, I, 130.

bulduğu belirtilir. Diğer taraftan Mevlevî kudemâsının eserleri olan “*Maârif*”lere de sohbetlerinde yer verdiği ima edilmekle söz konusu eserlerden de tıpkı *Mesnevî* misali meclislerde istifade edildiği anlaşılmaktadır.⁹¹²

Tıpkı dedesi Ulu Ârif Çelebi misâli seyâhatten hoşlandığı anlaşılan Ârif-i Sâni'nin hilâfetinin döneminde⁹¹³ etraf beldelerden ve beyliklerin emirlerinden mektuplar ve davetler aldığı, pek çoğunun da kendisine mürid ve muhib olduğu Sâkıb Dede tarafından belirtilmektedir. Hatta bu kabilden olmak üzere Aydınoğlu'nun niyazıyla Kestel tarafına ziyarette bulunduğunu kaydeden Dede “sanki bütün Anadolu yekpare bir Mevlevîhaneye dönmüştür” şeklinde bir değerlendirmede bulunur.⁹¹⁴

Esasında Çelebi'nin post-nişân olduğu dönem Anadolu'da büyük oranda siyasi birlikteliğin iki kutupta (Osmanlılar ve Karamanoğulları) temerküz etmişken Ankara Savaşı ile yeniden dağılma ve parçalanmanın söz konusu olduğu “Fetret Devri” ile örtüşmektedir.

Gerek Mevlevî edebiyatında ve gerekse kendisinden bahseden klasik ve modern literatürün temel kaynaklarında Anadolu'ya gelerek Konya'ya oldukça yakın bir bölgede Osmanlı Devleti Sultanı Yıldırım Bâyezîd ile giriştiği mücadelede üstünlük elde eden Timur ile Mevlevîye mensupları arasında bir ilişkinin varlığına dair henüz bir malumat elde edilmiş değildir.⁹¹⁵ Diğer taraftan dönemin Osmanlı Sultanı Yıldırım Bâyezîd, Mevlânâ hanedanı ile dolaylı yoldan sıhriyeti hâizdir. Nitekim kaynaklarımızın belirttiğine göre Germiyanoglu Süleyman Şah'ın, Sultan Veled'in kızı Âbide Mutahhara Hatun ile evliliğinden doğan Devlet Hatun 1378 yılında Yıldırım Bâyezîd'in eşi ve çocuklarından Çelebi Musa ve Çelebi İsa'nın annesidir.⁹¹⁶ Ne var ki saltanat mücâdelesinde esnasında iki kardeş birbirlerine düşmüşler ve Şehzâde Musa Çelebi büyük biraderi Şehzâde İsa Çelebi'yi Sahîh Dede'nin ifadesi ile şehîd eylemiştir.⁹¹⁷

⁹¹² Sâkıb Dede, I, 130.

⁹¹³ Sâkıb Dede Çelebi'nin hilâfetinin ilk zamanlarının Karamanoğulları dönemi, ortası ve ahirinin ise Yıldırım Han zamanına tesadüf ettiğini nakleder ve henüz Timur fetreti gerçekleşmemiş olduğundan memleket ve halkın ahvalinin nizamını vurgular. Diğer taraftan esasında Çelebi'nin hilâfette bulunduğu dönemin büyük bir kısmı Fetret devri ile örtüşmektedir.

⁹¹⁴ Sâkıb Dede, I, 130.

⁹¹⁵ Marcel Brion tarafından “Tamerlan” ünvanıyla kaleme alınan ve bizim Zebîhullâh Mansûrî'nin tarafından yapılan Farsça tercümesini tedkîk imkanı bulduğumuz tarihî roman türündeki eserde Timur'un Konya'ya gelerek Mevlevî hânkâhının şeyhi ile mülâkâtına dair malumat söz konusu olmakla birlikte, eserin niteliği dolayısıyla mevsûkiyeti bizce muteber görülmemiştir. Bu sebeple söz konusu çalışmayı değerlendirme dışı bıraktık. Bk. Marcel Brion, *Menem Teymûr-i Cihângüşâ*, trc. Zebîhullâh Mansûrî, Kitâbhâne-i Müstevfi, 4. baskı, Tahran 1372, s. 382-383.

⁹¹⁶ Sâkıb Dede, I, 524.

⁹¹⁷ Sahîh Ahmed Dede, s. 233.

Sihriyet ile tesis edilen dolaylı irtibatın yanı sıra, Osmanlı'nın bölgesel bir güç olmanın ötesinde, cihan devletine/imparatorluğa dönüştüğü dönemlerde devlet yapısında oldukça mühim inkılâplara fikren ve fiilen imza atan Fatih devri sadrâzamlarından Karamânî Mehmed Paşa'nın⁹¹⁸, kaleme aldığı "Tevârîhi's-Selâtîni'l-Osmâniyye" adlı eserinde⁹¹⁹, 4 Zilkade 862 (13 Eylül 1458) tarihli vakfiyesinde⁹²⁰ ve mezar şâhidesinde⁹²¹ isminin "Mehmed Paşa b. Ârif Çelebi Celâliyyü's-Sıddîkî" şekilde kaydına nazaran Ârif Çelebi'nin oğlu olduğuna hükmetmekteyiz. Şu var ki Mevlevî edebiyâtı bu hususta sukundur. Maamâfih Sadrâzam'ın hayat hikâyesi tedkîk edildiğinde kendisinin Mevlevî hânedânına mensûbiyyetini ihsâs eden önemli ip uçları yakalamak mümkündür.⁹²² Diğer taraftan Âşıkpaşazâde Ahmet Âşîkî'nin "Kim ol nesli bühtândur"⁹²³ şeklindeki kaydını ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Nitekim Âşıkpaşazâde, Mehmet Paşa'nın kılavuzluğu sayesinde gerçekleşen devletin kimi uygulamalarından olumsuz yönde en fazla etkilenen kimselerden birisi olarak Paşa'ya - esasında Fâtih Sultân Mehmet Hân'a- karşı şiddetli muhâlefet sergileyen isimlerden birisidir. Serdettiği ifadeleri Paşa'ya karşı husûmeti göz önünde tutularak değerlendirilmelidir. Diğer taraftan mensûbu bulunduğu geleneğin Osmanlı Devlet ve toplum yapısı içerisinde meşrûiyyetini temin ve devletin esaslarını teessüs eden zümreyi söz konusu geleneğe raptetme gibi maksatlar taşıdığı anlaşılan ve bu yönüyle kamuoyu oluşturmaya yönelik stratejik nitelikli proje bir çalışma izlenimi veren eserinden hareketle Âşıkpaşazâde'nin Mehmet Paşa şahsında temsil ettiği ilmî ve irfânî geleneği de hedef aldığı düşünülebilir.⁹²⁴

Nihâyet Anadolu'da siyasi istikrarsızlık ve otorite karmaşasının hakim olduğu bir dönemde postnişân olan Emîr Ârif-i Kûçek Çelebi nihayet kendisine galebe gelen haller

⁹¹⁸ Yusuf Küçükdağ, "Mevlânâ'nın Soyundan Gelen Reformcu Bir Osmanlı Veziriazamı Karamanî Mehmed Paşa", *İstem*, sy. 7 (Konya 2006), s. 23-35.

⁹¹⁹ Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, trc. Konyalı İbrahim Hakkı, haz. Çiftçioğlu N. Atsız, (Osmanlı Tarihleri I içerisinde), Türkiye Yay., İstanbul 1949, s. 355; Mükrimin Halil (Yinanç), "Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika", *TTEM*, sy. 3 (1980), s. 149; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, s. 27-28.

⁹²⁰ Yusuf Küçükdağ, s. 24.

⁹²¹ Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, haz. Konyalı İbrahim Hakkı, s. 335.

⁹²² Bir dönem Konya'da müderrislikte bulunan ve aynı zamanda *Mesnevî* üzerine farsça bir şerh kaleme alan Musannifek'in, Paşa'nın hem hocası hem de kayınpederi olması; Fatih'in ölümünün hemen ertesi günü isyan eden yeniçeriler tarafından şehîd edilen Paşa'nın cenâzesinin hemşehrisi olan ve Mevlevî çevrelerle sıkı irtibatının varlığı bilinen Şeyh Vefâ taraından kaldırılması gibi. Bk.

Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, s. 330 vd; Yusuf Küçükdağ, s. 24 vd.

⁹²³ Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşîkî, "Tevârîh-i Âl-i Osman", nşr. Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, Türkiye Yay., İstanbul 1949, s. 244-245..

⁹²⁴ Söz konusu hususlara kısmen işarette bulunan bazı mühim değerlendirme ve tesbitler için bk. Halil İnalçık, "Âşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?", *Söğüt'ten İstanbul'a, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, der. Oktay Özel-Mehmet Öz, İmge Yay., Ankara 2000, s. 119-145.

ve şevklerin sevkiyle istiğraka dalmış, neticede veliyy-i ahd-i velayetleri olmak üzere Çelebi Emir Adil-i Kûçek'i kendi eliyle hilafet mesnedine tasdîr edip cümle mensûbânını "bizi dileyen/bize irâdet getiren müridi olsun" tavsiyesi ile Emir Âdil Çelebi'ye sevk ve teşvîk edip tertib edilen merâsim akabinde yakın çevresine techîz tavsiyesinde bulunarak ertesi sabah intikâl etmiştir.⁹²⁵ Böylelikle h.824 (m. 1421) yılında 20 sene seccâde-i hilâfette mesned-nişîn olup 79 yaşında intikâl eden Emîr Ârif Çelebi makâmına Bahru'l-kemâl Emîr Âlim-i Sâni Çelebi'nin oğlu Pîr Emîr Âdil-i Râbi Çelebi 42 yaşında iken seccâde-i hilâfette mesned-nişîn ve 10. halîfe olmuştur.⁹²⁶

⁹²⁵ Sâkîb Dede, I, 131. Ayrıca Dede intikali akabinde Âdil ve Cemaleddîn Çelebi'lerin inşâd etikleri mersiyeleri de kaydeder.

⁹²⁶ Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 237.

2.2.1.9. PİR EMİR II. ÂDİL ÇELEBİ B. EMİR II. ÂLİM ÇELEBİ (V. 865 / 1460)

PİR EmİR Âdil Çelebi h. 781 (m. 1379-80) yılında dünyaya gelmiştir. Babası Şemseddin EmİR Âbid Çelebi'nin küçük oğlu, Bahru'l-kemâl EmİR Âlim Çelebi, annesi ise Şehzâde-i Muazzam Bahâü'l-mille EmİR Âlim Çelebi'nin kızı İsmet Hâtûn'dur.⁹²⁷ Halefi EmİR Âdil Çelebi'nin oğlu Muhammed EmİR Ârif-i Çelebi, h. 824 (m. 1421) yılında intikâlini müteâkıben 42 yaşında hilâfet makâmına 10. post-nişîn olmuştur.⁹²⁸

Kendisi gelenek tarafından hilâfet makâmındaki sırası göz önünde tutularak “Kûçek” ya da “Sânî”⁹²⁹; doğum sırası göz önünde bulundurularak ise “Râbi”⁹³⁰ vasfının ismine ilavesi ile Mevlânâ Hanedânındaki diğer Âdil Çelebi'lerden tefrîk edilmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra Çelebi, esas olarak “PİR Âdil Çelebi” şeklinde anılmıştır ve böylelikle de hem fark edilmiş ve hem de “PİR”⁹³⁰ unvanı ile kendisinin Mevlevî silsilesindeki hususi durumuna atıfta bulunulmuştur. Sakıb Dede henüz hilâfet makâmına geçmezden evvel, daha on dört yaşında iken dahi Mevlevî ihvânının büyükleri tarafından bu ünvan ile meşhur olup yâd edildiğini belirterek bu durumu evvela Çelebi'nin zâtî bir husûsiyet olarak sahip olduğu fetânet ve edeb ile Allah vergisi ferâset ve kiyasetine isnad ile izah eder. Çelebi'nin hilâfet makâmına post-nişîn olması ile adeta bi'l-kuvve bulunan vasfı bi'l-fiil olarak tahakkuk etmiş ve Âdil Çelebi cümle Mevleviyâna “PİR” olmuştur.⁹³¹ Bu izaha ilave olarak Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân sahibi “hurde-i tarîk” olarak adlandırılan tarîkat âdâb ve erkânın Âdil Çelebi'nin meşîhati döneminde keşfi delillere istinâden istihsân ve istihbâb usûllerince tayin edildiğini ifade ederek, kendisinin bu sebeple “PİR” olarak vasfedildiğini de ihsâs eder. Zamanla bu durum ananevî olarak Mevleviye muhîtinde tekrar edilegelmiş ve Çelebi'nin “PİR” ünvanı ile yad edilmesi hususunun asıl sebebi, kelimenin tazammun

⁹²⁷ Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 226.

⁹²⁸ Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 237.

⁹²⁹ Böylelikle Ulu Ârif Çelebi'nin oğlu Emir Muzaffereddin Âdil Çelebi'den (v. 770 / 1368) tefrik edilmiştir.

⁹³⁰ En genel şekliyle Arapça “Şeyh” kelimesi ile aynı mefhûma delâlet eden ve Farsça karşılığı olarak değerlendirebileceğimiz “PİR” kelimesi tahsise uğrayarak tarîkat müessislerini ifade etmek üzere istilâhî bir anlama bürünmüştür. Bu itibarla kendisine bir tarikat isnâd edilen sufiler ya da bir tarîkatın âdâb ve erkânı gibi hususiyetlerinin tayininde mühim bir tesirde bulunmuş halifeler “PİR” şeklinde yâd edilmişleridir. Bk. Tahsin Yazıcı, “PİR”, *İA*, IX, 558-559; Âsim Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, I, 547; Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Kitâbü Keşşâf-ı Istilâhâtı'l-fünûn*, I-II, İstanbul 1984, I/556; 735-737; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 579-580; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul 1963, s. 43; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 776-778.

⁹³¹ Sâkıb Dede, II, *a.g.e.*, s. 132.

ettiği istilâhî anlam da göz önünde tutularak; tarikatin âyîn, âdâb ve erkânının taayyün ve tesbiti hususunda oynadığı belirleyici role atfen değerlendirilmiştir. Sâkıb Dede'nin konuyla ilgili ifâdeleri şu şekildedir:

“Zeynü'l-mahâfil-i Mevleviyye ve şem'u'l-mecâmü'l-evleviyye olan âyîn-i hikem-ekîn ve erkân-ı ibret-beyân ve âdâb-ı letâfet-meâb mecmûa-i uzamâ-yı tevhîd ve ma'rifet olup “hûş der dem ve nazar der kadem ve sefer der vatan ve halvet der encümen ve yâd kerd ve bâz geşt ve nigâh dâşt”-ı uzamâ-yı Nakşibendiyye, semâ' ve sâfâ-yı vecd ü hâl ve tecerrüd-i alâyık ve teferrüd-i emsâl ve cezbe-i Zü'l-Celâl-i Şemsîyye ve İşkîyye ile memzûc ve muhammer ve âdâb-ı kudemâ ve sûfiyye ve rusûm-i sülûk-i mülûk-i hakikatle muanven ve mestûr olup hâlâ beyne'l-ihvân mütedâvel olan hurde-i tarikat ünvanıyla ma'hûde harekât ve sekenât-ı müstehabbe-i işârât-âmîz ki lede'l-vâkıfîn ilâve-i hâssa-i refât-ı sâlikân-ı tarikatimizdir, bi'l-cümle nevbet-i velâyet-i Pîr Âdil'de berâhîn-i keşfiyye ile istihsân ve istihbâbı nümâyân olmakla terğîb-i iltizâm ve tertîb-i gaybî-nizâm ile tezyîn-i cünbiş ve ârâm ve tahsîn-i refât u güftâr-ı ihvân ve hullân buyurulup şîve-i revîş-i pâk ve meyve-i meniş-i tâb-nâkları hasretü'l-urefâ ve hayretü'z-zürefâ olmuştur. ân-çi iyânest, müstağnî-yi beyânest. Beyit: ...

Tezd-i ân ki lem yezuk da'vîst in / Pîş-i segân ufuk-i ma'nîst in / Lâf ü da'vi başed in pîş-i gurâb / Deyk-i tey ü per yekî nezd-i zübâb.”⁹³²

Âdil Çelebi'nin menâkıbına dâir en geniş malumatı bulduğumuz ana ve hatta yegâne kaynağımız olan Sefine sahibi, adeti vechiyle Çelebi'de tezâhür eden sûfi karaktere dair malumatı ismine isnâd ile “adâlet” prensibi çerçevesinde iki yönlü bir surette tayîn eder. Evvela batınî velâyet ile zâhiri idâre (vilâyet) arasındaki suri irtibatı dile getirerek Pîr Âdil Çelebi özelinde Mevlânâ Hanedânı ile Osmanlı Padişahları arasındaki münâsebete atıfla uzun süreli bir çatışma ve fetret döneminin akabinde nihâyet Âdil Çelebi'nin post-nişîn olduğu dönemde memlekette huzur ve sükûnetin temin ve adaletin tesis edildiğinden bahseder. Böylelikle siyasi tarih sürecine Çelebi tarafından temsil edilen makamın maddi ve manevi yönden müdâhalesine işaret ederek manevi huzura teşbihen ve bunun tezahürü olarak maddi huzur ve adaletin tesisinin de Çelebi'nin dahli ile vukûa geldiğini iddia eder.⁹³³

Bizzat tarikat açısından daha mühim olan ikinci husus ise yine Çelebi'nin tarikatta ta'dîl-i erkânı belirlemede oynadığı roldür. Salikleri suri ve manevi yönden seyr u sülûkun ta'dîl-i erkânına irşad buyurarak öncelikle zulmün ve adaletin tarifinden söz eden Çelebi, adaleti “Adalet konular (evzâ') ve konular (mevâzî') arasındaki tenasübü

⁹³² Sâkıb Dede, *a.g.e.*, I, 134.

⁹³³ Dede hususiyle Çelebi'nin hilafet makamına cülusunda “bundan önce Adil, emirin sıfatıydı şimdi muzafün ileyhi olacak” remziyle ifade ettikleri hususun Muhammed Han b. Bayezid Han tahta cülus ettiğinde zuhûra geldiğini belirtir. İlave olarak her ne kadar evvelce Konya ve Aksaray Sultan Bayezid'in daire-i teshirine girmiş ise de Anadolu diyârının uç bölgelerinin henüz Karamanoğulları'nın mezalimi altında bulunduğunu, iki Âdil arasında izafet nisbeti te'kid edilince bütünüyle Anadolu'nun mezkûr Sultân'ın hükmüne girdiğini ve ahali arasında velimiz de valimiz de adildir fikrinin yerleştiğini dile getirmektedir. Böylelikle emanetin ehline ulaşması ve izafetin mahalline ulaştırılmasıyla Çelebi'nin evvelce sözü edilen keramet zuhûra gelmiştir. Sâkıb Dede, I, *a.g.e.*, 132.

gözetmekten ibarettir. Zulüm ise haller ve mahaller (mahâl) arasında tenâfür irtikab etmektir.” şeklinde tanımlayarak şöyle devam eder:

“Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet için bir adalet ve bir de zulüm söz konusudur. Şeriatın adaletinin gerekleri fûrû’ ve i’tikâd ilimlerinde elde edilir ki emre ve yasağa uyma hususunda takib edilen yol ve yöntemlerindeki i’tidâl ile iz’ân ve yâkînî bir imana dair takip edilen usûl hususunda tasdik in iktisâdından (itidâlından) ibarettir. Tarikatın adaleti -ki âdâb ve ahlaka dair kitaplar bu hususta delilleri aydınlatmıştır- mâsivâyı gönülden çıkarma ve ahlaki fazîletlerle donanma; tasfiye ve takvâyı elde etme (yolunun) konaklarında (menzillerinde) ihlaslı olmaya gayret etme yoluna tevessülün (süluk) itidâlından ibarettir. Hakikatin adaleti, -ki Tasavvuf ilmi onun emri ile kıyamdadır- fark ve cem’ makâmında tahakkuk sürecinin ve vücûdî mazharlarda artık olmaksızın (başka bir varlığın varlık iddiasını karıştırmaksızın) Hakk’ı müşâhede etmek/etmeyi istemek hususunda i’tidâli şeklinde tefsir olunur. Marifetin adli ise -kionun ihata alanı en münezzeh sırrın inayeti ve feyz-i akdes’in zeâmetini- Arafat’ta vakfe, cem’u’l-cem’, fenâ ve bekânın mecma’-ı bahreyni (buluştuıkları noktada vukû’ bulan) hayret ve o hayretin doğurduğu karanlık ve hilâf (karşıtlık, tezâd) ile kendisine îmâda bulunan husustur.”⁹³⁴

Seksen yıldan fazla ömür süren ve ömrünün yarısını Mevlânâ makamında postnişin olarak geçiren Çelebi’nin hayatı siyasi çalkantılarla dolu bir coğrafyanın önemli merkezlerinden birisi olan Konya’da geçmiştir. Ankara Savaşı öncesi özellikle batı ve orta Anadolu’da tesis edilen, Osmanlı hakimiyetinin baskın olduğu siyasi dengeler, Yıldırım Bayezid’in Timur’la yaptığı mücadeleyi kaybetmesi akabinde yerel beylikler lehine değişince Lârende, Konya ve civarında hakim bulunan Karamanoğulları yeniden eski güçlerini elde etme gayretine girişmişler ve kendi otoritelerini daha güçlü hale getirme yolunu tutmuşlardır. Bu durum elbette bölgenin uzun zamandır aşına olduğu bir takım problemlerin yeniden gündeme gelmesi anlamını taşımaktadır. Sakıb Dede, Âdil Çelebi’ye isnad ettiği nakillere dayalı olarak bu hususun, halkın Mevlânâ hanedanına ve Mevlânâ yoluna karşı menfî tutumunun bir cezası olarak değerlendirmektedir. Dede’nin Osmanlı sosyo-kültürel havzasına mensub bir fikri karaktere ve dolayısıyla tarafgir bir kanaate sahip bulunması ihtimali saklı bulunmakla birlikte kendisinin de misallerini naklettiği üzere tarihsel macera esasında bu düşüncüyü teyid eder mahiyettedir.⁹³⁵ Nitekim Çelebi, hilâfetleri döneminde Konya asude iken Karaman ve sahillerinde vukua gelen veba ve kaht vs türlü sıkıntılardan ötürü kendisine

⁹³⁴ Sâkıb Dede, I, a.g.e., 135; Esrâr Dede, a.g.e., s. 333.

⁹³⁵ Sâkıb Dede, I, a.g.e., 133. Dede’nin Çelebi’den naklettiği ifadelerde dönemin Konya halkının büyüğü küçüğüyle “pür-şevk” olarak tavsîf edilen semâ’ başta olmak üzere Mevlevî revîşinden (ki hoşluk/şâdî bu yolun umdelerindendir) rahatsız olup kınamada buldukları ve bu tür rencide edici fikir ve fiilleri dolayısıyla Hakk’ın tecziyesi ile muhâtap buldukları/bulunacakları ifade edilmektedir. Lakin Çelebi’nin dua sadedinde işarette bulunduğu vecihle bu husus geçicidir ve Konya halkı da yapıp ettiklerinden pişmanlık duyarak tevbe edecek ve Mevlevî zevkünden behremend olacaktır. Böylelikle Aşk aleminin bütün cihani kuşatacağı ve bu arada Konya’nın yeniden mamûr hale geleceğine de işaret edilmektedir.

sığınanlara evvela “bir toplum kendisini dönüştürmedikçe Allah onları değiştirmez”⁹³⁶ ayeti ve bu ayete getirdiği tefsiri ile nasihatte bulunmuştur, velayet kapılarına sıkı sıkıya sarılmak gerektiğini belirtmiştir. Neticede kendilerine yüz sürüp can ve mal feda eylediklerinde sıkıntılıların izale edildiğinden bahsedilmektedir.⁹³⁷

Nihayet Sakıb Dede’ye göre Adil Çelebi’nin hilâfeti ve Fâtih Sultan Mehmet Han’ın saltanatı döneminde suri ve manevi velâyetin tenasüb ve tetabuku söz konusu olmuş; bunun neticesinde husule gelen ferah ve huzurun ne müddetle devam edeceği kendisine sorulduğunda: “Onlardan olmadıkça, bizden olmaz. Menzillerimiz ve civarımız (Dergâhlarımız, hânedânımız ve müntesibânımız demektir) mamur ve mesrur olduğu sürece bu medeniyet ve ihsan edilmiş olan her şey ve hem de daha fazlası artarak devam edecektir. Tersî durumdan Allah’a sığınırız.” şeklinde cevaplamıştır. Sakıb Dede, ifade edilen mananın geçerliliğinin kendi zamanına kadar defalarca tecrübe olunarak adeta bir düstur haline geldiğini ilave etmektedir.⁹³⁸

Böylelikle Dede, Osmanlı siyasi iradesi üzerinde kat’î bir Mevlevî tesirinin varlığını temellendirmeye çalışmaktadır ki bu husus kendisinden sonraki dönemlerde daha yoğun bir surette vurgulanmış, hatta Osmanlı hanedanının sahip olduğu dünyevi otorite ile Mevlânâ hanedanının sahip olduğu batını otoritenin tetabukunu temsil etmek üzere zaman zaman kılıç kuşanma merasimlerinde Çelebi Efendi’nin hazır bulunup bulunmadığı gibi tartışmalara kapı aralamıştır.⁹³⁹

Sakıb Dede evveleminde velayet ile vilâyetin tetabuku zemininde ele aldığı meseleyi tarihsel bir zemine oturtmaya çalışır. Dede’nin mu’tâd şa’şaalı ve mutantan üslûbu kisvesinde serdettiği ifadeleri zaman zaman muğlak bir hale de bürünür ve böylelikle anlaşılması oldukça güç bir metin çıkar karşımıza. Buna ilave olarak karşılaştığımız bir diğer problem de detaylarda tarihsel gerçeklikle çeliştiği izlenimi uyandıran kronolojik ya da isimlere dayalı karışıklıklardır. Bununla birlikte Dede’nin bütün bu ifadelerinde asıl meramının birbirini tazammun eder nitelikte bulunan iki hususta icmâl edebiliriz. Bunlardan ilki Osmanlı hanedanı ile Mevlânâ hanedanı arasında doğrudan bir irtibatın söz konusu olduğu ve Osmanlıların siyasi

⁹³⁶ er-Ra’d, 13, 11.

⁹³⁷ Sâkıb Dede, I, a.g.e., 136.

⁹³⁸ Sâkıb Dede, I, a.g.e., 137.

⁹³⁹ Feridun Nafiz Uzluk, “Sultan Veled’in hayat ve Eserleri”, *Dîvân-ı Sultân Veled*, Uzluk Basımevi, 1941, s. 2; Ahmed Rasim, “Taklîd-i Seyf”, *Târih ve Muharrir*, Muhtar Halid Kitaphanesi, İstanbul 1329, s. 303-313.; Mehmed Zeki, “Taklîd-i Seyf”, *Edebiyât-ı Umûmiyye Mecmuası*, IV/76, s. 847-852; Frederick William Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri*, trc. Râgıp Hulusî, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 121-135; A. Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, s. 274-278, 1983; A. Dolphin Alderson, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Hanedanı*, trc. Şefaattin Severcan, İstanbul 1999, s. 86.

hakimiyeti tahsillerinde söz konusu irtibatın doğrudan veya dolaylı olarak tesiri hususudur. İkinci durum ise Adil Çelebi'nin zatında temsil edilen adalet prensibi çerçevesinde Çelebi dolayısıyla batını adaletin ve mensubu bulunan Sultanlar yönünden de zahiri adaletin tesisi ile Anadolu'da uzun süredir elde edilemeyen huzur, sükun ve emniyet ortamının yeniden tesisi hususudur.

Bu meyanda Dede Osmanlı hanedanı ile Mevlânâ ailesi arasındaki irtibatı ilk dönemlere, XIII. yy sonu ile XIV. yy başına kadar taşıyarak Osman Gazi'nin "Bahâeddîn Veled" zamanında iradet getirerek arakiyye giydiğini belirtir. Kronolojik durum göz önünde tutulduğunda Sakıb Dede'nin -kendisi tasrih etmemekle birlikte- bu ifadeyle Sultan Veled'i kastettiği âşikardır. Nitekim Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled 1258'de doğan Osman Gazi'den çok önce, 1231 yılında göçmüştür. Dedesiyle aynı ismi taşıyan Sultan Veled ise, Osman Gazi'nin Beylik menşurunu elde ettiği dönemde Mevlânâ makâmında postnişindir. Sakıb Dede tarafından ifade edilen bu durum Mevlevî gelenek içerisinde şifahî bir anane halinde nakledilegelmiş, hatta "Baba Merendi'yi kendisine "Baba" edinen ve dolayısıyla Mevlânâ'nın manevi nüfuzuna ve himâyesine sırt çeviren Selçuklu Sultanı'na kızan Mevlânâ'nın kendisine başka bir oğul bulacağını ifade ederek sarayı terk ettiği" şeklindeki Eflâkî nakline "ardından yolda karşılaştığı, kendisine hürmet gösteren Osman Gazi'ye saltanatı teslim ettiği" şeklindeki şifâhî ve teşrîhî bir ilave ile tevâtüre dönüştürülmüştür.⁹⁴⁰ Şu halde Sakıb Dede bu tevâtürün dolaylı literal kaynaklarından ilki haline gelmektedir. Her halükarda tarihsel zemin içerisinde, başlangıçta Konya merkezli Türkiye Selçuklu Devletine bağlı bir aşiret reisi statüsünü haiz bulunan Osman Gazi'nin zamanla "uc beyliği" kazanması,

⁹⁴⁰ Eflâkî, III, 60-62; Sipehsâlâr, a.g.e., s.

Sahîh Ahmed Dede, h. 664 (m. 1265-6) yılında, Çelebi Hüsâmeddîn'in Selçuklu Sultanı Rükneddin Kılıçarslan'ın ölümü ile ilgili olarak tabir olunan rüyasının gerçekleştiği günlerde Osman Gazi'nin bir maslahat icabı Konya'da bulunduğunu ve meşhur "Mushaf'a hürmet dolayısıyla kıyamda sabhlama" hadisesinin vuku'unu bildirir. Daha sonra Mevlânâ ve Çelebi'nin de bulunduğu Sultan tarafından tertib edilen mecliste Çelebi Hüsâmeddîn, gördüğü rüyayı zâhiren müşâhede etmiş ve bu esnada Sultan'ın Baba Merendi'yi "Baba" itihâz edindiğini bildirmesi dolayısıyla Mevlânâ, "gayret-i evliyaullah" gereği meclisi terk etmiştir. Dışarı çıktığında ise meşâyihî ziyaret arzusunda bulunan Osman Gazi'ye nazarının ilişerek kendisini evlat edindiği, dua ve senada bulunduğunu ve kendisini tebşîr ettiğini Sahîh Dede kaydeder. (Sahîh Ahmed Dede, s. 185-186.) Dede'nin verdiği malumata göre h. 688 (m. 1289-90) yılına gelindiğinde ise Osman Gazi'ye (memleket olmak üzere) eyalet, (ve hakimiyet alameti olmak üzere) tabl ve alem verilerek kendisi cenk ve fütûhâta başlamıştır. (Sahîh Ahmed Dede, s. 203.) Nihayet h. 699 Zi'l-Hicce ayı âhîrinde (m. Eylül 1300) Selçuklu Sultanı III. Alâeddîn Keykübâd'ın vefâtı ile Selçuklu hanedanı inkırâza uğramış, memleketin muhtelif bölgelerindeki idareciler istiklal elde edip her biri müstakillen hükümet olmuştur. bu meyanda Osman Gazi de tahta geçmiştir. (Sahîh Ahmed Dede, s. 207.) Dede ardından Osman Gazi'nin h. 703 (m. 1303-4) yılında Konya'ya gelerek Sultan Veled'in ziyaret ettiğini ve sohbetine mazhar olduğunu da belirtir. (Sahîh Ahmed Dede, s. 208) Böylelikle Sahîh Dede muhtasaran kaydettiğimiz ifadelerinde Osman Gazi'nin, Mevlânâ'nın himmeti bereketiyle tahtı elde ettiğini; saltanat ve hanedanının ise Selçuklu saltanat ve hanedanının devamı niteliğinde bulunduğuna işaret etmektedir.

çeşitli vesilelerle Konya’da bulunması, siyasi otoritelerle kurduğu münasebetin yanı sıra dönemin ve şehrin en önemli manevi merkezi ile de bir tür irtibat kurması gayetle mümkündür. Hatta Osman Bey’in zatında Osmanlı hanedanının Konya’daki manevi merkeze ittisâli Aşıkpaşazâde tarafından da tasrih edilir. Şu farkla ki Aşıkpaşazâde Osman Bey’i Konya’da bulunan Mevlânâ ocağı ile değil de Şeyh Edebalı ile irtibatlandırır. Şeyh Edebalı’nın Konya’da, dergah sahibi bir şeyh olarak ne zaman ve ne şekilde bulunduğu ise meçhulümüzdür ve hatta belki de kurgudan ibarettir.⁹⁴¹ Diğer taraftan erken dönem Osmanlı Beylerinin manevi istinadları hususunda Aşıkpaşazâde’nin resmi tarih yazıcılığı açısından klişeleştirdiği ve büyük ölçüde başarılı olduğu yaklaşım ile Sâkib Dede’nin sergilediği tavrın karakter açısından şaşırtıcı düzeyde benzerliği ve paralelliği de dikkate şayandır. Nitekim Aşıkpaşazâde de özellikle Osman Bey başta olmak üzere kuruluş devri padişahlarının Şeyh Ede-Balı’nın şahsiyetinde temsil edilen manevi otoriteyi istinadgâh edindikleri, devletin temellerinin bu asıl üzere tesis edildiğini ve hatta bu durumun zahiri bir göstergesi olarak Şeyh Ede-Balı ile Osman Bey arasında sıhriyet bağı tesis edildiği şeklinde bir inşâ faaliyetinde bulunur. Konuyla ilgili Aşıkpaşazâde’nin verdiği malumat, bazı modern tarih araştırmaları tarafından cerhe uğramış olmakla birlikte galat-ı meşhur olarak geniş ölçüde şuyu’ bulmuştur.⁹⁴²

Diğer taraftan Osmanoğulları ile Mevlânâ hanedanı arasında Sakib Dede’nin naklini ve söz konusu tevatürü haklı çıkaracak derecede henüz ilk dönemlerden itibaren tarihsel bir irtibatın varlığını oldukça güçlü bir ihtimal olarak karşımıza çıkaran vesikalar söz konusudur. mesela söz konusu husus Orhan Gazi’nin büyük oğlu ve ananeye göre veliahdı olan Rumeli Fatih Süleyman Paşa hakkında nakledilen tarihsel verilerle tevsik edilebilir. Behcetü’t-Tevârih adlı kroniğinde Şükrullah (v. 1464’ten sonra), ravisinin, Süleyman Paşa’nın ganimet altını (ve buna kıyasen gümüşü) “Mevlevî külâhı” ile pay ettiğini söylediğini bildirirken ve “üskûf” adı verilen altın işlemeli külâhın o zaman ortaya çıktığını vurgular.⁹⁴³ Osmanlı tarih yazımı geleneğinde bu rivayet çeşitli nüanslar ile farklı müellifler tarafından tekrar edilegelmiştir. Mesela aynı

⁹⁴¹ Esasında Âşıkpaşazâde’nin eserinin farklı neşirlerinde farklı malumat söz konusudur ve bu husus eserde verilen bilginin meşkûkiyyetini güçlendirmektedir. İlave olarak Âşıkpaşazâde ile yaklaşık aynı döneme mensup diğer bir tevârih yazarı Oruç Bey ise meseleyi Âşıkpaşazâde ile kimi noktalarda örtüşmeyen bir biçimde anlatır. Değerlendirme için bk. Ahmet Yaşar Ocak, “Ahilik ve Şeyh Edebalı”, *İslami Araştırmalar*, XII/3-4 (1999), s. 225-229.

⁹⁴² Halil İncalçık, “Âşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, *Söğüt’ten İstanbul’a, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, der. Oktay Özel-Mehmet Öz, İmge Yay., Ankara 2000, s. 119-145; Ahmet Yaşar Ocak, a.g.m., s. 225-229.

⁹⁴³ Hasan Almaz, “Şükrullah b. Şihâbeddin Ahmed b. Zeyneddin Zeki, Behcetü’t-Tevârih”, s. 361, Farsça Metin s. 340 Ankara Üniv. Sos. Blm. Enst. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara 2004.

rivayeti Kâtib-i şer' Mehmed b. Hacı Halil Konevî'nin Fâtih'in emriyle başlayıp II. Bâyezid zamanında tamamladığı Târîh-i Âl-i Osman adlı eserinde de görmekteyiz.⁹⁴⁴ Bu durum kroniklerde Gâzî Süleyman Paşa ile Mevlânâ hanedânı arasındaki irtibatın bir işâreti olarak değerlendirilegelmiştir.

Nitekim rivayetin en mufassal varyantını bulduğumuz Tâcü't-Tevârih'te Hoca Sadeddin'in ifadeleri şöyledir:

“Şâhzâde-i âli-himmet Rumeli teshîrine azîmet eyledikte vaz'-ı mu'tâdları üzere ehl-i bâtından istimdâd etmeğin Sadr-nişîn-i makâmât-ı ma'nevî, Sâhib-i Mesnevî Mevlânâ Celâleddîn Rûmî -kuddise sirruhû bi'l-fazlî'l-Kayyûmî-hulefâsından bir aziz-i âzâde hîn-i teveccüh-i gazâda Şâhzâde-i âli-nejâd'a mülâkât edip bir külâh-ı Mevlevî hediye getirmiş ve nusret ve feyrûzî-i rûzu olmak duâsını tekrar edip, Beyt:

*Hidâyet bedîn kâr rûzî dehâd / Zi çeşm bedân rastkârî dehâd
deyip duâ eylemiş. Ol sefer-i pür-ehvâlde selâmet-i hâl ve vusûl-i âmâl eser-i himmet-i ricâl idüğün ol nevbîn-i deryâ-nevâl tasdik itmeğin emvâl-i ganîmeti bi'l-küllîyye ferik-i cihâda tefrîk için efsercâh etikleri külâhı mikyâl-i taksîm-i emvâl buyurmakla uluvv-i himmetin tahkik buyurdu. Beyt:*

*Der genc beküşâd ber genc-hâh / Tevânger şod ez genc ve gevher sipâh
Ve ol kisve-i ehl-i fakr u tecrîdi amelatlây-ı hâlis ile zeyn edip efsar-i şâhî edindiler ve ol nümûne üzere muttalî külâhlar peydâ edip sipâhtan sâhib-i câh olanlara giydirdiler”.*⁹⁴⁵

Hoca Sadeddin bir başka yerde “Sultan (Orhan)’ın Kanunları Tayin Etmesi” başlığı altında ise şu bilgileri vermektedir:

“Sene 729 (1328-9)’da ... ve resm-i libâs-ı memâlik-i Firenk ve Rûm ol merz-i bûm hevâsı iktizâsı üzere sûf ve skarlat gibi libâs-ı peşmîn ve külâh-ı nemedîn isti'mâli olup sürh ve zerd ve siyah külâhlar giyer idi. “Hayru's-siyâb el-beyz” mazmûnu üzere külâh-ı sipâh, sefid kılınmakla vech-i devlet tebyîz olundu. Şâh-ı bâ-te'yîd Sultân Yıldırım Bâyezîd zamânına gelince bu üslûb mukarrer idi. Zamân-ı Yıldırım Hân'da kesret-i asker mücib-i iltibâs olmağın tenvî'-i libâs ihtiyâr olunup Emîru'l-Ümerâ olan Teymûrtâş Bey ilkâsıyla külâh-ı sefid mahsûs-i sipâh-ı Şâh ve mülâzimân-ı dergâh olup dâiyân-ı devlet ve erkân-ı saltanat çâkerlerine kızıl börk ta'yîn olundu. Ebu'l-Fütûhât ve'l-Meğâzî Sultân Muhammed Hân Gâzî ki sâbi'-i kayâsire-i Osmânî ve Fâtih-i İstanbul'dur, sünnet-i seniyye ikâmeti muntehâ-yı emniyeti olmağın amâme-i sefid ile taammüm sünnetin ta'mîn buyurup mu'tâd olan ak börk nice sinâyi'-i zerd ve zeyy (zerdûzî) ile tezyîn olunup Yeniçeri'ye mahsûs buyuruldu. Ve ekâbir-i çâkerlerinin kızıl börkleri dahî nezâyid-i??? şevket ve tezâuf-i devlet hasebiyle karîn envâ'-ı zîb ü zînet oldu. Ve amma vaz'-ı üsküf ki Yeniçeri bölük başları beyninde ma'rûftur, Fâtih-i Bolayır Süleymân Paşa-yı Gâzî ihtirâdır, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî -kuddise sirruhü'l-azîz- Hazretleri'ne mezîd-i muhabbetlerinden ol kisveyi giymişler, Pâdişâh-ı bihiştî-meâd Sultân Gâzî Murâd zamânında şuyû' bulup tekellîfât-ı tilâ-dûzî birle tezyîn olunup kisve-i selâtin ve erbâb-ı câh u temkîn oldu. Bazı seferlerde ve encümenlerde şâhân-ı Osmânî bu üsküfî tâc-ı Sultânî ederlerdi. Ammâ hâlâ Bursa'da merâkid-i mutahhara-i

⁹⁴⁴ “O kadar çok ganîmet alındı ki altın, mevlevî külâhları ile taksim edildi, altın fazlasıyla külâhlarını süslediler. Zer ile müzeyyen olan üsküflerin icadı o zaman vukû' buldu ve o zamandan beri bu adet oldu.” Robert Anhegger, “Mehmed b. Hacı Halilü'l-Konevî'nin Târîh-i Âl-i Osman'ı”, *İ.Ü.E.F. Tarih Dergisi*, II/3-4 (İstanbul 1952), s. 55.

⁹⁴⁵ Hoca Muhammed Sa'deddîn, *Tâcü't-Tevârih*, I, 56-57, Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire (Tab'hâne-i Âmire), İstanbul 1862; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, I, 92-93,.

Osmâniyân üzere nümâyân olan tâc-ı muttalî üstüne destâr-ı Yûsufî vaz'ında bend olunan amâmeler ki hüsn-i nümâyîş'te bî-mânenddir, ve kevrleri bir tavr üzere devr etmiştir ki ne mahalde tamâm olduğuna hurde-bînler vâkıf olmaz. Gâyette musanna' ve hoş-nümâ ve müşâhedesi sürür-efzâdır. Eyyâm-ı ikâmetlerinde ve mecâlis-i ibâdet ve mehâfil-i tâatda telebbüs buyururlar idi."⁹⁴⁶

Dolayısıyla Mevlevî külahının isti'mâli, Süleyman Paşa'nın Mevlânâ hanedanına muhabbetinin ve bağlılığının sûrî bir göstergesi olarak ifade edilmektedir ki bu ifade esasında iki hususu mutazammındır. İlki Yeniçeri üsküfünün Mevlevî külahından mülhem olduğudur. Bu itibarla Yeniçeriliğin -Bektâşî geleneğine rapteden ifâdeler ve kaynaklar da söz konusu olmakla birlikte- manevi temellerinin Mevlevî gelenekle irtibatı söz konusudur. Süleyman Paşa'nın Mevlevî sikkesi giydiği ve ganimetleri pay ederken yine sikke-i şerife ile paylaşımı gerçekleştirdiği, hatta Yeniçeri üsküfünün Mevlevî sikkesinden tahavvül ettiği hususu gelir. Böylelikle Rumeli fatihleri arasında fethin mimarları olarak sembolik ve arketipik bir hüviyet kazanan Aydınolu Umur Gazi⁹⁴⁷ ile Süleyman Paşa'nın her ikisinin de birer gazi alp (er) olarak Mevlevî gelenek ile irtibatlandırıldığına şahit olmaktayız ki bu husus kanaatimizce son derece anlamlıdır.

İkinci husus ise makâm ve mevkî sahiplerinin yani Osmanlı asker teşkilatı gibi saray yapılanmasının da Mevlevî gelenek ile irtibatlı veya en azından Mevlevî tarzından mülhem bir surette teşekkül etmiş olmasıdır. Nitekim üsküf daha ziyade yeniçeri başlığı olarak ön plana çıkmaktadır. Diğer taraftan aşiret yapılanmasından merkezi saray teşkilatına doğru bir tahavvül süreci geçiren Osmanlı Hanedanı'nın dahili yapılanmasında kurumsallaşma sürecine daha evvel başlamış bulunan Mevlevî yapılanmasını model olarak düşünmesi mümkündür. Dolayısıyla Osmanlı saray teşkilatı yapılanmasının Mevlânâ hanedanı ve Mevlevî gelenek örneğinde teşkilatlanması söz

⁹⁴⁶ Hoca Muhammed Sa'deddin, I, 39-40, İstanbul; I, 67-68, Ankara.

⁹⁴⁷ Tarihlerde Umur Gazi'nin beraber gazaya çıktığı Süleyman Bey, Saruhanolu Süleyman'dır. Orhan Gazi oğlu Süleyman Paşa ile karıştırılmamalıdır.

Umur Gazi, hakkında Sultan Veled'in özel bir teveccühünün bulunduğu anlaşılan Aydınolu Mehmed Bey'in oğludur. Nakledildiğine göre Sultan Veled Mehmed Bey "Bizim sübaşımız" ve "Sultanü'l-Guzât (Gazilerin Sultanı)" ifadelerini kullanır, hakkında pek çok inayette bulunarak Moğol-Türk emirleri arasında en çok onu över ve diğer emirleri de seçâat, sehâvet ve mertliği ondan öğrenmeye teşvik ederdi. Mehmed Bey'in de kendisine yıl be yıl çeşitli nezirler ve hediyeler gönderdiği, himmet ve inâyet dileyerek erlerin ahitlerini muhafaza hususunda ercesine sebât gösterdiği belirtilmektedir. Bu manevi himaye ve inayet onun soyuna da aksettği vurgulanır. (*Eflâkî*, VIII, 88.) Nitekim Aydınolu Mehmed Bey'in oğlu Gazi Umur Paşa da Ulu Ârif Çelebi'ye mensub idi. Aydınolu Mübârizeddin Mehmed Bey memleketini dört oğlu arasında taksim ettiğinde Umur Gazi'ye İzmir ve çevresi düşmüştü ve o da oldukça genç yaşta gazaya başlamıştı. Çeşitli seferler düzenleyerek Ege Denizi'ndeki kimi adaları ve bu arada Eflâkî'nin de naklettiği gibi Sakız adasını da fethetmişti. Kendisinin birkaç sefer denizde gaza esnasında Mevlânâ ve Çelebi'nin manevi desteğine şahit olduğu ve bir gece rüyasında marifete dair manalardan bahsedip kendisine bir beyit okuyan Çelebi'yi gördüğünde; bu rüyadan sonra Sakız adasını fethetmiş, burayı haraç kesip kendi hassesi haline getirmiştir. (*Eflâkî*, VIII, 89.)

konusu olmuştur. Bu durum Müstakimzade Süleyman Sadeddin tarafından *Risâle-i Tâciyye* adlı eserinde şöylece dile getirilmiştir:

“*Ammâ Yeniçeri üsküfû -ki bölükbaşılara mahsûsdur- şâh-zâde-i sadr-ârâ Süleyman Paşa'nın ihtira'ıdır. Hazret-i Monlâ Celâl Mevlevî'ye mahabbetine binâen onun kisve-i külâhını havâss-ı hüddâm-ı Enderûna ta'yîn eyledi.*”⁹⁴⁸

Dolayısıyla Süleyman Paşa'nın asker ve saray mensubu makâm ve mansıb sahibi kimseler için alâmet-i fârîka olmak üzere Mevlevî külâhını seçtiği göz önünde tutulduğunda Mevlevî gelenek ile Osmanlı sultan ve ümerâsı arasında oldukça erken dönemlerde bir irtibatın söz konusu olduğu görülmektedir.

Buna mukâbil bir kısım tarihlerde ise bu rivayet göz ardı edilerek mesele farklı bir zemin üzere vaz' edilmektedir. Dolayısıyla ilave olarak belirtmemiz gereken bir husus da muhalif rivayetlerdir. Nitekim özellikle yeniçeri geleneğinin manevi temelini Hacı Bektaş ile irtibatlı olarak değerlendirildiği yaygın bir tevatürdür. Rivayetler Orhan Bey zamanına işaret etmekle birlikte Hacı Bektaş'ın Orhan Bey zamanında çoktan göçmüş olduğu kuvvetle muhtemeldir. En iyi ihtimalle Abdal Musa dolayısıyla bir irtibatın söz konusu olduğundan bahsedilebilir.

Meselenin düğüm noktası Osmanlı hanedanının manevi irtibatının suri bir göstergesi olarak kullanılan külâh/börk'ün mensubiyetidir. Kroniklerde bu konuda farklı rivayetler söz konusudur. Mesela II. Bâyezîd dönemi tarihçilerinden Kemâl, eserinde Hacı Bektaş'ın Osman Gâzî ile mülâkâtından ve kendisine devlet müjdesi ile birlikte tâc ve kisve giydirdiği, Yeniçeri'nin kullandığı ak börkün de Hacı Bektaş'a mensup olduğu yönündedir.⁹⁴⁹ Sair klasik dönem Osmanlı kronikleri ise bu konuda farklı tavırlar sergilemektedirler. Üzerinde mutabakat sağlanan husus ak börk meselesinin Orhan Gazi zamanında gündeme geldiğidir. Bununla birlikte mesela Oruç Bey, Tarihinde ak börkün Ali (Alâeddîn) Paşa'nın tavsiyesi üzerine Amasya'daki Hacı Bektaş'tan icazet alınarak Orhan Gazi ve yakın çevresindeki maiyeti (kendisine nisbeti ve taalluku bulunan adamları) tarafından giyildiğini belirtir.⁹⁵⁰ Rivayet Cihânnümâ'da

⁹⁴⁸ Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn zikrettiği malumatı Hoca Sa'deddîn ve Peçoylu Târihlerinden naklettiğini belirtir. Müstaqîm-zâde Süleymân Sa'deddîn, *Traktat Über Die Derwischmützen (Risâle-i Tâciyye)*, haz. Helga Anetshofer, Hakan T. Karateke, s. 63-64, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.

⁹⁴⁹ Kemal, *XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal Selâtin-Nâme (1299-1490)*, haz. Necdet Öztürk, Türk Tarih Kurumu, s. 40-44, Ankara 2001. Osman Gâzî ile Hacı Bektaş'ın mülâkâtından bahseden Kemâl'in verdiği bilgiler şâz niteliğindedir. Kaldı ki söz konusu mülâkat gerçekleşti ise de Osman Gâzî'nin oldukça genç, delikanlılığa henüz yeni adım attığı çağlarda olsa gerektir.

⁹⁵⁰ Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, s. 17-18.

aynen tekrarlanır.⁹⁵¹ Giese tarafından neşredilen Anonim Tarih'te aynı malumat, bizzat Orhan Gazi'nin Hacı Bektaş ile mülakatı ve kendisine inabetle akbörkü elinden giymesi ilavesi ile tekrar edilir.⁹⁵² Diğer bazı tarihlerde hadisenin Alâeddîn Paşa'nın tavsiyesi üzere vuku bulduğu ifade edilerek Hacı Bektaş ile ilgili bir kayıt söz konusu edilmemektedir.⁹⁵³

Bununla birlikte dikkat çekicidir ki Aşıkpaşazâde⁹⁵⁴ ak börkün Alâeddîn Paşa tarafından teklif ve tavsiye edildiğini belirtirken meselenin Hacı Bektaş ile irtibatını kesin bir dille reddeder ve ifadesini yemin ile teyid eder. Kendisi tarihinde Yeniçerilerin kullandığı ak börkün Orhan Bey zamanında kardeşi Alâeddîn Paşa'nın tavsiyesi üzere isti'mâl edilmeye başlandığını belirtirken Yeniçeri ocağında şâyi' tevâtürün tersine bu başlığın Hacı Bektaş ile irtibatını reddetmektedir. (Ve böylelikle meseleyi ilginç bir zemine çeker.) Aşıkpaşazâde, Osmanlı hanedanı içerisinde "Paşa" ünvanını taşıyan ender şahsiyetlerden biri olan Osman Gâzî'nin büyük oğlu Alâeddîn Paşa'yı tıpkı Osman Gâzî gibi maldan mülkten âzâde bir fakîr ve daha da ötesi siyâsetten uzak bir derviş olarak lanse etme taraftarıdır. Açıkça ifâde etmese de onun inşâsında Alâeddîn Paşa adeta sade bir Ede-Bâli dervişi gibidir.⁹⁵⁵

Dahası Âşıkpaşazâde yeniçeri üsküfünü (ak börkü) Hacı Bektaş Veli'ye isnad eden rivayeti tersine çevirerek Bektâşîler tarafından kullanılan ak börkün Orhân Gâzî leşkери arasında gazaya iştirak eden Abdâl Musa'nın -ki kendisini Bektâşî geleneği'nin müessisi olarak değerlendirebiliriz-Yeniçeriler'den elde ettiği elifi başlığı kendi çevresi içerisinde tarikat tâcına çevirdiği kanaatini serdedir.⁹⁵⁶ Bu arada Hacı Bektaş değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bektaşîleri ise adeta zemmeder. Benzer tavır farklı saiklerle gerçekleşse de Hoca Sadeddin tarafından da sergilenmektedir.

Hasılı Osmanlı hanedanının saray ve hâssaten askerî teşkilatının Hacı Bektaş geleneğine isnad ile teessüs ettiği yönünde güçlü bir kanaat zamanla husule gelmiş ve

⁹⁵¹ Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ [6. Kısım: Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*, haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Yay., s. 73, İstanbul 2008. s. 91'de Murad Gazi zamanında Yeniçeriliğin ihdası ve ak börk giyilmesi ile ilgili ayrıca malumat söz konusudur.

⁹⁵² *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân*, F. Giese neşri, haz. Nihat Azamat, M. Ü. Fen Ed. Fak. Yay., s. 16, İstanbul 1992. "Eyle olıcak Orhan Gazi vardı Hacı Bektaş Hünkar'dan dest-i tevbe idüp ak börk geydi. Kendiye taalluk olan âdemilerden ak börk geymek ol zamandan kaldı. Ol zamanda beğler karındaşlarıyla tanışık idüp bilece olurlardı. Bir arada tururlardı. Ve birbirin öldürmezlerdi."

⁹⁵³ Kemalpaşazâde, Hadidi ve Lütfi Paşa ise Orhan Bey'in kardeşi Alâeddîn Paşa'nın tavsiyesi üzere bu başlığın belirlendiği kanaatindedirler. Gelibolulu Âli her iki rivayeti telif eder.

⁹⁵⁴ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân (Âşıkpaşazâde Târîhi)*, tsh. Ali Bey, Matbaa-i Âmire, s. 39-40, İstanbul 1332; Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Çiftçioğlu N. Atsız, s. 117-118, Türkiye Yay. İstanbul 1949.

⁹⁵⁵ Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *a.g.e.*, s. 115.

⁹⁵⁶ Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *a.g.e.*, s. 234-239.

bu durum sair rivayetlerinde teflik çabalarına maruz tutulmasına sebep olmuş gibi gözükmektedir. Mesela Müstakimzade bu türden bir pasajı eserinde şöyle nakleder:

“Yeniçeri ocağı tarihlerinden bazılarda mezkûrdur ki Sultânü'l-Ulemâ'nın pâ-berehne yani yalın ayak idigin el-Hâcc Bektaş gördükde kepeneği yenin kesip “ayağınıza sarın” deyü hediye-i teberrük eyledi. Onlar dahi ayağına sarmayıp teberrüken başına giydi. Bu sebebden ba'de zaman evlâd-ı el-Hâcc Bektaş'dan Timurtaş Dede ve evlâd-ı Mevlânâ'dan Emir Şâh Efendi marifetiyle ve Bektaş Paşa re'yiyle keçe yeniçeriye ta'yîn olundu -ki bir ismi dahî borkdür- ki hazret-i Mevlevî sikkesindedir. Ve arkada olan tiftik el-Hâcc Bektaş yenindedir ve nakş-ı dal Akşemseddîn cenabının teberrüküdür ki acemîde yokdur. El-Hâcc Bektaş'a ocağın nisbeti bu cihetledir. Lâkin Sultânü'l-Ulemâ, ki cenâb-ı Mevlevî'nin pederidir, el-Hâcc Bektaş ile mülâkâtına dahî tarih-i zamân müsâid olmaz.”⁹⁵⁷

Zamanla hanedana siyasi saltanatı kazandıran manevi temeller üzerine pek çok söz söylenmiştir. Mesela XVIII. yy. Celvetî meşâyihinden Üsküdarlı Hâşim Baba Ankâ-yı Meşrik adlı risâlesinde Osman Gâzî'ye devlet müjdesinin hânedân-ı nübüvvetten seyyid Hacı Bektaş-ı Velî tarafından verildiğini iddia eder. Hâşim Baba son Selçuklu Sultanı olarak nitelediği Alâeddîn'in (III. Alâeddîn) evvelce Mevlânâ Celaledîn Rumi'yi kendisine baba edinmişken evladı olmamasından dolayı ümitsizliğe düşerek saltanat meselesini istişâre için Karaman eyaleti meşayihini davet ederek bir toplantı tertip ettiğini ve mecliste hazır bulunan “Baba” adındaki kimseyi kendisine baba edindiğini, bu durumu haber alan Mevlânâ'nın ise ilâhî cezbenin iktizâsı olarak celallenip saltanatı Tatar'a (Moğollara) teslim etmeyi murad ettiğini ifade eder. Devamında ise vâris-i nûr-ı nübüvvet ve mazhar-ı sırr-ı velâyet Seyyid Hacı Bektaş-ı Velî hazretleri ile seyyid Ali Ni'metullah Evran (Ahi Evren kastedilmekte) hazretleri ve Şeyh Edebâlî, üçü bir olarak bu duruma müsaade etmemişler ve saltanatı Osman Gazi'ye tevdi etmişlerdir. Hâşim Baba'nın serdettiği ifadeleri sair kaynaklarla mutâbakat arz etmediği gibi muhtelif rivayetlerin çeşitli suretlerde tahrif edilerek bir araya getirilmesiyle oluşmuş izlenimi uyandıran risalesi, Gölpınarlı tarafından daha adından itibaren yoğun bir eleştiriye tabi tutulmaktadır ve Gölpınarlı eleştirisinde son derece tutarlıdır.

Mezkur ifade ve bilgilerden anlaşıldığı üzere Mevlevî tariki ile Osmanlı hanedanı meyanında ilk dönemlerden itibaren bir irtibatın varlığı söz konusu olmakla birlikte ilk ciddi münasebetin II. Murad döneminde meydana geldiği, hatta Osmanlı topraklarındaki ilk Mevlevîhânenin de yine mezkûr Padişah döneminde Edirne'de binâ edilen Murâdiyye Mevlevîhânesi olduğu fikri Gölpınarlı'dan itibaren akademik çevrelere tekrar edilegelmiş bir husustur. Bununla birlikte oldukça geç sayılabilecek dönemlere

⁹⁵⁷ Müstaqîm-zâde Süleymân Sa'deddîn, *a.g.e.*, s. 78

ait bazı belgelerde⁹⁵⁸ babası Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'dan sonra (ya da son demlerinde) vezâret makamına geçen oğlu Çandarlı Ali Paşa'nın Siroz'da inşâ ettirdiği bir Mevlevîhânenen bahsedilmektedir.⁹⁵⁹ Ali Paşa bir anlamda babasının başlattığı imar/vakıf faaliyetinin devamı olarak addedebileceğimiz türde, tam da babasının en son fütuhâtını gerçekleştirdiği bölgede önemli bir merkez olan Serez/Siroz'da bazı vakıflar tesis etmiştir. Bu vakıflar arasında bir Mevlevîhâne'nin varlığına dair döneme ait bir vesika henüz ele geçmiş değildir. Bununla birlikte aksine dair bir malumat da yoktur. Şu halde Osmanlı Devleti sınırları içerisinde inşa edilen ilk Mevlevîhâne'nin Vezîr-i A'zam Ali Paşa tarafından yaptırılan Serez (Siroz) Mevlevîhânesi olduğuna hükmedebiliriz.

Diğer taraftan Sâkıb Dede, eserinde XVII. yy. hulefâsından Manisalı Ramazan Dede'nin menakıbına hasrettiği bölümde⁹⁶⁰ Dede'nin Selanik Mevlevihanesi şeyhi Abdülkerim Dede'ye⁹⁶¹ irâdet getirip kendisinin intikâlinden sonra halîfesi olduğu ve böylelikle evvelce Selânik Mevlevîhânesi şeyhi iken mezkûr hânkâhta “rindân-ı lokma- rendân-ı tîz-dendân”ın tekevünü, dergah sakinleri arasında dedikodu ve vakıf gelirlerine dair hadiselerin vuku' bulması gibi sebeplerden ötürü Dede'nin “safâ-yı vakt”ini gözeterek Selanik'ten ayrıldığı (isti'fâ tabiri kullanılır) ve akabinde Siroz şehrine hicret ettiğini ve buradaki buk'aya yerleştiğini belirtir ve bu meyanda Siroz/Serez'deki Mevlevîhâne'nin o dönemde teşekkül ettiğine işaret eder. Sâkıb Dede'nin ifâdeleri şöylece dir:

“... mürâât-ı safâ-yı vakt siyâkındataraf-ı âsitâne-i saâdet-âşiyâne-i Hünkârî'den isti'fâ ve belde-i Siroz'a hicret buyurup hâlâ cilvegâh-ı âşıkân-ı Mevlevî olan buk'a-i mübâreke ârâmgâh-ı âyende ve revende olmak üzere mevkûfe imiş, ol menzile nüzûl edip ahbâb-ı sâire hâne-i tevkîrlerine da'vet olundukta [Biz bu kadîm ribatın (gelip geçen) yolcularıdırız. Dolayısıyla bu sebepten ötürü bu tâb-hâne hepsinden daha münâsiptir] ünvanıyla taallül ve i'tizâr-nümâ oldukta Ali Paşa-zâde Emîr İlyâs -rahmetullâhi aleyhi ve alâ âbâihî- fütâde-i dâm-ı muhabbetleri olup kendülere ol cây-ı latîfi tahsîs ve kâlib-i Mevlevîhâneye ifrâğ idüp ve pâ-yı âyendegân-ı ecnebiyyeyi ol vahdethânenen kat' ve fi'l-asl a'mâl-i evkâf-ı ecdâd-ı kirâmundan mevrîd-i ebnâ-yı sebîl-i dünyâ iken ta'mîr ve tecdîd ve tahsîs-i havâss ile bâis-i izdiyâd-ı ücûr-i cezîle ve fi's-subh ve'l-mesâ' ervâh-ı vâkıfine ve dîn ü devlete hurmet-geh ed'îye-i müstecâbe ve ve mesken-i nüfûs-i müstetâbe olmuştur. (nevverallâhü Teâlâ merâkide âmirihâ ve saffâ evkâte sâkinihâ, âmîn, bihurmeti men lehü'l-kemâl ve'l-izzü ve't-temkîn) Ve berekâtü kudûm-i kerâmet-mevsûmları ve feyz-i sâye-i himâyet-mâyeleriyle ol diyâr-ı hariyyü'l-i'tibâr mehbîti envâr-ı rûhâniyyet-i Hazret-i Hüdâvendigârî ve mahal-li icrâ-yı âyîn ve

⁹⁵⁸ BOA, Cevdet Evkaf, nr. 18371, 29051, 7030, 28560, 12197, 11557, 17095, 16172.

⁹⁵⁹ Bir belgede Hayreddin Paşa evkâfından olarak Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'ya nisbet edilmektedir.

⁹⁶⁰ *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, II, 122-123.

⁹⁶¹ Abdülkerîm Dede aslen Karamanlı'dır ve I. Bostan Çelebi'nin müridlerindedir. Selanik Mevlevîhânesi'nin bilinen ilk şeyhi odur. Sâkıb Dede, II, 50-54.

*erkân-ı Celaleddin'i ve ekser ahâlisi ser-bülend-i sâye-i dest-i inâbet-i peyvest-i merdân-ı Hüddâ ve sâlik-i râh-ı âgâhân-ı fakr u fenâ olmuşlardır. (Tübâ lehüm ve husne meâb, ni'me't-tevfîku ve fethû'l-bâb.)*⁹⁶²

Sâkıb Dede'nin ifadelerinden her ne kadar evvel emirde Siroz/Serez'deki Mevlevîhâne'nin Ramazan Dede zamanında teşekkül ettiği neticesine ulaşıyorsa da bu hususta Dede'nin kendi ifadelerinde bazı müşkilleri söz konusudur. Nitekim Dede, Ramazan Dede'nin Siroz/serez'e geldiği tarihte -ki 1600'lü yıllar olmalıdır- Çandarlı sülalesinden "Ali Paşa'nın oğlu İlyas Paşa'nın kendilerine yönelik muhabbetleri neticesinde, gelip geçen yolculara hizmet veren bir hankâh iken söz konusu yapıyı Mevlevîhâne olarak tahsis ettiğini belirtir. Diğer taraftan Çandarlı sülalesinde bilinen iki İlyas'tan ilki, Kara Halil Hayreddin Paşa'nın oğlu İlyas Paşa'dır ve kendisi Çandarlı Ali Paşa'nın kardeşidir (oğlu değil). İlyas Paşa, devlet kademesinde "Beylerbeyliği"ne kadar yükselmiş ve Yıldırım Bâyezîd'in saltanatı döneminde vefât etmiştir. Merkadinin yeri belli değildir. Davud ve Mahmut Çelebi adlarında iki oğlu vardır ve sülalenin ikinci İlyas Çelebi ise Mahmut Çelebi'nin oğlu olmak itibarıyla İlyas Paşa'nın torunudur. Kaynaklar bir taraftan Çandarlı ailesinin Serez kolunun İlyas Paşa'ya isnadını dile getirirken diğer taraftan da İlyas Paşa'dan sonra evladını "Çelebi" ünvanı ile birlikte kaydederler. Kanaatimize göre Sâkıb Dede, Ramazan Dede ile birlikte Siroz/Serez'deki Mevlevîhâne'nin yeniden faal ya da eskisine nisbetle daha faal hale gelişini ifade edecek iken tarihsel ve takvime dayalı ya da isimlere dayalı bir yanlışlığa düşmüştür. Bu husus Sahîh Ahmed Dede'nin ifadeleri ile de sarâhate kavuşmaktadır.

Uzunçarşılı, Yıldırım Bayezid ile Devlet Hatun ünvanı verilen Germiyanoğlu kızıdan Çelebi Sultan Mehmed'in doğduğu yönündeki mütalaanın tedkike muhtaç olduğunu ifade ederek eski menba'larda Çelebi Sultan Mehmed'in Germiyan hükümdarı Süleyman Şah'ın kızıdan doğmuş olduğuna dair hiçbir kayda tesadüf etmediğini, bu hususu ilk defa Namık Kemal Bey ve sonrasında da Ahmed Tevhid Bey tarafından ortaya atıldığını ve zamanla tekrar edile geldiğini belirtir.⁹⁶³ Konuya dair makalesinde Uzunçarşılı, Çelebi Sultan Mehmed'in annesi namına Merzifonda inşa ettirdiği zaviyenin vakfiyesine⁹⁶⁴ istinaden, annesinin Germiyan oğlu'nun kızı değil, Yıldırım Bayezid'in zevcelerinden mühtediye bir hanım olduğunu isbat etmektedir.⁹⁶⁵ Esasında bu durum bazı kronikler tarafından da müphem bir surette olsa da ifade edilmektedir.

⁹⁶² *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, II, 122-123.

⁹⁶³ İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Tarihinin İlk Devrelerine Âid Bazı Yanlışlıkların Tashihi", *Belleten*, XXI/81-84 (Ankara 1957), s. 185-186.

⁹⁶⁴ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter Nr. 746 (Haremeyn Defteri 13), s. 58; Sadi BAYRAM, "Tarih Derinliklerinde Merzifon", *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu, 8-11 Haziran 2000*, Merzifon, Can Matbaacılık, Şubat 2001, s. 493-514.

⁹⁶⁵ İ. Hakkı Uzunçarşılı, a.g.m., s. 187.

Meselenin bunca karmaşıklığı içerisinde sarâhat ve katiyetle ifâde edebileceğimiz husus henüz ilk dönemlerden itibaren açık bir şekilde Mevlevîlik kültür dairesi dahilinde bulunan Kütahya ve Afyon dolaylarında hakim bulunan Alişîr-oğulları olarak ta anılan Germiyânî sülâlesi ile Mevlânâ hanedanı arasındaki müsbet münasebet ve bu münasebetin, Sultan Veled'in kızı Âbide Mutahhara Hâtûn'un bu aileden bir şahsa gelin edilmesi suretiyle taçlandırılmasıdır. Böylelikle Germiyânîler ile tesis edilen sıhriyetin tabîî bir neticesi olarak beyzâdeler Mevlevî kültürü ile içi içe büyümüş ve yetişmiştir. Hatta bizzat Konya'da âsitânede tadrîs ve terbiye görenler dahi bilinmektedir. Nihayet bu ocakta neşv ü nemâ bulan hanımlardan bir tanesi -ki kanaatimizce II. Yakub Bey'in kızıdır- Yıldırım Beyazıt'ın eşi olmak itibariyle Osmanlı haremine dahil olmuş ve Musa ve İsa Çelebiler bu hanımın sulbünden dünyaya gelmişlerdir.⁹⁶⁶ Bununla birlikte fetret dönemi akabinde tahta geçerek adeta devletin ikinci banisi olan Çelebi Mehmed'in ise başka bir anneden dünyaya gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu hanım büyük ihtimalle mühtedi bir cariyedir ve Melana torunu gibi o da "Devlet Hatun" ünvanı ile anılmakta, isminden bahsedilmemektedir. Bununla birlikte muhtemelen Yıldırımın ilk eşi olan Mevlânâ torunu Devlet Hâtûn'un hanedan haremî ve çocukları üzerinde tesirinin oldukça güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim II. Murad'ın Germiyânî II. Yakub Bey'in zevcesine "Şah-ana" şeklinde hitab ettiği ve hatta muhtemelen bir cemîle olmak üzere Ya'kub Bey'i de "ammi" bildiği tarihlerde kayıtlıdır. Bu itibarla Osmanlı hanedanı ile Mevlânâ hanedanı arasındaki irtibat II. Murad ve Yıldırım Bayezid zamanlarında akrabalık tesisi ile de teyid edilmiş bulunmaktadır.

Tezkirelerin Yıldırım Bayezid dönemi şairlerinden olmak üzere kaydettiği Derviş Niyazi'nin Esrar Dede tarafından Mevlevî olarak kaydedilmesi bu dönemde Osmanlı topraklarında Mevlevîye mensuplarının aktif şekilde bulunduğunu göstermektedir. Şurası da unutulmamalıdır ki Esrar Dede'nin de haklı olarak vurguladığı üzere bu dönemlerde eli kalem tutan hemen herkesin şu veya bu cihetten Mevlevîye ile irtibatı söz konusudur. Dolayısıyla (ilâhiyyât harici edebî tarzda) ilk defa Türkçe olarak şiir inşad ettiği ve kadim şairlerin peyrevi olduğu vurgulanan Derviş Niyazi'nin Mevlevî oluşu gayetle mümkün ve hatta bir anlamda zarurî gibidir.⁹⁶⁷

⁹⁶⁶ Bu düşünceyi destekleyen hususlardan birisi de Ankara Savaşı'nda esir düşen Musa Çelebi'nin Timur'un Anadolu'dan ayrılışı sırasında beyliği iade edilen II. Ya'kub Bey'in yanında bırakılmış olmasıdır.

⁹⁶⁷ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîye*, haz. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., s. 508-510, Ankara 2000. Latîfî, *Tezkire-i Latîfî*, haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, s. 351-352, Dersâdet, 1314; *Latîfî Tezkiresi*, haz. Mustafa İsen, Akçağ Yay., s. 348-349, Ankara 1999; Gelibolulu Âlî, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Atatürk Kültür Merkezi Yay., s. 102, Ankara 1994; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Su 'arâ*, II, haz. Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1981, s. 1024; Latîfî, *Tezkiretü's-Su 'arâ Tabsıratu'n-Nuzamâ*, (haz. R.Canım), AKM. Yay., Ankara 2000.

Şeyh Ziyâeddîn-i Akşehrî'nin büyük oğlu Şeyh Alâeddîn-i Akşehrî'nin (v. 857) oğlu Konevî Dervîş Yûsuf Sinâneddîn Dede cenâbı, Çelebi Pîr Emîr Âdil-i Râbi'in hizmetinde bulunmuştur.⁹⁶⁸

Sahîh Dede Zi'l-hicce 863 / Ekim1459'da Sultân Dîvâne Mehmed Çelebi'nin 20 yaşında olduğu halde Konya'ya gelerek Türbe'yi ziyaret ettiğini ve bu esnada postnişîn olan Âdil Çelebi ile görüştüğünü belirtir.⁹⁶⁹

Nihayet 865 / 1460-1 yılında Çelebi Pîr Emîr Âdil-i Râbi' 41 sene seccâde-i hilâfette mesned-nişîn olup, 84 yaşında göçmüş ve hilâfet makâmına Çelebi Emîr Âdil-i Hâmis'in oğlu, Çelebi Cemâleddîn-i Sâni, 24 yaşında postnişîn olup 11. halife oldu.⁹⁷⁰

s. 551.

56 Tuman, *Tuhfe-i Nâili*, II, 1125. Mustafa Tatçı'nın Niyazi'nin Mansôr-name'sinin metni öncesinde yer alan incelemesi, 58-73.

⁹⁶⁸ Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 244.

⁹⁶⁹ Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 245.

⁹⁷⁰ Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 246. Ve hicret-i nebeviyyenin 865 sâlinde, bâlâda mezkûr Çelebi Emîr Âlim-i Sâni/ [135] merhûmun oğlu Çelebi Pîr Emîr Âdil-i Râbi' cenâbı, 41 sene seccâde-i hilâfette mesned-nişîn olup, 84 yaşında vefât eyledi. Ve makâm-ı saâdetlerine Çelebi Emîr Âdil-i Hâmis merhûmun oğlu, Çelebi Cemâleddîn-i Sâni cenâbı 24 yaşında idi; seccâde-i hilâfete teşrîf buyurup, 11. halife oldu.

3. MEVLEVÎLİĞİN İNTİŞÂRI ve TEZÂHÜRLERİ (MEVLEVÎHANELER)

3.1. ŞEMS-İ TEBRİZÎ ZÂVİYESİ

Şehrin merkezinde yer alan Şems-i Tebrîzî türbe ve semâhânesi, Konya Mevlânâ Dergâhı'na bağlı zâviyelerin en önemlisidir. Şems-i Tebrîzî Zâviyesi “Makâm-ı Şems” diye adlandırılmış ve önemli bir ziyaretgâh olarak kabul edilmiştir. Önemi dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren çelebi ailesine mensup kimselerin, zâviyenin meşlîhatine tayin edildiği görülmektedir. Ayrıca “Şems Dedesi” olarak anılan zaviye şeyhinin Mevlevî protokolünde önemli bir mevkîde bulunduğu bilinmektedir.

Konya'yı ziyaret eden her Mevlevînin, evvela Mevlânâ ile Şems'in bulunduğu “meracü'l-bahreyn”i oradan da Şems-i Tebrîzî Makâmını ziyarette bulunması gelenek haline gelmiştir.

Zâviyenin kitâbesi ve vakfiyesi bulunmadığı için ilk defa kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Bazı rivayetlere göre türbe ve zâviye, Ahî yanlısı Bedreddin Gevhertaş'ın bağı veya Mevlânâ için yapılan medresenin eski yeri üzerinde kurulmuştur. Ancak burası eldeki ilk belgelerde türbe veya makam olarak değil zâviye olarak geçmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in Konya'yı Osmanlı sınırları içine dahil etmesinden sonra zâviyenin 881 (1476) tarihli Evkaf Defteri Kuyûd-ı Kadîme Arşivi'nde (nr. 256) kayıt altına alındığı bilinmektedir.¹

¹ Detaylı bilgi için bkz.: Barihüda Tanrıkorur, Şems-i Tebrîzî Zâviyesi, DİA, XXXVIII, s. 516-7.

3.2. CEMEL ALİ DEDE ZAVİYESİ

Konya'nın Meram İlçesi Selâm Mahallesi'nde yer alan zaviye binası 13. Yüzyılın ikinci yarısında² inşa edilmiştir. Kaynaklardaki rivâyetlerine göre burada Hz. Mevlânâ'nın yakınlarından biri metfundur ve bu sebeple Mevlevîlerce daha 13. Yüzyıldan itibaren önemli bir ziyaretgâh olarak benimsenmiştir. Zaviyeyle ilgili bugüne herhangi bir vakfiye, manzume veya bir kitâbe ulaşmadığından binanın banisinin kim olduğu ve ne zaman inşa edildiği kesin olarak tespit edilememektedir. Bu hususlarda kaynaklarda farklı rivayetler yer almaktadır.

Sâkıb Dede'ye göre burada metfun bulunan Cemel Ali Dede'dir ve bu şahıs Maverâünlü olup, Hz. Mevlânâ'nın lalasıdır. Sultanü'l-ulemâ ile Konya'ya gelmiş ve burada vefat etmiştir. Uzun boylu olduğu ve Hz. Mevlânâ'yı deve taklidi yaparak sırtında taşıdığı için "Cemel" lakabıyla anılmıştır³. Konyalı'ya göre ise Cemel Ali Dede Bağlı olarak adlandırılan mevkiin tasarrufu Sadreddin Konevî'ye geçmiş ve o da kendi manzumesine vakfetmiştir. Bu sebeple Konevî, Cemel Ali'nin Konevî'nin ya çağdaşı olduğu ya da ondan biraz önce yaşadığı kanaatindedir⁴.

Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki 1879 tarihli bir tezkerede Cemel Ali Dede Zaviyesi ile ilgili şu bilgiler kaydedilmiştir: "Cemel Ali Dede tarikat-ı aliyye-i yi mevlevîye mensûblarından olup Konya'nın Meram nâm mahallde, Turud mevkiinde bir mekteb ve bir mescidle kendisi için bir de türbe binâ etmiştir. Mektebin muallimine, mescidin imâmına, vakfın mütevellisine vazife olmak üzere on iki kayye i'tibâr olunan Karagöz değirmânın gallesinden üç hisseye tefrik olmak üzere bir buçuk gayye sehmini cihât-ı mezkûreye tahsis etmiş ve dergâhtaki dervîşânın eyyâm-ı sayfiyede tenezzühleri için hayrât-ı mezkûre ittisâlinde altı yedi odalı, matbah, ahır ve on beş dönüm bahçeyi hâvî bir de zâviye vakfetmiştir. Gerçi vakfiyesi kaydına tesâdüf olunamamış ise de teâmülât-ı kadime vech-i meşrûh üzeredir"⁵.

² Zaviyenin 13. Yüzyılın hangi döneminde inşa edilmiş olabileceğine dair tartışmalar için bk. Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihânelerinin Mimari Özellikleri*, II, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı Sanat Tarihi Bilim Dalı, Konya 2000, s. 66.

³ Sâkıb Dede, *Sefîne*, I, 215-216.

⁴ Konyalı, *Konya Tarihi*, 498-499.

⁵ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihânelerinin Mimari Özellikleri*, II, 66.

Günümüzde hâlâ Turut ve Cemal Ali Dede Camii gibi adlarla anılan semâhâne/mescid, bir mahalle mescidi olarak kullanılmaktadır⁶.

⁶ Zaviyenin mimarî özellikleri ve 14. Yüzyıldan sonraki durumu hakkında geniş bilgi için bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihânelerinin Mimarî Özellikleri*, II, 60-67.

3.3. ÂTEŞBÂZ VELÎ ZAVİYESİ

Konya, Meram İlçesi'nde yer alan bir diğer Mevlevî zaviyesi de Âteşbâz Zaviyesi'dir. 13. yüzyılda ilk nüveleri görülmeye başlanan zaviyeye ait herhangi bir vakfiye kaydı tespit edilememiştir. Bu sebeple zaviyenin mahiyeti ve işleyişine dair fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Buna rağmen Mevlevîler arasında önemli bir makâm olarak ziyaret edilmiştir. Yapıyla ilgili en eski tarihî kayıt Âteşbâz Velî Türbesi'nin güney cephesindeki bulunan türbe kitabesidir. Kitabe şöyledir: Hâze'l-kabu/Es-sa'îdu's-şehîd el-merhûm şemşü'l-mille ve'd-dîn Yûsuf b. İzziddîn/Âteşbâz-ı Velî rahmetullâhi te'âlâ fî muntasaf-ı şehr-i Receb/senete erba'in ve semânîne ve sitte mie gaferallah"⁷.

Arapça mermer kitabeye göre, türbe H. 25 Receb 684/M. 16 Eylül 1285'te vefat eden Âteşbâz Yusuf b. İzzeddin'e aittir. Kitabe şu şekildedir⁸:

1- هذا القبر
2- السعيد الشهيد المرحوم شمس
3- الطفة والدين يوسف بن عز الدين
4- تسباز الى رحمة الله تعالى في منتصف شهر رجب
5- سنة اربع وثمانين وستمائة غفر الله²

Kaynaklarımızın rivayetlere göre Yusuf b. İzzeddin, "Âteşbâz-ı Velî" unvanıyla meşhurdu. Hz. Mevlânâ'nın babasıyla birlikte Belh veya Lârende'den Konya'ya gelmiş ve medresede Mevlânâ'nın ve ailesinin açılığını yapmıştır⁹.

Yusuf b. İzzeddin, "Âteşbâz-ı Velî" unvanı verilmesi şu menkıbeye dayandırılır: Kendisi birgün mutfakta odun kalmadığını Mevlânâ'ya söylemiş, Mevlânâ da "Kazanın altına ayaklarımı sok" deyince o da emre uymuş ve başparmaklarından hasıl olan alevle kazan kaynamaya başlamıştır. Keramet gösterilmesinden hoşlanmayan Hz. Mevlânâ, "Hay âteşbâz, hây" demiş ve buna hemen mani olmuştur. Bundan sonra Yusuf b. İzzeddin'e "Âteşbâz-ı Velî" denilmeye başlanmıştır¹⁰.

Mevlevîlik'te Âteşbâz-ı Velî makamı bir terbiye makamıdır, zira kendisi matbâh-ı şerifin pîri olarak kabul edilmektedir. Resmî tarikat adab ve erkânının talimi ve bu suretle müridanın terbiye ve teslikinden mesul bulunan, hususiyle Mevlevî çilesinin baş mürebbii Serttabbâh Âteşbâz-ı Velî makamını temsil etmektedir. Matbahda kazan veya

⁷ Kitabe metni için bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhânelerinin Mimari Özellikleri*, II, 73.

⁸ Kitabe metni için bk. Hakkı Önkal, "Konya'da Âteş-bâz-ı Velî Türbesi", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Sy. 1 (Aralık 1975), s. 225.

⁹ Sâkıb Dede, *Sefîne*, I, 211-213.

¹⁰ Sâkıb Dede, *Sefîne*, I, 211-213.

tencerelerin açılışında olduğu üzere yemekten sonra okunan gülbanklarda “sırr-ı Âteşbâz-ı Velî” şeklinde zikredilir¹¹.

Sâkıb Dede'nin rivayetine göre Sultan Veled'in kızı Ârife Şeref Hatun'un oğlu Muzaffereddin Ahmed Paşa torunlarından Çelebi Abdüssamed, Âteşbâz-ı Velî Türresi civarında bir zaviye yaptırmış ve zaviyeye de zengin gelimli vakıflar tahsis etmiştir. Zamanla zaviye ziyaretçilerin ve seyyahların uğrak yerlerinden biri hâline gelmiştir. Fakat ilerleyen yüzyıllarda hem zaviyeyi sık sık basan seller hem de çelebiler arasında zuhûra gelen kimi anlaşmazlıklar sebebiyle zaviye harap bir hâle düşmüş, 18. yüzyılın başında ise yalnızca türbe binası ayakta kalmıştır¹².

¹¹ Özönder, “Âteş-Bâz Velî ve Mevlevî Dergâhlarında Âteş-Bâz Velî Makamı'nın Önemi”, s. 97-102; aynı müellif, “Âteşbâz-ı Velî”, *DİA*, IV, 57-58; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, İstanbul 1963, s. 126, 128.

¹² Sâkıb Dede, *Sefîne*, I, 211-213; Gölpınarlı, *Mevlevilik*, 332. Zaviyenin mimarî özellikleri ve 14. Yüzyıldan sonraki durumu hakkında geniş bilgi için bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihânelerinin Mimari Özellikleri*, II, 68-75.

3.4. KARAMAN MEVLEVÎHÂNESİ

Mevleviyye tarîkinin en önemli zaviyelerinden biri de Kalemîye Zaviyesi, Ağa Tekkesi, Mâder-i Mevlânâ veya Valide Sultan Türbe ve Camisi gibi adlarla anılan Karaman Mevlevihânesi'dir. Bu mevlevihâneye Mevlevîler arasında önem verilmesinin sebebi burada Hz. Mevlânâ'nın annesi ve bazı yakınlarının medfun bulunmalarıdır. Bunların en önemlisi Hz. Mevlânâ'nın annesi ve en büyük oğlu Mehmed Alâeddin'in merkadleridir. Bu merkadleri ziyaret edenlerin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla burada bir tekke inşa edilmiş ve zamanla bu tekke bölgenin önemli merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Karaman Mevlevihânesinin ehemmiyetine binâen, buraya daima Hz. Mevlânâ'nın erkek soyundan bir çelebi tayin edilmiştir.

Karaman'da ilk mevlevihâne 1310-1320 yılları arasında Ulu Ârif Çelebi'nin müridi Kalemîoğlu Ahî Mehmed Bey'in şeyhinin emri üzerine inşa edilmiştir. Mevlevihâne'nin inşa edildiği yer tesadüfen seçilmemiştir. Zira burada 1225'te vefat eden Hz. Mevlânâ'nın annesi Mümine Hatun ile onun ağabeyi Muhammed Alâeddin'in mezarları bulunmaktaydı. Kalemîoğlu tarafından yaptırılan ilk zaviye, kendisi de Mevlevî müntesibi olan, Mevlevî sikkesi ve elbisesi giyen Karamanoğlu Mirza Halil Bey tarafından genişletilmiştir. Halil Bey'in oğlu Alâeddin Bey de Karaman Mevlevîhânesi'nin yanına yeni H. 772/M. 1370'de bir zaviye inşa ettirmiştir¹³.

Kitâbesi şu şekildedir:

١ - امر بعمارة هذه الزاوية المباركة المنسوية الى حرة

٢ - قطب العارفين سلطان العاشقين مولانا جلال الملة و الحق و الدين
قدس الله سره المين و المرقد السعيد الشهيد

٣ - سيف الدين سليمان بيك بن خليل بن محمود قرمان نور الله ضريحه
السلطان الاعظم ظل الله في العالم مالك رقاب الامم سيد

٤ - سلاطين العرب و العجم قاهر الطغاة و المتمردين قاتل الفكرة و المشركين
ابوالفتح علاه الدين بن خليل بن محمود بن

٥ - قرمان خلد الله مملكته اعلى الويته و نصر اعوانه في تاريخ اوائل ربيع الاول
سنة اثنتين و سبعين و سبعمائة الهجرية

¹³ Hasan Özönder, "Karaman (Lârende) Mevlevî-hânesi", *Osmanlı Araştırmaları*, sy. XIV (İstanbul 1994), s. 145.

Mevlevîhâne, ilerleyen senelerde gelirlerinin azalması sebebiyle giderek önemini kaybetti. Fatih Sultan Mehmed devrinde Lârende Osmanlı hâkimiyetine geçtiğinde Mevlevîhâne harabeye yüz tutmuştu. Fethin ardından bölgede tahrir yapılmış ve bu vesileyle Mevlevîhâne'nin vakfiyesinin kaybolduğu ortaya çıkarılmıştır. Bunun üzerine tahrir emini evkafın mensuh duruma düştüğünü ve zaten yapının da harap olduğunu rapor etmiştir. Buna rağmen Fatih, tekkenin vakıf hükümlerinin yürürlükte kalmasını emretmiştir¹⁴.

Mevlevîhâneye ait en eski vakfiye H. 754/M. 1353 tarihlidir. Vakfiye Karamanoğlu Mirza Halil Yahşi Bey'e aittir ve Arapça yazılmıştır¹⁵. İkinci vakfiye Karamanoğlu Halil Bey'in küçük oğlu Alaeddin Ali Bey tarafından hazırlanmıştır ve H. 769/M. 1367 tarihlidir¹⁶. Bu vakıf Hz. Mevlânâ adına yaptırılmıştır ve idaresi Mevlânâ evladına ve onların haleflerine şart koşulmuştur.

Tarihî kayıtlara göre Karaman, 1471'de Osmanlı hâkimiyetine geçtiğinde buradaki Mevlevîhâne harap bir vaziyetteydi. Bu durum Kanunî Sultan Süleyman devrine kadar devam etmiştir. Bundan sonra ise ihya edilmiştir¹⁷.

¹⁴ Hasan Özönder, "Karaman (Lârende) Mevlevî-hânesi", s. 145.

¹⁵ Arapça vakfiye kaydı için bk. VGMA, Karaman'da Mevlevî Halil b. Emir merhum Mahmûd b. Karamanî Vakfı, Defter nr. 579, s. 363. Vakfiyenin Türkçesi de mevcuttur (bk. VGMA, Defter nr. 1961, s. 153-155).

¹⁶ Vakfiye için bk. VGMA, Karaman'da Alâüddin Bey b. Mirzâde Halil Bey b. Emîr-i Kebîr Mahmûd b. Emîr Karaman Bey Vakfı, Defter nr. 579, s. 361. Vakfiyenin Türkçesi için bk. VGMA, Defter nr. 1961, s. 151-152.

¹⁷ Karaman Mevlevîhânesi hakkında bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhânelerinin Mimari Özellikleri*, II, 142-156; aynı yazar, "Karaman Mevlevîhânesi", *DİA*, XXIV, 447-448.

3.5. TOKAT MEVLEVÎHÂNESİ

Daha Selçuklu Veziri Mu'neddin Pervane devrinde Tokat'ta önemli bir Mevlâna muhibbi grubu bulunduğuna dair tarihî kayıtlarda önemli bilgiler vardır. Ahmed Eflakî'ye göre Pervane, Hz. Mevlânâ'ya muhabbeti artan Fahreddin-i Irakî için Tokat'ta bir hankâh inşa ettirmiştir. Hankâhın inşasının tamamlanmasından sonra Fahreddin buraya şeyh olarak atanmış ve o günden itibaren burada sohbet meclisleri kurulmuştur. Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'nin Tokat'ta halifelerinin bulunduğu ve bunların en meşhurunun da Hoşlikâ adında bir hanımefendi olduğu anlaşılmaktadır. Hoşlikâ Hâtûn ilgili *Menâkıbü'l-Ârifi*'nde birçok menkıbe anlatılmaktadır¹⁸.

Bu bilgilere rağmen teşekkül döneminde Tokat'ta hususi bir mevlevîhâne bulunup bulunmadığı, mevcutsa dahi bunun mimarî özelliklerinin nasıl olduğu, bir vakfiyesinin mevcut olup olmadığına dair maalesef şimdiye kadar kesin bilgilere ulaşılamamıştır.

Tokat Mevlevîhânesi ile ilgili elimizdeki ilk tarihî kayıtlar Fatih Sultan Mehmed dönemine aittir. Bu dönemde H. 859/M. 1455 tarihinde hazırlanan tahrir defterinde Tokat'ta 34 hankâhdan birinin de Mevlevî hankâhı olduğu kaydedilmiştir. Defterdeki bilgilere göre Mevlevî hankâhının, 32 hanelik bir Mevlevîhâne Mahallesi'nde bulunduğu anlaşılmaktadır. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın 1471'deki Tokat saldırısında Mevlevîhâne de büyük zarar görmüş ve zamanla Mevlevîhâne'nin olduğu mahalle farklı isimlerle anılır olmuştur. Zira 1576 tarihli Defter-i Evkaf-ı Rum içinde, Tokat merkez kazasına ait vakıf kayıtları arasında varlığına kesin gözüyle bakılan Mevlevihaneye yer verilmez. Mevlevîhâne Mahallesi ismi H. 890/M. 1485 tarihli tahrirden anlaşıldığına göre "İbrahim" adını almaya başlamıştır¹⁹.

Evliyâ Çelebi'nin Tokat ziyaretinde şehirde dikkatini çeken en önemli tekkelerden biri de Mevlevîhâne olmuştur. Bu da Mevlevîhâne'nin 16. Yüzyıldan sonra bir kez daha ihya edildiğini göstermektedir. Evliyâ Çelebi, Mevlevîhâne'nin yeniden ihyasında Sultan I. Ahmed devri devlet ricalinden, Mevlevî müntesibi Vezir Süğlün Musli Paşa'nın önemli katkılarının olduğunu kaydeder. Evliyâ'nın tasviriyle XVII. yüzyılda Tokat Mevlevîhânesi'nin genel vaziyeti şu şekildedir:

"Evvelâ, cümleden ma'mûr [u] âbâdân derûn-ı şehrde tekve-i Mevlevîhâne-i Hazret-i Mevlânâ'dır. Bânisi merhûm u mağfûrunleh Süğlün Musli Paşa'dır kim Sultân Ahmed Hân vüzerâlarındandır, lâkin sadra'zam olmamıştır, ammâ bir

¹⁸ Tokat hankâhı ve Hoşlikâ Hâtûn ile ilgili bk. *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 619; II, 468, 487-489, 525.

¹⁹ M. Tayyib Gökbilgin, "Tokat", *İA*, 12/1, 405-406.

sahiyü'l-vücûd ve sâhib-i kerem ve sâhib-i cûd olmak ile rûh-ı Mevlânâ'yı şâd ve tarik-i Hâcegân fukarâların dilşâd etmek için bir mevlevihâne bünyâd etmiştir kim misli bir diyârda yoktur. Meğer İslâmbol'da Beşiktaş Mevlevihânesi ola, ammâ bunun andan ziyâde evkâfi olmağile gâyet ma'mûrdur ve semâ'hâne etrâfında semâ'zen fukarâlarının hücrelerinin cümle revzenleri, cânib-i erba'asındaki şükûfe ve murgzârlı bâğ-ı ireme nâzırdır. Ve haftada iki gün mukâbele olup âyîn-i Mevlânâ iderler kim gûyâ fasl-ı Hüseyin Baykara fasılları olur. Husûsan Sızıltızâdeler nâm neyzenleri var kim her biri san'atının ferîdidir. Ve şeb [ü] rûz-merreteyn cümle fukarâya ve ba'zı ehîbbâya ni'met-i Mevlânâsı mebzûldür²⁰.

²⁰ *Evliyâ Çelebi Seyahâtnamesi*, V, haz. Yücel Dağlı vd., İstanbul 2003, s. 41.

3.6. MUĞLA MEVLEVÎHÂNESİ

Mevlevîlik, Muğla'ya daha XIV. yüzyılın başlarında girmiş olmasına rağmen burada bir mevlevîhâne ancak XV. yüzyılın ortalarında inşa edilmiştir. Mevlevî rivayetlerine göre Muğla'daki mevlevîhânenin açılışı Şâhidî İbrahim Dede'nin babası Hüdâyî Salih Dede'nin (ö. H. 885/M. 1480) himmeti ve Fatih Sultan Mehmed'in rızasıyla mümkün olmuştur. Hüdâyî Dede, ilk tahsilini Emir Sultan'ın kız kardeşinin oğlu olup Muğla'ya yerleşen Seyyid Kemâleddin'den almış, daha sonra Mevlevîliğe intisab etmiştir. 1450'li yıllarda ise Fatih'in inayetiyle Muğla Mevlevîhânesi'ni kurmuş ve burada *Mesnevî* okutmuştur. Hüdâyî Dede, 1480 yılında vefat edince, dergâh haziresinde medfun bulunan Seyyid Kemâleddin'in ayakucuna defnedilmiştir.

Muğla Mevlevîhânesi asıl gelişmesini Salih Dede'nin oğlu Şâhidî devrinde yaşamıştır. Asıl ismi İbrahim olan Şâhidî, H. 873/ M. 1468'de doğmuş, ilk tahsilini babasından almış, babasından Farsça öğrenmiş ve ondan *Mesnevî* okumuştur. Edebiyat tarihine "Muğlalı Şâhidî" veya "İbrahim Şâhidî" olarak geçen Şâhidî, *Tuhfe-i Şâhidî* adlı eserinde kendisini şu şekilde tanıtmıştır:

*"Gedâyem Şâhidî-i Mevlevîyem
Diyâr-ı Mentеше'de Muğlevîyem
Şâhidîyem Mevlevî-i ârifem gelstün bana
İsteyen sırr-ı Hudâyî ben Hüdâyî-zâdeyem."*

Başta Farsça tedrisi olmak üzere ilk tahsilini babasından alan Şâhidî, 18 yaşına gelince İstanbul'da Fatih Medresesine, daha sonra da Bursa'da Yıldırım Han Medresesi'ne devam etmiştir. Bursa'da iken yaşadığı bir olay Şâhidî'nin hayatında dönüm noktası olmuş ve medreseden ayrılarak memleketine dönmüştür. Şâhidî, *Gülşen-i Esrar* adlı eserinde hayatındaki bu kırılma noktasını şu şekilde anlatır: "Bir gün, Seyyid Hüseyinî'nin *Kenzü'r-Rümûz*'unu okurken, bir softa ona, 'Bu nedir?' diye sorar. O da eser için, 'Dünyayı terk etmeyi, dünya nimetlerine ehemmiyet vermemeyi telkin ediyor.' der. Bunun üzerine softanın, 'Bu kadar zahmetten sonra, demek dünyayı terk edeceğim hal Bana mevki, mal, mülk, evlat gerek' demesi, Şâhidî'ye çok dokunur. Zavallı softa da onun yanından ayrılıp, odasına geçince, vebaya yakalanarak ölür. Bu olay, Şâhidî için dönüm noktası olur; öğrenimini tamamlamadan Muğla'ya döner ve annesine, artık medresede okumayacağını, derviş olmak istediğini söyler. Bu sırada Muğla'da iki şeyh vardır. Bunlardan Şeyh Vefâ'nın halifesi olan Şeyh Hayreddin'in ne

şeyhlikle ve ne de dervişlikle ilgisi vardı. Tekkesi bile yoktur. Oysa, Şeyh Bedreddin, tekke sahibidir ve şehzâdelerle beylerin saygısına mazhar olmuştur. Şâhidî annesinin de isteğine uyarak, Vefâî şeyhi Bedreddin'e bağlanır, ondan tefsir okur”.

Şâhidî, memleketine dönmesine rağmen hâlâ Mevlevîliğe intisab etmiş değildir. Gülşen-i Esrâr'ında Mevlevî olmasını da şu şekilde anlatır: “Şâhidî'nin, köy köy dolaştığı zamanlarda, Kozluk köyünde, bir Cuma günü abdest alırken, garip bir hale düşer, kendinden geçer. Orada bulunan bir meczup kendisine, ‘Abdest alırken göğe bakmadın mı? Bütün melekler başının üstündeydi” der. Bu söz, Şâhidî'yi çok etkiler. Cuma namazından sonra, minbere çıkıp va'za başlar. Va'zı bitirip kürsüden inerken, herkes elini öpmeye koşar. Bu arada, dinleyiciler arasında bulunan bir Mevlevî dervişi, ‘Sende bu kadar bilgi varken, neden başında Mevlevî külâhı yok?’ der. Şâhidî de, ‘Bir pir bulsam, derhal Mevlevî külâhı giyerim” cevabını verir. Böylece, bu dervişle birlikte, Vakıf adlı köyde imamlık yapan ve Fenâyî (V. H. 925/M. 1519) mahlasını kullanan Mevlevî dervişiyle beraber, Lazkiye (Denizli)'deki Mevlevî şeyhi Fânî Dede (V. H. 910/M.1504)'ye giderler”. Artık Şâhidî Vefâilik'ten ayrılıp Mevlevîliğe intisab etmiş ve Muğla bölgesinde Mevlevîliğin hem yayılmasını hem de teşkilatlanmasını sağlamıştır²¹.

Şâhidî'nin Mevlevîliğe intisab etmesine dair Sahih Ahmed Dede şu önemli bilgileri verir: “Ve bu sâlde, Şâhidî İbrâhîm Efendi cenâbı 24 yaşında iken 7 sene yanında olduğu Şeyh Hayreddîn-i Vefâyî ve Şeyh Bedreddîn-İ Vefâyî cenâblarından mufârakat ve Mevlevî olmak istedi; vâlikesinden icâzet aldı. Ba'dehû, Baba Acem cenâbı ile berâber Burusa'ya varıp *Mesnevî Şerîf* okuyanların meclisinde Baba Acem yedinde “*Mesnevî-yi Şerîf*” verip, “*Cild-i evvelde sen de oku!*” dedi. Bu okumağa başladı. Ondandır, mezkûr Lazkiye'ye azîmet eyledi. Lazkiye'de Sultân Bâyezîd Hân-ı Sâni cenâbının şehzâde iken, vücûda gelen oğlu Sultân Alemşâh cenâbı ve dahî Karahisârsâhib'de Çelebi Emîr Âdil-i Sâlis merhûmun oğlu Pâşâ Çelebi cenâbı, 71 yaşında külâh-pûş ve Lazkiye'de tekve-i Mevlevîde Şeyh Ahmed-i Fânî cenâbı ve küçüğü Dervîş Şeydâyî cenâbı ve mesnevîdân Vakıf karyesi imâmı Dede Fenâyî cenâbı külâh-pûş-i Mevlevî ve Lazkiye'de Mevlevîhânedede Şeyh Ahmed-i Fânî ve Dede Fenâyî ve Dervîş Şeydâyî ve Pâşâ Çelebi ve Şâhidî İbrâhîm

²¹ Mustafa Çıpan, “Konya Mevlânâ Müzesi Hazine-i Evrak Arşivindeki Belgelere Göre Muğla Mevlevîhânesi”, *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (Konya 1996), s. 233-250; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 135; Namık Açıkgöz, “Muğla'da Mevlevîlik”, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=575; Mustafa Çıpan, *Muğlalı İbrahim Şâhidî, Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri Divan Ve Gülşen-İ Vahdet (Tenkidli Metin)*, Yüksek Lisans tezi, Gazi üniversitesi, Ankara 1982; Ahmet Hilmi İmamoglu, *Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, Tuhfe-i Şâhidî (Farsça-Türkçe Manzum Sözlük)*, Muğla 2005. XV. Yüzyılda Muğla hakkında bk. Zekai Mete, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

Efendi hırka ve külâh-pûş ve arakıyye-keş, dervîş-i Mevlevî oldu; tekye-nişinlikde kaldı... Ve bu sâlde, 2 sene Lazkiye Mevlevîhânesi'nde Mevlevî dervîş olup tekye-i mezkûrede sâkin olan Şâhidî İbrâhîm Efendi cenâbı, Sultân Dîvânî Semâ'î Mehmed Efendi cenâbının keşf ve kerâmetlerini işitip, görmeğe müştâk oldu. Ondan Karahisârsâhib'e görmeğe geldi. O sene Sultân Dîvânî hazretleri hacc-ı şerîfe gitmiş idi. Bekleyip istikbâle Konya ve Karaman'a niyyet, akîbinde vâlidesinden mektûb gelip kardaşları vefâtı haberi geldikte, Şâhidî İbrâhîm Efendi Muğla'ya gelip vâlidesi ile görüşüp, ondan yine vakt-i şitâ iken azm-i râh edip, 27 yaşında idi.

Ve bu sâlde, Kütahya'ya gelip Sultân Dîvânî Semâ'î Mehmed Efendi cenâbı ve Pâşâ Çelebi cenâbını Kütahya'da bulup, onda görüşüp, bende ve mürîd oldu... Ve hicret-i nebeviyyenin 908 sâlinde, mezkûr Sultân Dîvânî Semâ'î Mehmed Efendi cenâbı 64 yaşında Karahisârsâhib'den kalkıp, Muğla kasabasına teşrîf buyurup, mürîd-i muhlısı mezkûr Şâhidî İbrâhîm Efendi cenâbı 36 yaşında idi; istikbâl edip hânesinde iskân buyurdu. Muhammed Sûfiyye 18 beyt “*Mesnevî-yi Şerîf*” den okudu. Ba'dehû dedi, (فعدت أميا و قمت)²² kerâmet-i Sultân Dîvânî. Ba'dehû, yine Karahisâr'a gitti”²³.

²² “Ümmî olarak oturdum; âlim olarak kalktım.”

²³ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, haz. Cem Zorlu, Konya 2003, s. 139-140.

3.7. AFYONKARAHİSAR MEVLEVÎHÂNESİ

Mevlevî dergâhı olarak inşa ettirilen caminin kim tarafından ve ne zaman yaptırıldığı hususu tartışmalıdır. Araştırmalara göre, Sultan Veled bir süre Afyon'da kalmış ve bu sırada kızı Mutahhare Hatun'u Germiyanlı Savcı Bey'in oğlu Umur Bey ile 1276'da evlendirmiştir. Bu vesileyle Afyon'da mevlevîliğin yayılmasını da sağlamıştır. Bu minvalde burada ilk mevlevî dergâhını kurmak üzere çalışmaları başlatmış, ancak çalışmalar tamamlanamadan Sultan Veled şehirden ayrılmıştır. İlerleyen yıllarda ise dergâh yıkılmıştır.

Afyon Mevlevî dergâhı ikinci kez olmak üzere 1316'da ahşap olarak yeniden yapılmıştır. Germiyan Beyi I. Yakub Çelebi, dergâh fakirlerinin geçinmesi için Ulu Arif Çelebi'ye Büyük-Küçük-Orta Kalecile, Kışlacık, Deper (Ataköy) vb. köyleri dergâha vakfetmiştir. Buna rağmen bugüne kadar I. Yakub Çelebi'nin vakfiyesinin orijinali tespit edilememiştir, fakat 1392'de yenilenen vakfiye metni bugüne ulaşmıştır.²⁴:

Afyon Mevlevîhânesi vakfı, Germiyanlı Çahşadan Mehmed Bey'in kardeşi Musa Bey'in 1364'teki bağışlarıyla zenginleştirilmiştir. Musa Bey mevlevîhâne fakirlerine hizmet sunması amacıyla birçok dükkân vakfetmiştir. Musa Bey'in vakfiyesi özetle şu şekildedir: Eğirdir Kazası'nda peyni pazarı, bedesten, kemerkapı ve kale duvarı, su hududu içinde kalan emlak; Geriyani Alişiroğulları'ndan Yakub Hân'ın oğlu Emir Musa Bey tarafından Eğirdir Mevlevî dergâhında oturan ve evlenmeyen Mevlevî fukarasına günde 18, mütevelliyeye 2 dirhem verilmek; fazlası Hazret-i Peygamber'in şefaati dileği ile Medine-i Münevvere fukarasına gönderilmek şartıyla ve Eğirdir Mevlevî hulefasının hasbî nezâreti altında olmak üzere temlik ve vakfedilmektedir".

Germiyanlı Süleyman Şah'ın oğlu II. Yakub Bey, 17 Ekim 1422 tarihli Gezler Vakfiyesi'ne göre, Atanos (Etyemez), Ağa Çayı, Sarıcaova ve Gezler köylerini mevlevîhâneye bağışlamış, böylece Afyon Mevlevîhânesi daha da zenginleşmiştir.

Afyon Mevlevîhânesi, bölgenin Yıldırım Bâyezid devrinde Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetine girmesinden sonra da büyümeye devam etmiştir. Çünkü daha Yıldırım Bâyezid devrinde Mevlevîhâneye Büyük-Küçük-Orta Kalecikler,

²⁴ Vakfiye için bk. BOA, *EV. VKF*, nr. 17/2; VGMA, *Vakfiye Def.*, nr. 595, s. 103 (96). Yusuf İlgar, "Afyonkarahisar Mevlevîhânesi", *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, s. 107-141; Mustafa Karazeybek, "Karahisâr-ı Sâhib Sancağı'nda Mevlevî Vakıfları", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, Afyon 2002, s. 297-310.

Kışlacık, Datlar, Kozluca ve Çukurköyü arazilerini yeniden vakfetmiş ve bununla ilgili vakfiyeyi yenilemiştir²⁵.

Afyon Mevlevîhânesi'nin tespit edilebilen ilk şeyhi Çelebi Hızır Paşa'dır. Hızır Paşa, Süleyman Şah ile Mutahhara Hatun'un büyük oğlu olup, H. 675/M. 1276'da dünyaya gelmiş ve uzun bir hayat sürmüştür. Vefat tarihi hususunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre H. 750/M. 1349'da diğer görüşe göre ise H. 773/M. 1371'de vefat etmiştir. Hızır Paşa'nın vefatından sonra ise Abâ Pûş-Mehmed Bâlî Çelebi, şeyh tayin edilmiştir.

Abâ Pûş-Mehmed Bâlî Çelebi, Karahisat Mevlevî büyüklerindedir ve soyu Hz. Melvânâ'ya kadar uzanır. Ayrıca Mutahhara Hatun'un Germiyanoğulları'na gelin gitmesi vesilesiyle de Germiyanoğulları ile de akrabadır. Babasının adı Ahmed Paşa'dır. Bâlî Çelebi, doğum tarihinin H. 751/M. 1350 veya H. 769/M. 1367-1368 yılı olduğu yönünde iki farklı görüş vardır. Devlet ricali arasında yer alan babası sayesinde iyi bir eğitim alan Bâlî Çelebi, küçük yaşta babasını kaybetmiştir. H. 773/M. 1371'de Hızır Paşa'nın vefatından sonra da Afyon Mevlevîhânesine şeyh tayin edilmiş ve H. 890/M. 1485'te vefat edene kadar meşihat makamında kalmıştır. Vefatından bir sene önce şeyhlik postuna oğlu Sultan Dîvânî'yi getirmiştir²⁶.

²⁵ Afyonkarahisar Mevlevîhânesi hakkında daha geniş malumat için bk. Uzunçarşılı, *Kitabeler*, s. 40; F. Nafiz Uzluk, "Germiyanoğlu II. Yakub Bey'in Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, VIII (Ankara 1969), s. 90; Hasan Özönder, "Afyon Mevlevîhânesi", *V. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 3-4 Mayıs 1991 Konya, Konya 1992; Taif Daşdemir, "Afyonkarahisar'da Mevlevîlik 1) Afyonkarahisar'da Mevlevîliğin Tarihçesi", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, Afyon 2002, s. 177-188; H. Mustafa Eravcı, "Afyonkarahisar Mevlevîhânesi", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, s. 203-231.

²⁶ Mehmet Sarı-Yusuf Ilgar, "Sultân Dîvânî-Mehmet Çelebi (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Tesirleri)", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, Afyon 2002, s. 10-13.

3.8. BOLVADİN MEVLEVÎHÂNESİ

Bolvadin'in Mevlevîlikle tanışması daha Sultan Veled zamanına kadar uzanmaktadır. Sultan Veled'in Bolvadin'deki ilk Mevlevîhâne'nin temellerini attığı tahmin edilmektedir, ancak buna dair tarihî bir kayıt tespit edilememiştir. Tarihî kayıtlara göre Bolvadin Mevlevîhânesi, Beyşehiröğulları Beyliği devrinde Mübariziddinzâdelerden Süleymanoğlu Mehmed Bey tarafından 1320'de büyük bir külliyein parçası olarak inşa ettirilmiştir. Bolvadin Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhlerinin kimler olduğuna dair bir bilgi mevcut değildir.

Bolvadin Mevlevîhânesi, Fatih Sultan Mehmed döneminde zengin vakıf gelirlerine kavuşmuştur. Bunda Fatih'in Mevlevîhâne'ye özel ilgi göstermesinin önemli bir yeri vardır, zira Karaman seferlerinden birinden Sultan Bolvadin'e de uğramış ve şehirdeki Şeyh Ahi Mehmed Dede kabrini bizzat ziyaret etmiştir. Ayrıca bu ziyaret vesilesiyle Üçhüyük adlı yerin büyük bir kısmını Mevlevîhâne'ye vakfetmiştir. Muharrem Bayar'ın özel arşivinde yer alan bu vakfiye şu şekildedir:

“Bolvadin Kazası'nda bulunan bundan akdem Cennet mekân Firdevs- âşiyân merhum ve mağfûrlehüma Sultân Hân-Sultân Mehmed Hân hazretlerinin vakf ve ihyâ buyurdıkları Âhi Mehmed Dede Zaviyesi'ne, kasaba-i mezbûra mürur u ubür eden fukaraya itaam-ı taam eylemek şartıyla vakf-ı sahih-i şer'i ile vakf buyurdıkları...”²⁷

²⁷ Bolvadin Mevlevîhânesi hakkında daha geniş malumat için bk. Muharrem Bayar, “Bolvadin Mevlevihanesi ve Pendarî Kâarî Ahmet Dede”, s. 225-231.

3.9. KÜTAHYA MEVLEVÎHÂNESİ

Kütahya, Mevlevîlikle daha Sultan Veled zamanında tanışmıştır. Hatta Sultan Veled'in Kütahya'yı öven şu gazeli malumdur²⁸:

*“Kütahya gibi bir şehir olmaz.
Ne mutlu Kütahya'da bir ay oturana.
Talihi olup da iki ay oturacak olan birisi, ondan hesapsız istifâde eder.
Kütahya, bir güneş gibidir. Her tarafı yüzdür ve o yüzün, karanlığı yoktur.
Güzellikte cennete benzer. Yâ Rab! Ona eziyet, sıkıntı ve kahır gösterme.
Hiç, kusursuz bir güzele zehirli bir şerbet içirilir mi?
Onun her köşesi bir bağ ve bahçedir. Her tarafından pınarlar ve nehir
akmaktadır.
Onun, duvar içine alınmış, muhafaza olunmuş güzel bir kalesi vardır.
Onun gibi, dünyada hiçbir şehir görülmemiştir.
Böyle güzel şehre, bin Herat ve bin Merv fedâ olsun.
Sultan Veled de, onun güzelliği belli olunca herkesin yanında onun övgüsünü
açıkça söylemektedir”.*

Sultan Veled'den sonra Ulu Ârif Çelebi de Kütahya'ya önem vermiş ve şehri ziyaret etmiştir. Ârif Çelebi, Germiyanogulları ile yakın bir ilişki kurmuş ve bu münasebetlerin gelişmesinde I. Yakub Bey'in Çelebi'nin müridi oluşu da etkili olmuştur. Germiyanoglu I. Yakub Bey'in Ulu Arif Çelebi ile olan münasebetlerine dair özellikle Ahmed Eflâkî'de değerli bilgiler verilmiştir. Eflâkî'deki rivayet şu şekildedir: “Eflâki rivayet eder. Bir gün Çelebi hazreti Lâdik şehrindeki dostları ile beraber, Germiyan Emiri Alişiroğlu'nu ziyarete gitmişti. O dahi, büyük bir ordu ile Âlameddin Bazarî Sahrasına inmiş, orada çadırlar kurmuş oturuyorlardı. Çelebiyi görür görmez karşıladılar, büyük izzet ve ikramda bulundular. Dostların *Kur'ân* okuduğu, Çelebi hazretinin de bilgiler saçmağa başladığı sırada, bu adam son dereceye varan bilgisizliğinden, aptallığından ötürü, gaflet göstererek, kendi kökleriyle meşgul oldu. Çünkü o, Türk'tü (köylü idi demektir), laubali (Allah dostu demek olan) veliler âleminden habersizdi.

Bunu gören Çelebi hazreti, birdenbire nara vurdu, hemen yerinden fırlayıp atına bindi, arkadaşlarla birlikte yola koyuldu. Son derece hiddetle bir yandan Alişiroğlu'na küfürler ediyor, bir yandan da yoluna devam ediyordu. Onun heybetinden kimse ağzını açıp bir şey söylemiyordu. Birdenbire gayıp âleminden şiddetli bir yel esmeğe başladı, bir fırtına çıktı, yeryüzü kıyamet zelzelesi gibi sallanmağa başladı.

Bütün çadırlar bu kötü düşünceli kimselerin başlarına yıkıldı. Hepsi yüzüstü yerlere yuvarlandılar. Arap atları örklerini koparıp, sahrada kaçıştılar, yazı ve yabana

²⁸ Sultân Veled, *Divân-ı Sultan Veled*, neş: F. Nâfiz Uzluk, İstanbul 1941, s. 86-87

yayıldılar. Askerlerin feryadı göklere yükseldi. Alişiroğlu feryat ederek çadırından dışarı uğrayıp, naiplerini topladı: Bu, Çelebinin bana olan gazabından ötürü başımıza geldi, diye, adamlarını Çelebinin peşi sıra gönderdi. Kendisi de hiddetle yola düştü. Naipler ne kadar Çelebi'ye yalvarıp yakardılarsa da, hazret dönmedi, onların yüzüne bile bakmadı. Nihayet Alişiroğlu onların arkasından ordusunun Subaşı (Seraskeri olan) Aydınoğlu'nun güveysi Emir Sadettin-i Mübarek-i Kabız'ı gönderdi, özürler diledi. Tövbe istiğfar edip mürit oldu. Çelebi'nin beni affettiğinin bir nişanesi olmak üzere, erlerin başının tacı olan mübarek külahını bana versin. Bununla benim başım, zamanın âfetlerinden selâmette kalsın» dedi. Emir Sadeddin-i Mübarek de kendi yakın adamları ile iradet getirip, hatten aşırı hizmetlerde bulundu, inayet ve merhamet istedi.

Çelebi hazretleri: Bizim maksadımız Alişiroğlunu, lanetlenmiş Karun'un yanına göndermek, siccinin (cehennem hapsinin) altında ona bir yer tâyin etmektir; fakat Müslümanlar için: «Ey Tanrım, sen benim kavmimi hidayete ulaştır; çünkü onlar bilmiyorlar sözüne uymak lâzımdır; «Benim rahmetim gazabıma galiptir» muktezası ile hareket etmek, hür düşünceli, asil kişilerin âdeti, geleneğidir. Haydi git onun tövbeleri, yalvarıp yakarmaları onu kurtardı, onun suçundan vazgeçtim, onu bağışladım, buyurdu. Sonra mübarek külahını çıkarıp, uğur olarak onlara verdi: Külah, onun başında oldukça, onun başına hiçbir büyük düşmandan zarar gelemez, onun akıbeti hayırlı olacak, Müslüman olarak ölecektir, buyurdu. Onlar da 3 tane cins at, 10 adet çuha, 5 parça kemha (ipek kumaş), 10 parça sof, 3 bin adet altun ve 500 adet dostlara verilmek üzere para verdi, sevinç içinde dönüp gittiler. Çelebi hazreti kutlulukla Kütahya'ya eriştiği zaman Çelebi Yakup Bey, kendi kızını kucağına alıp, hazretin huzuruna geldi, ona mürit oldu, hizmetler ifa eyledi»²⁹.

Kütahya'da ilk Mevlevîhâne'nin ne zaman kurulduğu kesin olarak tespit edilemese de, hem tarihi kayıtlardan hem de Mevlevî rivayetlerinden bunun XIV. Yüzyılda olduğu anlaşılmaktadır. 1330 yılı itibariyle Kütahya'da bir Mevlevîhâne'nin kurulduğu kesindir. Mevlevîhâne'nin 1310 ila 1319 tarihleri arasında kurulduğu tahmin edilmektedir³⁰. İlk postnişinin “Kütahya Fatihî” olarak bilinen Emir İmmeddin Hezâr Dînârî olması muhtemeldir³¹.

²⁹ Eflâki Menakıbı, yeni metin, 1961. C. II., S. 945-947, tercüme 411 -413.

³⁰ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhânelerinin Mimari Özellikleri*, II, 427. Ayrıca bk. Nuri Erbay, “Kütahya Mevlevîhânesi ve Mevlevî Kültürü Açısından Kütahya”, *Dünyada Mevlâna İzleri*, Bildiriler, 2010, s. 539-553.

³¹ Hasan Özönder, “Kütahya Mevlevîhânesi”, s. 69.

Şehirde Mevlevîliğin teşkilatlanmasında Ergun Çelebi'nin ayrı bir yeri vardır. Celâleddin Ergun Çelebi, Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatun ile Germiyan Beyliği'nin kurucusu Yakub Bey'in torunu İlyas Paşa'nın oğludur. Nesli bir yandan Mevlâna'ya, bir yandan da Germiyan Beyliği'ne dayanmaktadır³².

700/1301 yılında doğan Celâleddin Ergun Çelebi, Konya Âsitanesi'nden seccâdenişin bulunan Emir Hûsam Çelebi ve Emir Vâcid Çelebilerin elinde yetişmiş ve daha sonra ihya-irşad göreviyle Kütahya'ya gönderilmiştir. Ergun Çelebi, 730/1330 senesinde Kütahya Mevlevîhânesi'nde resm-i küşâd ile âyin-i Mevlâna icra etmiş ve böylece Mevlevîhâne de resmen açılmıştır. Çelebi de Mevlevîhâne'nin ilk postnişini olmuş ve bu görevini vefat tarihi olan 775 / 1374'e kadar idame ettirmiştir³³. Çelebi'nin hizmetlerinden dolayı Kütahya Mevlevîhânesi'ne Erguniyye Mevlevîhânesi de denilmektedir ve vakfiye de onun adına kayıtlıdır³⁴.

Ergun Çelebi'nin sandukasının başucundaki Hattat Ahmed el-Hulusî tarafından kaleme alınan 775/1373 tarihli levha mevcuttur.³⁵:

Ergun Çelebi'den sonra postnişin olarak Celâleddin Çelebi tayin edilmiştir. İlyas Çelebi'nin oğlu olan Celâleddin Çelebi yaklaşık 45 yıl Kütahya Mevlevîhânesi'nde postnişin olarak bulunmuş ve 775/1373'te vefat etmiştir³⁶. Celâleddin Çelebi'den sonra postnişin olarak Ergun Çelebi'nin oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi getirilmiştir. Burhâneddin Çelebi de bu makamda 798/1395'teki vefatına kadar 23 yıl kalmıştır³⁷. Burhâneddin Çelebi'nin vefatı üzerine postnişin olarak Zeyneddin Çelebi görevlendirilmiştir. Burhâneddin Çelebi'nin amcazâdesi olan Zeyneddin Çelebi, postnişinlik makamında 828/1424'teki vefatına kadar 25 yıl kalmıştır³⁸. Zeyneddin Çelebi'nin postnişinlik dönemi Anadolu için zor günlerin yaşandığı bir döneme denk gelmiştir, zira Timur'un ordusu Anadolu'yu baştanbaşa işgal etmiştir. Bundan Kütahya Mevlevîhânesi de olumsuz etkilenmiş ve Zeyneddin Çelebi'nin vefatından sonra 950/1543'e kadar dergâha postnişin tayin edilmemiş, bunun yerine türbedâr

³² Esrar Dede'nin Tezkire-i Şuarâ-i Mevlevîyye ve Sakıp Dede'nin Sefine-i Nefise-i Mevlevîyye adlı eserlerinde kendisi hakkında geniş bilgi varmış.

³³ Ergun Çelebi'nin vefat tarihi ve Çelebi'yle ilgili rivayetlerin sahilliğine dair tartışmalar için bk. Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 122-124; Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhânelerinin Mimari Özellikleri*, II, 448.

³⁴ Vakfiye için bk. MMA,nr. 51/44; Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ergun Çelebi ve Germiyanoglu II. Yakub Bey Vakfı, dosya nr. 43.01.01-/26.

³⁵ Hasan Özönder, "Kütahya Mevlevîhânesi", s. 89.

³⁶ Hasan Ulvî el-Mevlevî'nin, Huzur'a sunduğu 22 Kanun-ı evvel 1327 tarihli maruzatı (Konya Mevlânâ Dergahı, Hazine-i Evrak, zarf: 51, belge: 29).

³⁷ Hasan Ulvî el-Mevlevî'nin, Huzur'a sunduğu 22 Kanun-ı evvel 1327 tarihli maruzatı (Konya Mevlânâ Dergahı, Hazine-i Evrak, zarf: 51, belge: 29).

³⁸ Hasan Ulvî el-Mevlevî'nin, Huzur'a sunduğu 22 Kanun-ı evvel 1327 tarihli maruzatı (Konya Mevlânâ Dergahı, Hazine-i Evrak, zarf: 51, belge: 29).

görevlendirilmiştir. 950/1543'te ise Kütahyalı İbrahim Dede postnişin tayin edilmiş ve Çelebi, 60 yıl bu makamda kalmıştır³⁹.

Mevlevîhâne vakıfları Ergun Çelebi'den önce kurulmaya başlanmış, son asra kadar da desteklenmiş ve gelişmiştir. Germiyan Beyi II. Yakub Bey tarafından, vakıflarından Mevlevîhâne için ayrılan 5.000 kuruş nakit, vakfin diğer gelirlerine eşittir.”

17. yüzyılda Kütahya'ya uğrayan Evliyâ Çelebi, şehirdeki Mevlevîhâne ve Mevlevîlik kültürü hakkında önemli bilgiler kaydetmiştir.⁴⁰.

³⁹ Hasan Ulvî el-Mevlevî'nin, Huzur'a sunduğu 22 Kanun-ı evvel 1327 tarihli maruzatı (Konya Mevlânâ Dergahı, Hazine-i Evrak, zarf: 51, belge: 29).

⁴⁰ *Seyâhatnâme*, IX, 15 vd.

3.10. EĞİRDİR MEVLEVÎHÂNESİ

Eğirdir’de bir Mevlevîhânenin ne zaman açıldığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür, ancak Sadi Kucur’un yaptığı araştırmalar bu tartışmaları büyük oranda sona erdirmiştir. Zira Kucur’un vakfiyeler ve kitabeler üzerinden yaptığı çalışma, tarihi farklılıkları ortadan kaldırmıştır.

Kucur’a göre Eğirdir’de ilk Mevlevîhâne, 18 Rebiülahır 765/24 Ocak 1364 tarihli vakfiye kaydına göre bu tarihten kısa bir süre kurulmuş olmalıdır. Zira vakfiyede Emir Musa b. Yakub Han ez-Germiyan Alişîr, Eğirdir şehrinde sınırları Bâzistan’dan Penbe Suyu’na kadar uzanan geniş bir araziye e-Elmirü’l-ârif Muhammed Bahaüddi’ne temlik etmiştir. Bahaüddin de kendi mülkiyetine geçen bu araziye, Eğirdir şehir merkezindeki tekke sakinlerinden bekâr Mevlevî fukarasına günde 18 dirhem, mütevelilye 2 dirhem, bir kısmını Medine fukarasına, bir kısmını da Mevlevî hulefasına verilmek üzere vakfetmiştir.

Vakfiyeden anlaşıldığına göre araziye temlik eden Emir Musa Bey, Germiyanolu I. Yakub Bey’in oğludur. Teamüller gereği Emir Musa Bey, mezkur araziye Bahaüddin’e temlik etmiş, Bahaüddin de temlik arazisini vakfetmiş olmalıdır. Vakıf kaydında Muhammed Bahaüddin için “ırfan sahibi emir, vukuf sahibi veli, Rabbanî sınırların hazinesi, ilâhî nurların kaynağı” tanımlamaları yapılmıştır, ancak Muhammed Bahaüddin’in kim olduğu hususunda kesin bir bilgi yoktur. Kucur’a göre Bahaüddin’in Sultan Veled olması kuvvetle muhtemeldir. Şayet böyle ise elimizdeki en eski vakfiyenin de daha önce hazırlanmış olan bir vakfiyenin yenilenmiş hâli olması icap eder.

Eğirdir Mevlevîhânesi vakfına Fatih Sultan Mehmed devrinde devlet tarafından el konulmuş, ancak II. Bâyezid vakıf arazilerini geri iade etmiştir. II. Bâyezid devrine ait vakfiyeye göre Eğirdir Mevlevîhânesi’nin vakıfları şu şekilde kaydedilmiştir: Çomaklar Karyesi’nin tam ve Akça mescid Karyesi’nin yarım hisse gelirleri ile Kasap dükkanı zemininin, Burdur’daki fırınhanenin, Mevlevîhâne civarındaki bahçe ile kuzeyindeki bir parça yerin, Eğirdir’de Burcu Hamamı’nın yarım hissesi, Burdur’daki Şengül Hamamı’nın, Isparta’da çay kenarındaki Uludönüm’ün kira gelirlerinin ve buraya bitişik harap değirmen ocağının hâsılatı ki yekun 5446 akçedir. 937/1530 tarihli

vakfiyeye göre Mevlevîhâne'nin geliri 5.809 akçeye; 951/1544 tarihli vakfiyeye göre ise 8.143 akçeye çıkmıştır.

Eğirdir Mevlevîhânesi'nin tespit edilebilen ilk postnişinleri şunlardır:

Seyfullah Dede: Hazreti Mevlânâ'nın yeğenidir ve Eğirdir Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhidir. Fakat bu bilgileri destekleyecek herhangi bir yazılı kaynak mevcut değildir

Mevlânâ Sinan: 886/1481'de postnişin olmuş ve bu görevi 896/1491'e kadar idame ettirmiştir⁴¹.

⁴¹ Eğirdir Mevlevîhânesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Sadi S. Kucur, "Eğirdir Mevlevîhânesi ve Germiyanoglu Musa Bey'in Temlikî İle Sultan Veled'in Vakfı", *Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Yönleri İle Eğirdir, 1. Eğirdir Sempozyumu-31 Ağustos-01 Eylül 2001*, s. 579-596.

3.11. AMASYA MEVLEVÎHÂNESİ

Anadolu coğrafyasında en eski Mevlevîhânelerden birinin Amasya’da açıldığı tahmin edilmektedir. Zira Eflâkî, Amasya’da Mevlevîliğin teşekkül etmesine dair şu önemli bilgileri verir: “Hüsameddin Çelebi Amasyavî Mevlânâ Alâeddin’in icazetnâmesini kendi eliyle yazdı, hilâfet verdi ve ferecesini giydirip Amasya tarafına gönderdi”⁴². Amasya Mevlevîhânesi, Pervane Alâeddin Mevlevîhânesi olarak da bilinmektedir ve arşiv kayıtlarında da büyük oranda bu şekilde zikredilmektedir⁴³. Zira Mevlevîhâne’nin kurulmasında Pervane’nin önemli katkıları olmuştur. Ayrıca Mevlevîhâne’nin bugün mevcut olmayan vakfiyesi de Pervane tarafından hazırlatıldığı için Amasya Mevlevîhânesi’ne “Sultan Alâeddin Mevlevîhânesi” de denilmektedir. Mevlevîhâneye ait en eski vakfiye kayıp olmasına rağmen 1661’de Osmanlı ricalinin isteği üzerine vakfiyeyle ilgili bir araştırma yapılmış ve yapılan araştırmada Mevlevîhâne’nin Pervane tarafından 1314’te açıldığı ve aynı yıl vakfiyesinin de tanzim edildiği tespit edilmiştir⁴⁴.

Tespit edilenlere göre Amasya Mevlevîhânesi’nde sırasıyla postnişinlik yapanların listesi şu şekildedir⁴⁵.

eş-Şeyh Veliyüddin Ahmed Dede (H. 675/M.1276)

Alâeddin Ali Dede (H. 683/M.1284)

Eş-Şeyh Cemâleddin Mehmed Dede (H.699/M.1300)

Eş-Şeyh Yusuf Dede (H. 714/M. 1314)

Nusretzâde eş-Şeyh Cemâleddin Ahmed Dede ?

eş-Şeyh Mehmed Cuî Dede (H. 840/M.1436’dan önce)

eş-Şeyh Mecdüddin Kûpeli Dede (H. 840/M. 1436’dan önce)

eş-Şeyh Müstencid Dede (H. 840/M. 1436).

Amasya Mevlevîhânesi ile ilgili tespit edilen en eski vakfiye 1576 tarihlidir ve bu vakfiyede daha önceki döneme dair tarihî bir bilgi kaydedilmemiştir. Buna göre Mevlevîhâne vakfi gelirleri şu şekildedir: Amasya Sanacağı’nda Argoma nahiyesine

⁴² *Ariflerin Menkubeleri*, II, 264. Ayrıca bk. A. Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, s. 245.

⁴³ Osmanlı Arşivi kayıtlarında Amasya Mevlevîhânesi, daha çok “Sultan Alâeddin Mevlevîhânesi” şeklinde kaydedilmiştir. Buna dair örnekler için bk. BOA, Cevdet-Evkâf, nr. 71/3522; Cevdet-Evkâf, nr. 113/5621; Cevdet-Evkâf, nr. 377/19132. Şer’iyye Sicillerindeki adlandırma için bk. Adnan Gürbüz, “Amasya Mevlevîhânesi ve Vakıfları”, s. 288.

⁴⁴ H. Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, I, 172-173.

⁴⁵ Liste için bk. H. Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, I, 249.

bağlı Bağluca ve Akdağ nahiyesine bağlı Seyfe ile Tavra köylerinin tamam malikane gelirleri ile Çorum Livâsı'nda Çorumlu Kazası'na bağlı Ağcakaya, Güleyman, Kulacık köyleri ve Kırkdilim, Kıran ile Pınarbaşı mezralarının tamam malikane gelirleri. Tahrir defterlerine göre ise Mevlevîhâne'nin gelirleri 1520'de 6.393 akçe iken 1576 tahririne göre 16.405 akçeye ulaşmıştır⁴⁶.

Türkiye Selçukluları döneminde Dâru'l-İzz olarak telkîb edilen Amasya'da Mevlevî halifesi bulunan Bayram oğlu Şeyh Alâeddîn el-Âmâsî, Sipehsâlâr'ın, Mevlânâ'nın âhir vaktine erişerek Çelebi Hüsâmeddîn ve Sultân Veled'in inâyeti ile hilâfet aldıklarını bildirdiği iki isimden birisidir. Eflâkî ise hilâfetinin Çelebi Hüsâmeddîn tarafından verildiğini tasrîh eder.

Sipehsâlâr, Şeyh'i "melikü'l-ârifîn, fahru'l-muhakkıkîn, kâmilü'l-hâl ve'l-kâl" gibi vasıflarla nitelendirip, "kendi zamanında dervişler (fukarâ) zümresinin sâhib-kırânı; cümle âşıkların kâfile-sâlârı; huzur veren bir nefese ve beğenilen bir sîrete sahip; şânı âlî, beyânı sadra şifa veren, cümle gönüllerin makbulü ve mahbubu; muridler hakkında himmeti şamil; her kimi sıdk u safâ ile seçerse sıddıklar zümresine ulaştıran" bir kimse olarak resmeder.⁴⁷ *Risâle*'deki bu kayda mukâbil Eflâkî ise Şeyh Alâeddîn hakkında neyzen bakışlı bir tavra sahiptir. Bu tavrın Şeyh Alâeddîn ile Ulu Ârif Çelebi arasındaki meşreb ve tavır farkına dayandığı açıktır.

Eflâkî, Şeyh'in mürîdlerinden biri olan İbn Âyînedâr-ı Sivâsî olarak bilinen Edipler Sultanı Hüsâmeddîn'nin Şeyh'ten onun da Türbe ma'mûresi'nin mimarı Bedreddîn Tebrîzî'den naklettiği Mevlânâ ile mimar arasında vuku bulan bir olayı kaydederken Şeyh'ten "Kibâr-ı Hulefâdan / Halifelerin Büyüklerinden" Mevlânâ Alâeddîn Âmâsiyye olarak bahseder.⁴⁸

Bizzat Şeyh hakkındaki bir pasajda ise *Mesnevî* okumada kendisinin ders şeriki olan *Mesnevîhân* Sirâceddîn'den nakille verdiği bilgilere göre Şeyh Alâeddîn gençliğinde Çelebi Hüsâmeddîn'in kulluğuna mülâzemet etmiştir. Çelebi'ye iyi hizmet etmiş ve kulluğun en küçük ayrıntısını (hurde-i bendegî) yerine getirmek için gayet ciddiyetle çabalar sarfetmiş, fırsat buldukça *Mesnevî*'yi dinlemiş ve tam bir ciddiyetle okumuştur. Bir süre sonra sefere çıkmak ve kendi alıştığı makamına (memleketine) geri dönmek isteyen Alâeddîn'e, Çelebi henüz sefer vakti gelmediğini, birkaç sene daha dostların sohbetinde bulunması gerektiğini ve ondan sonra kendisinin bileceğini salık

⁴⁶ Vakıf ve tahrir kayıtları hakkında bk. Adnan Gürbüz, "Amasya Mevlevîhânesi ve Vakıfları", s. 291.

⁴⁷ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 129.

⁴⁸ Eflâkî, III, 56.

verdiyse de Şeyh Alâeddîn gitmek konusunda ısrarcı davranmıştır. Bunun üzerine Hüsâmeddîn Çelebi kendi el yazısı ile icâzetnamesini yazarak hilâfet vermiş ve ferecî giydirerek Amasya tarafına göndermiştir.⁴⁹

Yola çıktıktan sonra Çelebi'nin Şeyh Alâeddîn hakkındaki değerlendirmeleri ilginçtir. Çelebi şöyle demiştir: “*Yazık! Bu adamın kuruğu renk tuttu (kızardı) ama tam olarak tatlanmadı, güneşin nazarından hızla gölgeye kaçtı. Korkarım ki gayret sahibi (gayûr/kıskanç) bir arifin zahmına giriftâr olur.*”

Eflâkî, Şeyh'in halinin nihayetinde Çelebi'nin açıkladığı gibi olduğunu, Çelebi'nin daha o gün orada her biri için cenâze namazı kıldığını belirtmektedir.⁵⁰

Amasya hakimi Torumtayoglu Çelebi Mehmed Bey'in tertib ettiği bir mecliste Ârif Çelebi, Şeyh Alâeddîn ile arasındaki hâl ve makâm farkını dile getirmiştir. Mecliste önce *Kur'ân*, sonra *Mesnevî* ve ardından da gazeller okunduktan sonra Çelebi'den bir vaaz niyâz eden Mevlânâ Alâeddîn'e Çelebi: “*Şimdi mana ve marifet açıklamasına nereden başlayalım? Kendi hal ve makamlarımdan mı, yoksa sizin hal ve makamınızdan mı?*” diyerek kendi hâl ve makâmı ile Şeyh Alâeddîn'in hâl ve makâmı arasında büyük fark olduğunu diler getirir ve şöyle devam eder: “*Ne kadar büyük bir hata ve gaflet! Sen bizim Mesnevî'yi okuduğun halde onun, sırları içeren âleminde hiç seyretmiyorsun ve bu kitabın amacından haberiniz yok. Keşke onu okumasaydın da o seni okusaydı, sen de tam o cehaletinle bizi bilseydin.*” Eflâkî akibet, Ulu Ârif Çelebi'nin Amasya'dan ayrılmasından sonra Şeyh Alâeddîn'in sadâretinin yavaş yavaş hakârete döndüğünü; zaviyesine iki kez ateş düştüğünü ve tamamıyla yandığını; Şeyh'in taraftarı olan cemaatten kısa bir süre sonra hiç kimsenin kalmadığını; ilim ve amel ile mümtâz olan yaranın da Şeyh'ten yüz çevirerek yeniden Ulu Ârif Çelebi'ye mürid olduklarını; o büyüğün ise kendi etbâi ile birlikte hiç varolmamışçasına yok olup gittiğini vurgular.⁵¹

Eflâkî'nin “melikü'l-hulefâ, makbûlü'l-evliyâ, câmiu fûnûni'l-fezâil” olarak resmettiği Bayram oğlu Mevlânâ Alâeddîn Âmâsyevî Amasya'da hilâfet vazifesine devam etmiş ve o diyarın kabulüne, kalabalık bir cemâate (berdâberd) sahip olup etrafa halifeler göndermişti. Kamil müridler Şeyh'e anlatılamayacak derecede nice hizmetler takdim ederler ve tazimde bulunmaktaydılar.

⁴⁹ Hülya Küçük, muhtemelen sehven Malatya'da halife olduğunu bildirmektedir.

⁵⁰ Eflâkî, VIII, 36.

⁵¹ Eflâkî, VIII, 35.

O sırlar Amasya'ya geldiğinde, hava ve su değişiminden ötürü Ulu Ârif Çelebi'nin mizacında vukû bulan rahatsızlığın tedavisi için doktorlar suyla karışmış “şarap” (müdâvemet-i müdâm-i memzûc tergîb dâdend) kullanmasını tavsiye etmişlerdir. Çelebi'nin şarap kullanmasını mübâh kılan şer'î bir zarûret söz konusu olmakla birlikte Şeyh Alâeddîn ve bazı müridlerinin bu durum karşısında itirazı söz konusu olmuştur. Eflâkî durumu şöyle ifâde eder:

“Hidmet-i Mevlânâ Alâeddîn istiyordu ki daima oruçlu olsun, zâhirin inceliklerini (dekâyık) gözetinler ve halkı davet ile meşgul olsunlar. Bu haletden (şarap kullanmasından dolayı) teessür (infiâl) edip itiraz yolunu tuttu (ez-ân hâlet infiâl nümûde i'tiraz kerden girift). Birkaç mürid de kendi şeyhlerine muvâfakat ettiler ve münâfikça bir tavırla şeyhe eşlik ettiler. Bâtınları basiret nuru ile aydınlanıp her şeyi görür hale gelen haberdâr dostlardan ve fakîr dervişlerden bir cemaat Ârif Çelebi'nin tâhir bâtınına nazar kılıp zâhirin sûretine önem vermediler.”

Çelebi bu durumu işittiğinde sinirlenmiş ve halvete girerek günlerce riyâzetle meşgul olmuştur. Bu bir anlamda Şeyh Alâeddîn'e karşı tepkidir. Çelebi şu sözleriyle sitemini ifade eder:

“Dostlarımızın anlayışına göre bizim gıdamız şarap ve kebaptır, yaşamamız da sudandır. Onlar “Geceyi Rabbimin yanında geçirdim” sözünün yemek verdirilişinden haberleri yoktur. Onlar bizim başka bir şaraptan mest olduğumuzu bilmiyor, bizi kendileriyle mukayese ediyorlar.”

Bir süre sonra Cuma günü semâ' tertip edilip te meclis hararetlendiğinde aniden halvetten çıkan Çelebi, sema'ı dağıtmış, şûrîdelikler sergilemiş ve kendisini hankâhın yanında akıp durmakta olan Yeşilirmak'a atarak olağanüstü bir tepki göstermişti. Peşisıra yârândan iki kişi⁵² de suya atlayarak Çelebi'yi kurtarmışlardır. İşin ilginç tarafı Çelebi sudan çıkar çıkmaz bir tulum şarap içerek semâ' etmiş ve iki rubâî söylemiş, Şeyh Alâeddin kendisinden özür dileyerek bağışlanma dilediyse de Çelebi reddetmiştir.⁵³

Rivayetlerden anlaşıldığına göre Şeyh Alâeddîn, Ulu Ârif Çelebi'de tezâhür eden rind-meşrebin ve şûrîde tavrın mukâbili olarak kuru zühd-meşreb bir sofuluk ve müteressimâne bir tavır söz konusudur. her ne kadar Eflâkî bu durumu Şeyh'in kemâlde ve seyr u sülûkündeki eksikliğine bağlasa da biz Şeyh'in uzun süre yaşadığı coğrafyadaki kültürel yapılanmayla beraber düşündüğümüzde sergilediği tavrın en azından mazeretlerini belirleyebiliriz.

Amasya, Babâî isyânını gerçekleştiren çekirdek kadronun yaşadığı bölgedir. Söz konusu taife dini algı ve tutumlarında bilinen geleneksel akidenin tersine bir inanç ve

⁵² Kordî oğlu Mevlânâ İmâmeddin ve Şeyh Hüsameddin Bey

⁵³ Eflâkî, VIII, 34.

buna dayalı farklı pratikler içerisinde bulunan heterodoks dervişler zümresindedir. Amasya'nın en eski ve büyük zaviyelerinden biri olan Hânkâh-ı Mesûdî'de temerküz etmiş olan bu taife ile Mevlevî gelenek mensuplarının mücâdele halinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu mücadelenin sonraki dönemlerde Konya'da yansıması Baba İlyas'ın torunu Musa Paşa'nın ve Karamanoğlu'nun Konya hakimiyetinde makes bulur. Baba İlyas'ın mürid ya da halifelerinden olan Karamanoğulları'nın atası Nûre Sûfî dolayısıyla ve hem de yaşam tarzlarının elverişliliğinden ötürü Babâî düşüncüyü kolaylıkla benimseyen Karamanoğlu ahalisine karşı Mevlevîler, uzun süre muhalif tavır sergilemişler ve zaman zaman cephe almışlardır. Ancak sonraları, Karamanoğulları'nın yerleşik hayata geçerek yazılı kültüre dayalı Ortodoks İslam algısına sahip olmalarıyla ilişkiler düzelmiş gözükmektedir.

Şu halde yoğun bir Türkmen kitlesinin ve üstelik de Babâî akide ve örfünü benimsemiş kimseler arasında Şeyh Alâeddîn gibi sufilerin biraz daha Kadızade zihniyetine yakın bir tavrın içine girmeleri tepkisel bir tutum olarak gayet tabîdir. Şu var ki elbette bu tavrın hakikat ehli bir sufiye mukâbil ve muâriz olarak sergilenmesi ise hatadır.

3.12. EDİRNE MEVLEVÎHÂNESİ

Edirne Mevlevîhânesi'nin Sultan II. Murad devrinde H. 837/M. 1433 yılında tesis edildiği rivayet edilmektedir. Buna rağmen Edirne'de daha Mevlevîhâne inşa edilmeden öncede şehirde Mevlevîliğin yayılmaya başlandığı bilinmektedir. Zira 10 Receb 796/ 11 Mayıs 1394 tarihli Ulu Ârif Çelebioğlu Emir Âdil Çelebioğlu Burhâneddîn Çelebi'nin Edirne'den Niğde'ye Ahi Mehmedoğlu Ahi Ahmed'i şeyh olarak gönderdiğine dair tertip edilen bir meşihatnâmeye sahibiz.⁵⁴

Muradiye Mevlevîhanesi, Edirne'de Sultan II. Murad tarafından 838/1434 tarihinde, günümüzde Küçükpazar olarak bilinen semtte, Muradiye Mahallesi'nde, Sarayıçi'ne karşı bir tepe üzerinde, çeşitli imâretlerin bulunduğu külliyyeye ilave edilmek suretiyle, tekke ve semâhâne olarak kurulmuştur. Bazı rivayetlere göre Mevlevîhâne'nin inşa edilmesinde II. Murad'ın gördüğü bir rüya etkili olmuştur. Zira sultan rüyasında Hazret-i Mevlâna'yı Mevlevîhâne'nin inşa edildiği tepe üzerine görmüştür.

Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr* adlı eserinde Edirne Mevlevîhânesi'nin açılışını şöyle anlatır:

*“Şehriyâr Hazretleri bu gazaya (Üngürüs Seferi) teveccühleri esnâsında Edirne'de Murâdiye deyu marûf câmi-i şerîf ve imâret-i aliye ve civarında fukarâ-yı Mevlevîyye için tekye binâsına fermân buyurmuşlar idi. Avdette hisselerine isabet eden mâl-ı ganâimi bilcümle zikrolunan hayrâta harç ve sarf buyurdular, sene 843”*⁵⁵

Abdurrahman Hibrî de Edirne Mevlevîhânesi'nin açılışını şu şekilde anlatmaktadır:

*“Ebu'l-hayrat Sultan II. Murad'ın bina ettiği Muradiye Câmii'dir ki, iki kubbeli ve bir minarelidir. Derûnu ve minaresi kâşi ile müzeyyendir. Kendileri bunu Mevlevîhane olmak üzere binâ edip, hatta semâ safâ demlerinde şerbet akıtmak için lüleler vaz' olunmuş imiş. Halen bazısı mevcuttur. Bir zaman sonra câmi-i şerîf oldukça yanında yeni bir Mevlevîhane bina etmişlerdir. İmâret-i âmiresinin lezzetli nimetleri o kadar boldur ki, Mevlevî dervişi ve fakirlerinden başka etrafında olan evlerin de belli sayıda öğün yemekleri vardır. Bu câmi 1435 yılında yapılmıştır”*⁵⁶.

Sahih Ahmed Dede de Edirne Mevlevîhânesi'nin açılışına dair şu bilgileri verir:

“Ve bu sâlde, Edirne'de Murâdiye Câmii-i Şerîf'i ve imâret-i âmire ve ittisâlinde, hucurât-ı Mevlevîhâne tekmilen yapılp tamâm oldu. Ve Çelebi Emîr Âdil-i Sâni merhûmun büyük oğlu, Çelebi Celâleddîn Pürkemâl cenâbı 59 yaşında idi. Edirne'de Murâdiye Mevlevîhânesi'nde ibtidâ şeyh oldu”.

⁵⁴ F. Nafiz Uzluk, *Mevlânâ'nın Mektupları*, s. 150.

⁵⁵ Münecimbaşı Ahmed Dede, *Sahâifu'l-Ahbâr*, ter. Ahmed Nedim, İstanbul 1285, III, 353.

⁵⁶ Abdurrahman Hibrî, *Enisü'l-Müsemirîn*, İstanbul 1999, s. 24.

Sultan II. Murad, Edirne Mevlevîhânesi'ne önemli gelirleri olan araziler vakfetmiştir⁵⁷. Mevlevîhânenin ilk şeyhi olarak II. Emir Âdil Çelebi'nin oğlu Celâleddin Çelebi tayin edilmiştir. Celâleddin Çelebi, 1440'de 65 yaşında vefat ettikten sonra meşihat makamına kardeşi Cemâleddin Çelebi tayin edilmiştir. Cemâleddin Çelebi de dokuz sene meşihat makamında kalmış ve 1449 yılında Hakk'a yürümüştür. Sahih Ahmed Dede, Cemâleddin Çelebi'nin meşihatı hakkında şu bilgileri kaydetmiştir: "Ve bu sâlde, Edirne'de Murâdiye Mevlevîhânesi'nde ibtidâ Şeyh olan Çelebi Cemâleddîn Pürkemâl cenâbı, 2 sene mesned-nişîn olup Sâhibu'l-Hayrât Sultân Murâd Hân-ı Sâni cenâbına "Celâl gitsin, Cemâl gelsin!" buyurup 61 yaşında vefât eyledi. Câmî'-i şerîfin mihrâbı hâricinde defn olundu. Akîbinde yerine Cemâleddîn Pürcemâl cenâbı 58 yaşında olup, Edirne'de Murâdiye Mevlevîhânesi'nin 2. şeyhi oldu"⁵⁸.

⁵⁷ Vakfiyeler için bk. M. Tayyib Gökbilgin, *XV. Ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livasındaki Has Mukataa, Mülk ve Vakıfları*, İstanbul 1952, s. 203-210.

⁵⁸ Seyyid Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, s. 133. Edirne Mevlevîhânesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Süheyl Ünver, *Edirne Muradiye Camii*, İstanbul 1952; aynı müellif, "Edirne Mevlevihanesi Tarihine Giriş", *Edirne: Serhattaki Payitaht*, haz. Emin Nedret İşli-Sabri Koz, İstanbul 1998, s. 623-628; Rıdvan Canım, "Edirne Muradiye Mevlevîhanesi ve Edirne Mevlevi Şairler", *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 285-326.

3.13. ÇANKIRI MEVLEVÎHÂNESİ

Çankırı Mevlevîhânesi, Selçukçu Sultanı Aladdin Keykubat'ın emri üzerine Çankırı Atabegi olarak tayin edilen Cemâleddin Ferruh tarafından 1235 yılında inşa edilmiştir. Mevlevîhâne'nin ilk dönemlerine dair arşivlerde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bazı kaynaklarda Mevlevîhâne'nin ilk şeyhinin Cemâleddin Ferruh olduğu yönünde bilgilere rastlansa da bunun tarihen ispat edilmesi oldukça zordur. Buna rağmen daha sonraki vakıf kayıtlarında dahi Çankırı Mevlevîhânesi "Şeyh Cemâleddin Vakıfları" adıyla kaydedilmiştir⁵⁹. Genel kanaat Cemâleddin Ferruh tarafından 1235'te Çankırı'da Darüşşafaka inşa edilmiş ve yanına da Darülhâdis yapılmıştır. Cemâleddin Ferruh 1242'de vefat ettiğinde Darüşşafaka'nın yanına inşa ettirdiği türbeye defnedilmiştir. Mevlevîhâne de daha sonraki bir süreçte inşa edilmiş olmalıdır.

Çankırı Mevlevîhânesi'nin tarihine dair bir arşiv belgesinde şu önemli bilgiler verilmiştir:

"Bimarhâne veya Dâru'l-Hadîs ve bilâhare Mevlevîhâne ismiyle tevsîm olunan iş bu mahal hakkında bazı vasâik-i tarihiyyeye nazar, iş bu mahalde semâhâne ittihâz olunan mahallin kapusu fevkına mevzu iken hîn-i ta'mirde indirilüp hıfzolunan bir kitâbede, binâ-i mezkûrun Dâru'l-âfiye nâmıyla bina edilmesi Gıyaseddin Keykûbad tarafından emîri Şeyh Cemâleddin'e emr olunduğu ve Cemâleddin'in türbesi olmak üzere ma'rûf binanın iki taraflı merdivanla çıkılan kapusu üzerindeki kitâbede dahî, binâ-i mezkûrun Dâru'l-Hadîs ittihaz olunduğu muharrer bulunmaktadır ki, işbu vesâika nazaran binâ-i mezkûr ibtidâ, Dâru'l-âfiye ya'ni Bimârhâne veya Dâru'l-Hadis olarak binâ idildiği ve inkılab-ı zamanla sonraları Mevlevîhâne olduğu anlaşılmaktadır ki, kuyûd-i hâkâniye tahrîr olunduğu asırda Bimârhâne halinde bulunan ebniye-i mezkûreye merbut ferağ dahî o nâm ile tahrîr olunmuş ve el yevm Bimârhâne nâmını muhâfaza itmekde bulunmuştur. Binâ-i mezkûrun Mevlevîhâneye girmesi bi't-tabî tahrirden sonra olacağı cihetle Kengiri Mevlevîhânesi nâmıyla kuyûd-ı hâkâniyede bir kayd bulunmaması emr-i tabî bulunduğundan binâ-i mezkûr ferağ mevkûfesinin idâre ve cibâyeti ötedenberü müessese-i mezkûre derûnunda âyin-i mevlevî icrasına memur post nişinler tarafından Evkâf-ı Celâliye ve sâire misüllü müstesnâ sûretlü idâre edilmiş olduğu ve el yevm mevlevîhâne olan mahallin Bimârhâne dinilen mahallin gayri olmadığı ve kuyûd-ı hâkâniyece Bimârhâne vakfî nâmıyla mukayyed mahâllerin mevlevîhâne vakfî tarafından üçyüz otuz senedine kadar istisnâen idâre olunduğu bildirilmiş..."⁶⁰.

Çankırı Mevlevîhânesi'ne dair tarihî kayıtlara XVI. Yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. İlk kayıt 1530 tarihlidir ve bu tarihte Mevlevîhâne'nin adı Candaroğlu

⁵⁹ KMMA, Dosya nr. 70/45; nr. 69/25. Bu iki dosya Feridun Ata tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır (bk. *Çankırı Mevlevîhânesi (Konya Mevlana Müzesi Arşivi'nde 69-70 nolu Zarflardaki Belgelere Göre)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995). Yılmaz Önge, "Çankırı Darüşşafası", *Vakıflar Dergisi*, sy. 5 (Ankara 1962), s. 251-253.

⁶⁰ KMMA, nr. 70/47 belge için bk. Feridun Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi*, s. 10, 184-185.

Kasım Bey’le birlikte anılmaktadır. Bu durum Çandarođlu Kasım Bey’in kimliği dikkate alındığı anlaşılır hâle gelmektedir. Zira Candaroğlu-İsfendiyaroğlu Kasım (ö.868//1464) Osmanlı’yla yakın ilişkisi dolayısıyla 1416-1417’de Çankırı’da Sancakbeyliđine tayin edilmiştir. Hayırsever bir kişiliğe sahip olan Kasım Bey, Mevlevîhâne’ye geniş araziler bağışlamış, bunun yanında iki zaviye daha inşa ettirmiştir. İmaret Mahallesi adını taşıyacak olan ve kendi adıyla anılan imaretini 3 şaban 833/27 Nisan 1430’da tamamlamıřtır⁶¹.

⁶¹ Ahmet Cahid Haksever, “Çankırı’da Mevlevîler ve Mesnevîhanlar”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2 (2012), s. 30-31.

3.14. KAYSERİ MEVLEVÎHÂNESİ

Kayseri, Mevlevîlikle çok erken bir tarihte 1239'da tanışmıştır. Hz. Mevlânâ'nın hocalarından Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmîzî, 1239'da vazifesini tamamladıktan sonra Kayseri'ye taşınmış ve burada, daha sonra Mevlevîhâne'nin temelini teşkil edecek olan bir tekke inşa ettirmiştir. Böylece Kayseri, Mevlevîlik ile tanışmıştır⁶².

Tirmîzî'nin vefatından sonra da Kayseri'de Mevlevîlik yayılmaya devam etmiş ve tekke etrafında bir Mevlevî muhibbi teşekkül etmiştir. Buna rağmen Kayseri'deki Mevlevîliğin ilk dönemlerine dair fazla bir malumat yoktur. Kaynaklar daha çok XVI. Yüzyıldan itibaren Mevlevîhâne hakkında bilgiler vermektedir. 1500 tarihli bir vakfiye kaydında "Vakf-ı Mevlevîhâne" olarak geçen Mevlevîhâne'nin Kayseri şehri dahilinde ve Mevlânâ Şucâ Bin Emir Şah'ın tasarrufunda olduğu kaydedilmiştir. Aynı belgede Mevlevîhâne'nin gelir kaynakları da belirtilmiştir. Buna göre Kayseri'ye bağlı Gürle Köyü, Kuşakçı'ya bağlı Savrani, Hacılar Köyü'ne bağlı Ballıkaya, Karacakaya Nehri üzerinde Baha derğirmeni Kayseri Mevlevîhânesi'nin gelirleri arasında yer alıyordu. 1584 tarihinde yapılan başka bir tahrirde ise Mevlevîhâne'nin ismine rastlanmaması hâlâ cevaplandırılmayı bekleyen suallere vesile olmaktadır⁶³.

⁶² Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye gidişine dair rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Ahmet Akşit, "Mevlevî Yazarların Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XIX (Temmuz 2004), s. 1-8.

⁶³ Yasemin Demircan (Özırmak), *Tahrir ve Evkaf Defterlerine Göre Kayseri Vakıfları*, Kayseri 1992. Ayrıca bk. Mehmet Çayırdağ, "Kayseri Mevlevîhânesi", *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*,; Mustafa Keskin, "Kayseri'de İki Mevlevî Tekkesi", s. 219-224.

3.15. NİĞDE MEVLEVÎHÂNESİ

Niğde Mevlevîhânesi en eski mevlevîhânelerden biridir. Kaynaklarda Kemal Ümmî Mevlevî Dergâhı olarak da geçer. Niğde’de mevlevîhânenin açılması Ulu Ârif Çelbi dönemine kadar eskilere uzanmaktadır.

İlgili bölümde detaylarıyla temâs edildiği üzere Ulu Ârif Çelebi, birkaç defa Niğde’ye gelmiş ve burada ziyaretlerde bulunmuş; bu vesileyle bölge Mevlevîlikle tanışmıştır. Ârif Çelebi, ilk ziyaretinde Nasûhiddin Sebbağ’ı bölgede halifesi olarak bırakmış; Sebbağ’ın gayretleriyle Mevlevîlik Niğde’de hızla yerleşmiştir. Fakat Sebbağ’ın Niğde’deki faaliyetleri birçok muhalefet ve zorlukla da karşılaşmıştır. Bu durumun önemli sebeplerinden birisi Sebbâğ’ın meşrebiyle ilgili olduğu ileri sürülebilir. Bunun yanında Kıtmir adlı köpeğine fazla ilgi göstermesini bir şeyhe yakıştıramayanlar, semanın haram olduğunu ileri süren ulema ve bizzat Mevlevîler arasındaki tepki de Sebbağ’ın çalışmalarını zorlaştırmıştır. Bizzat Denizli Mevlevî Şeyhi Kadı Necmeddin’in de Sebbağ’a muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Ulu Ârif Çelebi, Niğde’den ayrılırken Sebbağ’ın köpeğini de yanına almıştır. Bu durumda anlaşılmaktadır ki Çelebi Niğde’ye bir kaç kez daha gelmiştir⁶⁴.

1332’de Niğde’ye uğrayan İbn Battûta, şehir hakkında şu bilgileri kaydetmiştir:

“Sonra Nekde’ya [=Niğde] yöneldik. Burası da Irak hükümdarına bağlıdır. Büyük ve çok kalabalık bir şehir ama bazı kısımları tamamen harap olmuş. Nehr-i Esved [=Karasu] adındaki ırmak şehri ikiye bölüyor. Bu nehir, bölgenin en büyük akarsularından biri. Üzerinde üç köprü var. Biri şehir içinde, ikincisi şehir dışında. Şehrin içine ve dışına konan dolaplarla ırmaktan alınan su bağ ve bostanlara götürülüyor. Burada meyve bol. Nekke’de Ahî Cârûk’un zabiyesine indik. Şehrin büyüklerinden olan Cârûk da bizi ahıların âdeti gereğince en güzel şekilde ağırladı. Üç gün kaldık orada”⁶⁵.

Seyyah şehirde üç gün kalmasına rağmen, buradaki Mevlevîhâneye hiç temas etmemiştir.

Nasûhiddin Sebbağ’ın ne zaman vefat ettiği ve ondan sonra Niğde Mevlevîhanesi’ne kimin postnişin olduğu hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Buna mukabil Burhaneddin Çelebi (ö. 824/1395)’nin, Edirne’den Niğde’ye Ahî Mahmud oğlu Ahî Ahmed’in oğlu Hacı İbrahim’i şeyh olarak gönderdiği bilinmektedir. Bununla ilgili meşihatnâme şu şekildedir:

⁶⁴ Nasuhiddin Sebbağ hakkında bk. Eflâkî, *a.g.e.*, II, 313-314, 337-339. Ayrıca bk. A. Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 81-82.

⁶⁵ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I, çeviri, inceleme ve notlar: A. Sait Aykut, İstanbul 2004, s. 415.

“Ulu Tanrı korusun, Niğde şehrindeki dostlar, âşıklar, sâdıklar, muhibler, müridler, ileri gelenler ve şeyhler, bilsinler ve anlasınlar ki, fakirlerin övündüğü ve erenlerin makbulu Ahî Mahmud oğlu Ahî Ahmed’in oğlu Hacı İbrahim, Ulu Tanrı onu yüceltsin, tam bir sevgi ve inançla mürid oldu ve Tanrı, pek büyük sırrıyla bizi kutsasın, büyük Hüdâvendigâr Hazretleri’nin soyuna hizmet kemerini canla gönülle kuşandı.

Bu bakımdan zâviye sahibi olmak ve hizmet etmek şartlarını yerine getirsin ve hiçbir ince ve cüz’î bir şeyi bile ihmâl etmesin diye şu yazılı vesika inâyet yoluyla ona verildi. Böylece de adı geçen Şeyh İbrahim’i bizden saysınlar, tarafımızdan tayin edilmiş olduğunu bilsinler. Kim ona riayette bulunur, yardım eder, tarafını tutup çalışıp çabalarsa adeta bize ve soyumuza riayet etmiş ve yardımda bulunmuştur. Bu inâyetnâmeği okuyanlar, umarım ki itimat edip bu tarzda hareket ederler. Yedi yüz doksan altı (796/1393) yılı Recep ayının on altıncı günü Edirne’de yazıldı”⁶⁶.

Niğde Mevlevîhânesi’nin bundan sonraki tarihine dair bilgiler ise Mevlevîhâne’nin son şeyhi olan Hüsameddin Dede’nin (ö. 1954) verdiği bilgilere dayanmaktadır. Hüsameddin Dede, Konya’daki Mevlevî Âsitânesi’nden 10 Teşrîni’s-sânî 1327/23 Kasım 1911 tarihli her Mevlevî şeyhinin “bulunmuş olduğu Mevlevîhane ve orada medfûn olan Mevlevî zevât ile ilgili bilgileri göndermesi”ne dair emirnâmesi üzerine, Konya Mevlânâ Dergâhı’na 15 Kânûnü’l-evvel 1327/28 Aralık 1911 ve 19 Kânûnü’l-evvel 1327/1 Ocak 1912 tarihinde iki ayrı evrak göndermiştir. Bu evraktaki bilgilere göre, H. 796/M. 1393’te Niğde’ye şeyh tayin edilen Şeyh İbrahim’in bu dergâhta, 815/1412 tarihine kadar meşihat makamında bulunmuştur. Hüsameddin Dede, Niğde Mevlevîhânesi ile ilgili bilgilerin H. 1205/ M. 1790’a kadar kesildiği ve ancak bu tarihten itibaren Mevlevîhâne hakkında yeni bilgilere rastlandığını kaydetmiştir⁶⁷. Buna mukabil Niğde vakıfları üzerine yapılan bir araştırmada 1476 tarihli vakıf defterlerinde Niğde Mevlevîhânesi’nin isminin geçtiği tespit edilmiştir⁶⁸. Bu da Mevlevîhâne’nin Osmanlı hâkimiyeti döneminde de varlığını idame ettirdiğini göstermektedir.

⁶⁶ Meşihatnâme için bk. Nafiz Uzluk, *Mevlânâ’nın Mektupları Lahika II*, s. 150; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, s. 398-399.

⁶⁷ Hüsameddin Dede’nin Niğde Mevlevîhânesi hakkında hazırladığı evrak için bk. KMMA, Dosya Nr. 68/8-13.

⁶⁸ Nevzat Topal, “Karaman Eyaleti Vakıf Defterlerinde Niğde Vakıfları (H. 881/M. 1476)”, *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of Worl of Turks*, 4/2 (2012), s. 139.

3.16. MANİSA MEVLEVÎHÂNESİ

Manisa Mevlevîhanesi, Saruhan Bey'in torunu ve Saruhanoğulları'na en parlak devrini yaşatan Muzafferüddin İshak Çelebi⁶⁹ tarafından H. 770/M. 1368-1369 yılında açılmıştır. Aslında Manisa şehrinde, İshak Bey'in iktidar yıllarında büyük bir imar-inşa faaliyeti başlatılmıştır ve Mevlevîhâne'nin inşası da bu faaliyetlerin bir parçası olarak değerlendirilmelidir⁷⁰. Buna ilaveten Saruhanoğulları'nın Mevlevîliğe yakın oldukları da göz önünde bulundurulması icab eden önemli bir âmidir.

Saruhanoğulları daha Ulu Ârif Çelebi'nin Anadolu seyahatleri sırasında Mevlevîlik ile tanışmıştır. Mevlevîlik 1330'lardan itibaren Manisa'da etkili olmaya başlamış, İshak Bey devrinde ise Emecen'in ifadeleriyle, "Manisa'da Mevlevîlik âdetâ bir üst tarikat niteliği kazanmış, bey ailesi ve şehrin ileri gelen zümrelerini kendi safına çekmiştir"⁷¹.

Evliyâ Çelebi, Mevlevîhâne'nin kapısı üzerindeki kitabeyi şu şekilde kaydetmiştir:

*"Emera bi-imâreti hâzihi'z-zâviyeti'l-mübâreketi'l-İshâkyeti el-emîrû'l-âdilü'l-muzafferü'l-mansûr İshâk ibn İlyâs. Sene seb'in ve seb'i mie. [770]"*⁷².

Manisa Mevlevîhânesi, 1366-1379 yılları arasında inşa edilen Ulucami Külliyesi ile birlikte şehirdeki Saruhanoğulları eserlerinin en eskilerindedir.

Manisa Mevlevîhânesi'ne ait ilk vakfiye kaybolmuştur, ancak günümüze Fatih Sultan Mehmed devrinde yeniden yazılan nüshası ulaşmıştır. Fatih devrindeki vakfiyeye göre Saruhan ili beyi İshak Çelebi'nin Manisa'nın en yüksek yerine bir ulu cami ve medreseyle camiye eş mevkide, Mevlevîliği Batı Anadolu'da yaymak ve yaşatmak amacıyla bir mevlevîhâne yaptırdığı kaydedilmiştir. Yine bu belgeye göre Mevlevîhâne'de kuruluşunda bir şeyh, beş vakitte cemaate namaz kıldırarak bir imam ve müezzin, bir nâzır, bir kayyım, bir kâtip, bir mesnevîhân, güzel sesli iki hânende görevlendirilecek; yemek için bir vekilharç ve bir aşçı görevlendirilecekti. Mevlevîhâne

⁶⁹ Feridun Emecen, "Saruhanoğulları", *DİA*, XXXVI, 171.

⁷⁰ Saruhanoğulları hakkında bk. Feridun M. Emecen, "Saruhanoğulları ve Uc Dünyası (1300-1346)", *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul 2001, s. 101-112.

⁷¹ Feridun M. Emecen, "Saruhanoğulları ve Mevlevîlik", *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul 2001, s. 139. Emecen'in bu makalesinde İshak Bey'in "dönemin siyasî şartları çerçevesinde, hâkimiyetinin meşru zeminini sağlamlaştırmak bakımından Mevlevîliği bir çıkış kapısı olarak görmüştür" şeklindeki görüşlerini ihtiyatla karşılamak gerektir. Zira bu bakış açısı olayları yalnızca siyasî zemine oturtma çabasının bir tezahürü olup, Mevlevîlik geleneğinden uzak bir yaklaşımdır. Ayrıca Saruhanoğulları'nın Mevlevîlikle olan münasebetlerinin yalnızca bir cephesini öne çıkarmanın bir sonucudur.

⁷² *Seyâhatnâme*, IX, 75.

şeyhine günde on dirhem, imamın dört, müezzinin bir, kayyımın bir, mesnevîhânın iki, manzum okuyanların ikişer, vekilharcın iki, açşının bir ve nakibe bir dirhem tahsis edilecekti. Vakfiyenin bütün mali işlerini kontrol ve idare etmek şeyhin sorumluluğundaydı. Vakfiyeden anlaşıldığına göre vakıfta her ikindi namazında fakir-zengin, misafir hazır bulunan herkese yemek verilirdi⁷³.

Manisa Mevlevîhânes, bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra da varlığını devam ettirmiştir. İlk zamanlar biraz malî olarak zayıflasa da XVI. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren tekrar eski faal hâline kavuşmuştur. Bunun en güzel göstergesi bu devre ait vakfiyesidir. Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde muhafaza edilen vakfiye kaydına göre Mevlevîhâne'nin gelir kaynakları da şu şekilde belirtilmiştir: Manisa merkez nahiyelerine bağlı Karaoğlanlı, Erdemişlü, Karaclu köylerinin vergileri, Nif'te çeltik sahaları, üç hamam kirası, dört küçük ziraat sahası ve dört mezraa, beş dükkan kirası. Gelirlerin toplam değeri 67.797 akçeyi buluyordu. Vakfiyeye göre vakıf mütevellisi Saruhanoğulları sülalesine mensup olan Abdi Çelebi idi. Seyyid Han vakfın nâzırını, Kâtib Ahmed Çelebi ise câbilik görevi yapıyordu. Vakfiyenin metni şu şekildedir:

“Akza kuzat ül-müslimin evlâ vilâtil-muvahhiddin ma'din ül-fazl-ı vel'yakin rafi'ilâm üş-şeriat-ı varisü ulûm ül-enbiyai vel-mürselin el-muhtas bi-mezid-i inayet il-malik il-muin Mevlân Manisa kadısı zide fazailuhü tevki-i refi-i hümayun vasıl olıcak malûm olaki Akza Kuza tül-müslimin Manisa kadısı Mevlâna es-Seyyid Abdullah Zidet fazailuhu divan-ı hümayunuma arz gönderüb merhum İshak Çelebi 770 tarihinde bina eylediği Mevlevihane ve camii şerifin vezayif ve masarifi için kasaba-i mezbure tabi Karaoğlanlı mukataasını vakfeylediğinde Hazret-i Mevlâna kaddesallhu taala sırrihul alâya iksama Karaoğlanlı kariyesine hane vaz'itmeyüp hâlâ defterhaneye kaydolunmadığından ve ehli vazayif ve ahali-i kariye fukarası bu ane değin hoş olduklarından maada Manisa ile Turgudlu canibinden olan tarik-i mahuf ve hatırnak olmağla kariye-i mezbure ahalisi ferman-ı âlişan ile derbendci tâyin olunup hâlâ tarik-i mezburun muhafaza üzre iken Turgudlu kasabası Voyvodası Mehmed celb-i mal sevdası ile garaz-i nefis için kariye-i mezbureye hane vaz'olmak üzre arzdedüğü hâlâ meşrutiyet üzre mütevellisi olan Hazret-i Mevlâna'nın eş-şeyh Mehmed ve dervişanî ve mürtezika ve ahali-i kariye fukarası istima' istemkle hane vaz'ı ile taaddi olunmamak üzre emr-i şerifim iltimas eyledikleri ilâm eylediği ecilden hazine-i âmirende mahfuz olan mevkufat defterlerine nazar olundukta kaza-i mezburede kariye-i mezburun kaydı bulunmadığı derkenar olmağın ve kariye-i mezbur Manisa nahiyesine Merhum İshak Çelebi evkafından olduğu defter hane-i âmirede der kenar olmağın imdi vakf-ı mezbur kariyelerinden Karaoğlanlı mukataası evvel olan tahrirde Celâleddin kaddese sırrihu ruhlarına müraat olunub haneye kayd olunmadığından gayrı sonra olan tahrirde dahi kayd olmayub müdahale olmak lâzım gelmez iken taaddi idenlerin men ü def' üzere ibka ve hane vaz'iderun deyu rencide idenleri ref'den sonra kaydına şerh verilmek için kadimî üzere amel olunmak bâbında ferman sadır olunmuşdur. Buyurdum ki hükm-i şerifin vardıkda bu babda sadır olan emr üzere amel edüb dahi veçh-i meşru üzere vakf-ı mezbur kariyelerinden Karaoğlanlı mukataası mukaddem olan tahrirde ve aziz-i müşarunileyhin ruhlarına meraat ile hane kayd

⁷³ Arapça vakfiye için bk. Tapu Kadastro, Tahrir Defterleri, nr. 544. Ayrıca bk. M. Çağatay Uluçay, *Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, I, İstanbul 1940, s. 34-36; Emecen, “Saruhanoğulları ve Mevlevilik”, s. 143-145.

olunmadığından gayri sonra olan tahrirde dahi müdahale olunmak lâzım gelmeyüb kendisi üzre ibka olmağla hilâf ve mer-i defter hane vaz'ıderim deyu rencide ve taaddi idenleri men ü def'idb iş bu emr-i âlişanımın mazmunu ile amel olub hilâfıyla vaz-ı hareketten ziyade içtinab kılalar. Tahrira fil yevm-i ahad min şürur recebü'ş-şerif sene tis'a ve selâsine ve mie ve elf (380)⁷⁴.

Manisa'nın Osmanlı idaresinde önemli bir merkez hâline gelmesiyle Mevlevîhâne de önem kazanmıştır. Bu sebeple Manisa Mevlevîhânesi'ne, Konya'da makamdaki çelebi efendi yerine geçecek olan kişi şeyh olarak gönderilmeye başlanmıştır⁷⁵. Mevlevîhâne'nin maddî olarak da imkânları artmıştır. Zira 1575'te Manisa Mevlevîhânesi vakfının geliri 74.967 akçeye ulaşmıştır⁷⁶.

Evliyâ Çelebi, Manisa Mevlevîhânesi hakkında mühim malumatı eserinde derc etmiştir.⁷⁷

⁷⁴ Vakfiye için bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 398, s. 9; M. Çağatay Uluçay, *Saruhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, II, İstanbul 1946, s. 93-98. Ayrıca bk. Emecen, "Saruhanogulları ve Mevlevilik", s. 145-147.

⁷⁵ Emecen, "Saruhanogulları ve Mevlevilik", s. 147.

⁷⁶ Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, Ankara 1989, s. 91.

⁷⁷ *Seyâhatnâme*, IX, 75. Manisa Mevlevîhânesi'nin mimarî özellikleri için bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri*, II, 80-86.

3.17. ANTALYA MEVLEVÎHÂNESİ

Antalya Mevlevîhânesi'nin ne zaman kurulduğu ve ilk hâli hakkında farklı bilgiler ileri sürülmüştür. Zira Mevlevîhâne'ye ait ilk dönemlerine ait kesin bir tarih veren ne bir vakfiye ne de bir kitabe tespit edilememiştir. Bu sebeple mezkur mevlevîhânenin ilk dönemlerine dair ileri sürülenler farazî tahminlerden ibarettir. Araştırmacıların bazılarına göre Antalya Mevlevîhânesi, bir Selçuklu eseridir ve kiliseden tahvil edilmiştir. Bazılarına göre ise 14. Yüzyılda inşa edilmiştir ve Nilüfer Hatun veya Mehmed Bey Türbeleri'ne bağlı bir tekkedir⁷⁸. Bu tartışmalara rağmen Antalya'nın Mevlevîlik ile tanışması Ulu Ârif Çelebi dönemine kadar uzanır.

Bugün Mevlevîhâne'de mevcut bir kitabede Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus'un saltanat yıllarına rastlamaktadır. Kitabe mezkur sultanın kardeşi Şehzade I. Aleaddin Keykubad'ın H. 612/M. 1215-126'da Mimar Tuğrul'a yaptırdığı bir imarete aitti. Sanat tarihçilerinin tahminlerine göre kitabe, inşası sırasında Mevlevîhâne'nin hamamı duvarına yerleştirilmiştir ve hamama ait değildir⁷⁹. Ahmed Tevhid tarafından neşredilen kitabe metni şu şekildedir⁸⁰:

- (١) رسم بهذه العمارة المباركة الميمونه
(٢) السلطان المعظم علاء الدنيا والدين سلطان البر
(٣) والبحرين كيقباد بن السلطان الشهيد كخسرو

İbn Batuta'nın Antalya Alaeddin Külliyesi İmarat Medresesi'nin bir kapısında olduğunu kaydettiği kitabe ile Mevlevîhâne'deki kitabenin ayniyeti ilginç ve bir o kadar da önemlidir. Zira bu bilgi sayesinde Mevlevîhâne hamamı duvarındaki kitabenin Alaeddin Külliyesi Medresesi'nden alındığını göstermektedir⁸¹.

Antalya Mevlevîhânesi'nin Alaeddin Külliyesi'yle bağlantısına dair bir diğer önemli kaynak da Osmanlı şehzadelerinden II. Bâyezid'in oğlu Şehzade Korkud'a ait vakfiyedir. Zira bu vakfiyede Mevlevîhâne için "Alaeddin Zaviyesi" denilmektedir⁸². Bu da Mevlevîhâne'nin Alaeddin Külliyesi İmarat Medresesi'nin kalıntıları üzerine inşa

⁷⁸ Tartışmalara dair ayrıntılı bilgi için bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri*, II, 93.

⁷⁹ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri*, II, 93.

⁸⁰ Ahmed Tevhid, "Antalya Kitabelerine Dair", *TOEM*, XIV (1349), s. 337.

⁸¹ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri*, II, 93.

⁸² Şehzade Korkud'a ait vakfiyeye dair tartışmalar için bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri*, II, 94, 113.

edilmiş olduğu tezini güçlendirmektedir, ancak bu da genel kabul görmüş bir iddia değildir⁸³.

Antalya şehri, Hamidoğlu Yunus Bey'in oğlu Mahmudoğlu Mehmed Bey tarafından 1372'de Haçlı kontlarından fethedilmiş ve üçüncü defa Müslüman hakimiyetine girmiştir. Antalya Mevlevîhânesi'ne ait yazılı kaynaklar Hamidoğulları hakimiyetine denk gelen dönemde artmaktadır. Antalya fatihi Mahmudoğlu Mehmed Bey, kendisinden önce vefat eden oğlu için H. 779/M. 1377 Aralık'ında inşa ettirdiği türbenin kitabesine göre, sultan ölen oğlu için bir "buk'a-i şerîfe"nin yapılmasını istemiş ve buna dair bir vakfiye hazırlatmıştır. Vakfiye bugüne kadar tespit edilememiştir, ancak Antalya Mevlevîhânesi'nin bu devirde inşa edildiği tahmin edilmektedir. Mehmed Bey, daha sonraki kaynaklara "Zincirşiken Mehmed Efendi" olarak geçmiştir. Hatta Şehzade Korkutâ ait vakfiyede "nesl-i Hazret-i Mevlânâ'dan... eş-Şeyh Zincirşiken Mehmed Efendi" şeklinde kaydedilmiştir⁸⁴. Zincirşiken Mehmed Efendi'ye ait merkadin kitabesi şu şekildedir⁸⁵:

- (۱) كل شى هالك الا وجهه . امر بانشا هذه القبة الشريفة الامير
الكبير مرى العلماء والفقراء مبارزالدوله والدنيا والدين
- (۲) محمد بن محمود بن يونس خلد ملكه و برته اشرك المرحوم المعصوم
امير زاده على نورالله ضريحه في او اخر شعبان سنة تسع سبعين وسبعمائنه

Antalya, Yıldırım Bâyezid devrinde 1392'de Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Antalya Mevlevîhânesi'ne ait yazılı kaynaklar Osmanlı hâkimiyetiyle birlikte artmıştır. Özellikle 1506'da Teke sancakbeyi tayin edilen Şehzade Korkud'un⁸⁶ Mevlevîhâne özel ilgi göstermesi müessesenin daha da canlanmasını sağlamıştır.

Şehzade Korkud, çağdaşı şehzadelere nazaran ilmî mevzulara daha fazla ilgi gösteren ve dinî konularda kitaplar kaleme alan bir şehzadeydi. Şehzade, Mevlevîliği de özel bir ilgi duymaktaydı ve Antalya Mevlevîhânesi için bir vakfiye kaleme aldırdı. Şehzade Korkud kadar validesi Nigar Hatunun da Mevlevîliği özel bir ilgisinin olduğu anlaşılmaktadır. Zira validenin mezarı da Mevlevîhâne içindedir. Nigar Hatun'un Şubat 1503 tarihli mezar kitabesi şu şekildedir⁸⁷:

⁸³ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri*, II, 94.

⁸⁴ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri*, II, 94-95.

⁸⁵ Ahmed Tevhid, "Antalya Kitabelerine Dair", 337.

⁸⁶ Şehzade Korkud hakkında bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", *Bellekten*, sy. 120 (Ankara 1966), s. 539-601; M. Tayyib Gökbilgin, "Korkut", *İA*, VI, 855-860; Feridun M. Emecen, "Şehzâde Korkut", *DİA*, XXVI, 205-207.

⁸⁷ Ahmed Tevhid, "Antalya Kitabelerine Dair", s. 338. Nigar Hatun'un Şehzade Korkud'un üvey annesi olduğuna dair iddialar olmasına rağmen, bu bilgi doğru değildir (bk. M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 2001, s. 24).

هذا قبر المرحومة المغفورة
نكار خاتون بنت عبد الله وهي
والدة السلطان قرقود بن بايزيد خان

اياق طاشنده :

وقد انتقلت الى رحمة الله
في شهر رمضان المبارك
من سنة ثمانية وتسعمائة

Şehzade Korkud'un hazırlattığı vakfiye Antalya Mevlevîhânesi'nin XVI. Yüzyıldaki vaziyetini olduğu kadar, tarihi hakkında da değerli bilgiler ihtiva eder. Vakfiyeye göre Mevlevîhâne'de görev alanlar şunlardır: aşçıbaşı dede, vakıf nâzırı, naathan dede, vakıf kâtibi, her gün sabahtan akşama kadar *Mesnevî* okumakla görevli mesnevîhân, Perşembe günleri ve Ramazan ayında halka vaaz etmekle görevli vakıf mütevellileri, türbedar dede. Vakfiyede vakfın gelirlerine dair bilgi verilmemiştir⁸⁸. Antalya Mevlevîhânesi'ne ait orijinali tespit edilen ilk vakfiye ise 17. Yüzyılda Arapça olarak kaleme alınmıştır. Antalyalı Âdem Dede tarafından kaleme alınan ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde muhafaz edilen⁸⁹ vakfiyeye göre, bir kişi müteveli tayin edilecek bu şahıs gelirleri toplayacaktır. Müteveliye günde 2, Mevlevîhâne dervişlerinden beş kişiye 2, Şeyh Mustafa Efendi için *Kur'ân* okuması için şeyhe günde iki akçe tahsis edilmiştir.

Tespit edilebilen Antalya Mevlevîhânesi postnişinleri şunlardır⁹⁰:

Mustafa Efendi, 13. Yüzyıl sonu 14. Yüzyılın ilk yarısında postnişinlik yapmıştır
Zencirşiken Mübârüziddin Mehmed Bey b. Mahmud b. Yunus, 1370'lerde postnişinlik makamında bulunmuştur.

Ahmed Çelebi, Mehmed Bey'den sonra postnişinlik makamına tayin edilmiş ve 1380'li yıllarda makamda hizmet etmiştir.

⁸⁸ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, II, 96.

⁸⁹ VGMA, Defter nr. 605, s. 194-196.

⁹⁰ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, II, 111.

3.18. KIRŞEHİR MEVLEVÎHÂNESİ

Kırşehir’de bir Mevlevîhâne’nin varlığına dair kesin malumatımız olmamakla birlikte daha ilk dönemlerde Sultan Veled’e mensup bir Şeyh’in icrâ-yı faaliyette bulunması, bölgede geniş bir Mevlevî muhitinin mevcudiyetine hükmetmemize sebep olmuştur.

Kırşehir ve havalisinde Sultan Veled halifesi olarak Mevlevilik adına faaliyette bulunan Şeyh Süleyman Türkmânî hakkında malumat elde edebildiğimiz en kadim kaynak, Şeyhin kendi vakfiyesidir. Vakfiyede

“eş-Şeyhu ’l-a’zam, [kıdvetü]’l-asfiyâi ve ’l-müttekîn, bezîdü???’l-evliyâi ve ’s-sâlikîn, sultânü’l-meşâyih ve ’l-evtâd, kutbü dâireti’l-aktâb ve ’z-zühhâd, mürşidü’l-âlemi ilâ [sebîli]’r-reşâd, zahru’l-vâsılîn???, fahru’l-[vâlihîn] [vâhilin???], kıdvetü evliyâillâhi teâlâ fi’l-âlemîn”

gibi vasıflarla nitelendirilen şeyhin tam adı

“eş-Şeyh Süleymân ibnü’l-merhûmü’l-mağfûr eş-Şeyh Hüseyin [el-Mevlevî] [Efendi] ibnü’l-merhûm Şemseddin (edâ mellâhü bereketehü aleyna)”⁹¹

şeklinde kaydedilmiştir. Cevat Hakkı Tarım’ın neşrettiği vakfiye kaydına göre babası Mevlânâ Celaledin Rumi’ye mensup bir Mevlevîdir. Bununla birlikte bizim görme imkanı bulduğumuz vakfiye suretinde⁹² Mevlevî kaydı yerine “Efendi” ibaresi geçmektedir. Dedesi olarak kaydedilen Şemseddin ise muhtemelen Nureddin Caca’nın vakfiyesinde de Şemseddin Türkmân-beyi olarak şahitler arasında yer alan kişidir.⁹³ Bu itibarla ailenin bölgede yerleşmiş Türkmen aşiretler arasında idareci vasfını da haiz olduğu anlaşılmaktadır ki hâlen Süleyman Türkmânî’nin, Türkmen aşiretlerinin beyi olduğuna dair söylentilerin varlığı da bu fikri teyid eder.⁹⁴ Muhtemelen aile Moğol akınları sırasında Anadolu’ya göç ederek Konya ya da Kırşehir’e yerleşmiş ve Mevlânâ ocağıyla irtibatlarını sürekli canlı tutmuşlardır.

Süleyman Türkmânî vakfiyesini ilk defa neşreden ve aileye mensup bulunan Cevat Hakkı Tarım Şeyh’in ahfâdından Şeyh Hasan oğlu Şemseddin’in⁹⁵ notuna

⁹¹ Cevat Hakkı Tarım, Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar I, Kırşehir Vilayet Matbaası, 1938, s. 82-85; VGMA, Defter nr. 595, Sayfa31, Sıra 27a ve 27b

⁹² Aslı Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’nde (Bk. VGMA, Defter nr. 595, s. 31, sıra 27a-b) bulunan vakfiyenin fotoğraflarını bizimle paylaşan Yrd. Doç. Dr. Ahmet Gündüz’e teşekkürlerimizi arz ederiz.

⁹³ Ahmet Temir: *Kırşehir Emin Cacaoğlu Nur el-Din’in 1272 tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, TTK Yay., Ankara 1959.

⁹⁴ Cevat Hakkı Tarım, *a.g.e.*, s. 80.

⁹⁵ Şeyh Hasan’ın büyük oğlu Osman Hilmi, Nâliş-i Sevda ve Nakşü’l-Midâd adında iki eserini neşretmiş ve bu eserlerinde “Harika” ünvanıyla Süleyman Türkmânî’nin menâkıbını ihtiva eden bir eser kaleme

istinaden Şeyh Süleyman'ın küçük yaşta babası ile Şeyh Hüseyin ile birlikte Anadolu'ya göçüp buraları yurt edinen Türkmen aşiretleri arasında Konya'ya gelip yerleştiği ve Mevlânâ muhitine devam ettiğini belirtir. Tarım aynı zamanda Süleyman Türkmânî ailesi ile Mevlânâ ailesinin irtibatını daha da gerilere, Horasan'a taşır ve hatta aralarında akrabalık ya da sıhriyet⁹⁶ ilişkisinin dahi muhtemel olduğunu dile getirir.

Mevlânâ'nın vefatından sonra Süleyman Türkmânî, Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'e mensub bir şeyh olarak Kırşehir'e gelmiş, burada bir hânkâh tesis ederek Mevlevî tarikini bu bölgede temsil ve teşmil etmiştir.⁹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümünde 1186 demirbaş numarası ile kayıtlı eserin ketebe kaydında Süleyman Türkmânî hizmetkarlarından olan müstensih hem kendisinin hem de Şeyh Süleyman'ın Sultan Veled'e mensubiyetini şu ifadelerle dile getirir:

“Temme'l-kitâb bi-hamdillâhi ve husni tevfîkîhi, ve's-salâtü ve's-selâmü alâ Muhammedin ve âlihî et-tâhirîn alâ yedi'l-abdi'd-daif, er-râci ilâ rahmetillâhi'l-Kerim ve mağfireti Rabbihi'l-Hakim Ali b. Musa el-Veledi el-Kırşehri mine'l-huddâmi'l-ma'rûf bi-Şeyh Süleyman el-Veledi kaddesallahü sirrahü'l-azîz ve medda'llâhü zillehü aleyna ve alâ kâffeti'l-müslimîn”⁹⁸

Bu kayda istinaden Kırşehir'de medfun Süleyman Türkmânî'nin Sultan Veled'in mensubu/halifesi olduğu kanaati kesinleşmiş olmaktadır. Bununla birlikte Sultan Veled'in eserlerinde ya da Sipehsâlâr Risalesi ve Menâkıbü'l-Ârifîn gibi kaynaklarda kendisinden hiç bahsedilmemiş olması dikkat çekici bir ayrıntıdır. Eflâkî'nin Şeyh Paşa olarak bahsettiği şahısla Süleyman Türkmânî'nin aynı şahıs olabileceği yönünde bir ihtimal ortaya koyan Ahmet Yaşar Ocak, kanaatimizce yanılmaktadır. Nitekim vakfiyesinde tasvir edilen Türkmânî ile Eflâkî'nin resmettiği Şeyh Paşa arasında ayniyet bir yana teşebbüh ihtimali dahi mümkün gözükmemektedir. Şu var ki bilinen kadim kaynaklar incelendiğinde birbirinden farklı oldukları düşüncesine ulaştığımız iki Süleyman ile karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki Kırşehir'de türbesi mevcut bulunan Sultan Veled halifesi Şeyh Süleyman'dır. İkincisi ise Nefehâtü'l-Üns'te kaydı bulunan şer'î tekellüfe kayıtsızlık, az konuşmak, yerinden az kalkmak, eski ve çirkin elbise giyinmek gibi kalenderi ve melamet-meşreb sûflere dair niteliklerle vafedilen, mugayyebata ittilai bulunan ve Şam'da bulunduğu bildirilen ve H. 714 / M. 1314-

aldığı bilgisinin vermektedir. Ne var ki eserin tab'ına muvaffak olamamıştır ve 1312 (Rumi yıl mı???) yılında vefat etmiştir ve eseri kayıptır. Cevat Hakkı Tarım, *a.g.e.*, s. 79.

⁹⁶ Cevat Hakkı Tarım, *a.g.e.*, s. 81, dipnot.

⁹⁷ Cevat Hakkı Tarım, *a.g.e.*, s. 79.

⁹⁸ Bk. el-Beğavi, Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ud el-Ferra, Ebu Muhammed, Mesabihu's-Sünne, Süleymaniye, Fatih Bölümü, Nr. 1186, vr. 376a. Gölpinarlı müstensih olan şahsın Süleyman Türkmânî'nin halefi olabileceğini belirtmektedir. Ne var ki bu durum vakfiyesindeki meşihatın ve tevliyetin evladına intikali hükmü ile çelişki arz eden bir durum olur. Bk. A. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 45.

1315'te vefat eden Süleyman Türkmânî Müvellih -ki kendisinin bu hali setr-i hal ve telebbüse hamledilerek İmam Yâfiî tarafından tezkiye edilmiştir- tir. Cami'ye isnad ile Fuat Köprülü, C. Hakkı Tarım ve A. Yaşar Ocak gibi kimi araştırmacılar tarafından bu ikisinin aynı şahıs olabileceğine dair ihtimal dile getirilmiştir. Bununla birlikte gerek vakfiyesi metninden anlaşılan meşrebi ve gerekse mensubu bulunduğu Mevlevî çevre itibarıyla Kırşehirli Şeyh Süleyman ile Şam'da bulunan Şeyh Süleyman'ın farklı iki şahıs oldukları kanaati bizce galip gözükmemektedir.

Ekim 1297 tarihinde kaydedilen vakfiye metni incelendiğinde satır aralarında Şeyh Süleyman'ın hususiyetlerine atıfta bulunan pek çok malumat müşahede edilmektedir.

Süleyman Türkmânî, Kırşehir'in doğu tarafında şehir dışında bir zâviye bina etmiş ve oradan gelip geçen yolcularla civarda doğmuş bulunan yerleşik ahaliden şeriat ahkâmına, hayırlılara mülazemete temessük eden; bidatçıların, şerhlerin sohbetinden ve dinin hoş görmediği münkerâttan uzak duran kimseler için vakfetmiştir. Dahası tasarrufunda bulunan mevcut emlak ve saireyi de bu zaviyenin ıslahı ve tamiri için bir gelir olmak üzere vakf ve habs eylemiştir.⁹⁹ Vâkıfın vakfiyede belirttiği şartlar aşağıda belirtildiği gibidir:

“Mezbûr vâkıf, zikrolunan evkâfın çeşitli suretlerde gelirinin elde edilerek evvela evkâfın sonra da zaviyenin tamirine sarf edilmesini; artan gelirle yolcu ve mücavirlerin yedirilip içirilmesi ve bunların yiyecek ve içeceklerinden artan gailenin vakıf mütevellisi ile zaviye şeyhi arasında müsavat ilkesine göre pay edilmesini şart kıldı.

Vâkıf, gerek yolcu ve gerekse mücavirlerden zaviye ehlinin beş vakitte namazın imam ile birlikte edasına hazır bulunmalarını şart kılmıştır.

Bunlardan herhangi bir mücavirin (dergahtan çıkarılmayıp kovulmamasını), ancak apaçık bir çirkinlik (fâhişetin mübeyyinetin) sergilediğinde ve din kardeşlerinin ve ashabın meclisinde buna çabaladığında aralarından tard edilmesini şart kıldı.

(Mümâileyh) vâkıf Şeyhin abid, güzel ahlak ile ahlaklanmış, Mevleviyye ıstılâhâtını ârif ve onların elbisesini giyinmiş olmasını şart kıldı.

Tevliyet ve meşihati kayd-ı hayat ile kendi nefesine sonrasında oğullarından ve oğullarının oğullarından en salih olana birbiri akabinde nesilden nesile asırlar boyu devam edeceği şekilde şart kıldı.

Kezâ Meşihati de hayatı boyunca kendisine sonra evladından ve oğullarının evladından en salih (aslah) olana şart kıldı. Zükur evladı inkırâza uğrarsa inas evladına, nesli inkırâz ve inkıtaa uğrarsa mestûr şehrin (Kırşehir) hakiminin tasarruf ve re'yine tevfiğini şart kıldı.

Bu kitapta (vakfiyede) bulunan (evkâfın) hepsi kavanin-i mu'ayyene ve şera'it-i mübeyyene üzere sahih ve şer'î bir vakıf oldu, ol hasiyetde zaptolunanların tebdil ve tağyir olunamaz bilakis belirtilen bu vakıflar (hakkında hüküm) zikrolunan usûl üzere câridir.

Bu vakfiyenin tebdil ve tağyiri hakim, kadı, melik, vali, varis ve başkalarından hiç bir kimseye helal olmaz.

...
Vakfiyenin işhâd ve tahrîri altı yüz doksan yedi senesi Muharremü'l-haram evailinde vaki olmuştur.”

⁹⁹ Bahsi geçen emlakın listesi için bk. Ahmet Gündüz, Kırşehir'de Vakıflar ve Vakfiyeleri (H.670-1335/ M.1271-1918), Cihan Ofset Matbaacılık ve Reklamcılık, Kırşehir Valiliği, Kırşehir, 2009, s. 74 ve 122-126.

Şeyh'in Kırşehir merkezi İmâret mahallesinde şehre hakim bir tepe üzerinde bulunan türbesinin kitabesi maalesef mevcut değildir. Birkaç defa tamir edildiği anlaşılan türbe etrafında zamanında başka binaların da var olduğu izlenimi uyandıran karineler mevcuttur.¹⁰⁰ Sandukası üzerindeki sonradan yazılmış olduğu tahmin edilen ahşap levhada H. 692 yılı vefat tarihi olarak kaydedilmiş olsa da¹⁰¹ H. 697 / M. 1297'de düzenlenmiş olan vakfiyesindeki üslup, şeyhin bu tarihte hayatta olduğu fikrini intâc eder mahiyettedir. Dolayısıyla tam olarak tesbit edilemeyen vefat tarihi 1297'den sonra olmalıdır. Neslinin Kırşehir'de devam ettiği anlaşılan Şeyh Süleyman'ın türbesinde evladından ve ahfâdından dört kişinin daha merkadi bulunmaktadır. Süleyman Türkmânî'nin Türkçe yazılmış bir kitabının, Yozgat'ta B. Hilmi adında bir zatın şahsi kütüphanesinde bulunduğu¹⁰² ve eserin adı "Tezkire-i Evliya"¹⁰³ olduğuna dair rivayetler kaydedilmekle birlikte henüz tesbit edilebilmiş bir nüshası söz konusu değildir.

¹⁰⁰ Cevat Hakkı Tarım, *a.g.e.*, s. 75.

¹⁰¹ Cevat Hakkı Tarım, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰² Cevat Hakkı Tarım, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁰³ Mehmet Emin Kılıç, XIII - XIV. Yüzyıllarda Kırşehir Ve Yöresinin Siyasî, Sosyal, Kültürel ve Dinî Tarihi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2006, s. 255.

SONUÇ

Mevlânâ Muhammed Celâleddîn Rûmî, İslâm Dünyası'nın önde gelen sûfilerinden birisidir. Hayatının büyük bölümünü XIII. yy. Anadolu'sunun merkezi bulunan Konya'da geçirmiştir. Gerek İslâmî ilimler ve gerekse tasavvufî isnâdlar açısından son derece güçlü bağlarla İslâmî geleneğin merkezinde bulunan Mevlânâ, sonraki dönemde kendisine nisbeten ve istinâden teşekkül etmiş Mevleviyye tarikatının da pîridir.

Çalışmamızın ana hedefi olarak belirlediğimiz Mevleviyye'nin mâhiyetinin tesbîti açısından evvelemerde ele aldığımız husus Mevlevî düşünce sistematiklerinde tarikat kavramının ifade ettiği mananın tesbiti olmuştur. Bu bağlamda husûsiyle Mevlânâ'nın tarikat ile insân-ı kâmilî temsil eden şeyh meyanında ayniyet öngören bir yaklaşım sergilediği anlaşılmıştır. Söz konusu yaklaşımın çalışmamız ve tarikatın tekevvününe yönelik iki tür neticesinden bahsedebiliriz. İlki çalışmamızın metodolojisine yönelik tesiridir. Nitekim kaynak olarak kullandığımız eserlerin ekserîsi bilinen literal ve ıstılâhî anlamından çok daha şumüllü bir mana yüklediğimiz menâkıbnâme türünde eserlerdir. Menâkıbnâmeler müstakil bir sufinin ya da belirli irtibatları söz konusu olan sûfî çevrelerin hakikatlerine dair marifeti özel bir usûl ve üslûb çerçevesinde dile dâir varlık alanında ifâde eden eserlerdir. Bu bağlamda tarikat-şeyh ayniyetinden hareketle Mevleviyye'nin mahiyetini belirlemede esas olarak gelenek mensupları tarafından kaleme alınmış olan menâkıbnâmeleri, kendi husûsi sistematikleri çerçevesinde ele aldık, ta ki menâkıbnâmede takrîr edilen sûfî hakikatten hareketle tarikatın mâhiyetini tesbît edebilelim. Diğer taraftan çalışmamızın yazımında da menâkıbnâme usûl ve üslûbunu benimsemeye çalıştık. Bu bağlamda çalışmamız, modern bir menâkıbnâme denemesine mütevâzî bir giriş mahiyetinde değerlendirilebilir.

İnsan-ı Kâmil (Şeyh)-tarikat ayniyetinin Mevleviyye tarikinin âdâb ve erkânına yönelik doğrudan neticesi ise Mevlevî geleneğinin ana erkânının manevî cinsiyyet birlikteliği esaslı, interaksiyoner “sohbet” teâmülüne dayanması şeklinde husûle gelmiştir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın İslâmî gelenek içerisindeki yerinin ta'yînine yönelik incelemelerimizde sohbet benzeri irtibat ve merbûtiyerlerin önemi tebellür etmiştir. Bu itibarla Mevlânâ'nın âlevî geleneğinin de sevkiyle yoğun bir ilmî ve tasavvufî faaliyet dairesi çerçevesinde hem İslâmî ilimler açısından ve hem de sûfî gelenek bakımından

mensûbiyyetini tesbite çalıştık. Çalışmamızın tarihsel düzlem ile irtibatını güçlü tutabilmek için de Mevlânâ'nın yakın çevresinde bulunan ulemâ ve daha ziyade sufilerle ilişkilerini ele aldık. Aynı zamanda Mevlânâ'nın yakın çevresindeki ilişki ağı aracılığıyla söz konusu sufilerin mensup bulunduğu tasavvufî - irfânî düşünce sistemlerine atıfta bulunmayı ihmal etmedik. Neticede Mevlânâ'nın tahsîl ettiği marifete dayalı olarak tezâhür eden sufi tavrının örnekleri ile birlikte tasavvufî düşünce tarihindeki tayine çalıştık.

Anlaşılmaktadır ki söz konusu ilmî ve sûfî tavrın temel niteliği Hz. Peygamber'e güçlü bir mütâbaat arzetmesidir. Bu durum Mevlânâ'ya peygamberî verâsete tam anlamıyla istihkâk kazandırmıştır. Şu var ki söz konusu istihkak ve mütâbaatın keyfiyeti, İslam düşünce tarihinde alışlagelmiş tâbiyyet tavrından çok daha güçlü ve yoğun bir sûrettedir ve bu itibarla olağanüstü olarak nitelenebilir.

Peygamberî mütâbaatın ve verâset-i tâmmenin tabî bir neticesi olarak ism-i câmi'in tezâhürüne mazhar olan Mevlânâ, câmi' bir tavır kesbetmiş ve böylelikle kendisine istinâd eden mürîdanın bir yandan maddî anlamda İslâmî geleneğe mensûbiyyetini, diğer taraftan da ilâhî alana yönelik manevî merbûtiyetlerini temin etmiştir. Bu durumun doğrudan neticesi olmak üzere Mevlânâ'nın zâtında temerküz eden ilahî hakikatlerin ve bu hakikatlere dayalı marifetin bütünüyle Mevlevîyye mensûbânında her bir ferдин kâbiliyyet ve irtibat yoğunluğu nisbetince tezâhür ve teşahhus ettiğini söyleyebiliriz. Bu itibarla bir bütün olarak Mevlevîyye ve Mevlevîyye'yi temsîl eden ricâle dair yapacağımız değerlendirmelerin dolaylı olarak Mevlânâ hakkında dile getirildiğini söyleyebiliriz. Tersî ifadeyle sûrî anlamın ötesinde manevî olarak Mevlevîyye tarikine bi-hakkın mensûb bulunan zevât hakkında dile getireceğimiz her türlü niteliğin Mevlânâ'nın zâtî husûsiyetlerinden birisi ile paralellliğini kurgulamak mümkündür. Dolayısıyla tarikatın ve tarikat ile aynileşen Pîr'e dair malumat elde etmek maksadıyla Mevlevîyye mensûbânı içerisinde Mevlânâ makâmında post-nişîn olarak Mevlânâ'nın hilâfetini deruhte etmiş olan Çelebi'lerden hareket ettik ve cüz'lerden külle ulaşmak suretiyle her bir Mevlevî sûfide öne çıkan tavrın Mevlânâ'nın zâtındaki aslını belirleyebilmek maksadıyla ilk dönem Mevlevilerinde zâhir olan sûfî tavrı tek tek ele aldık.

Son bölümümüzde ise zaman ve mekâna bağlı kevnî alemin şartları çerçevesinde müstakil sûfîler olarak tezâhür eden Mevlevî ricâlinin sosyo-kültürel sâha ile ilişkilerini ve bu ilişkilerinde sergiledikleri tezâhür tarzından hareketle isnad ettikleri irfânî prensipleri tesbit maksadıyla coğrâfî dağılıma dayalı bir tasnife giriştik. Tasnîfimiz için

en uygun ve pratik yöntem olarak da tarikatın kurumsallaşmasını zâhiri yönden tamamlayan Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde kurulmuş Mevlevîhâneler'in kuruluş silsilesini benimsedik. Bu meyânda muhtelif bölgelerde muhtelif sosyal, kültürel ve siyasî şartlarla çevrelenmiş bulunan Mevlevî sûfilerin farklı durumlara karşı sergiledikleri farklı tavırlara ve bunca farklılığın dayandığı aynı temel ilkelere işarete bulunmaya çalıştık. Şu var ki çalışmamızın son bölümünü ancak bir mukaddime ve katalog oluşturabilecek nitelikte ve muhtasar düzeyde tuttuk. Nitekim temel amacımız olan Mevlevîyye'nin mahiyetinin tesbîtinde aslolan pîr makâmı ve bu makâmın temsilcisi olan Çelebi'lerdir. Dolayısıyla biz çalışmamızda ağırlığı "insan-ı kâmil" mefhumu merkezinde meşîhat makamı çerçevesinde sınırlandırmaya özen gösterdik.

KAYNAKÇA

ARŞİV KAYNAKLARI

- BOA, Cevdet-Evkaf, No: 18371, 29051, 7030, 28560, 12197, 11557, 17095, 16172.
BOA, Cevdet-Evkâf, No: 113/5621.
BOA, Cevdet-Evkâf, No: 377/19132.
BOA, Cevdet-Evkâf, No: 71/3522.
BOA, EV. VKF, No: 17/2.
BOA, EV. VKF, No: 17/2.
BOA, Tahrir Defteri, No: 398
BOA, Tahrir Defteri, No: 398, s. 9.
KMMA, Dosya No. 68/8-13.
KMMA, Dosya No: 70/45; No: 69/25.
KMMA, Dosya No: 70/45; No: 69/25.
KMMA, Dosya Nr. 68/8-13.
KMMA, No: 51/44.
KMMA, No: 70/47.
Tapu Kadastro, Tahrir Defterleri, No: 544.
VGMA, Defter No: 1961, s. 151-155.
VGMA, Defter No: 579, s. 361.
VGMA, Defter No: 579, s. 363.
VGMA, Defter No: 605, s. 194-196.
VGMA, Dosya No: 43.01.01-/26.
VGMA, Vakfiye Deft., No: 595, s. 103 (96).
VGMA, Vakfiye Deft., No: 595, s. 103 (96).

YAZMA-MATBÛ ESERLER, ARAŞTIRMA ve İNCELEMELER

- ABDULKERİM KUŞEYRÎ, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991.
- ÂBİDİN PAŞA, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1324.
- ACLÛNÎ, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Amma İštehera Mine'l-Ehâdis Alâ Elsineti'n-Nas*, Mektebetü'l-Kudsi, Kahire 1351.
- AÇIKGÖZ, Namık, “Muğla’da Mevlevilik”, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=575, Erişim Tarihi: 13.06.2012.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2004.
- AHMED RÂSİM, “Taklîd-i Seyf”, *Târih ve Muharrir*, Muhtar Halid Kitaphanesi, İstanbul 1329.
- AHMED TEVHÎD, “Antalya Kitabelerine Dair”, *TOEM*, XIV (1349), sy. 6, s. 336-339.
- AKÇA, Volkan, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Türk Ed. Blm. Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2008.
- AKGÜN, Ömer Faruk, “Abdülbâki Gölpınarlı”, *DİA*, XIV, 146-149.
- AKHTAR, Ahmedmian, “Shams Tabrizi. Was He an İsmailian?”, *Islamic Culture*, X (1936), 131-136
- AKIN, Himmet, *Aydınogulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., İstanbul, 1946.
- AKPINAR, Ali, “Allah’ın Ahlâkı ile Ahlâklanma”, *Tasavvuf*, sy. 6 (2001), s. 61-80.
- AKSARAYÎ, Kerimüddin Mahmud b. Muhammed, *Selçuki Devletleri Tarihi*, nşr. Feridun Nafiz Uzluk; trc. M. Nuri Gençosman; Recep Ulusoglu Basimevi, Ankara 1943.
- AKSARAYÎ, Kerimüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, trc. Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 2000.
- AKŞİT, Ahmet, “Çelebi Hüsameddin’in Halife Seçilmesi ve Muhalifleri”, *S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy.18 (2005), s.179-187.
- AKŞİT, Ahmet, “Mevlevî Yazarların Seyyid Burhaneddi’nin Kayseri’ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, sy. 19 (Temmuz 2004), s. 1-8.
- AKYURT, M. Y., “Konya Âsâr-ı Atıka Müzesinde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Sandukası”, *TAED*, sy. 3 (1936), s. 113-127.
- AKYÜREK, Ahmet Remzi, *Münâcât-ı Mevlânâ*, İstanbul 1336.
- ALASYA, H. Fikret, “Lefkoşe Mevlevîhânesi”, *I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniv., Konya 1988, s. 99-108.
- ALDERSON, A. Dolphin, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Hanedanı*, trc. Şefaettin Severcan, İstanbul 1999.
- ALİ ENVER, *Mevlevî Şâirler: Semâ’hâne-i Edeb*, sad. Tahir Hafızoglu, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- ALİ ENVER, *Semâ’hâne-i Edeb*, Âlem Matbaası, İstanbul 1309.
- ÂLÎ, Gelibolulu Mustafa, *Kitabü't-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, nşr. İ. Hakkı Çuhadar vd., Kayseri 1998.
- ÂLÎ, Gelibolulu, *Kühü'l-Ahbâr’ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1994.
- ALMAZ, Hasan, *Şükrullah b. Şihâbeddin Ahmed b. Zeyneddin Zeki, Behcetü't-Tevârih*, Ankara Üniv. SBE Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2004.
- ALTAN, M. Haşim, *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi*, Kıbrıs Vakıflar İdaresi Yay., Kıbrıs 1986.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1991.
- AMÛLÎ, Haydar b. Ali, *Câmiu'l-Esrar ve Menbau'l-Envar ve Risaletü Nakdi'n-Nukud fî Ma'rifeti'l-Vücut*, nşr. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbin, trc: Cevad Tabâtabâî, Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1384.
- ANBARCIOĞLU (TARİKÂHYA), Meliha Ülker, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Hayat ve Ölüm Hakkında Düşünceleri” *AÜDTCF Doğu Dili ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, II, sy. 3 (1977), s. 1-26, Ankara 1977.
- ANHEGGER, Robert, “Mehmed b. Hacı Halilü'l-Kunevî’nin Târih-i Âl-i Osman’ı”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, II, sy. 3-4 (1952), s. 51-66.
- ANKARAVÎ, İsmail Rusûhî, *Minhâcü'l-Fukara*, nşr. Safi Arpaguş, Vefâ Yay., İstanbul 2008.
- ANKARAVÎ, İsmail Rusûhî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi - Makâsıd-ı Aliyye Fî Şerhi't-Tâiyye*, haz. Mehmet Demirci, Vefâ Yay., İstanbul 2007.
- ANKARAVÎ, İsmail, *Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Maârif*, İstanbul 1289.
- ANKARAVÎ, İsmâil, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, trc. Tahiru'l-Mevlevî, haz. Yakup Şafak-İbrahim Kunt, Tekin Kitabevi, Konya 2005.
- Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân - F. Giese Neşri*, haz.: Nihat Azamat, M. Ü. Fen Ed. Fak. Yay., İstanbul 1992.

- ARAZ, Nezihe, *Anadolu Evliyaları*, İstanbul 1988.
- ARBERRY, Arthur John, *Tasavvuf - Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- ARPAGUŞ, Safi, *Mevlana ve İslam (Algı ve Anlatım)*, Vefa Yayınları, İstanbul 2007,
- ARPAGUŞ, Safi, *Mevlevilikte Ma'nevi Eğitim*, Vefa Yay., İstanbul 2009.
- ARSLAN, Mehmet, *Sâkînâme-Âynî*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2003
- ÂSİM EFENDİ, *Kâmus Tercümesi*, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul 1305/1887.
- ÂŞIK ÇELEBİ, *Meşâir-i Şuarâ*, nşr. M. Owens, London 1971.
- AŞIK PAŞAZÂDE, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç, Koç Kültür Sanat Tanıtım, İstanbul 2003.
- ÂŞIKPAŞAOĞLU Ahmed Âşıkî, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr. Çiftçioğlu N. Atsız, (Osmanlı Tarihleri I içerisinde) haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Türkiye Yay., İstanbul 1949.
- ÂŞIKPAŞAZÂDE, *Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1285-1502)]*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2013.
- ÂŞIKPAŞAZÂDE, *Tevârîh-i Âl-i Osmân (Âşıkpaşazâde Târîhi)*, tsh. Ali Bey, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- AŞKAR, Mustafa, "Molla Fenârî'nin 'Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî' Adlı Risâlesi ve Tahlili", *Tasavvuf*, XIV (2005), 83-102.
- AŞKAR, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001
- ATA, Feridun, *Çankırı Mevlevîhânesi (Konya Mevlana Müzesi Arşivi'nde 69-70 nolu Zarflardaki Belgelere Göre)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995.
- ATEŞ, Ahmet, "Konya Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar", *Belleten*, sy. 16/61 (1952), 49-130.
- ATEŞ, Ahmet, "Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytinin Manası", *60. Doğum yılı Münasebetiyle Fuat Köprülü Armağanı*, AÜDTCF Yay., İstanbul 1953, s. 37-50.
- ATEŞ, Ahmet, "Senâî", *İA*, X, 476-486.
- ATTÂR, Ebu Hamid Ferîdüddîn Muhammed b. İbrahim en-Nişaburî, *Mantku't-Tayr*, tsh. Muhammed rıza Şeffî Kedkenî, Kitâbhâne-i Millî-yi İrân, Tahran 1384.
- ATTAR, Ferîdü'd-Din, *Mantku't-Tayr / Kuşların Diliyle*, trc. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yay., İstanbul 2006.
- ATTÂR, Ferîdüddin, *İlâhînâme*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1947.
- ATTÂR, Ferîdüddîn, *Musîbetnâme*, tsh.: Nûrânî Visâl, İntişârât-ı Züvvâr, Tahran 1338.
- ATTÂR, Ferîdüddîn, *Tezkire-i Evliya*, trc. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2007.
- AYAN, Gönül, "Attâr, Esrârname'si ve Mevlânâ", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Konya 3-5 Mayıs 1990
- AYAN, Hüseyin, "Cevrî İbrahim Çelebi", *DİA*, VII,.
- AYAN, Hüseyin, *Cevri-Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum 1981.
- AYDIN, Mehmet S., "Mevlânâ'da İrade Hürriyeti", *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 95-106.
- AYDIN, Mehmet, "Hz. Mevlânâ'nın Yaşadığı Devrin Sosyal Yapısı", *II. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Selçuk Üniv. Yay., Konya 1986, s. 281-286.
- AYNÎ, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad. H. R. Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul. 2000.
- AYTEKİN, Ülker, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, MÜ. SBE. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı (Doktora Tezi), İstanbul 2002.
- AYVANSARÂYÎ, Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmî'*, nşr. A. Nezir Galitekin, İstanbul 2001.
- AYVAZOĞLU, Beşir, *Neyin Sırrı Hala Hasret*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2000.
- AYVERDİ, İlhan, *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005.
- AZAMAT, Nihat, "Divane Mehmed Çelebi", *DİA*, IX, 435-437.
- AZAMAT, Nihat, "Evhadüddin-i Kirmânî", *DİA*, XI, 518-520.
- AZAMAT, Nihat, "Kalenderiyye", *DİA*, XXIV,.
- AZİZÜDDİN NESEFİ, *İnsan-ı Kamil*, trc. A. Avni Konuk, haz. Sezai Fırat, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- BABİNGER, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992.
- BAHÂEDDİN VELED, Sultânü'l-Ulemâ Muhammed, Maârif: Mecmûa-i Mevâiz ve Sühanân-ı Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn, nşr. Bediuzzaman Firûzanfer, İdâre-i Küllî-yi Vezâret-i Ferheng, Tahran 1333/1955 ve 1338/1959; Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran, 1977.
- BAL, Mehmet Suat, "Türkiye Selçuklu Devleti Tarihinde Bir Dönüm Noktası; II. İzzeddin Keykavus Dönemi", *AÜ. DTCF. Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXIV, sy. 38 (2005), s. 239-258.
- BARTOLD, *Moğol İstilsasına Kadar Türkistan*, trc. Hakkı Dursun Yıldız, TTK Yay., Ankara 1990.

- BARTOLD, V., "Horasan", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, trc. İsmail Aka, sy. 8 (1978), s. 53-73.
- BAŞER, Vehbi, "Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan", *İslâmiyâ*, II, sy. 32 (1999), s. 79-100.
- BAYAR, Muharrem, "Bolvadin Mevlevihanesi ve Pendarî Kârî Ahmet Dede", *SÜ. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy.2 (Mayıs 1996), s. 225-231.
- BAYKARA, Tuncer, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara 1985.
- BAYRAM, Mikail, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Konya 2005.
- BAYRAM, Sadi; "Tarihin Derinliklerinde Merzifon", *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu, 8-11 Haziran 2000*, Can Matbaacılık, Merzifon 2001.
- BAYRAMOĞLU, Fuat -Nihat Azamat, "Bayramiye", *DİA*, V, 269-273.
- BEDÛZZAMAN FİRÛZANFER, *Mevlânâ Celâleddin*, trc. F. Nafiz Uzluk, İstanbul 1997.
- BEDÛZZAMAN FİRÛZANFER, *Şerh-i Ahvâl ve Nakd ve Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Feridüddin Muhammed Attâr Nişâbüri*, Tahran 1339-40 hş/ 1960-61 m.
- BERTHELS., E., "Necm-ed-din Kübrâ", *İA*, IX, 163-165;
- BEYTUR, M. Bahârî, *Divânı Kebir'den Seçme Şiirler*, MEB. Yay., İstanbul 1990.
- BEYTUR, M. Bahârî, *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ Şiirleri, Aşk ve Felsefesi*, İstanbul 1965.
- BİLGİN, Orhan, "Fahreddin-i Irâkî", *DİA*, XII, 84-86.
- BOLAT, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- BOLAY, Süleyman Hayri, "Mevlânâ'nın Akıl Anlayışı", *II. Milli Mevlânâ Kongresi*, S. Ü. Basımevi, Konya 1987.
- BRİON, Marcel, *Menem Teymûr-i Cihângüşâ*, trc. Zebîhullâh Mansûrî, Kitâbhâne-i Müstevfî, Tahran 1372.
- BROWN, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge 1902-1924.
- BUCKHARDT, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, trc. Fahreddin Arslan, Kitabevi Yay., İstanbul 1995.
- BURCKHARD, Titus, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, İnsan Yay., İstanbul 1987.
- BURHÂNEDDİN MUHAKKİK TİRMİZÎ, *Maârif: Mecmu'a-i Mevâiz ve Kelimât-ı Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî*, nşr. Bedüzzaman Firûzanfer, Tahran 1990.
- BURSALI MEHMED TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yay. ts.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Kitabu'l-Hitâp Manevî Ufuklar*, sad. İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yay., İstanbul tsz.
- CAHEN, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000.
- CALVERLEY, E. E., "Nefis", *İA*, IX, 178- 183.
- CÂMÎ, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns (Evliyâ Menkabeleri)*, trc: Lâmiî Çelebi, haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 2008.
- CANIM, Rıdvan, "Edirne Muradiye Mevlevihanesi ve Edirne Mevlevî Şairler", *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 285-326.
- CANIM, Rıdvan, *Türk Edebiyatında Sâkinâmeler ve İşretnâme, Akçağ Yayınları*, Ankara, 1998.
- CEBECİOĞLU, Ethem, "Prof. Dr. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *AÜİFD*, sy. 29 (1987), s. 387-406.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- CELÂLEDDİN HÜMÂYÎ, *Mevlevînâme - Mevlevî Çi Mi Gûyed*, İntişârât-ı Âgâh, Tahran 2536.
- CEYHAN, Semih, "Mesnevî", *DİA*, XXIX, 325-334.
- CEYHAN, Semih, "Mesnevî", *DİA*, XXIX, 325-334.
- CEYHAN, Semih, "Mey ve Ney (Aşkın Birliği)", *Keşkül*, sy. 2 (2004), s. 23-25.
- CEYHAN, Semih, *Abdullah Salâhî Uşşâkî ve Vücûd Risâleleri*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1998.
- CEYHAN, Semih, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Bilim Dalı, Doktora Tezi, Bursa 2005.
- CEYHAN, Semih, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf bilim Dalı, Doktora Tezi, Bursa, 2005
- CHİTTİCK, W. C., "Rûmî ve Mevlevîlik", *Tasavvuf*, trc. Safi Arpaguş, Mevlânâ Özel Sayısı (2005), s. 709-727.
- CHİTTİCK, W. C., *The Sufi Path of Love*, New York 1983.
- CHİTTİCK, W. C., *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İstanbul 1997.
- CHİTTİCK, William C., *Tasavvuf - Kısa Bir Giriş*, trc. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2003.
- CUNBUR, Müjgân, "Mevlânâ'nın İlk Mütercimi Gülşehrî", *Mevlâna - Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, der. Feyzi Halıcı, Konya 1983.
- Cüneyd-i Bağdadî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1970.

- ÇAĞATAY, Neşet, “Mevlânâ Devri Selçuklu Türklerinin Politik, Sosyo- Ekonomik Sorunları”, *Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur’a Armağan*, TTK Yay., Ankara 1985, s. 329-336.
- ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa, “Hallâc’ın ‘Ene’l-Hak’ Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, *Tasavvuf*, sy. 15 (2005), s. 191-223.
- ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu*, Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005.
- ÇATAK, Adem, *Mevlânâ ve Hadisten Referansları*, AÜ. SBE. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali, “Türk Adı ve Mevlâna’daki Anlamları”, *SÜ. Mevlâna Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2007), s. 101-119.
- ÇAYIRDAĞ, Mehmet, “Kayseri Mevlevihânesi”, *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (1996), s. 91-95.
- ÇAYIRDAĞ, Mehmet, “Kayseri’de XIV. ve XV. Yüzyıllarda İki Emir Ailesi, Emir Zahirreddin Mahmud ve Emir Şeyh Çelebi”, *Vakıflar Dergisi*, sy. 27, s. 133-139.
- ÇELEBİ, Asaf Hâlet, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Hece Yay., İstanbul 2002.
- ÇELEBİOĞLU, Amil, “Mevlânâ ve Mesnevî Hakkında Birkaç Söz”, *Mevlânâ İle İlgili yazılardan Seçmeler*, haz.: Vedat Genç, İstanbul, 1997.
- ÇELİK, İsa, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf*, sy. 12 (2004), s. 25-52.
- ÇETİN, Nihat M., “Mesnevî’nin Konya Kütüphanelerindeki Eski Yazmaları”, *İEFB Şarkiyat Mecmûası*, sy. 4 (1961), s. 97-118.
- ÇETİN, Osman, “Horasan”, *DİA*, XVIII.
- ÇINAR, Ali, *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1996.
- ÇIPAN, Mustafa, “Konya Mevlânâ Müzesi Hazine-i Evrak Arşivindeki Belgelere Göre Muğla Mevlevihânesi”, *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (1996), s. 233-250.
- ÇIPAN, Mustafa, *Muğlalı İbrahim Şâhidî, Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri Dîvân ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi üniversitesi, Ankara 1982.
- ÇİFTÇİ, Hasan, *Şeyh Ebü’l-Hasan-i Harakânî, Hayatı, Çevresi, Tasavvufî Görüşleri*, Ebü’l-Hasan-i Harakânî Derneği Yay., Kars ts.
- DAŞDEMİR, Taif, “Afyonkarahisar’da Mevlevîlik - Afyonkarahisar’da Mevlevîliğin Tarihçesi”, *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar’da Mevlevîlik*, Afyon 2002, s. 177-188.
- DEĞİRMENÇAY, Veyis, *Sultan Veled ve Rebâbnâme*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996.
- DEMİRCAN (ÖZIRMAK), Yasemin, *Tahrir ve Evkaf Defterlerine Göre Kayseri Vakıfları*, Kayseri 1992.
- DEMİRCİ, Mehmet, “Hakikat”, *DİA*, XV, 178-179.
- DEMİRLİ, Ekrem *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2005.
- DEMİRLİ, Ekrem, “Klasik İslâm Nazarîyatı ve Osmanlı Düşüncesi Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevî ve Nazarî Tasavvuffun Kuruluşu”, *MÜFEF Türklük Araştırmaları.*, sy. 16, (2004), s. 7-35.
- DEVELLİOĞLU, Ferid, *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1988.
- DEVLETŞÂH SEMERKANDÎ, *Tezkiretü’ş-Şuarâ*, tsh. Edward G. Browne, Brill, London 1901.
- Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü’ş-Şuarâ)*, trc. Necati Lugal, İstanbul 1977.
- DEWEESE, Devin, “Bâbâ Kâmâl Jandî and the Kubravi Tradition Among the Turks of Central Asia”, *Der İslam*, sy. 71/1 (1994), s. 58-94.
- DOĞRUL, Ö. Rıza, *İslâm Tarihinde İlk Melamet*, İstanbul 1950.
- DURMA, Abdulhalim, Kastamonu’da Mevlevilik, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=279, Erişim Tarihi: 05.05.2010.
- DURU, Necip Fazıl, “Mevlevî Şâirlerde: Mevlânâ Portresi”, *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, Ankara 15-17, Aralık 2000, s. 383-432.
- DURU, Necip Fazıl, “Mevlevî Şeyhi Ağazâde Mehmed Dede ve Mesnevî’nin İlk Onsekiz Beytini Şerhi”, *Tasavvuf*, sy. 11 (2003), 151-176.
- Düşünce ve Sanatta Mevlânâ*, *Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Rûmî Yay., Konya 2006.
- DÜZEN, İbrahim, *Aziz Nesevî’ye Göre Allah, Kâinat İnsan*, Furkan Yay., İstanbul 2000.
- EBÜ NASR SERRÂC TÛSÎ, *el-Lumâ’-İslam Tasavvufu*, trc. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996.
- EBÜ SAİD-İ EBU’L-HAYR, *Rubâyyât*, tsh.: Sâbir Kirmânî, İntişârât-ı İkbâl, Tahran, 1372.
- EBÜ TÂLİB EL-MEKKÎ, *Kûtü’l-Kulûb fî Muâmeleti’l-Mahbûb*, Matbaatü’l-Envâri’l-Muhammediyye, Kahire 1985.
- EFLÂKÎ, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc. Tahsin Yazıcı, Kabalıcı Yay., İstanbul 2006.
- EFLÂKÎ, Şemseddîn Ahmed el-Ârifî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı), Çâphâne-i Encümen-i Târîh-i Türk, Ankara, 1980.

- el-BEĞAVÎ, Muhyissünne Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Ferra, *Mesabihu's-Sünne*, Süleymaniye, Fatih Bölümü, No: 1186.
- el-GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, Çağaloğlu Yay., İstanbul, 1963.
- el-GAZZÂLÎ, Huccetü'l-İslam Ebî Hâmid, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl ve 'l-Müslü ilâ Zi'l-İzzeti ve 'l-Celâl*, thk. Cemil Saliba-Kamil Ayyâd, Dâru'l-Endelüs, Beyrut.
- el-KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed *el-Kureşi, el-Cevâhirü'l-Mudıyye ft Tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize 1993/1413.
- el-Mu'cemu'l-Vasît*, haz.: Heyet, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- EMECEN, Feridun M., "Saruhanogullari", *DİA*, XXXVI.
- EMECEN, Feridun M., "Şehzâde Korkut", *DİA*, XXVI, 205-207.
- EMECEN, Feridun M., *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul 2001.
- EMECEN, Feridun M., *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara 1989.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Süfi ve Dil, Mevlânâ Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- ENVERÎ, *Düstûrnâme-i Enverî*, nşr. Mükrimin Halil (Yinanç), İstanbul 1928.
- ENVERÎ, *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî, Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1465)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2003.
- ERASLAN, Kemâl, "Yesevî'nin Fakr-nâmesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, sy. 22 (1977), s. 45-120.
- ERAVCI, H. Mustafa, "Afyonkarahisar Mevlevîhânesi", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, s. 203-231.
- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1994.
- ERBAY, Nuri, "Kütahya Mevlevîhânesi ve Mevlevî Kültürü Açısından Kütahya", *Dünyada Mevlâna İzleri, Bildiriler, 2010*, s. 539-553.
- ERGUN, S. Nüzhet, *Şeyh Gâlip Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1935.
- ERGUN, S. Nüzhet, *Türk Şâirleri*, İstanbul, 1936.
- ESİN, Emel, "VI. Yüzyılda Batı Türk Hakanlığına İlhâkıdan İslâma Kadar Belh'in Kültür Ve Sanat Tarihesi", *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, Ankara 1974.
- ESRAR DEDE, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz.: İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- et-TÛSÎ, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma'-İslam Tasavvufu*, trc. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996.
- EVLİYÂ ÇELEBÎ, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyid Ali Kahraman-Yücel Dağlı vd. İstanbul 1999-2008.
- EYİCE, Semâvî, "Kalenderhâne Câmii", *DİA*, XXIV,.
- FAHREDDİN İRÂKÎ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şeyh Fahreddin İbrâhîm Hemedânî*, Tahran 1984.
- FÂİK REŞÂT, *Eslâf*, haz. Şemseddin Kutlu, İstanbul ts.
- Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü, Ankara 1938.
- FERİDUN NÂFİZ UZLUK, *Ulu Ârif Çelebi'nin Rubâileri*, Ankara 1949.
- FİRÜZÂBÂDÎ, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1991.
- FİRÜZANFER, Bediüzzamân, *Ehâdis ve Kasas-ı Mesnevî*, haz. Hüseyin Dâvudî, İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1381.
- FİRÜZANFER, Bediüzzaman, *Mevlânâ Celaleddin*, trc.: Feridun Nafiz Uzluk, MEB Yay., İstanbul, 1997
- FİRÜZANFER, Bediüzzamân, *Şerh-i Ahvâl ve Nakd ve Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddin Muhammed Attâr Nişâbûrî*, Tahran, 1339-40 hş. / 1960-61 m.
- FİRÜZANFER, Bediüzzaman, *Mevlânâ Celaleddîn*, trc. Feridun Nafiz Uzluk, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., 2005.
- GAZZÂLÎ, Ahmed, *Aşkın Halleri (Sevânihu'l-uşşâk)*, trc. Turan Koç-M. Çetinkaya, İstanbul 2004.
- GAZZÂLÎ, Ahmed, *Nur Metafiziği-Mişkâtü'l-envâr*, trc. A.Cüneyd Köksal, İstanbul 2004.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib "Korkut", *İA*, VI, 855-860.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib, "Tokat", *İA*, XII/I, 405-406.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib, *XV. Ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livasındaki Has Mukataa, Mülk ve Vakıfları*, İstanbul 1952.
- GÖKBULUT, Süleyman, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009
- GÖKTAŞ, Vâhid, "Mevlânâ Şems Münasebetinde İnsân-ı Ma'sûk Felsefesi", *Tasavvuf*, sy. 14 (2005), s. 549-563.
- GÖLPINARLI, Abdülbâkî, "Menâkıb-I Hâce-i Cihân", *Türkiyat Mecmuası*, III, (1935) s. 129-132.
- GÖLPINARLI, Abdülbâkî, Mawlana Şams-i Tabrizi İle Altmış İki Yaşında Buluştu, *Şarkiyât Mecmuası*, sy. (1959), s.156-161.

- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Melâmilik ve Melâmîler*, İstanbul 1992.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mesnevî Şerhi*, İstanbul 1973.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1952.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu*, Ankara 2003.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara 1967 (I), 1971 (II), 1972 (III).
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İnkilap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1983.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, İstanbul 1963.
- GÖYÜNÇ, Nejat, "Kalenderhane Camii", *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Dergisi*, sy. 34 (1983-4), s. 485-494.
- GÖYÜNÇ, Nejat, "Kalenderhâne Câmii", *İÜEF Tarih Dergisi*, İstanbul 1984.
- GÖZTEPE, Yüksel, Hâl Ve Makâmın Analizine Yönelik İlk Girişimler, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, 2008.
- GÜL, Hâlim, *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşâri Yorumlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2003.
- GÜLEÇ, İsmâil, "Türk Edebiyatında Cezîre-i Mesnevî Şerhleri", *Osmanlı Araştırmaları*, XXIV (2004), 160-179.
- GÜLLÜCE, Hüseyin, *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*, Ötüken Yay., İstanbul 1999.
- GÜLŞEHRÎ, *Mantuku't-tayr*, haz. Agâh Sırrı Levend, tıpkı basım, Ankara 1957.
- Gülzâr-ı Ma'nevî ve İbrâhîm Tennûrî*, haz. Ali Rıza Karabulut-Ramazan Yıldız, Kayseri 1978.
- GÜNDÜZ, Ahmet, *Kırşehir'de Vakıflar ve Vakfiyeleri (H.670-1335/ M.1271-1918)*, Cihan Ofset Matbaacılık ve Reklamcılık, Kırşehir Valiliği Yay., Kırşehir 2009.
- GÜRBÜZ, Adnan, "Amasya Mevlevîhânesi ve Vakıfları",
- GÜRER, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, İstanbul 2002.
- H. HÜSAMEDDİN, *Amasya Tarihi*, İstanbul 1329-1928.
- HAC-I BEKTÂŞ-I VELÎ, *Makâlat*, haz. Esat Coşan, sad.: Hüseyin Özbay, Ankara 1996.
- HACİTÂHİROĞLU, Abdullah Öztemiz, *Mesnevî: Kendi Vezni İle Manzûm Tercüme*, İstanbul 1972.
- HÂFİZ HÜSEYİN KERBELÂYÎ-İ TEBRİZÎ, *Ravzatü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, haz. Cafer Sultân el-Karrâi, Tahran 1965.
- HAKSEVER, A. Cahit, "Çankırı'da Mevlevîler ve Mesnevîhanlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2 (2012), s..
- HAKSEVER, A. Cahit, *15. Yüzyıl Bir Türk Süfisi: Yakub-ı Çerhî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- HAKSEVER, Ahmet Cahid, "Çankırı'da Mevlevîler ve Mesnevîhanlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2 (2012).
- HAMDULLAH MUSTAWFÎ-İ QAZVİNÎ, *The Ta'rih-i Guzida*, haz: Edward G. Browne, E. J. Brill, Leyden, 1910-13.
- HARAKÂNÎ, Ebu'l Hasan, *Seyr ü Sülûk Risâlesi*, haz. Sadık Yalsızuçanlar, Sufî Kitap, İstanbul 2006.
- HARÎRÎZADE, *Tibyânü'l-Vesâil*, Süleymâniye Ktp., İbrahim Efendi Blm, no: 430.
- HARİZMÎ, Kemâleddîn Hüseyin b. Hasan, *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*, haz.: Muhammed Cevâd Şeriat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384.
- HASAN ÇELEBÎ, *Tezkîretü'ş-Şuarâ*, nşr. İ. Kutluk, Ankara 1978.
- HASIRCI, Meral, Hz. Mevlâna'nın Hayatında Kur'an Tecellisi, *Her Nefes*, s. 24, Ekim 2011.
- HASLUCK, Frederick William, *Bektaşilik Tedkikleri*, trc. Ragıb Hulusi, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- HÂŞİM BABA, Üsküdarlı, "Ankâ-yı Maşrık", *Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi*, haz. Ahmet Taşgın, İstanbul 2012, s. 121-128.
- HATÎB FÂRİSÎ, *Menâkıb-i Cemâleddîn-i Sâvî*, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972.
- HAYKIRAN, Kemal Ramazan, *İlhanlı Hükümdarı Ebu Sa'id Bahadır Han Döneminde Doğu Anadolu (1317-1335)*, Ankara Üniv. Sos. Blm. Enst. Tarih Anabilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, Ankara, 2007.
- HEMEDÂNÎ, Abdülvehhâb b. Celâleddîn Muhammed, *Sevâkıbu'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh*, nşr. Ârif Nevşâhî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2011.
- HEMEDÂNÎ, Abdülvehhâb b. Celâleddîn Muhammed, *Sevâkıbü'l-Menâkıb*, haz: Arif Nevşâhî, Kütüphanemizdeki husûsi nüsha.
- HEMEDÂNÎ, Aynü'l-Kudât, *Temhîdât*, thk.: Afif Useyrân, İntişârât-ı Minûçehrî, Tahran, 1370.
- HİBRÎ, Abdurrahman, *Enîsü'l-Müsâmirîn*, İstanbul 1999.
- HOCA MUHAMMED SA'DEDDİN, *Tâcü't-Tevârih*, Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire (Tab'hâne-i Âmire), İstanbul 1862.
- HOCA SADEDDİN, *Tacü't-Tevârih*, I-II, İstanbul 1279-1280.
- HOCA SADETTİN EFENDİ, *Tâcü't-Tevârih*, haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1992.

- HODGSON, M. G. S., *İslâmın Serüveni*, İstanbul 1993.
- HUART, C., "Horasan", *İA*, V, 560-562.
- HUCVÎRÎ, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1996.
- HÜSÂMEDDİN ÇELEBÎ, *İlmü'l-Meşâyih*, Konya Bölge Yazma Eserler Müzesi, No: 224, vr. 169a-198a
- HÜSEYİN VASSÂF, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmed Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul 1990.
- IŞIN, Ekrem, "Mevlevîlik", *DBİA*, V.,
- İBN ARABÎ, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfi, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut ts.
- İBN ARABÎ, Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1412/1992.
- İBN BATTÛTA, Ebû Abdillâh Muhammed Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, trc. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul 2000 ve 2004.
- İBRAHİMÎ, Davud, "Esrârname", *DİA*, XI, 434-435.
- İLGAR, Yusuf "Afyonkarahisar Mevlevihânesi", *SÛ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II, s. 107-141.
- İMAMOĞLU, Ahmet Hilmi Muğlalı *Şâhidî İbrahim Dede, Tuhfe-i Şâhidî (Farsça-Türkçe Manzum Sözlük)*, Muğla 2005.
- İNALCIK, Halil, "Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?", *Söğüt'ten İstanbul'a, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, der. Oktay Özel-Mehmet Öz, İmge Yay., Ankara 2000.
- İNBAŞI, Mehmet, "Kayseri'de 1476 Tarihli Bir Vakfiye", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, XIX, sy. 30 (1997).
- İSEN, Mustafa, "Türkçe Şâir Tezkireleri", *JOTS Türklük Bilgisi Araştırmaları*, ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, 27/II (2003), 271-279.
- İSMÂİL BAĞDÂDÎ, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, tsh. Kilisli Rifat Bilge- İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Ankara 1952
- İSMAİL HAKKI BURSEVÎ, *Kitâbu'l-Hitâb*, İstanbul 1840.
- İSMAİL HAKKI BURSEVÎ, *Mesnevî Şerhi-Rûhu'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İstanbul 2004.
- İSTİ'LÂMÎ, Muhammed, "İran'da Mevlânâ'nın Tesiri ve Eserleri Üzerine Yapılan Önemli Çalışmalar", *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevilik*, Konya 2002, s. 295-300.
- İZ, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- İZBUDAK, Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi, *Silsilenâme-i Evlâd ve Ahfâd-ı Mevlânâ ve Hz. Mevlânâ Efendimiz'in Oğulları, Kızları, Torunları*, haz.: Muhammed Bahâeddîn Veled Çelebi İzbudak ve Mustafa Feridûn Nâfiz Uzluk), SÛSAM No: 131.
- İZBUDAK, Veled Çelebi, *Bâis-i Füyûzât-ı Cihân Olan Cenâb-ı Mevlânâ (k.s.a.) İle Ricâl-i Tarikat-i Mevleviyye'nin Tarihçesidir*, (Konya Vilâyeti'nin Ahvâl-i Umûmiyye-i Târihiyyesi içerisinde)
- İZBUDAK, Veled Çelebi, *Mecmua-i Eşâr-ı Kadîm*, Sûsam No: 62.
- İZBUDAK, Veled Çelebi, *Muhtasar Menakıb-ı Hazreti Mevlânâ*, SÛSAM no: 87.
- KAFESOĞLU, İbrahim, "Selçuklular", *İA*, X, s. 353-416.
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Harezmsahlâh Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1992.
- KAPLAN, Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 6, sy. 14 (2005), (Mevlana Özel Sayısı), s. 285-330.
- KARA, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 2001.
- KARA, Mustafa, "İstîlâhât-ı Sûfiyye", *DİA*, XIX.,
- KARA, Mustafa, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, Dergâh Yay., İstanbul 2005.
- KARA, Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2002.
- KARA, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul, 1985.
- KARA, Mustafa, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1980.
- KARABULUT, Ali Rıza, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, Kayseri 1984.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, "Gazâlî ve Bâkî'ye Göre Aşk Beyitleri", *Klâsik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*, Ankara, 2001
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, "Sâkinâme Yazma Geleneğinin Öncüsü Genceli Nizâmî", *Yedi İklim*, sy. 41, 1993.
- KARAKOÇ, Sezai, *Mevlânâ*, Diriliş Yay., İstanbul 1999
- KARAMAĞARALI, Haluk, "Mevlânâ Türbesi", *TED.*, sy. 7-8, Ankara, 1966.
- KARAMANLI NİŞANCI MEHMED PAŞA, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, trc. Konyalı İbrahim Hakkı, haz. Çiftçiöğlü N. Atsız, (Osmanlı Tarihleri I içerisinde), Türkiye Yay., İstanbul 1949.
- KARAZEYBEK, Mustafa, "Karahisâr-ı Sâhib Sancağı'nda Mevlevî Vakıfları", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, Afyon 2002.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzâk, *İstilahâtü's-Sûfiyye*, thk.: Abdulâl Şâhin, Dâru'l-Menâd, (2. baskı), Kahire 1992.

- KÂŞÂNÎ, Abdurrezâk, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2004.
- KÂŞİFÎ, Hüseyin, *Lübb-i Lübbâ-ı Mesnevî*, hzl.: Hâc Seyyid Nasrullâh Takvâ, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1383.
- KAYAOĞLU, İsmet, “Mevlânâ'nın Mektuplarının Döneminin Tarihi Açısından Bir Değerlendirilmesi”, *XII. Türk Tarih Kongresi*, TTK Yay., Ankara 1999, s. 583-8.
- KAYMAZ, Nejat, *Pervâne Muineddin Süleyman*, AÜDTCF Yay., Ankara 1970.
- KELÂBÂZÎ, Ebu Bekr Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li' Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, thk. Abdulhâlim Mahmud, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Mısır ts.
- KEMAL, XV. *Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal Selâtin-Nâme (1299-1490)*, haz.: Necdet Öztürk, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2001.
- KEMÂLEDDİN HÜSEYİN B. HASAN HAREZMÎ, *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*, haz.: Muhammed Cevâd Şerîat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384.
- KERBELÂÎ, Hâfız Hüseyin Tebrîzî, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, tsh. Cafer Sultan el-Kurrâî, Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab, Tahran 1344-1349.
- KESKİN, Mustafa, “Kayseri’de İki Mevlevî Tekkesi”.
- KILIÇ, M. Erol, “Fusûsü'l-hikem”, *DİA*, XIII, 231-237.
- KILIÇ, M. Erol, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995.
- KILIÇ, Mahmut Erol, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl*, I, sy. 1 (2004), s. 91-109.
- KILIÇ, Mahmut Erol, *Sûfi ve Şiir*, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası, İnsan Yay., İstanbul 2004
- KILIÇ, Mehmet Emin, *XIII - XIV. Yüzyıllarda Kırşehir Ve Yöresinin Siyasî, Sosyal, Kültürel ve Dinî Tarihi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2006, s. 255.
- KINALİZÂDE HASAN ÇELEBÎ, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara. 1981.
- KOCATÜRK, Saadettin, *Gülşehrî ve Feleknâme*, Ankara 1982.
- KOCATÜRK, Saadettin, *Mevlânâ'da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması*, Ankara 2001.
- KOÇKUZU, Ali Osman, “Sipehsâlâr ve Menâkıbü'l-ârifin adlı eserlerde Sadreddîn-i Konevî’ye Yapılan Atıflar”, *X. Millî Mevlânâ Kongresi, 2-3 Mayıs 2002 Konya*, 105-126.
- KOÇKUZU, Ali Osman, *Mesnevî’de Hz. Peygamber, Hadis-i Şeriflere Atıflar*, Rûmî Yay., İstanbul 2006.
- KONER, M. Hulusi, *Mesnevî'nin Özü*, Konya 1961.
- KONUK, A. Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın, İstanbul 2002.
- KONUK, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Kitabevi Yay., İstanbul.
- KONUR, Himmet, “Mesnevî’de Mürîd-Mürşid İlişkisi”, *Tasavvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, 2005, s. 149-157.
- KONYALI, İbrahim Hakkı, *Konya Tarihi*, Enes Kitap Sarayı, Ankara, 1997.
- KORUCUOĞLU, Nevin, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara 1994.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, “Ârif”, *İA*, I, s. 563-564.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Anadolu’da İslâmiyet*, haz.: Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1963.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1980.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., (7. baskı), Ankara 1991.
- KÖSE, Zeynep, “Mevlânâ ve Mesnevî’inde Türk Kültürünün İzleri”, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=160, Erişim Tarihi: 2011.
- KÖSEÇ AHMET DEDE, Trabzonlu, *et-Tuhfetü'l-Behiyye fi't-Tarikati'l-Mevleviyye Tercümesi (Zâviye-i Fukarâ)*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, haz. Ali Üremiş, Serander Yay., Trabzon.
- KUCUR, Sadi S., “Eğirdir Mevlevihânesi ve Germiyanoğlu Musa Bey’in Temlikî İle Sultan Veled’in Vakfî”, *Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Yönleri İle Eğirdir, 1. Eğirdir Sempozyumu-31 Ağustos-01 Eylül 2001*, s. 579-596.
- KUREŞÎ, *Cevâhirü'l-Muziyye fi Tabakâti'l-hanefiyye*, Matbaa-i İsa el-Bâbî, 1979.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1991.
- KÜÇÜK, O. Nuri, “Mevlânâ'nın Üslup, Tasavvufî Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâ’î”, *Tasavvuf*, sy. 14 (2005), .
- KÜÇÜK, O. Nuri, *Fihî Mâ Fih Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri*, Rûmî Yay., Konya 2006.
- KÜÇÜK, O. Nuri, *Mevlânâ ve İktidar Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları*, Rûmî Yay., Konya 2007.
- KÜÇÜK, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003.
- KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, “Mevlânâ'nın Soyundan Gelen Reformcu Bir Osmanlı Veziriazamı Karamanî Mehmed Paşa”, *İstem*, sy. 7 (2006), s. 23-35.
- LATÎFÎ, *Latîfî Tezkiresi*, haz. Mustafa İsen, Akçağ Yay., Ankara 1999.

- LATİFÎ, *Tezkire-i Latîfî*, haz.: Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, Dersââdet 1314
- LATİFÎ, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Tebsiratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım, AKM. Yay., Ankara,2000.
- LEWIS, Franklin D., *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, trc. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, İstanbul, 2010.
- MASSİGNON, Louis, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, Ataç Yay., İstanbul 2006.
- MEHMED FERİD, M. MESUD, *Selçuk Veziri Sahip Ata ve Oğullarının Hayat ve Eserleri*, Konya Halkevi Neşriyatı, Türkiye Matbaası, İstanbul, 1934
- MEHMED SÜREYYÂ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar-Seyid Ali Kahraman, İstanbul 1996.
- MEHMED ZEKÎ, "Taklîd-i Seyf", *Edebiyât-ı Umûmiyye Mecmuası*, IV, sy 76, s. .
- MEHMET SARI-YUSUF ILGAR, "Sultân Dîvânî-Mehmet Çelebi (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Tesirleri)", *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, Afyon 2002.
- MEİER, Fritz, *Bahâ-i Veled*, trc.: Mihr Âfâk Bayburdî, Suruş (İntişârât-ı Sadâ ve Sîmâ), Tahran, 1382.
- MELIKOFF, İrene, "Mevlânâ'nın Yaşadığı Yüzyılda İslâm Araştırmaları", *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, haz.:Fezî Halıcı, Konya 1978.
- Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid b. Ebi'l-Fahr Kirmânî*, tsh. Bedüzzamân Firûzanfer, Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab, Tahran 1347/1969
- MERÇİL, Erdoğan, "Sâhib Ata", *DİA*, XXXV, 515-516.
- METE, Zekai *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- Mevlânâ Araştırmaları I-IV*, Akçağ Yay.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN MUHAMMED RÛMÎ, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*, haz. Bedüzzamân Firûzanfer-Ebu'l-Feth Hakîmiyân, İntişârât-ı Pejûheş, Tahran, 1382.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN MUHAMMED, *Fihî Mâ Fih, Mektûbât, Mecalis-i Seb'a: Tıpkıbasım*, haz. Adnan Karaismailoğlu, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Konya 2010.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Dîvân-ı Kebîr*, nşr. Bedüzzaman Firûzanfer, hş. 1345 (m. 1966).
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Dîvân-ı Kebîr*, trc. A. Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Fih-i Mâ Fih*, trc. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul 2001.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Fihî Mâ Fih*, trc. M. Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul 1954 - 1990.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Fihî Mâ Fih*, trc.: A. Gölpınarlı, İstanbul 1959.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Konularına Göre Mesnevî Tercümesi*, trc. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2002.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mecâlis-i Seb'a (Yedi Meclis)*, trc. A. Gölpınarlı, Konya 1965.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mektuplar*, trc. A. Gölpınarlı, İnkılab ve Aka Kitabevi, İstanbul 1963.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, MEB. yay., İstanbul 1990.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, tsh. R. A. Nicholson, Neşr-i Katre, Tahran 1379.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mesnevî-i Murâdiyye*, trc. Muînüddin b. Mustafa, haz. Kemâl Yavuz, Ankara 1982.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, trc. ve şrh.: Ahmed Avni Konuk, Kitabevi Yay., İstanbul.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nahîfî Tercümesi*, haz. Amil çelebioğlu, MEB Yay., İstanbul 2000.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, trc. M. Nuri Gençosman, MEB, İstanbul 1994.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, Muhammed b. Muhammed el-Belhî er-Rûmî, *Mesnevî-i M'anevî (Tıpkı Basım) I-VI*, (Konya Mevlânâ Müzesinde 677/1278 Tarihli, No: 51 de Kayıtlı Bulunan Nüsha), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1993.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN, *Dîvân-ı Kebîr I-VII*, trc. A. Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı, 2. Baskı, Ankara 2000
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN, *Mevlânâ'nın Mektûbları*, nşr.: Feridun Nafiz Uzluk; tsh.: Ahmed Remzi Akyürek, Sebat Basımevi, İstanbul, 1937.
- Mevlevî Der İrfân-ı İrân (Mecmua-i Makâlât)*, ed.: Muhammed Ali Tâvusî, İntişârât-ı Hakikat, Tahran, 1386.
- MOLLA FENÂRÎ, *Şerh-i Dibâceti'l-Mesnevî*, Sül. Ktp. Esad Ef. 3684.
- MUHAKKİK TİRMİZÎ, Seyyid Burhâneddin, *Maârif*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1972.

- MUHAKKİK TİRMİZÎ, Seyyid Burhâneddin, *Maârif: Mecmûa-i Mevâiz ve Kelimat-ı Seyyid Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî be-Hemrâh-i Tefsîr-i Sûre-i Muhammed ve Feth*, nşr. Bedüzzamân Firûzanfer, İdâre-i Külli-yi Vezâret-i Ferheng, Tahran 1340/1961.
- MUHAKKİK TİRMİZÎ, Seyyid Burhâneddin, *Maârif: Mecmûa-i Mevâiz ve Kelimât-ı Seyyid Burhâneddîn Muhakkik Tirmizî Be Hemrâh-i Tefsîr-i Sûre-i Muhammed ve Feth*, tsh: Bedüzzamân Firûzanfer, 2. Baskı, Merkez-i Dânişgâhî, Tahran, 1377.
- MUHAKKİK TİRMİZÎ, Seyyid Burhâneddin, *Maârif*, trc.: Ali Rıza Karabulut, Mektebe Yayınları, Kayseri, 1995.
- MUHAMMED MA'SÛM ŞİRÂZÎ, *Tarâiku'l-Hakâik*, tsh. Muhammed Ca'fer Mahcûb, İntişârât-ı Senâyî, Tahran, 1382.
- MUHAMMED MASUM ŞİRÂZÎ, *Tarâiku'l-hakâik*, tsh. Muhammed Ca'fer Mahcûb, Kitâbhâne-i Senâî 1339-45 hş.
- MUVAHHİD ALİ MUVAHHİD, *Şems-i Tebrîzî*, Tahran 1996.
- MUVAHHİD, Muhammed Ali, "Şems İle Mevlânâ Kaç Yaşlarında Karşılaştılar", trc. Hicabi Kurlangıç, *Mevlânâ Araştırmaları 2*, Akçağ Yay., Ankara 2008.
- MÜKRİMİN HALİL (YİNANÇ), "Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika", *TTEM*, Sayı: 3 (80)
- MÜKRİMİN HALİL, *Düstûrnâme-i Enverî: Medhal*, İstanbul 1930.
- MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE, *Sahâifu'l-Ahbâr*, trc. Ahmed Nedim, İstanbul 1285.
- MÜSTAQİM-ZÂDE SÜLEYMÂN SA'DEDDİN, *Traktat Über Die Derwischmützen (Risâle-i Tâciyye)*, haz. Helga Anetshofer, Hakan T. Karateke, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.
- NAMLI, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî'ye göre Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Tasavvuf*, XIV (2005), 439-454.
- NASR, Seyyid Hüseyin, "Sûfilikte Şiirden Hikayeye", *Tasavvufî Makaleler*, trc. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, trc. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, trc. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- NECMÜDDİN KÜBRA, *Tasavvufî Hayat - Usûlu Aşere - Risâle İle'l-Hâim - Fevâihu'l-Cemâl*, haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- NESEFÎ, Azîzüddîn, *İnsan-ı Kamil*, trc. A. Avni Konuk (haz.: Sezai Fırat), Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- NEŞRÎ, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-nümâ I-II*, nşr. Franz Taeschner, Leipzig 1951-1955.
- NEŞRÎ, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-nümâ: Neşri Tarihi I-II*, nşr. Faik Reşit Unat-Mehmed Altay Köymen, Ankara 1949-1957.
- NEŞRÎ, Mevlânâ Mehmed, *Cihânnümâ [6. Kısım: Osmanlı Tarihi (1288-1485 veya 1502)]*, haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Yay., İstanbul 2008.
- NEVŞÂHÎ, Ârif, "Sevâkıbü'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh: Mevlânâ ve Mevlevîlik Hakkında Unutulmuş Bir Kaynak", trc. Necdet Tosun, *Tasavvuf*, Sayı: 14, s. 697-707, Ankara 2005.
- NİCHOLSON, R. A., *The Masnavi of Jalaluddin Rûmî, ed. From the oldest manuscripts available, with critical notes, translation and commentary*, E.J. Gibb Memorial, New series IV, text, translation, commentary I-VI, Leiden-London, 1925-1940. NİCHOLSON, Reynold Alleyne, Cambridge University Press, Liden, 1925-1940.
- NİCHOLSON, Reynold Alleyne, *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal, İz yay., İstanbul 2004.
- OCAK, Ahmet Yaşar, "Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı ve Sûfisi Olarak Mevlânâ Celâlüddin-i Rûmî", *4. Millî Mevlânâ Kongresi*, 12-13 Aralık 1989 Konya, 139-146.
- OCAK, Ahmet Yaşar, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII Yüzyıllar) Meselesine Kısa bir Bakış", *SÛTAE Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (Konya) 18-19.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Kalenderîler*, TTK Yay. Ankara 1992.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, TTK yay, Ankara 1992 (2. Baskı 1997).
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı'da Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara 1992.
- OKÇU, Naci, *Şeyh Galip: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlili ve Divanının Tenkidli Metni*, Ankara 1993.
- ORUÇ BEY, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi-1288-1502)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2007.
- ÖNDER, M., "Bir Selçuklu Şaheseri Mevlânâ'nın Ahşap Sandukası", *VD*, 17, (1983)
- ÖNDER, Mehmed - İsmet Binark-Mustafa Nejat Sepetçioğlu, "Mevlevîliğin Sistemleşmesi, Sultan Veled ve Diğer Postnişinler", *Konya'dan Dünyaya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya 2002, 140.
- ÖNGE, Yılmaz, "Çankırı Darüşşifası", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 5 (Ankara 1962).
- ÖNGÖREN, Reşat, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", *DİA*, XXIX, 441-448.
- ÖNGÖREN, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- ÖNGÖREN, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

- ÖNKAL, Hakkı, “Konya’da Âteş-bâz-ı Velî Türbesi”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 1 (Aralık 1975).
- ÖZDEMİR, Hikmet, *Sad Kelime-i Hazret-i Ali*, İlbey Ofset, İstanbul, 2008.
- ÖZÖNDER, Hasan, “Afyon Mevlevîhânesi”, *V. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 3-4 Mayıs 1991 Konya, Konya 1992.
- ÖZÖNDER, Hasan, “Âteş-Bâz Velî ve Mevlevî Dergâhlarında Âteş-Bâz Velî Makamı’nın Önemi”, s. 97-102.
- ÖZÖNDER, Hasan, “Âteşbâz-ı Velî”, *DİA*, IV, 57-58.
- ÖZÖNDER, Hasan, “Karaman (Lârende) Mevlevî-hânesi”, *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: XIV (İstanbul 1994), s. 145.
- ÖZÖNDER, Hasan, “Karaman (Lârende) Mevlevî-hânesi”, *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: XIV (İstanbul 1994).
- ÖZÖNDER, Hasan, “Kıbrıs’ta Mevlevîlik ve Mevlevîler”, *V. Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya 1993, 99-100.
- PAKALIN, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-III*, MEB Yay., İstanbul 1993.
- PEÇEVÎ İBRÂHİM EFENDÎ, *Peçevî Târîhi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1981.
- PELLAT, Ch., “Manâkıb”, *EI*, VI, 355-357;
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah, “On İki İmam Şiiliginde Tasavvufa Muhalefet”, çev.: Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 11, Sayı:1, s. 233-242, Bursa, 2002.
- QAZWİNÎ, Hamdullah Mustawfî-i, *The Ta’rikh-i Guzida*, haz: Edward G. Browne, E. J. Brill, Leyden, 1910-13.
- RİFAÎ, Ken’an, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2000.
- RİTTER, Helmut, “Celâleddin Rûmî”, *İA*, III, 53-59.
- RİTTER, Helmut, “Die Mevlânafestern in Konya vom 11-17 Dezember 1960”, *Oriens*, 15 (1962), s. 249-270.
- RİTTER, Helmut, “Fenâ”, *İA*, IV, 546-7.
- RİYÂHÎ, Muhammed Emin, *Türbet-i Şems-i Tebrîz Kocâst?*, Kilk, 1375, Sayı 73-75, s. 28-38.
- RÜŞENÎ, Dede Ömer, *Neynâme*, Yayınlanmamış Tenkidli Neşir, hazırlayan: Mustafa Uzun,
- SADREDDİN KONEVÎ, *Kırk Hadis Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2003.
- SAFÎ, Omid, *Did The Two Oceans Meet: Connections and Disconnections Between Ibn al-Arabi and Rumi*, Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, Oxford 1999, c. 26, s 55-88.
- SAHÎH AHMED DEDE, *Mevlevîlerin Târîhi (Mecmû’âtü’t-tevârîhi’l-Mevlevîyye)*, haz. Cem Zorlu, İstanbul 2003.
- SAHMERÂNÎ, Es’ad, *Tasavvuf Menşei ve Istılahları*, çev.: Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2000.
- SAKIB DEDE, *Sefine-i Nefise-i Mevlevîyân*, Vehbiyye Matbaası, Mısır, 1283.
- SÂMÎ, Şemseddin, *Kâmus-ı Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317.
- SARAÇ, Yekta, “Kasîde-i Hamriyye ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, *VII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, 1999.
- SARI ABDULLAH, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul, 1287.
- SARI ABDULLAH, *Semerâtü’l-fuâd fi’l-mebde-i ve’l-me’âd*, İstanbul 1288.
- SARI, Mehmet -Yusuf Ilgar, “Sultân Dîvânî-Mehmet Çelebi (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Tesirleri)”, Afyon 2002.
- SÂRİMÎ, Süheyla, *Mustalahât-ı İrfânî ve Mefâhîm-i Berceste Der Zebân-ı Attâr, Pejûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-ı Ferhengî*, Tahran, 1373.
- SAVÎ, Saime İnal, “Senâî”, *DİA*, c. 36, s. 502-503
- SAYAR, Ahmed Güner, *Hasan Ali Yücel’in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği*, İstanbul 2002.
- SCHİMMEL, Annemarie, “Shams-ı Tabrizî”, *EI* (New Ed.), IX, (Fasc. 151-152), Leiden 1995.
- SCHİMMEL, Annemarie, *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, çev.: Senâil Özkan, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002.
- SCHİMMEL, Annemarie, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, çev.: Senâil Özkan, Ötüken Yay., İstanbul 1999.
- SCHİMMEL, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev.: Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 200.
- SCHİMMEL, Annemarie, *The Triumphal Sun, A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*, State University of New York Press, Albany 1993.
- SCHUON, Frithjof, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev.: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- SCHUON, Frithjof, *Tasavvuf Kabuk ve Öz*, çev.: Veysel Sezigen, İz Yay., İstanbul 2006.
- SELVÎ, Dilaver, *İslâm’da Velâyet ve Kerâmet*, Umran Yay., İstanbul 1990.
- SELVÎ, Dilaver, *Mürşid-i Kâmil İntisab ve Cemaat*, Umran Yay., İstanbul 1995.
- SEMERKANDÎ, Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü’ş-Şuarâ)*, trc. Necati Lugal, İstanbul 1977
- SEMERKANDÎ, Devletşah, *Tezkiretü’ş-Şuarâ*, tsh.: Edward G. Browne, Brill, London 1901

- SENÂÎ GAZNEVÎ, *Hadikatü'l-hakîka ve Şerî'atü'l-tarîka*, tsh. Müderris Radavî, Tahran 1329 h.ş..
- SENÂÎ GAZNEVÎ, *Mesnevîhây-ı Hakîm Şerh-i Seyrû'l-'ibâd ile'l-me'âd*, tsh. Muhammed Takî Radavî, Tahran 1969.
- SERDREVER, Meryem Müşerref-Hüseyn Haydarzâde "Hicâb-ı İrfânî der Maârif-i Bahâ-i Veled ve Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Rûmî, Mesnevî-i Ma'nevî, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî, Dânişgâh-ı Tebrîz, no: 193, 1383.
- SERİN, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetîlik*, Petek Yay., İstanbul 1984.
- SERRÂC, Ebû Nasr Abdullah et-Tûsî, *el-Lum'a' fî Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- SERRÂC, Ebû Nasr Abdullah et-Tûsî, *el-Luma' İslam Tasavvufu*, çev.: H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.
- SERRÂC, Mahbûb, Mevlânâ-yı Belhî ve Pedereş: Te'sîr-i Maarif ber Mesnevî-yi Ma'nevî, Devletî Matbaa, Kâbil, 1340 hş.
- SEVGİ, H. Ahmet, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler*, Kayseri 1994.
- SEVİM, Ali - Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi, Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, TTK Yay., Ankara 1995.
- SEVİM, Ali - Yücel, Yaşar, *Türkiye Tarihi, Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, TTK Yay., Ankara 1989.
- SEVİM, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Ma'rifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- SİPEHSÂLÂR, Feridun Ahmed, *Mevlânâ ve Etrafındakiler er-Risâle*, çev. Tahsin Yazıcı, Tercüman yay, İstanbul 1977,
- SİPEHSÂLÂR, Feridun Ahmed, *Zindegînâme-i Mevlânâ Celâleddîn-i Mevlevî*, tsh. Said Nefisî, Tahran ts.
- SİPEHSÂLÂR, Feridun b. Ahmed, *Risâle-i Sipehsâlâr Der Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*, nşr. Muhammed Afşin Vefâî, İntişârât-ı Sühan, Tahran hş. 1385 m. 2007.
- SİPEHSÂLÂR, Feridun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi*, trc. Ahmed Avni Konuk,
- SOLAKZÂDE, *Solakzâde Tarihi*, I-II, haz. Vahid Çabuk, Ankara 1989.
- SOLAKZÂDE, *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297.
- SUÂD EL-HAKÎM, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- SULTÂN VELED, *Dîvân*, nşr. Aşgar Rabbânî, Kitâb-furûş-i Rûdekî, Thran 1338.
- SULTÂN VELED, *Dîvân-ı Sultân Veled*, haz.: Feridun Nafiz Uzluk, Uzluk Basımevi, İstanbul, 1941 (1358).
- SULTAN VELED, *İbtidâ-Nâme*, çev.: Abdülbâkî Gölpinarlı, Konya ve Mülhakâtı Eski Eserleri Sevenler Derneği Yay., Konya, 2001.
- SULTÂN VELED, *İbtidânâme*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid ve Ali Rıza Hayderî, İntişârât-ı Harizmî, Tahran 1389.
- SULTAN VELED, *İntihânâme*, nşr. Muhammed Ali Hızânedârlu, İntişârât-ı Revzene, Tahran 1376.
- SULTAN VELED, *Küpten Sızan Sırlar: İntihânâme*, nşr. Hülya Küçük Ataç Yay., İstanbul 2010.
- SULTÂN VELED, *Maârif*, çev.: Meliha Anbarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul, 1993.
- SULTÂN VELED, *Maârif*, nşr. Necib Mail Herevî, İntişârât-ı Mevla, Tahran 1367/1988.
- SULTAN VELED, *Rebâbnâme*, nşr. Ali Sultânî Gird Ferâmurzî, Institute of Islamic Studies Mc Gill, Çâphâne-i Hayderî, Tahran 1980.
- SULTAN VELED, *Rebâbnâme*, trc. Niğdeli Hakkı Eroğlu, nşr. Amber Güneysel, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., İstanbul 2011.
- SULTAN VELED, *Rubâiler*, çev.: Veyis Değirmençay, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010.
- SULTAN VELED, *Velednâme*, haz.: Celâleddîn Hümâyî, M. Bânû Hümâyî, Müessesesi-i Neşr-i Hümâ, Tahran, 1367
- SULTAN VELED, Veyis Değirmençay, Sultan Veled ve Rebâbnâme, Atatürk Ün. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996.
- SURUŞ, Abdülkerim, "Abdülkerim Suruş İle Mevlâna ve Mesnevî Üzerine Bir Söyleşi", çev.: Yakup Şafak - Yusuf Öz, Yedi İklim, Sayı 178.
- SURUŞ, Abdülkerim, *Kumar-ı Aşıkâne*, Müessesesi-i Ferhengî Sırât, Tahran, 1384
- SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Şihâbuddîn Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Şihâbuddîn Ömer, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-ma'ârif tercümesi*, trc. H. Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul ts.
- SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî'nin Risâleleri*, çev.: Süleyman Ateş, Ankara 1981.
- ŞA'RÂNÎ, Abdulvahhâb, *Tabakatu'l-Kübra*, Mısır 1951.
- ŞAFAK, Yakup, "Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Hz. Mevlânâ ve Eserleri Üzerine Çalışma Yapanlar", *Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya 1989.

- ŞAHİN, Haşim, Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dini Zümreler (1299-1402), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enst. Türk Tarihi A.B.D., Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul 2007
- ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, "Attâr, Ferîdüddin", *DİA*, c. 4, s. 95-98.
- ŞAHİNOĞLU, Nazif, "Bahâeddin Veled", *DİA*, IV, 461-462.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ, *Kâmûsu'l-a'lâm I-IV*, İstanbul 1306-1311.
- ŞEMS-İ TEBRİZÎ, *Konuşmalar (Makâlât)*, trc. Mehmed Nuri Gençosman, Hürriyet Yay., 2 Cilt, İstanbul 1974-5.
- ŞEMS-İ TEBRİZÎ, *Makâlât*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Tahran 1369 hş./1990 m.
- ŞEMS-İ TEBRİZÎ, *Makâlât*, trc. Mehmed Nuri Gençosman, Ataç Yay., 2. Baskı, İstanbul 2006
- ŞEMS-İ TEBRİZÎ, Shams-i Tabrizi, *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, trc. William C. Chittick, Fons Vitae, Louisville-Kentucky 2004
- ŞEMS-İ TEBRİZÎ, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melikdâd, *Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî*, tsh. Muhammed Ali Muvahhid, İntişarat-ı Harizmi, Tahran 1990.
- ŞEMS-İ TEBRİZÎ, Şemseddin Muhammed b. Melikdâd Tebrîzî (Mevlânâ), *Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî*, tsh. Ahmed Hoşnûvîs, Matbûât-ı Atâi, Tahran 1970.
- ŞERİFZÂDE MEHMED FÂZİL PAŞA, *Şerhü'l-evrâdi'l-müsemma bi hakâyık-ı ezkâr-ı Mevlânâ*, İstanbul 1283/ 1853.
- Şeyh Evhadü'd-Dîn Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi*, trc. Mikail Bayram, Kardelen Yay., Konya.
- ŞEYH GALİB, Şeyh Galib Divanı, haz. Muhsin Kalkışım, Ankara, 1994
- ŞİMŞEKLER, Nuri, *Şâhidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i esrâr'ı*, SÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1998.
- TABERANÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, thk.: Mahmûd b. Ahmed Tahhan, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985/1405.
- TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ, Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi, haz.: Yakup Şafak-İbrahim Kunt, Tekin Kitabevi, Konya, 2005.
- TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ, *Çilehane Mektupları*, Ankara 1995.
- TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ, *Matbûât alemindeki hayatım ve İstiklal Mahkemeleri*, İstanbul 1990.
- TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ, *Şerh-i Mesnevi*, İstanbul 2001.
- TANERİ, Aydın, *Harzemşahlar*, TDV Yay., Ankara 1993.
- TANERİ, Aydın, *Türkiye Selçuklularının Kültür Hayatı*, Konya 1977.
- TÂNEVÎ, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf*, haz. Davudî-Yıldırım, Umran Yay., İstanbul 1995.
- TANMAN, Baha, "Kasımpaşa Mevlevihânesi", *DİA*, XXIV, 554.
- TANMAN, Baha, "Galata Mevlevihânesi", *DİA*, XIII, 318.
- TANRIKORUR, Bârihüdâ, "Karaman Mevlevihânesi", *DİA*, XXIV, 447-448.
- TANRIKORUR, Ş. Barihüda, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı Sanat Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, Konya, 2000.
- TARIM, Cevat Hakkı, *Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar I*, Kırşehir Vilayet Matbaası, 1938.
- TARLAN, Ali Nihad, *Mevlânâ*, İstanbul 1974.
- TATÇI, Mustafa -Cemal Kurnaz, "Mehmed Es'ad Dede Hayatı, Eserleri ve Şiirleri", *TUBA*, XXIV (2000), 249.
- TEBRİZÎ, Muhammed Hüseyin b. Halef, *Tibyan-ı Nâfi' der Tercüme-i Burhân-ı Kâtî'*, trc. Mütercim Asım Efendi, Kahire Daru't-Tıbbâti'l-Mısriyye (Bulak Matbaası), 1251.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali b. Ali, *Keşşâf u Istilâhâtî'l-Fünûn I-III*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- TEKTAŞ, Afif, *Şeyh İsmail Ankaravî'nin Minhâcu'l-fukarâ adlı eserinin Özü*, İstanbul 2004.
- TELEMMÜZ HÜSEYİN, Mir'âtü'l-Mesnevî, haz. Bahâeddîn Hürremşâh, Neşr-i Güftâr, Tahran 1378.
- TEMİR, Ahmet, *Kırşehir Emin Cacaoğlu Nur el-Din'in 1272 tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, TTK Yay., Ankara 1959.
- TOP, H. Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, Ötüken Yay., İstanbul 2001.
- TOPAL, Nevzat, "Karaman Eyaleti Vakıf Defterlerinde Niğde Vakıfları (H. 881/M. 1476)", *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of Worl of Turks*, 4/2 (2012).
- TOPÇU, Nurettin, *İslâm ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf*, haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1998.
- TURAN, Osman, "Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Dair bir Kaynak:Fustâdü'l-adâle fi Kavâidi's-saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, 537-570.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993.
- TURUN BEY, Târîh-i Ebü'l-Feth, nşr. Mertol Tulum, İstanbul 1977.
- TÜRER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995

- TÜRK, Abdullah, Vâhidî'nin Kitâb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân adlı eseri (inceleme-metin), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- ULU ARİF ÇELEBİ, Celaleddin Feridun Emir, Ulu Arif Çelebinin Rubaileri / Rubaiyyât-ı Ulu Ârif Çelebi, trc.: Feridun Nafiz Uzluk, (Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevî Bitikleri: 4), s. 14, 62, Ankara, 1949
- ULUÇAY, M. Çağatay, *Saruhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, I, İstanbul 1940.
- ULUÇAY, M. Çağatay, *Saruhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, II, İstanbul 1946.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Ahmed el-Gazzali", *DİA*, II, 70.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Ârif", *DİA*, III, 361-2.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Aşk", *DİA*, IV, 11-17.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Ma'rifet", *DİA*, XXVIII, 54-5.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam'da Mürşid ve İrşad Faaliyetleri*, İrfan Yay.,
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam'da Semâ' ve Musiki*, İstanbul 1976.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1999.
- UYSAL, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya 2001.
- UZLUK, F. Nafiz, "Celâleddin Rûmî", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1960, X, 110.
- UZLUK, F. Nafiz, "Germiyanoğlu II. Yakub Bey'in Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, VIII (Ankara 1969)
- UZLUK, F. Nafiz, "Mevlânâ, *Mesnevî* ve Mevlevîlikle İlgili Notlar", *SÜSAM*, BY 2.
- UZLUK, Feridun Nafiz, "Sultan Veled'in Hayat ve Eserleri, Divan-ı Sultan Veled, Uzluk Basımevi, Ankara, 1941.
- UZLUK, Feridun Nafiz, "Başlarım ulu Tanrı'nın Adıyla", *Mevlânâ Araştırmaları II*, haz. Nuri Şimşekler, Akçağ Yay., Ankara 2008, s. 293-324
- UZLUK, Feridun Nafiz, Sultan Veled'in Hayat ve Eserleri, (Dîvân-ı Sultân Veled İçerisinde), Uzluk Basımevi, 1941.
- UZLUK, Şihâbettin, "Galata Mevlevîhânesi ve Şeyh Ahmed Celâlettin Baykara Dede Efendi", *III. Milli Mevlânâ Kongresi*, Konya 1988, 299.
- UZUN, Mustafa, *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Miskinliknâme Mesnevisinin Edisyon-kritiği*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1982.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, Osmanlı Tarihinin İlk Devrelerine Âid Bazı Yanlışlıkların Tashihi, *Belleten*, c. XXI, sayı: 81-84, s. 185-186, TTK Basımevi, Ankara, 1957.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", *Belleten*, sayı: 120 (Ankara 1966), s. 539-601.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Mevlânâ ve Yetiştirdiği Ortam", *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, haz. Mehmet Önder, Ankara 1974, s. 226-57.
- ÜNVER, Süheyl "Edirne Mevlevihanesi Tarihine Giriş", *Edirne: Serhattaki Payitaht*, haz. Emin Nedret İşli-Sabri Koz, İstanbul 1998, s. 623-628.
- ÜNVER, Süheyl, "Edirne Mevlevihanesi Tarihine Giriş", *Edirne: Serhattaki Payitaht*, haz. Emin Nedret İşli-Sabri Koz, İstanbul 1998.
- ÜNVER, Süheyl, *Edirne Muradiye Camii*, İstanbul 1952.
- VÂHİDÎ, *Menâkıb-i Hâce-i Cihân*, ed. Gönül Alpay-Şinasi Tekin, haz. Ahmed T. Karamustafa, tıpkı basım, Harvard University 1993.
- VANLIOĞLU, Mehmet, Ulu Ârif Çelebi ve Divanı'nın Tenkitli Metni, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum 1991.
- VASSÂF, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ I-V*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006.
- VELED ÇELEBİ İZBUDAK, *Muhtasar Menakıb-ı Hazreti Mevlânâ*, SÜSAM no: 87.
- WITTEK, Paul, *Menteşe Beyliği*, çev. Orhan Şaik Gökyay, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1944.
- YAKIT, İsmail, "Mevlânâ'ya Göre Seyyid Burhâneddin", *XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyumu*, Ankara 1998, 43.
- YAKIT, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Yay., İstanbul 1993.
- YARDIM, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, Damla Yay., İstanbul 2008.
- YAVAŞ, Alptekin, Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara, 2007
- YAVUZ, Kemâl, "Türk Edebiyatında *Mesnevî*'den ilk tercüme hikâyeler ve bazı dikkatler", *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, 15-17 Aralık 2000 Ankara, 356.
- YAZICI, Tahsin, "Belh", *DİA*, V, 410-1.
- YAZICI, Tahsin, "Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr", *DİA*, X, İstanbul, 1994.
- YAZICI, Tahsin, "Mevlânâ Devrinde Semâ'", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1963, Sayı: 5, s. 135-150; Sezai Küçük, Hz. Mevlânâ'nın Sema'ı, *Âsitâne (Mevlevî Kültür Dergisi, e-dergi)*, Semazen Yayın Grubu, Mart 2010, Sayı 3, s. 33-41.

- YAZICI, Tahsin, “Pîr”, *İA*, IX, 558-559
- YILDIRIM, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.
- YILDIRIM, Ali, “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib’in Üç Rengi”, *Milli Folklor*, Cilt: 18, Sayı: 72, s. 130;
- YILMAZ, H. Kamil, “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Semâ’ Risâlesi”, *MÜİFD*, IV (1987), 273-285.
- YILMAZ, H. Kamil, “Eğitimde Gönül Faktörü Mevlânâ Örneği”, *Tasavvuf Mevlânâ Özel Sayısı*, Ankara 2005, s. 13-24.
- YILMAZ, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr neşriyat, İstanbul 1997.
- YILMAZ, H. Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul 1990.
- YILMAZ, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Süfîler, Devlet, Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul 2001.
- YÖNTEM, Ali Cânib, *Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Haz. Ahmed Sevgi- Mustafa Özcan, İstanbul 1996.
- YUNUS EMRE, *Yunus Emre Dîvanı*, haz.: Mustafa Tatçı, KB Yay., Ankara 1990.
- ZÂHİD b. ÂRİF, *Mahzenü’l-Esrâr*, Süleymâniye Ktp., Ayasofya Blm., no: 3456.
- ZAHODER, B., “Büyük Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan”, *Bellekten* XIX (1955), s. 491-527.
- ZÂKİR ŞÜKRÜ EFENDİ, “İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihî (Mecmû’a-i Tekâyâ)”, nşr. Şinasi Akbatu, *İslam Medeniyeti Dergisi*, V (1981), 81.
- ZERRİNKÛB, Abdülhüseyin, *Attar’ın Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri (Sîmurg’un Kanat Sesi)*, çev.: Alptekin Dursunoğlu, Anka Yay., İstanbul 2002.
- ZERRİNKÛB, Abdülhüseyin, *Pille Pille tâ Mülâkât-ı Hüdâ: der bârey-i zindegî, endîşe ve sülûk-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Tahran 1373 hş./ 1994 m.

MUSTAFA TOPATAN

ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Konya’da doğmuştur. İlk, Orta ve Lise tahsilini Konya’da tamamlamış, ardından 1999 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde İlahiyat eğitimine başlamış ve 2003 yılında mezun olmuştur. Aynı yıl başladığı Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Anabilim Dalı’nda yüksek lisans eğitiminin ardından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı bünyesinde doktora eğitimine başlamıştır. 2007 yılı içerisinde T.C. Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde öğretmen olarak görev almıştır ve görevini hâlen sürdürmektedir. Arapça, Farsça ve İngilizce bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

CURRICULUM VITAE

He was borne in Konya. He completed primary, secondary and high school in Konya then in 1999 he started theology education in Marmara University, Faculty of Theology and graduated in 2003. In the same year, after his education of master degree in Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Religious Culture and Ethics Teaching, he started doctorate in Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Theology, Discipline of Sufism. In 2007, he became a teacher within Ministry of Education and he is. He knows Arabic, Persian and English. He is married and has two children.