



T.C.

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

GÜNÜMÜZDE MEVLÂNÂ ALGISI

Yüksek Lisans Tezi

Gülsüm Rûveyda ARSLAN

Danışman:

Prof. Dr. Ali BOLAT

Samsun, 2018

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

GÜNÜMÜZDE MEVLÂNÂ ALGISİ

Yüksek Lisans Tezi

Gülsüm Rûveyda ARSLAN

Danışman:

Prof. Dr. Ali BOLAT

Samsun, 2018

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığımı taahhüt ederim.

...../...../2018

Gülsüm Rûveyda ARSLAN

TEZ KABUL VE ONAYI

(Öğrencinin Adı Soyadı) tarafından hazırlanan (Tezin Adı) başlıklı bu çalışma, (Savunma Sınavı Tarihi) tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/oy çokluğuyla başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan : _____

Üye : _____

Üye : _____

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

.../.../2018

Enstitü Müdürü

(İmza ve Mühür)

ÖZET

GÜNÜMÜZDE MEVLÂNÂ ALGISI

Gülsüm Rûveyda ARSLAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, Mart/2018

Danışman: Prof. Dr. Ali BOLAT

Tezimiz giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin amacı, tarihi sınırları ve yöntemi açıklanmıştır. Tezimiz, günümüzde Mevlânâ'nın hangi zeminde ve nasıl anlaşıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede tez, algının daha ziyade değiştiğini düşündüğümüz 2000 yılından itibaren kaleme alınmış on eser ile sınırlandırılmıştır. Çalışmamıza konu edindiğimiz eserler incelenirken, Mevlânâ ve Mevlevîliğe dair temel kaynaklar esas alınmıştır. Tayin ettiğimiz eserlerde kullanılan tasavvufî literatüre ait kavramlar, tasavvuf klasikleri baz alınarak karşılaştırmalı bir şekilde sunulmuş, yeri geldikçe tarihi vakıa ile çelişki arz eden yerlere değinilmiştir. Birinci bölümde Mevlânâ ve Mevlevîliğe dair genel bir bakış açısı sunulmuştur. Böylece Mevlânâ'nın anlaşılması noktasında son derece önemli olan yaşadığı dönem, düşüncelerinin günümüze kadar naklini sağlayan Mevlevîlik tarikatının mahiyeti ve algının dönüşümüne neden olan etkenler genel olarak ifade edilmiştir. Tezin uygulamalı kısmını ihtiva eden ikinci bölümde ise Mevlânâ'ya ilişkin yazılmış popüler eserler, tasavvuf disiplini ve Mevlânâ öğretilerine göre değerlendirilmiştir. Tezimizde, Mevlânâ'nın tasavvuf geleneğinden farklı bir zeminde konumlandırıldığı, evrensel bir fenomen ve hümanist bir karakter olarak algılandığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Mevlânâ, Mevlevîlik, modernizm, popüler edebiyat, algı.

ABSTRACT

MEVLANA PERCEPTION AT PRESENT

Gülsüm R veyda ARSLAN

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences,

Department of Basic Islamic Sciences, March/2018

Advisor: Prof. Ali BOLAT

Our thesis consists of introduction, two parts and conclusion. In the introduction, it is described aim of the thesis, historical boundaries and method. Our thesis aims to explain the Mevlana perception and the affecting factors the formation of this perception at present. In this context, thesis has been restricted with the works which have been written since the 2000's. Because after this date, we can say that a change has begun on perception of Mevlana. In the study the popular works about Mevlana have been analyzed first of all, on the other hand the Mevlana and Mawlawiyya's basic works were taken as a basis to comparison. The concepts of sufism which used in the works have presented comparatively on the basis of sufism classics and information that has inconsistent with historical facts have also expressed when necessary. In the first chapter, a general view about Mevlana and Mawlawi Order has been presented. Thus, the period that he lived in which an extremely important place at the point of understanding of Mevlana, the content of the Mawlawiyya, which conveys his ideas to the present, and the factors that caused the conversion of Mevlana perception have been expressed. In the second part of the thesis, popular works written about Mevlana have been evaluated according to sufism discipline and teachings of Mevlana. In our thesis has been concluded that Mevlana is understood differently from sufism tradition and is perceived as an universal phenomenon and a humanist character.

Key words: Mevlana, Mawlawiyya, modernism, popular literature, perception.

ÖNSÖZ

Mevlânâ, sadece yaşadığı dönemde değil, asırları kapsayan bir süreçte, geniş kitleler üzerinde etkileri silinmeyecek izler bırakmış ender şahsiyetlerden biridir. Mesnevî adlı devasa Farsça eseri, başta Türkçe olmak üzere pek çok dile tercüme edilmiş, pek çok şerhe kapı aralamış, muazzam bir anlatımla sunulan hikâyeleriyle halkın manevî dünyasını kuşatmıştır. Diğer yandan, kendisinden sonra tesis edilen Mevlevîlik tarîkı ile hem bir tasavvufî öğretiler bütünü, hem de bir neşve olarak bu coğrafyanın dinî ve kültürel yapısını oluşturan ana renklerinden biri olagelmıştır. Bununla birlikte, asırlardan beri süregelen bu geleneğin, bilhassa 2000’li yıllardan bu yana bir değişim geçirdiğini de belirtmek gerekir. Mevlânâ’nın bir bütün olan tasavvuf öğretisi sadece bazı yönleriyle yazınsal alanda yansıma bulmuş, tarihi gerçeklerin işaret ettiği farklı bir Mevlânâ karakteri inşa edilmiş, kısacası popüler kültür zemininde şekillenen yeni bir Mevlânâ algısı sunulmaya başlanmıştır.

Mevlânâ’nın düşüncelerinin filizlendiği dinî-tasavvufî gelenek ile bağlarının zayıflatılması ve farklı amaçlarla çeşitli zeminlerde ele alınması bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. “Günümüzde Mevlânâ Algısı” adlı bu çalışmanın Mevlânâ’nın daha iyi anlaşılması noktasında katkı sağlamasını temenni ederim.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamızın gerekçelerini ve yöntemini vermeye çalıştık. Birinci bölümde Mevlânâ’nın hayatı, tasavvuf düşüncesinin temelleri, bu düşüncelerin oluşumundaki genel seyir ve Mevlânâ’nın anlaşılması hususunda değişime sebep olan ana etkenler üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise temellendirmeye çalıştığımız düşünce, uygulamalı bir biçimde Mevlânâ’ya yönelik kaleme alınan popüler eserler üzerinden işlenmiş, bu eserler tasavvuf geleneği ve Mevlânâ’nın öğretileri ışığında kritiğe tâbi tutulmuştur.

Çalışmamızın başlangıcından nihayetine kadar değerli görüşleriyle katkıda bulunan, ilgi ve uyarılarıyla danışmanlığımı yapan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ali

Bolat'a, yine bu süreçte tecrübelerini ve zamanını esirgemeyen değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Uyar'a ve maddi manevi desteklerini her zaman hissettiğim aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Gülsüm Rûveyda ARSLAN

Samsun, 2018



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu	9
2. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi.....	9
3. Araştırmanın Amacı ve Önemi	9
4. Araştırmanın Temel Kaynakları.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ VE MEVLEVİLİĞE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı	11
1.2. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Eserleri.....	17
1.3. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Tasavvuf Düşüncesinin Temelleri.....	17
1.4. Mevlevîliğin Tarihi Gelişimi	21
1.5. Modernizm ve Mevlânâ Algısındaki Değişim	26

İKİNCİ BÖLÜM
GÜNÜMÜZDE MEVLÂNÂ ALGISİNİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN
ESERLER

2.1. Tennure ve Ateş	32
2.1.1. Eserin Muhtevası.....	32
2.1.1.1. Eserdeki Tasavvufî Kişilikler.....	33
2.1.1.2. Eserdeki Tasavvufî Unsurlar.....	37
2.2. Aşkın Gözyaşları I	45
2.2.1. Eserin Muhtevası.....	45
2.2.1.1. Eserdeki Tasavvufî Kişilikler.....	45
2.2.1.2. Eserdeki Tasavvufî Unsurlar.....	50
2.3. Aşkın Gözyaşları II	53
2.3.1. Eserin Muhtevası.....	53
2.3.1.1. Eserdeki Tasavvufî Kişilikler.....	53
2.3.1.2. Eserdeki Tasavvufî Unsurlar.....	60
2.4. Aşkın Gözyaşları III.....	64
2.4.1. Eserin Muhtevası.....	64
2.4.1.1. Eserdeki Tasavvufî Kişilikler.....	64
2.4.1.2. Eserdeki Tasavvufî Unsurlar.....	68
2.5. Eserlerin Genel Değerlendirmesi	70
2.6. Aşktan Dinle	72
2.6.1. Eserin Muhtevası.....	72
2.6.2. Eserin Değerlendirmesi.....	78
2.7. Mevlâna ile Şems	81
2.7.1. Eserin Muhtevası.....	81
2.7.2. Eserin Değerlendirmesi.....	85

2.8. Bâtînî Mevlânâ.....	89
2.8.1. Eserin Muhtevası.....	89
2.8.2. Eserin Değerlendirmesi.....	94
2.9. Mevlânâ.....	98
2.9.1. Eserin Muhtevası.....	98
2.9.2. Eserin Değerlendirmesi.....	104
2.10. Dinle.....	105
2.10.1. Eserin Muhtevası.....	105
2.10.2. Eserin Değerlendirmesi.....	111
2.11. Mevlânâ Çağırınca	114
2.11.1. Eserin Muhtevası.....	114
2.11.2. Eserin Değerlendirmesi.....	118
2.12. Mevlânâ'nın Görsel Bir Unsur Olarak Kullanıldığı Eserler	121
SONUÇ.....	126
KAYNAKÇA	130
ÖZGEÇMİŞ.....	137

KISALTMALAR

b.	: Beyit
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
hızl.	: Hazırlayan
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
sav.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
ss.	: Sayfadan sayfaya/sayfalar arası
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
y.y.	: Basım/Yayın Bilgisi Yok

GİRİŞ

Mevlânâ dinî-tasavvufî düşünce havzasının yanı sıra kültürel ve edebi alanda da, kitleleri etkileyip yönlendirmiş mühim şahsiyetlerinden biridir. Mevlânâ'nın öğretileri, kendisine nisbet edilen Mevlevîlik tarikatının Anadolu'da gösterdiği faaliyetlerle yaygınlık kazanarak, bir tarikat olmanın ötesinde bir neşve olarak da itibar görmüştür. Dîvân'ında toplanan şiirleri, bilhassa muazzam eseri Mesnevî ile onun etkisi, tasavvufî çevrelerin sınırlarını aşmış, hemen her kesim tarafından ilgi ile karşılanmıştır.

Bu etkinin mahiyeti dönemlere göre farklılık arz etmektedir. Örneğin, Osmanlı zamanında Mevlevîlik daha çok bir tarikat olarak faaliyet göstermiş ve müntesipleri onu tasavvufî bir düstur olarak görmüşken; tarikatların yasaklanmasından sonra kültürel bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür.¹ Yazın alanında Mesnevî'ye pek çok şerh yapılmış, böylece Mevlânâ'nın öğretileri şerh geleneği içerisinde derinlemesine ele alınırken aynı zamanda edebiyat dünyasında

¹ Mevlevîlik tarikatı; vefatından sonra Mevlânâ Celâleddin Rumî'ye nisbet edilerek kurulmuştur. Konu ile ilgili olarak bkz. Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXIX, 2004, s.468-475; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2006, s. 177.

vazgeçilmez bir yer edinmiştir.² Kurumsal anlamda Mevlevîliğin, Mevlânâ'nın anlaşılmasına yönelik katkılarından ziyade, Mevlânâ'nın düşüncelerinin gerek tasavvufî gerekse dinî açıdan düşünsel ve kültürel sahada daha fazla kitleye ulaştığı ve etki alanının Mevlevîliğin sınırlarının çok daha ötesine uzandığı görülmektedir.

Hakkında sayısız akademik çalışma yapılan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'ye karşı geçmişten bu yana var olan ilgi, 2000'li yıllarda özellikle UNESCO'nun 2007 yılını "Mevlânâ ve Hoşgörü Yılı" ilan etmesiyle beraber katlanarak artmış; aynı zamanda ona olan ilginin çehresi de değişmeye başlamıştır. Daha çok kültürel alana tekabül ettiğini düşündüğümüz bu ilgi, sinema,³ televizyon,⁴ reklam sektörü⁵ gibi pek çok alanda tezahür etmiş, tabii olarak modern edebiyat sahasına da yansımıştır. Bu etki alanı, dolaylı olarak insanlarda bir Mevlânâ algısının oluşmasına sebep olmuştur.

Biz, bu algının edebiyat alanındaki yansımaları ele alıyoruz. Çalışmamızda incelenecek eserlerde ağırlıklı tercih noktamız, daha geniş kitlelere ulaşan ve toplumsal algının şekillenmesinde önemli bir rolü olduğunu düşündüğümüz romanlar ve düşünce tarzı eserler olacaktır. Bu nedenle konumuz olan günümüzdeki Mevlânâ algısını tespit etmek için 2000'li yılların başından bu yana okunma oranı yüksek, popüler olarak nitelendirebileceğimiz on kitabı kıstas olarak belirledik. Ayrıca bu on kitabın dışında Mevlânâ ismini kullanan, ancak Mevlânâ ile doğrudan bir ilişkisi bulunmayan kitaplara da değindik.

Burada, kitap seçimimizi doğrudan etkilediği için "popüler" kavramına kısaca değinmeyi gerekli buluyoruz. En genel anlamıyla "halka ait olan", "birçok kişi tarafından sevilen ve seçilen" anlamına gelen popüler kavramı, nitelik bakımından görece zayıf olanı temsil eder. Popüler olarak nitelendirilen eserlerde sanat ve estetik kaygısından ziyade belirli bir amaç ve beklentileri karşılama söz konusudur.⁶ Uygun

² İsa Çelik, "Klasiklerimiz/XII 'Mesnevî-i Manevî'" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14, 2005, ss.661-696; Şener Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi*,10, 2007, ss. 469-504.

³ Mevlevîliğe ilişkin çekilmiş filmler için bkz. İsmail Eren (Yapımcı), Jacques Deschamps (Yönetmen), Dinle Neyden (Film), Türkiye: PHS Film- ATM Film, 2008; Mahmut Bengi, Oktay Berber ve Osman Demir (Yapımcı), Cihan Taşkın (Yönetmen) Kelebek (Film), Türkiye: Tıglon Film, 2009.

⁴ "Mevlânâ Aşkın Dansı" (Belgesel), https://www.youtube.com/watch_v=FuE, (07.01.2018).

⁵ Favori Kuyumculuk, "Şems Hoşgörü Koleksiyonu" (Reklam Filmi) <https://www.youtube.com/watch?v=dPkVPXId6jk>, (07.01.2018). Konu ile ilgili olarak bkz. Dilşad Nağme Akbaş, "Kültür Endüstrisi Bağlamında Mevlânâ'nın Yeniden Üretimi", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), ss. 91-96,126-127.

⁶ Selami Çakmakçı, "Popüler Roman ve Muazzaz Tahsin Berkand", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,2012), s. 1.

vasıta ve tekniklerle üretilen meta, kitleler tarafından rağbet görüp tutulduğunda “popüler” sıfatını taşımaya hak kazanır. Sadelik, kolay anlaşılır olma, yüzeysellik, görüntünün ön planda tutulması, içerikten çok şekle önem verilmesi de popüler olanın özelliklerindedir.⁷

Popüler roman olarak nitelendirilen eserlerde olay örgüsü, çoğu zaman gerçek hayatta hiçbir zaman görülemeyecek rastlantılarla örülüdür. Olay örgüsünde halkalar arasındaki geçişler, mantıksal bağı olmayan rastlantılarla sağlanmaktadır. Neredeyse tamamı klişe sahnelerden oluşan popüler romanlar biçim, içerik ve üslup olarak aynı kalıbı taşır. Bu kalıpta “iyi ve kötü” kesin çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Okurun istekleri göz önünde bulundurularak düzenlenen popüler anlatı, okurun duygu ve heyecanlarını, tutkularını kışkırtacak şekilde sunulur. Çok sayıda okura ulaşan ve sanatsal kaygı gütmeyen bu romanlarda kolay ve anlaşılır, tek katmanlı bir dil tercih edilir.⁸

Popüler romanın İslâmî ayağını ise 1910-1990 yılları arasında referanslarını inançtan alan ve geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan “Hidayet romanları” oluşturur. Bu romanlar yukarıda vermiş olduğumuz popüler roman vasıflarını taşımakla birlikte en bariz özelliği mesaj verme çabasıdır.⁹

Bu kavramsal çerçeve içerisinde, Mevlânâ hakkında yazılan bazı romanları popüler kültür ürünü olarak değerlendirebiliriz. Mevlânâ'nın dinî ve tasavvufî bir şahsiyet olması bu eserlere dinî bir karakter kazandırıyor olsa da, popüler İslâmî edebiyattan farklı bir karakterde oldukları için, onları salt popüler kültür eseri olarak düşünmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Zira 80'li yıllardan sonra yazılan dinî romanlardaki ideolojik zemin, dinî tutumlar ve deyim yerindeyse ezilmişlik duygusu bu romanlarda bulunmaz. Aksine, evrensel ilkeleri baz alan, daha geniş kitlelere hitap eden, dünya görüşü ne olursa olsun herkesin bir şeyler bulabileceği, bunun yanında dinî-tasavvufî unsurları kullanan eserler olarak öne çıkarlar. Bu noktada, ele aldığımız eserler için postmodern bir bakışın ürünleridir de denilebilir.

Postmodern romanın temel özellikleri; genel anlamıyla romandaki evrenin kurmaca yani metinsel bir gerçeklik olduğunun açıkça vurgulanması anlamına gelen

⁷ Özcan Aygün, *Edebiyatımızda Popüler Roman ve Aka Gündüz*, İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012, s. 4.

⁸ Selami Çakmakçı, “Popüler Roman ve Muazzez Tahsin Berkand”, (*Doktora Tezi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,2012), s. 10-13; Şaban Sağlık, *Popüler Roman Estetik Roman*, Samsun: Akçağ Yayınları, 2010, s. 120.

⁹ Ali İhsan Kolcu, *Türk Romanı El Kitabı*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2013, s. 104.

üst kurmaca, metinlerarasılık ve çoğulcu bakış açısı olarak belirlenmektedir. Bu romanlarda tarihe yönelme, kurguda entrika ve gizemi öne çıkarma gibi eğilimlere daima vurgu yapılmaktadır. Postmodern romanın alıntı ve göndermelerinin temel amacı, oyunu çok boyutlu ve ilginç kılmak olmakla birlikte bu romanlarda bilgi ve değerlerin gelenekselleşmiş bütünlüğünü bozma amacı güdüldüğünü söylememiz de mümkündür.¹⁰

Postmodern edebiyat ile birlikte dini form bazında gelenek yeniden keşfedilmeye başlanmış, 80’li yıllarda popüler İslâmî diyebileceğimiz eserlerde karşımıza çıkan ideolojik ve siyasal mesajlar, yerini geleneksel unsurlarla mezcedilmiş bireysel dindarlıklara bırakmıştır. Bu doğrultuda modern algıya tepki olarak ortaya konan hidayet romanları, bireysel dini tecrübelerin anlatıya dökülmesine imkân sağlayan tasavvuf kültürü ile içerik değiştirerek 2000’li yıllardan itibaren çoksatan kitaplar olarak okuyucuya sunulmuştur. Biz, Mevlânâ algısını ortaya koymak için belirlediğimiz romanların postmodern roman olarak isimlendirilen yazın türünün kodlarına yoğun bir uygunluk sağladığını gördük.¹¹ Dolayısıyla “postmodern” olarak kabul ettiğimiz ve ciddi bir popülerlik kazandıkları aşikâr olan bu romanları “popülerlik kazanmış postmodern Mevlânâ romanları” olarak niteleyebiliriz.

Bir sanat olayında rol oynayan dört unsur vardır. Bunlar sanatçı, eser, okur ve bunların içinde bulunduğu toplumdur. Roman ve okur ilişkisini kurmak, toplum sayesinde mümkün gözükmektedir.¹² Nitekim yazar da, eserini ele alırken muhatap bir kitle düşünür ve ona göre yönünü tayin eder. Bu söyleme göre hayatla iç içe olan romanların toplumda bir yansıması olacaktır. Bahsedilen dört unsurun Mevlânâ hakkındaki eserler için de geçerli olduğu varsayımından hareket ettiğimizde, günümüz Mevlânâ algısının interaktif yapısı ortaya çıkmaktadır. Algıyı kurgulayan metinler ve algının yankı bulduğu okur kitlesi karşılıklı birbirini etkileyen hatta birbirine sebep olan bir görünüm arz eder. Zira sunulan algının popüler hale gelmesi popülerliğe dayalı bir eser furçasını da beraberinde getirmektedir. Böylece algı hem eser hem de okur açısından kendi karakterini kazanır; öyle ki artık hem okurun

¹⁰ Mehmet Narlı, “Postmodern Roman ve Modern Gerçekliğin Yitimi”, *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 18, 2009, ss.123-124; Sağlık, *Popüler Roman Estetik Roman*, s. 253.

¹¹ Adem Bölükbaşı, “Türkiye’de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ Ve Mevlevîlik Örneği”, (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 7. Anakronik tarih okuma, metinlerarasılık, çoğulcu bakış açısı gibi hususlar bu romanlarda sıkça görülen özelliklerdir ki bu hususlar, ileride roman incelemeleri esnasında açıkça görülecektir.

¹² Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 9-10.

beklentisini hem de bu beklentiyi karşılayacak olan yazarın düşüncesini bu algı yönlendirir. Mevlânâ'nın tarihi-gerçek bir şahsiyet olması, belirli bir düşünce sistemini temsil etmesi, kurgusallığın ve kurgusal zemindeki algının üst düzeyde reel bir kaynağının olması, bizi edebiyat alanındaki bu eserleri dinî-tasavvufî algıyı göz önünde bulundurarak incelemeye sevk etmiştir.

Ülkemizde din algısının zaman içerisinde pek çok değişime uğradığı malumdur. Ancak bu değişim sürecinde Mevlânâ ve Mevlevîlik farklı bir konumda tutulmuş, sadece Osmanlı döneminde değil, tekke ve zaviyelerin kapandığı Cumhuriyet döneminde de diğer tekkeler gibi kapatılmakla birlikte ayrıcalıklı bir muamele görmüştür. Bu realite, Mevlânâ'nın eserlerini aşk ve hoşgörü üzerine temellendirilmiş olması, kendi döneminde var olan dini taassuba karşı çıkan bir “modernist” ya da “hümanist” olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.¹³

Günümüzde kendini gösteren hızlı ve etkin toplumsal değişimler, modern toplumların dinle ilişkilerini özellikle sekülerleşme etrafında şekillendirmiştir. Bu etki, Türkiye gibi cemaat tipi sosyal ilişkilerden cemiyet tipi sosyal ilişkilere veya geleneksellikten modernliğe yönelen, fakat ne geleneksel kalabilen ne de tam olarak modernleşebilen ve bu ikisi arasında kararsızlık yaşayan geçiş toplumlarının hayatının hemen her alanında derin yankılar uyandırmış, çelişkilere, çatışmalara ve bunalımlara yol açmıştır.¹⁴ Bu zaviyeden bakıldığında Mesnevî'sini vahdet dükkânı olarak tanımlayan, mana dilini benimseyen, kuşatıcı bir söylemle düşüncelerini ifade eden Mevlânâ, arada kalmış toplum için uygun bir çözüm yolu olarak görülmüş ve Mevlânâ ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır.

Ancak toplum Mevlânâ düşüncesini genel olarak Mevlânâ'yı daha dar bir kapsamda işleyen romanlar üzerinden anlamayı tercih etmiş, bu da bir diğer önemli husus olan Mevlânâ algısındaki “kısmilik” meselesini ortaya çıkarmıştır. Mevlânâ, pek çok esere sahip, kapsamlı bir tasavvuf görüşü ve aşk geleneği olan, kendisine nisbetle tarikat kurulmuş dev bir şahsiyettir. Nitekim hakkında yüzlerce akademik çalışma yapılan Mevlânâ'nın eserleri pek çok kez şerh edilmiştir. Fakat bütün bu külliyyatın, halka etraflı bir şekilde aktarılması pek de mümkün görünmemektedir. Bu noktada devreye, araştırmamıza konu edindiğimiz eserler girmektedir. Bütünsel

¹³ Secaattin Tural, *Türk Romanında Mevlânâ*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011, s. 33.

¹⁴ Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz-2009, c. 8, sy. 30, s. 324.

olarak Mevlânâ'nın algılanması ve tanınması kitleler bazında zor olmakla birlikte ondan kesitler, hikâyeler, şiirler olarak halka arzı, bu zorluğu büyük oranda azaltacak ve Mevlânâ'ya rağbeti artıracaktır. Zira bu şekilde bir anlatı Mevlânâ'nın bütün olarak anlaşılmasından çok daha kolaydır. İzlenen bu yöntem neticesinde ondan yapılan alıntılarla, sloganik bir Mevlâna portresi ortaya çıkmış; böylece kitleler, Mevlânâ ismini, bu eserlerin sundukları zeminde “kısmî” olarak algılamışlardır. Bize göre en önemli problem, Mevlânâ'nın adeta özetlenerek ve kurgusal bir zeminde verildiği bu metinlerde, onun dinî-tasavvufî ve felsefî alt yapısından koparılarak, yalnız lafzî güzelliklere hapsedilmesi, belli kavramlarla son derece kısmî anlaşılmasıdır. Örneğin önceki kuşaklarda Mevlânâ'yı anlamak için şerhler yapılıyordu. Malumdur ki şerh yapmak demek, açıkça söylenmese de müellifi en iyi şekilde anladığını iddia etmektir. Öyle ki Mevlânâ'nın eserlerinden çok daha kapsamlı şerhleri bulunmaktadır. Bu, onun anlaşılmasındaki yöntemi bize göstermesi açısından önemlidir. Fakat postmodern zamanlarda, insanların ne vakitleri ne de entelektüel alt yapıları bu derece kapsamlı bir anlamaya müsait görünmemektedir. Bunun yerine Mevlânâ gibi cezbedici bir ismin, en kolay ve kısa yoldan anlaşılmaya çalışıldığı da ortadadır. Anladığımız kadarıyla, bu talep, yazarlar tarafından iyi okunmuş ve eserler ardı ardına gelmiştir. Zira bize göre buradaki halkın talebi meselesi, Mevlânâ'dan çok Mevlânâ'yı en kolay yoldan anlatan ve çoğunlukla ilmi ve akademik kaygı taşımayan eserlere yöneliktir.

İncelememize dâhil olan eserler arasında Mevlânâ'dan seçmeler, söyleşiler ve romanlar bulunmaktadır. Bu türler arasından etki oranının daha fazla olduğunu düşündüğümüz roman, konu edindiği tarihi kişileri, olayları kısaca hayatın gerçeklerini, kendi iç gerçekliği içerisinde sunar. Burada dikkate almamız gereken en önemli husus romanın bir kurmaca olduğu kaidesidir. Ancak, belirtmiş olduğumuz özelliğinden dolayı hayatla sarmaş dolaş edebiyat eserlerinin sadece biçimsel olarak ele alınması ve incelenmesi kısır bir yöntemle yetinmek olacaktır.¹⁵

Popüler edebiyatın eleştirilecek yönleri olmakla birlikte günümüzde tarihe ve topluma yönelik çalışmaların disiplinler arası yapıldığı, yaşamın her parçasının diğerleri ile ilişkileri çerçevesinde incelendiği göz önüne alındığında, milyonlarca insanın ilgilendiği ve büyük bir endüstri haline gelmiş olan popüler edebiyatın toplumun ilgi ve algısının ortaya konması noktasında değeri ortaya çıkmaktadır.

¹⁵ Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, s. 333.

Nitekim popüler edebiyatın tarihsel gelişimi incelendiğinde sosyal, kültürel ve ekonomik alanlardaki değişimi büyük oranda yansıttığı görülmektedir. Bu değişimle beraber popüler edebiyat da kendi içinde gelişmiş ve evrilmiştir.¹⁶

Biz de bu düşünceden hareketle tezimizde belirlemiş olduğumuz eserler üzerinden tarihi bir şahsiyet olan Mevlânâ'nın nasıl algılandığını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu gerçekleştirmemizdeki amaç, popüler roman bahsinde verdiğimiz teorik bilginin pratik olarak karşılığını bulduğunu düşünmemizdir. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla roman okuyucularının çoğu, aslında kurgu olan anlatıları bir süre sonra gerçek farz ederek onlara hayatlarında yer vermektedir. Özelde anlayacak olursak, Mevlânâ ile ilgili yazılmış eserler hayatımızda yansıma bulmakta ve yazılış amacı ne olursa olsun, okuyucu ile buluştuktan sonra onlara bilgi ve veri sunmaya hazır hale gelebilmektedir.

Eserleri incelerken, öncelikle bu eserlerin türlerine göre bir analiz yöntemi belirleyeceğiz. Elimizdeki eserler, kabaca bir sınıflamayla ikiye ayrılabilir. Birinci kısımda romanlar, ikinci kısımda ise düşünce kitapları bulunmaktadır. Eserlerdeki mahiyet farkı, incelememiz esnasında yöntemimizin de farklılaşmasına sebep olacaktır. Zira kurgusal bir metinle fikirsel bir metin arasında bariz anlatım farklılıkları vardır. Aynı şekilde olayları ve kavramları ele alış tarzları açısından da farklı kriterler barındırmaktadır. Örneğin, bir romanı incelerken, fikirlerin açık açık ifade edilmesi yerine, bir olayla, bir ima ile ya da satır aralarına gizlenmiş göndermelerle bir fikrin kurulduğunu görebiliriz. Dolayısıyla romanları incelerken dikkate almamız gereken bu tarz özelliklere, doğrudan fikirlerin verildiği bir kitapta ihtiyaç duyulmayabilir.

İncelememizde bir metod olarak romanı kendi iç gerçekliği çerçevesinde değerlendirmeyi uygun görüyoruz. Bu nedenle yazarın amacının bilinmesinin, eleştiri için doğrudan bir gerekliliği ya da yararı yoktur. Her ne kadar açık bir ifade bulunsa da yazarın kafasındaki amacın ne olduğunu tam olarak bilmemiz mümkün değildir. Zira metin, okurun sonsuz iç bağlantılar keşfedebileceği açık uçlu bir evrendir. Bu doğrultuda eserin anlamının, yazarın düşündüğü anlam olduğunu sanmak, yazarın “yapmak istediği” ile “yaptığını” birbirine karıştırmak olacaktır.

¹⁶ Veli Uğur, “1980 Sonrası Türk Edebiyatında Popüler Roman”, (*Yayınlanmış Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 120.

Çünkü yazarın amaçladığı ile gerçekleştirdiği aynı olmayabilir. Eserin anlamı, artık yazardan kopmuş olan metindedir ve orada aranması gerekir.¹⁷

Roman tarzı eserlerin analizinde romanın atmosferi, tarihi ve coğrafi mekânları, olaylara ve kavramlara bakış açısı değerlendirmemizde kullanacağımız birincil verilerdir. İlk etapta amacımız, metnin ne demek istediğini bahsi geçen kriterlerle anlamak olacağından, mümkün olduğu kadar objektif bir okuma çabası içinde olacağız. Günümüzdeki Mevlânâ algısını bu metinlere dayanarak anlamaya çalıştığımız için, önceliğimiz, algının eserin iç dizaynında nasıl ele alındığını tespit etmeye çalışmak ve bu sayede iddiamızı ortaya koyabilmektir.

Burada öncelikle Mevlânâ'nın hayatına yön veren isimler eserlerde sunuldukları biçimde tanıtılacak, bu isimlerin Mevlânâ üzerinde nasıl bir etki bıraktığına değinilecektir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere kurgusal metinlerde, söylenmek istenen doğrudan verilmeyebilir. Bazen olaylarla, olayların işleyiş biçimiyle, bazen karakterler arasındaki ilişkilerle bazen de ikincil bir karakterin görüşleriyle bu yapılabilmektedir. Dolayısıyla bir algının oluşumunda, bazen ana karakter kadar, diğer karakterlerin davranış ve sözleri de etkili olabilir. Biz de kurgusal metinlerin bu gerçekliğini dikkate alarak, konu edinilen karakterlerin, Mevlânâ algısına olan etkilerini inceleyeceğiz.

Konu edilen şahıslar gerçek karakterler olduğu için verilen bilgiler gerekli görülen yerlerde tarihi verilere uygunluk açısından kritik edilecektir. Kurgusal metinlerde, belli oranlarda tarihi sapmalar, karakterler üzerinde oynamalar, bir bakıma onu romanın kendi gerçekliğine göre şekillendirme durumları olabilir. Bu, bizim araştırmamızı aşan, roman tekniği ile ilgili bir tartışmadır. Fakat biz konumuz gereği, sanatsal aktivite kısmından bağımsız olarak, tarihi gerçeklerle uygun olmadığını düşündüğümüz yerleri tespit edeceğiz. Zira, bu uyumsuzluk, kurgulanan Mevlânâ algısına hizmet etmeyi amaçlamaktadır ve bizim için bir kriter teşkil etmektedir.

Eserlerde Mevlânâ'ya dair düşüncelerimizi şekillendiren kavramlar tasavvuf literatüründeki anlamları göz önünde bulundurularak değerlendirilecek ve Mevlânâ öğretisindeki işlevlerine işaret edilecektir. İkinci kısım olarak nitelediğimiz düşünce kitaplarında ise Mevlânâ'ya dair serdedilmiş fikirler tasavvuf ilmi ve Mevlânâ'nın

¹⁷ Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, s. 208; Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Kemal Atakay (çev.), İstanbul: Can Yayınları, y.y., ss. 49-50.

eserleri ışığında bir tahlile tabi tutulacaktır. Sonuç kısmında genel bir değerlendirme yapılarak nasıl bir Mevlânâ algısı sunulduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Araştırmanın Konusu

Zaman içerisinde geçirdiği pek çok değişime rağmen, ortaya çıkışından itibaren tasavvuf geleneğine ve bu geleneği yaşatan kişilere var olan ilgi malumdur. Günümüzde bu ilgiye en çok mazhar olmuş kişilerden biri Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'dir. Yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere toplum içerisinde son derece geniş bir sahada etkili olan Mevlânâ'ya yönelik ilgi 2000'li yıllardan itibaren hızla artmıştır. Özellikle UNESCO'nun 2007 yılını "Mevlânâ Yılı" ilan etmesinden sonra edebiyat alanında sayısız eser kaleme alınmıştır. Bu eserler içerisinde Mevlânâ'ya ait eserlerin çevirileri, ondan yapılan seçmeler, hikâyeler, denemeler ve romanlar bulunmaktadır. Yapısı itibari ile romanlar, tüketici kitle içerisinde daha fazla rağbet görmüş ve uzun süreler çöksatan kitaplar içinde yerlerini almışlardır. Bizim araştırmamızın konusu, bu denli itibar gören, popüler olarak nitelendirebileceğimiz ve toplumun algısını şekillendirdiğini düşündüğümüz eserlerin, tasavvuf geleneğinin önemli simalarından biri olan Mevlânâ'yı hangi zeminde nasıl bir bakış açısı ile ele aldıkları ve algıladıklarıdır.

2. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Araştırmamızı 2000 yılından günümüze kadar Mevlânâ'ya ilişkin olarak yazılmış popüler olarak nitelendirebileceğimiz on eser ile sınırladık. Çalışmamız teorik ve pratik olarak ifade edebileceğimiz iki bölümden oluşmaktadır. Teorik olarak ifade ettiğimiz birinci bölümde Mevlânâ ve Mevlevîlik genel olarak tanıtılacak, akabinde bahsettiğimiz algı dönüşümüne neden olan etkenler Modernizm başlığı altında ele alınacaktır. Çalışmamızın pratik kısmını oluşturan ikinci bölümde ise belirlediğimiz on eser kritik edilerek nasıl bir Mevlânâ algısı sunulduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Belirli bir tasavvufî gelenek içinde gelişimini sağlamış ve hayatını bu doğrultuda yaşamış tarihi bir kişilik olan Mevlânâ'nın anlaşılması noktasında zamanla büyük bir değişim yaşandığı kanaatindeyiz. Bu çalışma ile amacımız günümüz toplumunda rağbet gören, çöksatılan eserler üzerinden Mevlânâ'nın nasıl algılandığını ortaya koymaktır. Çalışmanın önemi, Mevlânâ'yı nasıl ve ne kadar

tanıdığımızın sorgulanmasına ve onun daha doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlaması noktasındadır.

4. Araştırmanın Temel Kaynakları

Tezimizde konu edindiğimiz eserlerin kritik edilmesi noktasında temel kaynağımız Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) seyr ü sülûkûnun ve manevi tecrübesinin meyvesi olan Mesnevî'sidir.¹⁸ Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312) tarafından Mevlânâ'nın hayatını ve fikirlerini ele alan aynı zamanda Risale-i Sipehsâlâr'a kaynaklık eden "İbtidâ-Nâme"¹⁹ bu hususta en tutarlı eserdir. Mevlânâ'ya hizmet etme imkânı bulmuş ve dönemin olaylarına şahitlik etmiş olan Feridun b. Ahmed Sipehsâlâr (ö. 712/1312?)'ın "Risale-i Sipehsâlâr"ı Mevlânâ ve etrafındakiler hakkında kaleme alınmış ilk risale olması açısından önemlidir.²⁰ Mevlânâ'nın torunu olan Ulu Arif Çelebi'ye intisap eden Ahmed Eflâkî (ö. 761/1360)'nin "Menâkıbü'l Arifîn"²¹ adlı eseri de araştırmamızda temel teşkil etmektedir. Bunun yanında Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)'nin "Nefahâtü'l-Üns'ü"²², Devletşah b. Alaüddeve Bahtşah Gazi-i Semerkandî (ö. 900/1494-95?)'nin "Tezkiretü'ş Şuarâ"sı,²³ İranlı âlim Bedüzzaman Firûzanfer'in Mevlânâ hakkında derin bir çalışma sonucu telif ettiği eseri "Mevlânâ Celâleddîn",²⁴ Abdülbâki Gölpınarlı'nın "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî" ve "Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik" eserleri çalışmamızda başvurduğumuz kaynakların başında gelmektedir.

¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerif*, Süleyman Nahîfî (çev.), Âmil Çelebioğlu (sad.), İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

¹⁹ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, Abdülbâki Gölpınarlı (çev.), İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2014.

²⁰ Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

²¹ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006.

²² Abdurrahman Câmî, *Nefehatü'l Üns*, Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (hızl.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

²³ Devletşah, *Tezkiretü'ş Şuara*, Necati Lugal (çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

²⁴ Bedüzzaman Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, Feridun Nafiz Uzluk (çev.), Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ VE MEVLEVÎLİĞE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı

Mesnevî'sinin girişinde kendini Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el Belhî²⁵ olarak tanıtan Mevlânâ, 604/1207 yılında Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir.²⁶ Babası Hüseyin Hatibî oğlu Bahâüddin Veled (ö. 628/1231)'dir. Mevlânâ'nın eserlerinde soyuna dair bilgi bulunmamakla birlikte bazı menkıbelerde babası Bahâüddin Veled'in soyu Hz. Ebu Bekir'e dayandırılmaktadır.²⁷ “Mevlânâ-yı Buzurg” ve “Sultânü'l-Ulemâ” olarak tanınan Bahâüddin Veled'in Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmüddin Kübrâ (ö. 618/1221)'nın müridi olduğu rivayet edilmektedir.²⁸

Bahâüddin Veled'in 1203-1210 yılları arasında Belh'te ya da Vahş'da oturduğu tahmin edilmektedir. Sipehsâlâr ve Eflâkî, Bahâüddin Veled'i göçe sevk eden nedenlerin başında Fahreddin Râzi (ö. 606/1210) 'nin geldiğini söylemektedir. Bahâüddin Veled'in birçok vaazında Sultan Alâeddin Harizmşah ve Fahreddin Râzi'nin de bulunduğunu söyleyen Sipehsâlâr, Bahâüddin Veled'in “*Gökten inen*

²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, s. 40.

²⁶ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 41; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 117.

²⁷ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 23; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 57.

²⁸ Câmî, *Nefehatü'l Üns*, s. 603.

kitapları arkalarına atıp, filozofların silik sözlerini önlerine koyanların nasıl kurtulma ümidi olur?” ifadesi üzerine Fahreddin Râzî'nin, Sultan Harizmşah'ın Bahâüddin Veled hakkındaki düşüncelerini olumsuzla çevirmek gayreti içine düştüğünü belirtir.²⁹

Eflâkî ayrıca bu konuda farklı bilgiler vermektedir. Menâkıbında Bahâüddin Veled'in, kendisine yönelik kıskançlıklar karşısında 605 (1208-1209) yılında Belh'ten ayrıldığını söyleyen Eflâkî, eserinin başka bir yerinde Mevlânâ'nın Belh'ten ayrıldıklarında beş yaşında olduğunu ifade eder. Ancak bu ifade, 604/1207'de doğduğunu bilinen Mevlânâ'nın ve babası Bahâüddin Veled'in Belh'ten ayrılışlarının 1212 yılına rastladığı sonucuna işaret eder. Eflâkî bir başka yerde ise Mevlânâ'nın altı yaşında iken Belh'te olduğunu söyler. Bu ise 606/1209'da vefat ettiği bilinen Fahreddin Râzî'nin vefatı ile çelişkili bir durum oluşturur.³⁰ Bu bakımdan Bahâüddin Veled'in Belh'ten ayrılışı konusunda çok net bir değerlendirme yapmak mümkün görünmemektedir. Ancak, Sultan Veled'in bu ayrılışı Bahâüddin Veled'in Belh'lilerden incinmesi olayına bağlamasına bakılırsa Bahâüddin Veled'in Belh'te huzurlu olmadığı, bu nedenle şehri terk ettiği anlaşılmaktadır.

Göç esnasında hacca gitme niyetiyle yola çıkan Bahâüddin Veled ve ailesinin güzergâhı üzerinde bulunan Nişabur'a geldiklerinde Feridüddin Attar ile karşılaştıkları, Attar'ın Mevlânâ'ya Esrarnâme adlı eserini hediye ederek “*Çok zaman geçmeyecek ki, senin bu oğlun âlemin yüreği yanıklarının yüreklerine ateşler salacak.*” dediği rivayet edilir.³¹ Hac dönüşü Şam üzerinden Anadolu'ya gelen Bahâüddin Veled'in önce hangi şehre gittiği tam olarak bilinmemekle beraber Sipehsâlâr, Bağdat, Hicaz ve Şam üzerinden Erzincan Akşehir'e gittiğini ve oradan Rum'a geçtiğini nakleder.³² Eflâkî ise Şam yoluyla önce Malatya'ya geldiğini, oradan Erzincan ve Akşehir'e, ardından da Lârende'ye ulaştığını söyler. Bu sırada on yedi veya on sekiz yaşında olan Mevlânâ, Şerâfeddin Lâlâ-yı Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun ile evlenmiştir. Mevlânâ'nın oğulları Sultan Veled ve Alâeddin burada doğmuştur. Daha sonra Bahâüddin Veled ve ailesi Sultan Alâeddin Keykubad'ın

²⁹ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, ss. 26-27.

³⁰ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 69-70, 72-73; Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, ss. 54-59; M. Nazif Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. IV, 1991, s. 461.

³¹ Câmî, *Nefehatü'l Üns*, s. 605; Devletşah, *Tezkiretü's Şuara*, s. 259.

³² Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, ss. 28-29.

daveti üzerine Konya'ya gitmiştir.³³ Rivayetler mukayese edildiğinde Bahâüddin Veled'in 1220'de Bağdat'tan Mekke'ye gittiği, dönüşte Şam yoluyla Anadolu'ya geldiği, Malatya'dan geçerek Erzincan'a daha sonra Lârende'ye gidip orada yedi yıla yakın bir süre ikamet ettiği ve son iki senesini Konya'da geçirdiği sonucuna ulaşılmaktadır.³⁴

Mevlânâ, aynı zamanda ilk hocası olarak kabul ettiğimiz babası Bahâüddin Veled'in vefatının ardından onun yerini almış ve vaaz ile meşgul olmuştur.³⁵ Bu esnada Bahâüddin Veled'in müridi olan Seyyid Burhâneddin Muhakkık Tirmizî (ö. 639/1241), şeyhinin Konya'da olduğunu duymuş ve Konya'ya gelmiştir. Geldiğinde şeyhinin vefat haberini alan Burhâneddin, "*Ben şeyhin ta kendisiyim, benden bir eser kalmamıştır; hiç şekerin şekerlikten ayrıldığını gördün mü sen?*" demek suretiyle Mevlânâ'ya, bilgide eşi bulunmadığını ancak hâl sahibi de olması gerektiğini, böylece babasına tam olarak mirasçı olacağını söylemiştir. Neticede Burhâneddin Muhakkık'ın müridi olan Mevlânâ dokuz yıl onun sohbetinde bulunmuştur.³⁶

Mevlânâ'nın şeyhi Burhâneddin'in hizmetinde bulunduğu yıllar içinde Halep ve Şam'da eğitim aldığı rivayet edilmektedir. Halep'te dinî ilimleri tahsil eden, bunun yanında felsefe ile de meşgul olan Mevlânâ'nın Hanefî Mezhebine dair bilgisini Halep'te bulunduğu sırada eğitimiyle bizzat ilgilenen ve bir Hanefî fakihi olan Kemâleddin b. Adîm (ö. 660/1261)'den edindiği kabul edilir.³⁷

Burhâneddin Muhakkık, Mevlânâ'nın Halep yolculuğunda ona Kayseri'ye kadar eşlik etmiştir. Mevlânâ dönüncüye kadar Kayseri'de ikamet eden Burhâneddin Muhakkık, Mevlânâ ile birlikte tekrar Konya'ya dönmüştür. Mevlânâ ilim tahsilinin ardından Burhâneddin Muhakkık'ın gözetiminde üç defa çile çıkarmış ve şeyhinin ifadesiyle naklî, aklî, kesbî ve keşfî bütün ilimlerde eşi benzeri bulunmayan bir insan olmuştur.³⁸ Mevlânâ ile Konya'ya dönen Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ'dan

³³ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, ss. 74-82.

³⁴ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 253; Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", s. 461.

³⁵ Devletşah, *Tezkiretü'ş Şuara*, s. 260.

³⁶ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 255-257; Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin Konya'ya gelmesi hususunda çeşitli rivayetler mevcuttur. Konu ile ilgili olarak bkz. Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s. 103; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, ss. 142.

³⁷ Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, ss. 80-82.

³⁸ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, ss. 123-124. Mevlânâ'nın eğitim sürecine ilişkin olarak dokuz yıllık bir zaman diliminde hem Burhâneddin Muhakkık ile girmiş olduğu sülûk sürecinin hem de bu denli uzun bir eğitimin aynı anda gerçekleşmeyeceğine dair bir görüş mevcuttur. Bu görüşe göre, babasından belirli bir seviyede eğitim alan Mevlânâ, hacdan dönüş sırasında Halep ve Şam'da eğitimini tamamlayarak icazet almıştır. Konu ile ilgili olarak bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, ss. 45-46.

Kayseri'ye dönmek için müsaade istemiş, bunun üzerine niçin uzaklaşmak istediğini soran Mevlânâ'ya “*Sert ve kuvvetli bir aslan bu ülkeye yöneldi. O aslan, ben aslan, birbirimizle anlaşamayız.*” diyerek durumunu izah etmiştir.³⁹ Burhânededin Muhakkık'ın 639/1241 yılında Kayseri'de vefatının ardından Mevlânâ, beş yıl riyazet ile meşgul olmuş, sohbet ve vaazlarda bulunarak irşad yolunu benimsemiştir.⁴⁰ Bu aşamalardan sonra Mevlânâ'nın hayatında Şems-i Tebrizî ile yeni bir dönem başlayacaktır.

Mevlânâ'nın sohbet şeyhi Şemsü'l-Hak ve'd-Din Muhammed b. Ali b. Melikdâd-i Tebrizî 582/1186 yılında Tebriz'de doğmuştur.⁴¹ Şems'in ilk mürşidi Ebû Bekir Selebâf'tır.⁴² Şemseddîn Tebrizî on dört yıl Ebû Bekir Selebâf-ı Tebrizî'nin hizmetinde bulunduktan sonra şeyhinden icazet alarak daha olgun ve eksikliklerini tamamlayabilecek bir şeyh bulmak amacıyla otuz beş yaşında seyahate çıkmıştır.⁴³ Şems'e, Tebriz'deki arifler tarafından “Kâmil Tebrizî”; gezgin bir sufi olduğu için “Şemseddîn-i Parende” denilmiştir.⁴⁴ Sipehsâlâr, Şems'i halktan ve şöhretten saklanan, bir tüccar kılığında ve tavrında, zaman zaman şalvar uçkuru öreerek geçimini sağlayan, konuşma ve Tanrı'ya yakınlık bakımından Hz. Musa'nın, gizlilik bakımından ise Hz. İsa'nın meşrebinden bir sûfi olarak tanıtmaktadır.⁴⁵ Eflâkî'nin rivayetine göre Mevlânâ ile Şems'in ilk karşılaşması Şam'da gerçekleşmiştir. Mevlânâ bir gün halkın arasında iken başında külâhı, sırtında siyah elbisesiyle Şems'i görmüş, elinden tutarak “Ey dünya sarrafı beni anla!” demiştir. Bu sözün etkisiyle istiğrak haline giren Şems kendine geldiğinde Mevlânâ oradan ayrılmıştır.⁴⁶

Şemseddin Tebrizî, 642 senesi Cemaziyel-Ahir ayının yirmi altıncı pazar günü Konya'ya gelmiştir.⁴⁷ Mevlânâ ile Şems'in buluşmaları konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Şems, Sipehsâlâr'ın naklettiğine göre âdeti olduğu üzere Pirinç-furûşân (Pirinççiler) hanına, Eflâkî'ye göre ise Şekerrîzan hanına inmiştir. Mevlânâ'nın bu dönemde din dersleri verdiği ve dört medresede müderris olduğu

³⁹ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 114.

⁴⁰ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 259.

⁴¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s. 467.

⁴² Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, M. Nuri Gençosman (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, ss. 10, 123, 161, 186; Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s. 125, 273.

⁴³ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, Cem Zorlu (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 148; Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, ss. 469.

⁴⁴ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s. 469.

⁴⁵ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 145.

⁴⁶ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s. 123, 471.

⁴⁷ Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, s. 107.

bilinmektedir. Rivayete göre bir gün Mevlânâ, etrafındaki topluluk ile beraber Şekerrîzân hanından geçerken Şems, Mevlânâ'nın önüne gelip katırının yularını tutmuş ve "Ebû Yezîd mi yoksa Hz. Muhammed mi büyüktür?" diye sormuştur. Mevlânâ'nın "Hz. Muhammed büyüktür" cevabı üzerine bu defa Hz. Peygamber'in "Biz seni layık olduğun vecihle bilemedik" buyuruyorken, Bâyezîd'in "Ben kendimi tenzih ederim. Benim şanımla ne yücedir." ifadelerinin ne anlama geldiğini soran Şems, Mevlânâ'nın "Ebû Yezîd'in susuzluğu bir yudum su ile kandı, idrak testisi o kadar suyla doldu; ancak, göğsü 'Biz senin göğsünü açmadık mı?'"⁴⁸ hitabıyla Allah tarafından açılan Hz. Muhammed, bu nedenle susuzluğunu dile getirdi ve Hakk'tan her gün daha çok yakınlık istedi." demiştir. Şems, Mevlânâ'nın cevabını duyunca kendinden geçmiş ve bu hadise akabinde Mevlânâ ve Şems dostluğu başlamıştır.⁴⁹

Mevlânâ ve Şems bu buluşmanın ardından üç ay halvette bulunmuşlardır. Şems, Mevlânâ'yı semâ yapmaya teşvik etmiş, Mevlânâ da bu hadiseden sonra vaazlarını aksatmaya başlamıştır.⁵⁰ Sultan Veled'in ifadelerine göre, Şems-i Tebrizî ile hemhal olmadan önce ilim, zühd ve takva yönü baskın bir kişi olan Mevlânâ'nın, Şems'ten sonra aşk ve cezbe yönü öne çıkmıştır. Mevlânâ'nın babası Bahâüddin Veled'e, mürşidi Seyyid Burhâneddin'e ve halifesi Çelebi Hüsâmeddin'e beslediği aşk Şems ile kemale ermiş; insân-ı ma'şûk mertebesine ulaşan Mevlânâ bu hali semâ vasıtasıyla elde etmiştir.⁵¹

Mevlânâ'nın hizmetinden mahrum kalan sevenleri, onun muhabbetine ve sohbetine kavuşmak için kendi iradelerini şeyhlerinin iradesi üzerinde görerek fitne ve dedikodularla Şems'i uzaklaştırmaya çalışmışlardır. Ancak olayların kötü bir şekilde sonuçlanmaması için Konya'dan ayrılan Şems'in gidişi Mevlânâ'nın hâl ve tavrında bir değişikliğe sebep olmamıştır.⁵² Mevlânâ, Şems'ten aldığı bir mektupla onun Dımaşk'ta olduğunu öğrenmiş ve dostunu geri getirmesi için oğlu Sultan Veled'i Dımaşk'a göndermiştir.⁵³

Bu olaydan sonra Şems'in Konya'ya dönmesiyle birlikte Mevlânâ'nın bazı müridleri ve halk tekrar fitne ve dedikodulara başlayınca Şems, Sultan Veled'e "Bu

⁴⁸ el-İnşirah 94/1.

⁴⁹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, ss. 126, 472-473; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, ss. 148-149. Konu ile ilgili diğer rivayetler için bkz. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, ss. 148,150; Devletşah, *Tezkiretü's Şuara*, s.263; Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, ss. 97-107.

⁵⁰ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, ss. 473-474; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, ss. 150.

⁵¹ Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 512.

⁵² Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 54-55; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, ss. 150-151.

⁵³ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 60-63; Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 513.

sefer öyle bir gideceğim ki, kimse benden bir nişan bulamayacak.” demiştir. Şems’in gidişi sonrasında Sultan Veled babasının durumunu “Şeyh, onun ayrılığıyla deliye döndü, başsız ayaksız Zünnûn’a benzedi.” diyerek tarif etmiştir. Şems’i aramak için iki defa Şam’a giden Mevlânâ, buradan eli boş bir şekilde Konya’ya dönmüştür.⁵⁴ Mevlânâ bu aşamadan sonra Şems’i aramaktan vazgeçmiş ve Selâhaddîn Zerkûb (ö. 657/1258) ile sükûn bulmuştur. Sultan Veled bu durumu “*Mevlânâ ve Zerkûbî, süt ve şeker gibi karılmışlardır.*”⁵⁵ diyerek dile getirmiştir. Bu esnada Mevlânâ, Şeyh Selâhaddîn’i halife tayin etmiş ve müridlerini ona yönlendirmiştir.⁵⁶ Şems’in akıbeti hakkında pek çok rivayet bulunmakla birlikte bu hususta Sultan Veled’in, Şems’in Konya’da kendisine karşı oluşan düşmanlık sebebiyle bir daha bulunmamak üzere şehri terk ettiği rivayeti daha tutarlı gözükmektedir.⁵⁷

Ansızın hastalanan Mevlânâ, hekimlerin tüm tedavi çabalarına rağmen 5 Cemaziye’l-Evvel 672/12 Aralık 1273 yılında vefat etmiştir. Mevlânâ, hastalığı esnasında kendisini ziyaret eden ve iyileşmesi için duada bulunan Sadreddin Konevî’ye “*Bundan sonra şifa size mübarek olsun, öyle ki âşıkla maşuk arasında kıl bir gömlekten başka bir şey kalmamıştır. Nurun nura kavuşmasını istemiyor musunuz?*”⁵⁸ diyerek ölüm hakkındaki düşüncesini dile getirmiştir. Mevlânâ’nın vefatıyla birlikte Müslüman gayr-i müslim, küçük büyük tüm halk perişan olmuş, ülkenin pek çok yerinden sevenleri aşkla onun cenazesine iştirak etmişleridir. Mevlânâ’nın vasiyeti üzerine cenaze namazını kıldırarak olan Sadreddin Konevî, namaz kıldırarak için ilerlerken bayılmış, onun yerine Mevlânâ’nın cenaze namazını Kadı Sirâceddîn Urmevî (ö. 682/1283) kıldırmıştır.⁵⁹ Sultan Veled, her dinden her topluluğun Mevlânâ’ya duyduğu muhabbeti “*İsa dinindekiler, o bizim İsa’mızdı diyordular; Musa dinindekiler, Musa’mız... Mü’minse, Rasûl’ün sırrı, nuru olarak görüyordu.*”⁶⁰ ifadeleriyle anlatmıştır. Mevlânâ’nın cenazesi bugünkü türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir.⁶¹

⁵⁴ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 67-68,79-84.

⁵⁵ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 88,96

⁵⁶ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 88,96; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, s.158-159; Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, s. 531.

⁵⁷ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 68; Konu ile ilgili diğer rivayetler için bkz. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, ss. 514- 515; Câmî, *Nefehatü’l Üns*, s.530; Devletşah, *Tezkiretü’ş Şuara*, s.267; Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 128-130, 133, s. 46.

⁵⁸ Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 111.

⁵⁹ Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, ss. 145-146.

⁶⁰ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 161-162.

⁶¹ Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, ss. 149-150; Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 48.

1.2. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Eserleri

Eserlerini Farsça yazan Mevlânâ'nın beş eseri bulunmaktadır. İlk olarak kaleme alınan eseri Dîvân-ı Kebîr, Farsça yazılmıştır. Yer yer Arapça ve Rumca kelimeler kullanılan eser geniş bir hacme sahip olduğundan Dîvân-ı Kebîr; şiirlerde genellikle “Şems”, “Şems-i Tebrizî” mahlasları kullanıldığı için Dîvân-ı Şems veya Dîvân-ı Şems-i Tebrizî adı da verilmiştir. Yazma nüshaları 30.000 beyit ile 50.000 beyit arasında değişen Dîvân-ı Kebîr'deki rubâiler, Türkiye’de ilk olarak Veled Çelebi tarafından yayımlanmış, 1942 rubâi ihtiva eden bu eseri M. Nuri Gençosman “Mevlâna'nın Rubaileri I-II” adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir.⁶²

Mevlânâ'nın en meşhur eseri Mesnevî'dir. İsmi yazım şekli olan mesnevîden alan ve Farsça yazılan eser, yaklaşık olarak 25.700 beyittir⁶³ ve altı ciltten oluşur. Mevlânâ eserine Mesnevî'nin özelliklerini yansıttığını düşündüğü “Keşşâfî'l-Kurân”, “Fıkh-ı Ekber”, “Saykalü'l-Ervâh” ve “Hüsâmînâme” gibi isimler de vermiştir.⁶⁴

Bu iki temel esere ilaveten Mevlânâ'nın çeşitli vesilelerle bir başkasına söyleyerek yazdırdığı mektupların toplanmasından meydana gelen Mektûbât, yedi vaazının kaydedilmesiyle oluşturulan “Mecâlis-i Seb'a” ve yine Mevlânâ'nın konuşmalarından derlenmiş, Farsça yazılmış “Fîhi Mâ Fîh” adlı bir eseri bulunmaktadır.⁶⁵

1.3. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Tasavvuf Düşüncesinin Temelleri

Mevlânâ, tasavvufî görüşlerinin temelini babası Bahâüddin Veled'den miras almıştır. Babasının vefatından sonra onun yerini alan ve müderrislik yapmaya başlayan Mevlânâ, babasının müridi olan Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'ye intisab ederek tasavvufî eğitimine devam etmiştir.⁶⁶ Mevlânâ'nın Şeyhi Burhâneddin Muhakkık gözetiminde halvete girerek sülûkunu sürdürmesi, yine bu dönemde babasının Maârif adlı eserini pek çok kez okuması da Mevlânâ'nın tasavvufî

⁶² Tahsin Yazıcı, “Dîvân-ı Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. IX, 1994, s. 432-433; Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Abdülbâki Gölpınarlı(çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

⁶³ Eflâkî, Mesnevî'nin beyit sayısını 26.660, Abdülbâki Gölpınarlı ise 25.618 beyit olarak belirtmektedir. Konu ile ilgili bkz. Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddîn, s. 268-269.

⁶⁴ Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXIX, 2004, s. 325.

⁶⁵ Mehmet Demirci, “Fîhi Mâ Fîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XIII, 1996, s. 58-59.

⁶⁶ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 255-257.

düşünceye vâkıf olduğunun bir göstergesidir. Nitekim Bahâüddin Veled'in tasavvuf öğretisinde mutlak iyi ve mutlak kötü diye bir şeyin olmadığı, küfrün Allah'a nisbetle hikmet, bize nisbetle âfet olduğu düşüncesi, asıl failin Allah olduğunu vurgulaması, yine mâna ve maksadın esas olduğu, bu bağlamda insanların kadehe değil içindeki şaraba bakmalarının gerekliliği noktasındaki ifadelerinin Mevlânâ düşüncesine etkisi açık bir şekilde görülmektedir.⁶⁷

Babasından aldığı temel eğitimi Burhâneddin Muhakkık Tirmizî ile derinleştiren Mevlânâ, dokuz yıl şeyhine hizmet etmiştir. Buluşmalarından bir yıl sonra Burhâneddin Muhakkık Mevlânâ'yı ilmini tamamlaması için Şam'a göndermiştir. Şam'dan dönüşü esnasında Kayseri'de bulunan şeyhi Burhâneddin Muhakkık'ı ziyaret eden Mevlânâ, orada halvete girmiş ve üç erbain çıkarmıştır. Burhâneddin Muhakkık'a göre kişinin gerçek olgunluğa erişmesi, başkasının zahmetini kendi zahmeti bilmesi ile gerçekleşir. Tanrı hakkını gözetmek ve daima onun adını anmak bu yolun sermayesidir. Ancak ilim ve zikir gerçeğe ulaşmak için birer vasıtaadır. Vasıta olmayan zikir ancak hayali arttırır; belki keramete yol açar fakat bilinmelidir ki peygamberlerin uğradıkları bela nasıl vahyin kesilmesiyle, erenlerin uğradıkları musibet de kendilerinden kerametın zuhurudur.⁶⁸ Cezbe ehli olan Burhâneddin Muhakkık'ın tasavvufî düşüncelerinin temel nüvelerini barındıran bu ifadelerin Mevlânâ öğretisinin şekillenmesindeki katkısı net bir şekilde müşahede edilmektedir. Burhâneddin Muhakkık'ın bu düşüncelerinin yansıması fikir hayatında ve eserlerinde aşikârdır. Şeyhinin vefatından sonra vaaz ve irşadla meşgul olan Mevlânâ bu minvalde sohbetlerine devam etmiştir.

Mevlânâ, Burhâneddin Muhakkık'ın vefatından beş yıl sonra Konya'da Şems-i Tebrizî ile karşılaşmış ve hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Şems ile tanıştıktan sonra halktan alakasını kesen Mevlânâ neredeyse tüm zamanını Şems'e hasretmiştir. Mevlânâ'nın babası Bahâüddin Veled ve şeyhi Burhâneddin Muhakkık ile temel nüvelerine sahip olduğu, dini anlama ve yorumlamasında etkin olan aşk ve cezbe, Şems ile daha ileri bir aşamaya taşınmıştır. Mevlânâ, bu dönemde dinin zâhir boyutunun ötesinde aşkın, Allah ile kurulan ilişkiyi neşeyle ve yaratıcılıkla kurmayı içerdiğini keşfetmiş, hayatına nüfuzunu sağladığı bu anlayış sayesinde aşk ve vecd

⁶⁷ Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", s. 462.

⁶⁸ Burhâneddin Muhakkık Tirmizî, *Maârif*, Abdülbâki Gölpinarlı (çev.), İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2017, s. 16.

ile şiirlerini dile getirmiştir. Dîvân-ı Kebîr'ini bu dönemde terennüm eden Mevlânâ, Şems'ten sonra durgunluk döneminde Mesnevî'yi kaleme almıştır.⁶⁹

Pek çok sûfî büyüğünü yetiştiren, aynı zamanda melâmetî anlayışın merkezlerinden biri olan Belh'te yaşamış Bahâüddin Veled vasıtası ile bu düşüncenin nüvelerini edinen Mevlânâ, tasavvufî düşüncesini Anadolu'da temellendirmiş ve eserlerini bu bölgede kaleme almıştır. Mevlânâ'nın düşünce sisteminde, Necmüddin Kübrâ etrafında oluşan, zühd anlayışının hâkim olduğu Kübreviyye tarikatının, babası Bahâüddin Veled yoluyla; melâmetî anlayışın da Şems-i Tebrizî yoluyla etkili olduğu görülmektedir.⁷⁰

Mevlânâ bahsi geçtiği şekilde ruhî tekâmülünü tamamlarken bu süreçte onun tasavvufî görüşlerinin temel kaynağı Mesnevî'nin girişinde açıkça belirttiği üzere Kur'an ve Sünnet olmuştur.⁷¹ “*Canım tenimde oldukça Kur'an'ın bendesiyim; ben Tanrı'nın seçkin peygamberi Muhammed'in yolunun toprağıyım. Her kim bundan başka benden bir söz naklederse ona çok üzülür ve o sözden rahatsız olurum.*”⁷² ifadesiyle düşüncelerini bu temel üzerine inşa eden Mevlânâ, vâkif olduğu hakikatleri idrakine vardığı aşk mefhumuyla dile getirmiştir.

Mevlânâ'nın aşk anlayışını besleyen en önemli kaynaklardan biri vahdet düşüncesi olmuştur. Mutlak varlığın Allah olduğunu ve ondan başka hiç bir vücûd bulunmadığını ifade ederek, diğer bütün varlıkları Mutlak Vücûd'un isim ve sıfatlarının tezahürü ve tecellisi olarak kabul eden vahdet anlayışı Mevlânâ tarafından estetik bir şekilde dile getirilmiştir.⁷³ Vahdet anlayışını muhabbet, aşk ve cezbe ile mezceden Mevlânâ, düşüncelerini kendine özgü bir üslupla ifade etmiştir. Mevlânâ bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir:

*O, Hakk sıfatlarına nisbetle yoktur; hakikatteyse yokluğu varlıktır.*⁷⁴

*İman edenler çok, fakat iman birdir. Gerçi ten sayısızsa da can birdir.*⁷⁵

⁶⁹ Franklin Lewis, *Mevlânâ*, Gül Çağalı Güven- Hamide Koyukan (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008, s. 217; Reşat Öngören, “Mevlânâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXIX, 2004, s. 445.

⁷⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 82-83.

⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, s. 40.

⁷² Mevlânâ, *Rubâiler*, M. Nuri Gençosman (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1971, s.44.

⁷³ Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul : Kalem Yayınevi, 2006, s. 1158; Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXXII, 2012, s. 431-435.

⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, b. 407, s. 426.

⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, b. 418, s. 426.

*Ruhları diye cemî söyledim, zira cisme göre bakılınca can yüzlerce olur. Mesela güneş de bir tek nurken evlerin içine girince sayısız olur. Eğer ortadan duvarı kaldıracak olursan bütün nurların bir olduğunu görürsün.*⁷⁶

*Sureti mahvedip yok edersen vahdet hazinesini ele geçirdin demektir.*⁷⁷

Mevlânâ, doğru bir manevi yönelişin bir mürşidin izinde aşk ve kendini Allah'a adamakla gerçekleşeceğini de şu şekilde vurgulamaktadır:

*Âlemde ne denli aşağılık bir hüner de olsa bil ki ustasız elde olunmaz. Ey akıl sahibi, bir sanat elde etmeye çalış, ama onu salih kişiden temin et. İlim kazanmanın yolu sözledir. Sanat elde etmenin yoluysa a kardeş, işledir. Fakrı öğrenmenin yolu sohbetir. Onda el ve dil işe yaramaz! Can, fakr ilmini yine bir candan öğrenir. Onda kitabın, dilin bir yeri yoktur. Salikin kalbinde o remizler varsa bil ki henüz onda remz bilgisi yoktur. Ta ki onun kalbini o şerh nurlandırısın. Cenabıhak "Senin göğsünü genişletmedik mi" buyurmuştur.*⁷⁸

Aşkî örtmenin ateşi yün ve pamuk içinde gizlemek gibi zor olduğunu ifade eden Mevlânâ, bu zorluğu "Âşık kimse her ne söylese o aşk kokusudur. Fıkıhtan bahsetse, yoksulluk ilmini anlatır. Küfrü anlatsa dinin hakikatini söyler."⁷⁹ diyerek dile getirir. Ona göre aşk, suretleri meydana getirir; ancak bu suretler asıl değil, asıldan çıkan ferlerdir. Asıl olan aşktır.⁸⁰

Mevlânâ, dine salt bir inançlar manzumesi olarak bakmamaktadır. Bu bağlamda Mevlânâ'nın "Aşk dini bütün dinlerden ayrıdır, Âşıklara din ve mezhep Allah'tır."⁸¹, "Ben Muhammed'in canının nuru sırrına dayanarak diyorum ki: Tanrı tamamen zevktir ve her kim tatmazsa anlamaz. Ben, o zevkim ve o zevke tamamen gömülmüşüm."⁸² ifadeleri melamet meşrebinin bir yansıması olarak manadan yoksun şekilde yapılan ibadetlere eleştiri niteliğinde anlaşılmalıdır.⁸³ Mevlânâ'nın "Her an Ahmed (sav)'in sünnetinin hükmüne tâbi ol. Sünnet ile cemaati terk eden bu cihanda kendine kasteder."⁸⁴ ifadeleri de onun şeriat-hakikat dengesi konusundaki tutumunu yansıtmaktadır.

⁷⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, b.425-427, ss. 426-427.

⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b.706-711, ss. 61-62.

⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. V, b. 1059-1070, ss. 556-557.

⁷⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2987-2990, s. 125.

⁸⁰ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s.163.

⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, s. 207, b. 1787.

⁸² Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 190.

⁸³ Ali Bolat, *Melâmetilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 358.

⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c.VI, b. 488, 513-515, s. 671.

Tasavvufun pratik konuları kadar metafizik tartışmalara da yer verilen Mesnevî’de şeriata uymayı, aşk ve cezbeyle sülûkun esasları olarak gören Mevlânâ’nın düşünceleri vefatından sonra oğlu Sultan Veled ile kurumsallaşmaya başlamıştır.

1.4. Mevlevîliğin Tarihi Gelişimi

Mevlevîlik, 13. yy’ın sonlarına doğru Sultan Veled tarafından Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’ye nisbet edilerek kurulan tarikatın adıdır. Tarikatın sistemleşmesi Sultan Veled ile gerçekleşmiş olmakla birlikte Mevlânâ’nın sağlığında kendine dost edindiği ve müridlerine halife olarak tayin ettiği Selâhaddîn Zerkûb ile Çelebi Hüsâmeddin’i bu bölümde zikretmek konunun bütünlüğü açısından uygun olacaktır.

Mevlânâ’nın ilk halifesi olan Selâhaddîn Zerkûb, 582/1186 yılında Konya’nın Kâmile köyünde doğmuştur. Gençliğinde Seyyid Burhâneddin Muhakkık Tirmizî’ye mürid olmuş ve onun hizmetinde bulunmuştur. Burhâneddin Muhakkık, “Şeyhim Sultanü’l Ulemâ’dan bana iki büyük şey nasip olmuştur: Biri söz akıcılığı diğeri hal güzelliğidir. Söz akıcılığını Mevlânâ Celâleddîn’e, hâlimi de Şeyh Selâhaddîn’e verdim.” demiştir. Selâhaddîn Zerkûb, şeyhi Burhâneddin Muhakkık’ın Kayseri’ye gitmiş ve vefatından sonra köyüne yerleşerek orada evlenmiştir. Selâhaddîn Zerkûb, Konya’ya döndüğü bir gün o esnada vaaz etmekte olan Mevlânâ’da şeyhi Burhâneddin Muhakkık’ın hâlini görmüş ve ona intisap etmiştir.⁸⁵

Mevlânâ’nın Şeyh Selâhaddîn’in kızı Fatma Hatun’u Sultan Veled’e istemesi ile birlikte aralarındaki manevi yakınlığın yanı sıra ailevi bir bağ da kurulmuştur.⁸⁶ Mevlânâ, halifesi olan Şeyh Selâhaddîn ile on yıl sohbetinde bulunmuştur. Bir gün Mevlânâ’ya “Arif kimdir?” diye sorulmuş, Mevlânâ, “Arif, sen sustuğun halde senin sırrından bahseden kişidir. Bu da Şeyh Selâhaddîn’dir.”⁸⁷ demiştir. 657/1258 yılının Muharrem ayında vefat eden Şeyh Selâhaddîn, semâlar eşliğinde Bahâüddin Veled’in türbesinin yanına defnedilmiştir.⁸⁸

Şeyh Selâhaddîn’in vefatından sonra Mevlânâ’nın inayet ve işaretleriyle halifelik Çelebi Hüsâmeddin’e geçmiştir. Zamanın Bâyezîd’i ve Cüneyd’i olarak vasıflandırılan Ahi Türk oğlu Hasan oğlu Muhammed oğlu Hüsâmeddin Çelebi,

⁸⁵ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s. 531-532.

⁸⁶ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 162; Abdulvehap b. Celâleddîn Muhammed Hemedânî, *Sevâkıb-ı Menâkıb*, A. Süheyl Ünver (çev.), İstanbul: Organon, 1973, s.42.

⁸⁷ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s. 538.

⁸⁸ Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, ss. 548-549.

622/1225 yılında Konya’da doğmuştur.⁸⁹ Mevlânâ’nın sağlığında dokuz yıl hizmetinde bulunan Çelebi Hüsâmeddin, Mevlânâ’nın vefatından sonra da şeyhlik makamına geçmiştir.⁹⁰

Çocukluk çağında yetim kalan Çelebi Hüsâmeddin, babasının ve dedesinin terbiyesi altında yetişen zamanın şeyhleri ve fütüvvet erbabı tarafından çağırılarak, ilgi görmüştür. Her birinin sohbetindeki içtenliği anlayan Çelebi Hüsâmeddin, Mevlânâ’nın hizmetinde bulunmayı tercih ederek, sahip olduğu ne varsa bağışlamış ve kendi geçimlerini sağlaması için hizmetindekilere de yol vermiştir.⁹¹

Eflâkî’nin rivayetine göre Mesnevî’nin yazılışı Hüsâmeddin’in, büyük bir aşkla Hakîm Senâî (ö. 525/1131)’nin İlâhîname ve Feridüddin Attar’ın Mantıku’t-Tayr eserlerini okuyan dostlarını görmesi üzerine Mevlânâ’ya bu tarz bir eser yazarsa âşikların can yoldaşı olacağını söylemesiyle kaleme alınmıştır.⁹² Mevlânâ, Mesnevî’nin yazımı hususunda “*Ey Hak ziyası, ey manevi kılıç (Hüsâmeddin)! Mesnevî, senin nurunla aydan da parlak oldu. Mesnevî’nin boynu sana bağlı, sen onu bildiğin yere çekersin. Mesnevî’ye başlamaya sebep sendin. Eğer uzar giderse bu uzama da sendendir.*”⁹³ ifadeleriyle Hüsâmeddin Çelebi’nin yerini ve değerini ifade etmiştir. Halifelik görevini Sultan Veled’in üstlenmesi gerektiğine dair düşünceler dile getirilse de, Sultan Veled, Çelebi Hüsâmeddin’e “*Babam sağlığında hepimizin üzerine seni seçmişti. İmamlık ve reisliği sana havale etmişti. Ondan mahrum kaldığımız bugün imamlık senin olmalıdır.*” diyerek görüşünü açıkça belirtmiştir. On iki yıl halifelik görevini sürdüren Hüsâmeddin Çelebi 683/1284 yılında vefat etmiştir.⁹⁴

Sultan Veled, Çelebi Hüsâmeddin’in vefatı sonrasında Kerîmüddîn b. Bektemur’a intisap ederek yedi yıl hizmetinde bulunmuştur. Bu sırada müridlerin isteği üzerine şeyhliği kabul ederek babasının yerine geçen ve sayısız müridi olan Sultan Veled, Anadolu’ya halifeler yollamıştır.⁹⁵ Mevlânâ’nın cezbe ehli bir Hakk aşığı olmasına karşın Sultan Veled, babasının düşüncelerini benimseyen ancak içinde bulunduğu durumu dikkate alan mantıklı ve temkin ehli bir kişidir. Sultan

⁸⁹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, ss. 553-555.

⁹⁰ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, s. 164.

⁹¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 555.

⁹² Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 556.

⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, b. 1-4. s. 415.

⁹⁴ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s.164; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, ss. 170-171.

⁹⁵ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ss. 172,204.

Veled'in bu yapısı onu Mevlânâ yolunu sistemleştirmeye ve bir tarikat oluşturmaya sevk etmiştir. Mevlevîlik, Sultan Veled tarafından Anadolu'nun ve dünyanın çeşitli yerlerine halifeler gönderilmesi vesilesiyle yayılmaya başlamıştır.⁹⁶

Mevlânâ'nın öğretileri zaman içerisinde Sultan Veled tarafından vecd ve semâ, cezbe ve aşk, müzik ve raks etrafında genel çerçevesi çizilerek bir sistem içinde gelişmeye başlamıştır. Sultan Veled, tarikatın yayılması ve halifelerin gönderilmesi hususlarında iktidarla iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Bu şekilde bir tarikat oluşturma fikri her ne kadar çalıştığına karşılığını alan, herkese el emeği ile geçinmeyi tavsiye eden Mevlânâ'nın fikirleriyle tam olarak örtüşmese de Mevlevîlik tarikatı, Mevlânâ düşüncesinin ve eserlerinin geleceğe intikali noktasında büyük önem taşımaktadır.⁹⁷

Mevlevîlik tarikatının pîri Mevlânâ kabul edilmektedir. İlk Mevlevî kaynaklarından olan Menâkıbü'l-Arifin müellifi Ahmed Elflâki, Mevlevîlik tarikatı silsilesini Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Bahâüddin Veled, Şemsü'l-Eimme Abdullah Serahsî, Hatîb-i Belhî, Ahmed el-Gazzâlî, Ebû Bekir en-Nessâc, Muhammed ez-Zeccâc, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf-i Kerhî, Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî yoluyla Hz. Ali'ye ulaştırır.⁹⁸

Mevlevîlik tarikatının kurucusu olan Sultan Veled'in eşi Fâtîma Hatun'dan Mutahhara Âbide ve Şeref Ârife adlı iki kızı ile Ulu Ârif Çelebi adlı oğlu olmuştur. Fâtîma Hatun'un vefatından sonra Nusret Hatun ve Sünbüle Hatun ile iki evlilik daha yapan Sultan Veled'in birinci eşinden Emir Şemseddin Âbid, ikinci eşinden ise Salâhaddin Zâhid ve Hüsâmeddin Vâcid adlı oğulları doğmuştur. Salâhaddin Zâhid Çelebi erken yaşta vefat etmiş, Ulu Ârif, Emir Âbid ve Hüsâmeddin Vâcid Çelebiler babalarının vefatı sonrasında sırasıyla Mevlevîliği temsil etmişlerdir. Bu şekilde babadan oğula geçen çelebilik makamı ihdas olmuş, Konya Mevlânâ Dergâhı ve çelebilik makamı Mevlevîyye tarikatının idare merkezi haline gelmiştir.⁹⁹

Mevlevîliğin yayılmasında büyük katkısı bulunan Ulu Ârif Çelebi, babası Sultan Veled'in sağlığında ve sonrasında pek çok seyahate çıkmış, Moğol hâkimiyeti

⁹⁶ Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, ss. 203-204; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, ss. 46-47.

⁹⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.72.

⁹⁸ Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, s. 724.

⁹⁹ Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 177; Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Ankara: Hece Yayınları, 2015, s. 155-157; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 55; Tanrıkorur, "Mevlevîyye" s. 468.

altındaki Selçuklular'ın doğu topraklarına giderek Sivas, Tokat, Bayburt, Erzurum, Irak, Tebriz, Merend ve Sultâniye'de önde gelen yöneticilerle görüşmüştür. Nitekim Ulu Ârif Çelebi zamanında İlhanlı'ların idare merkezleri olan Sultâniye'de, Anadolu'da ve Kütahya'da birer Mevlevî dergâhının olduğu bilinmektedir. Türkmen beyleriyle de iyi ilişkiler kuran Ulu Ârif Çelebi, bu sayede Mevlevîliğin Konya dışındaki önemli merkezlerinin ilk temellerini atmıştır. Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'nin gayretleri sonucu yaygınlaşmaya başlayan Mevlevîlik XIV. yüzyılın ilk yarısında âyin, erkân ve kıyafet açısından da kuruluş sürecini tamamlayarak XV. yüzyıla intikal etmiştir.¹⁰⁰

Mevlevîliğin bâtinî yönü Ulu Ârif Çelebi'den itibaren daha belirgin bir hale gelmiştir. Aynı şekilde kendinden sonra çeşebilik makamına gelen kardeşi Emir Âbid Çelebi (ö. 739/1338) de melâmî neşveye sahiptir. Yine Divâne Mehmed Çelebi (ö. 951/1544)'nin Kalenderîlerin yolunu tutup saçlarını, kaşlarını, bıyıklarını traş ettirdiği bilinmektedir. Bu gidişat neticesinde Mevlevîlik tarikatı içinde cezbe ağırlıklı bâtinî karaktere sahip “Şems Kolu” ve zühdü esas alıp şeriat çizgisini takip eden “Veled Kolu” diye iki koldan bahsedildiği bilinmektedir.¹⁰¹

XV-XVI. yüzyıllarda Ulu Ârif Çelebi'nin meşrebini benimseyen başta Divâne Mehmed Çelebi olmak üzere Mevlevî şeyhleri yaptığı seyahatlerle halkı aydınlatmış ve büyük ölçüde bu yolu yaymışlardır. Bununla beraber Mevlânâ'nın vefatından sonraki dönemlerde onu temsilen çeşebilik makamına gelenler halkın yanı sıra devlet adamları tarafından da hürmet görmüşlerdir.¹⁰²

XVI. yüzyıl sonrasında ise Mevlevîlik, faaliyetlerini daha çok şehirde gerçekleştirmeye başlamış, vakıf müessesesi ile yüksek zümrenin nüfuzu altına girmiştir. Nitekim bu yüzyıldan sonra mevlevîhâneler, beyler ve vezirler tarafından yaptırılmaya başlanmıştır. Kayseri ve Amasya Mevlevîhâneleri Sadrazam Bayram Paşa tarafından, Kilis Mevlevîhânesi Ali Ağa tarafından, Gaziantep Mevlevîhânesi ise Türkmen Mustafa Ağa tarafından yaptırılmıştır. Vakıflar münasebetiyle “makam-

¹⁰⁰ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, ss. 635, 638, 642, 644, 676; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 76-82, 97; Ocak, *Türk Süfliğine Bakışlar*, ss.150-151; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 30.

¹⁰¹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, ss.193-197, 203; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 33; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 206.

¹⁰² Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, ss. 28-229.

ı meşihat” kontrolüne giren Mevlevîlik tarikinde şeyh tayini, “meclis-i meşâyih”ın tasdiki ile gerçekleşmeye başlamıştır.¹⁰³

Mevlevîlik, XVII. yüzyıldan sonra adeta bir devlet müessesesi haline dönüşmüş, vezirlerin, padişahların önem verdiği bu müesseseye onların nüfuzuna tâbi olanlar da katılmıştır. Sözgelimi, kendisi de bir Mevlevî olan III. Selim zamanında Mevlevîlik münevver zümre içinde yerini almış, Mevlevîhâneler tamir edilmiş, birçok kişi de bu imkânlardan faydalanmak için Mevlevîliğe intisab etmiştir. III. Selim ve II. Mahmud, Bektâşi taifesine yani Yeniçerilere karşı Mevlevîliği bir devlet politikası olarak da desteklemişlerdir.¹⁰⁴

Mevlevîlik daha sonra açılan Yenikapı, Kasımpaşa ve Beşiktaş Mevlevîhâneleriyle şehrin sosyal ve kültürel hayatının temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Galata Mevlevîhânesi Safâî Dede (ö. 940/1533)’nin ardından postnişinliğe gelen Mesnevîhan Mehmed Dede döneminde bir süre Halvetîler’in tasarrufuna verilmişse de XVII. yüzyılın başlarında Sırrî Abdi Dede burayı tekrar Mevlevîliğe bağlamıştır. Ancak Sırrî Dede, I. Bostan Çelebi tarafından görevinden alınarak yerine İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) tayin edilmiştir. Ankaravî, şeyhi I. Bostan Çelebi ile yeniden hız kazanan tarikatı yaygınlaştırma faaliyetini İstanbul’da devam ettirmiş, “Minhâcü’l-Fukarâ” ve “Mesnevî Şerhi” gibi tarikatın mahiyeti, âdâb ve erkânına dair yazdığı eserlerle Mevlevî düşüncesinin Osmanlı fikir hayatında önemli bir rol üstlenmesine katkı sağlamıştır.¹⁰⁵

Mevlevîlik, Balkan ve I. Dünya-Çanakkale savaşları sırasında sosyal dayanışma görevi de üstlenmiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi Balkan Harbinde ve daha sonra Çanakkale muharebesinde bir hastane işlevi görmüş, Osmanlı Devleti’nin Birinci Dünya Savaşına girmesi üzerine, cihâd-ı mukaddes ilân edildiğinde Veled Çelebi kumandanlığında “Mücâhidîn-i Mevleviyye” alayı kurulmuş ve bu alay Filistin cephesinde görev almıştır.¹⁰⁶

¹⁰³ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 230.

¹⁰⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 232-235, 251; Sezai Küçük, “XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler”, (*Basılmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,2010), ss. 293-312.

¹⁰⁵ Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 256-258;Tanrıkorur, “Mevleviyye”, s. 468; Erhan Yetik, “İsmail Rusûhi Ankaravî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.III, 1991, s. 211.

¹⁰⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 256; Nejat Göyünç, “Mevlevîlik ve Sosyal Hayat”, *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 3-5 Mayıs 1990, s. 99.

Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılından sonra Konya makam çelebisi Abdülhalim Çelebi'nin oğlu Muhammed Bâkır Çelebi (ö. 1943) tarikatın merkezini Halep'e taşıyarak Türkiye dışındaki bütün mevlevîhaneleri bu merkeze bağlamıştır. Ancak Hatay meselesinde Bâkır Çelebi'nin Türkiye lehine faaliyet göstermesi Suriye hükümetince casusluk olarak değerlendirilmiş ve 1937'de Türkiye'ye gelen Bâkır Çelebi'nin Suriye'ye dönmesine izin verilmemiştir. Bu nedenle Bâkır Çelebi'nin vefatına kadar yerine kardeşi Şems-ül Vâhid Çelebi vekâlet etmiştir. Suriye Hükümeti'nin 1944 yılında tekke ve zaviyeler hakkında aldığı bir kararla Mevlevîlikle beraber çelebilik makamı da tarihe karışmıştır.¹⁰⁷

Tekke ve zâviyelerin kanunla kapatılmalarına rağmen Hacı Bektâş-ı Velî ve Mevlânâ türbeleri 1926'da çıkarılan yeni bir kanunla müze olarak ziyarete açılmıştır. Mevlânâ'nın "şeb-i arûs" denilen ölüm yıl dönümü törenleri ise 1946 ve 1954 yıllarında Konya'da yapılan küçük çaptaki semâ gösterileriyle başlamıştır.¹⁰⁸ Mevlânâ'nın tanınırlığı, eserlerinin etkisi, Mevlevîlik tarikatının temel unsurları olarak karşımıza çıkan mûsikî, sema ve şiir ile Mevlânâ'ya ve Mevlevîliğe duyulan ilgi geçmişte olduğu üzere günümüzde de devam etmektedir.

1.5. Modernizm ve Mevlânâ Algısındaki Değişim

Günümüzde Mevlânâ algısı, Mevlevîliğin tarihi seyrinden bağımsız olarak gelişmiş ve yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Biz, edebiyat eserleri özelinde bir değişimin var olduğunu ve bu değişimin bir problem alanı teşkil ettiğini düşünüyoruz. Bu anlamda günümüz Mevlânâ algısını şekillendiren etkenleri ya da tarih boyunca süregelen algının kırılma noktalarını tespit etmek bugünü doğru anlayabilmemiz açısından önem arz etmektedir. Bu hususta modernizm tecrübesinin sözünü ettiğimiz Mevlânâ algısındaki değişimin başat unsurlarından biri olduğu temel tezimizdir.

Modernizm ve Mevlânâ algısındaki değişim arasında kurduğumuz bağ, zamansal bir algı kırılmasından ziyade bir sebep-sonuç ilişkisini göstermektedir. Sebep-sonuç ilişkisinden kastımız, dinî-tasavvufî geleneğin bir temsilcisi olan Mevlânâ'nın modernizm etkisiyle farklı zeminlerde ele alındığı ve neticesinde yetişmiş olduğu gelenekten koparılarak "Modern Mevlânâ" şeklinde ifade

¹⁰⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 174; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 275.

¹⁰⁸ Tanrıkorur, "Mevlevîyye", s. 471; Haşim Karpuz, "Mevlânâ Müzesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXIX, 2004, s. 452-545.

edebileceğimiz yeni bir imaj ile sunulduğudur. Modernizm öncesi ve modernizm sonrası dönemde Mevlânâ algısındaki bu değişimi anlık bir şekilde gözlemlememiz mümkün olmamakla birlikte bilhassa toplumsal ve düşünsel alanlardaki değişimler pek çok alanda olduğu gibi bir yazın türü olan roman alanında da kendini göstermiştir. Bu bağlamda Mevlânâ algısını, değindiğimiz değişimin sonuçlarıyla irtibatlı olarak ele almak daha tutarlı görünmektedir. Bir yandan toplumu ve düşünce tarzını etkisi altına alan modernizmin takip ettiği çizgiyi diğer yandan bir geleneğin parçası olarak varlığını sürdüren ve modernizm ile gelenek arasında gelgitler yaşayan Mevlânâ öğretisini doğru bir şekilde tespit etmek, çağdaş dönemde Mevlânâ'ya dair oluşturulmaya çalışılan algıyı değerlendirmemize önemli ölçüde katkı sağlayacaktır. Netice itibarıyla ifade ettiğimiz sebep-sonuç ilişkisinin görülmesi ve Osmanlı'da 1800'lerden itibaren daha yoğun bir şekilde başlayan modernleşme çabasının günümüz Mevlânâ algısına etkilerinin seyrinin takip edilebilmesi için dile getirdiğimiz değişim sürecini incelemeye tâbî tutmamız gerekmektedir.

Burada Mevlânâ'ya dair oluşan algıyı, daha çok modernizm sonrası toplumda oluşan bakış açısı ve yazın alanında Mevlânâ'nın ele alınış biçimleri için kullanıyoruz. Modernizm öncesi süreçte ise Mevlânâ'nın anlaşılması hususunda bir algıdan daha çok gelenek kavramından bahsedebiliriz. Zira modernizm öncesi süreçte şerh örneklerinde görüldüğü üzere Mevlânâ'nın bir gelenek içinde bütüncül bir bakış açısıyla anlaşılmaya çalışılması söz konusudur. Öyle ki XIV. yüzyıldan itibaren kaleme alınan şerhler, bu kültürün aktarılması noktasında Osmanlı'dan günümüz Türkiye'sine bir köprü vazifesi görmüştür.¹⁰⁹ Yine Mevlevîliğin bir tarikat olarak devam etmesi, dinî bir hüviyet taşıması, aynı zamanda bir hayat felsefesi olması ve yaşam tarzını ifade etmesi, bu dönemi nitelendirirken algıdan ziyade gelenek kavramını kullanmayı gerektirir. Algı kavramı ise modernizm ile gelen yeni düşünce tarzının adeta yeniden karakterize ettiği Mevlânâ düşüncesine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu durumu günümüze kadar getiren süreçte modernizmin dini ve özelde Mevlânâ'yı anlamadaki dönüştürücü etkisi bizim için önemlidir. Bu meyanda zikrettiğimiz dönüştürücü etkinin, modernizmin Osmanlı coğrafyasına girişinden itibaren gösterdiği gelişime kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Temelinin 17. ve 18. yüzyıllarda atıldığı, 20. yüzyılın ortalarına kadar hayatın her alanında kullanılan modernizm kavramı, Latince kökenli *modo*'dan türeme

¹⁰⁹ Çelik, "Klasiklerimiz/XII 'Mesnevî-i Manevî'", s. 686.

modernus kelimesinden gelmektedir.¹¹⁰ “Eskiden” “yeniye” doğru bir gidişi ifade eden modern teriminin karakteristik özelliği bir kopuşu ifade etmesidir.¹¹¹

Genel olarak 19. yüzyıl sonu ile II. Dünya savaşının başlangıcına kadar olan dönemdeki büyük değişimi anlatan modernizm, Avrupa’da gerçekleşen aydınlanma neticesinde tüm dünyada düşünce ve yaşam alanına etki etmiştir. Temel özelliği, bilimde akılcılık ve yaşamda din dışılık olan modernizm, dinin toplumdan soyutlanması hedefini gerçekleştirememiş olmakla beraber din mefhumu, insanların anlayış ve bakış açıları doğrultusunda bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Tanrı inancı ile bir çatışma halinde olan modernizm, tamamen silemediği bu düşünceyi gelenek (kültür) kavramının içine hapsedmiş, sekülerleşme anlayışı ile dinin kamusal alandan dışlanması şeklinde bir etki göstermiştir.¹¹²

Din, geleneksel toplumlarda yaygın olarak hayatın tüm alanlarına söz söylemekteyken, dinden ve gelenekten özgürleşme ve bireyselleşmeyi ortaya koyan modern toplumda ancak kişisel tercih konumunda anlam kazanmıştır. Böylece sadece vicdanlarda yer alan ancak kişinin hayatına söz söylemeyen bir din anlayışı ortaya çıkmıştır. Batı’da din ile bilim arasında çetin kavgalar yaşanmış ve bilim, dine karşı kendini konumlandırmıştır. Ülkemizde de yansıma bulan bu düşünce, dinin fert ve toplum ile ilişkisinin asgari düzeye indirilmesini gerektirmiştir.¹¹³ Ancak sosyal bir olgu olan din, gelenek ile modernliğin kesişme noktasında kendini korumuş, kimi zaman kutsal seküleri, kimi zaman ise seküler kutsalı farklı şekil ve formlarda barındırmıştır.¹¹⁴

Bu noktada bizi ilgilendiren husus, modern düşüncenin edebi alana nasıl yansıdığıdır. Tezimizde konu edindiğimiz eserlerin ağırlık noktasını oluşturan roman, bir edebi tür olarak Türk edebiyatına Tanzimat Dönemi ile birlikte girmiştir.¹¹⁵ Bu aynı zamanda modernizmin sanat alanında Osmanlı coğrafyasına

¹¹⁰ Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Mehmet Küçük (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2013, ss. 96,99.

¹¹¹ Erkan Perşembe, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, 14-15, s. 160.

¹¹² Ahmet Faruk Kılıç-Sıddık Ağçoban, “Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslâm”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV, 28, 2013/2, ss. 228, 230-233.

¹¹³ Himmet Konur, “Modernleşmenin Tasavvuf ve Tarikatlara Yönelişin Artmasındaki Rolü”, *2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 185.

¹¹⁴ Ali Köse, “XXI. Yüzyıl Türkiye’sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49, 2015, s. 8.

¹¹⁵ Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, c. I, s. 11.

girişine de işaret eder. Nitekim Tanzimat dönemi ile birlikte Türk edebiyatında gerçeklik anlayışı değişmeye başlamış ve sanat cephesinden de dine bakış açısında önemli kırılmalar yaşanmıştır. Sosyal ve düşünsel sahada dinin ve tasavvufun etkili olduğu 15-18. yüzyıllarda Divan edebiyatı ile tecrübe ettiğimiz evrenin ötesi hakikat olarak görülmüş, sanatsal kurgu ilahi bir hakikatin ölçüleriyle oluşturulmuş ve dünyevi amaçlar eserin muhtevasına yön vermemiştir. Mevlânâ'nın deyimiyle "cihanın cân'ını arayan" dinî-tasavvufi bir hakikat anlayışı hâkim olmuşken, 19. yüzyıla gelindiğinde mutlak hakikat amaçlı sanat, modernist düşüncenin etkisiyle dünyevi gerçekliğe uymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹¹⁶

Osmanlı'da ilk olarak çevirilerle başlayan roman, zaman içerisinde kendine özgü bir karakter kazanmıştır. Dönemin siyasi gelişmelerinden etkilenen romana, "Meşrutiyet" (1911-1918) ve "Mütareke" (1919-1922) devirlerinde "Milli Edebiyat" anlayışı hâkim olmuştur.¹¹⁷ Tanzimat romanında din ve tasavvuf arka plana atılarak ahlâk ön planda tutulurken, Servet-i Fünûn romanı ile ahlâk sorunu arka plana atılmış ve ferdi meseleler üzerinde durulmuştur. Bu dönem romanı, Batı hayranı bir neslin ürünü olurken, Milli Edebiyat dönemi ile birlikte, romanda halkın hayatına, milli ve mistik konulara yeniden yer vermeye başlanmıştır.¹¹⁸

1923 yılında Cumhuriyetin ilanı ile birlikte edebi alana da sirayet eden birtakım düzenleme ve devrimler yapılmıştır. Hilafetin kaldırılması, Şer'îye ve Evkaf Vekâletlerinin kaldırılarak bunlara bağlı olan medreselerin kapatılması, tarikatların kaldırılıp tekke ve türbelerin kapatılması bu değişiklikler içinde zikredilebilir.¹¹⁹ Yapılan yenilikler halk tarafından benimsenmesi için kültürel faaliyetlerle desteklenmiş, siyasi kararlar edebiyat alanında da etkisini göstermiştir. Cumhuriyet döneminin önemli yazarlarından olan Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Memduh Şevket Esendal vb. gibi birçok yazarın, aynı zamanda önemli birer politik veya bürokratik figür olması bu düşünceyi destekler niteliktedir.¹²⁰

¹¹⁶ Alâattin Karaca, "Çağdaş Türk Romanında Dini Tasavvufî İçerik", *VI. Dini Yayınlar Kongresi*, İstanbul, 29-30 Kasım-01 Aralık 2013, ss. 275-276.

¹¹⁷ Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, c. II, ss. 11-12.

¹¹⁸ Turan Güler, *Türk Romanında Tasavvuf*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016, s. 18; Ali İhsan Kolcu, *Cumhuriyet Edebiyatı II*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2009, s. 17.

¹¹⁹ Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, c. III, ss. 11-13.

¹²⁰ Seyit Battal Uğurlu ve Selvi Demir, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Tekke ve Zaviyeler", *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 24, 2013, s. 368.

Din karşıtı bu söylemlere karşı ilk tepki Necip Fazıl Kısakürek tarafından özellikle 1943'ten beri çıkardığı *Büyük Doğu* dergisinde verilmiştir. Bu tepki *Diriliş*, *Edebiyat Dergisi*, *Mavera*, *Hece*, *Dergâh* gibi dergilerde yetişen şair ve yazarlar tarafından desteklenmiş ve din yeniden sanat anlayışının merkezine alınmıştır. İslâmcı romancılar ise tepkilerini, kılık kıyafet, harf devrimi, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi devrimlerin neden olduğu sarsıntıyı eserlerine yansıtarak ortaya koymuşlardır.¹²¹ Din karşıtı söylemlere bir reaksiyon olarak ortaya konulan ve dini merkeze alarak oluşan bu “yerli edebiyat”, kendi içinde farklılıklar göstermiştir. Söz konusu farklılıkları “Popüler İslâmi Edebiyat”, “Sanat-Estetik Kaygısı Taşıyan Dinî İçerikli Edebiyat” ve “İslâm Estetiğine Yönelik Çalışmalar” olarak tasnif edebiliriz.¹²² Bu minvalde ortaya konan eserler, Cumhuriyet döneminde baskın olan din karşıtı edebiyat anlayışını zayıflatmış ve dinî-tasavvufî anlayışa tekrardan bir yöneliş meydana gelmiştir.

1980'li yıllarda edebiyatta görülmeye başlanan postmodern düşünce yapısı, modernizmin dini gerici bir unsur olarak görme anlayışına karşı, geleneği kendi kapsamı içine almış, dini ve tasavvufu kültürel bir geleneğe dâhil ederek bireysel tutumlarla ilişkilendirmiştir. Bu doğrultuda dinlerdeki adalet, sevgi, yardımlaşma duyguları postmodern dünyanın çoğulcu toplumsal yaşantısında kendini gösterebilme imkânı yakalamıştır. Postmodern düşünürler, dinlere ait olan ezeli ve ebedi bilgiyi elde edebilme veya dinlerin gerçeklik hakkındaki söylemlerini dikkate almaktan ziyade tanrısal tecrübenin bireyin ve toplumun yaşantısında ön plana çıkan etik özelliklerine değer vermişlerdir.¹²³

Postmodern yazın türünün revaç bulması bir bakıma tarihi, kültürel çekiciliği olan unsurların bu tarz eserlerde sıklıkla kullanılmasını sağlamış, bu şekilde bütün tarihi vakalar, tarihi şahsiyetler ve dikkate şayan olaylar romanlarda işlenebilecek malzemeler olarak görülmüştür. Bu minvalde gelenek ile kurulan bağ, kimi yazarları tasavvuf edebiyatının klasikleriyle buluşturmuştur. Feridüddin Attar'ın “Mantıku't-Tayr”, Şeyh Galip'in “Hüsni ü Aşk”, Fuzûlî'nin “Leyla ve Mecnun”, Mevlânâ'nın “Mesnevî” eserleri, Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bayram-ı Velî, Hacı Bektâş-ı Velî, İbnü'l Arabî gibi şahsiyetlerin menkıbevi hayatları, yazarların postmodern bakış açısıyla ilişki kurdukları kaynak ve kişilerdir. Ancak postmodernizmin dinî-tasavvufî

¹²¹ Kolcu, *Cumhuriyet Edebiyatı II*, s. 19.

¹²² Karaca, “Çağdaş Türk Romanında Dini Tasavvufî İçerik”, ss. 280-281.

¹²³ Perşembe, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, ss. 171, 174-176.

anlayışa yönelik sergilediği bu tutumun amacı, dini düşünceyi desteklemek değildir. Zira postmodern edebiyat için din-tasavvuf yalnızca metni zenginleştiren bir araçtır.¹²⁴

Yaşanan gelişmeler neticesinde toplum içinde etkisini sürdürmeye devam eden tasavvufî düşünce ve sûfî büyükleri edebiyat alanında romanlara konu olmuşlardır.¹²⁵ Bu bağlamda Mevlânâ, hem hayatı hem düşüncesi hem de Mevlevîlik tarikatı ile romancılar açısından eşsiz bir hazinedir. Mevlevîlik tarikatının yüksek bir kültürü devam ettirmesi, bu gelenek içinde müzik, şiir ve hat sanatı alanlarında pek çok sanatkârın yetişmesi Cumhuriyet döneminde dahi Mevlânâ ve Mevlevîliğe duyulan ilginin devamını sağlamıştır.

Reşat Nuri Güntekin, *Çalığışu* romanında Feride karakterine olan aşkı açıklayamadığı için hastalanan ve ölüren dahi aşkı itiraf edemeyen Mevlevî müzik öğretmeni Yusuf karakteri ile; Müfide Ferit, *Pervaneler* romanında Mevlânâ'ya derin bir muhabbet besleyen Andree karakteri ile; Ahmet Hamdi Tanpınar ise *Huzur* adlı romanında Mevlânâ'ya meftun Mümtaz karakteri ile Cumhuriyet dönemi eserlerinde Mevlânâ ve Mevlevîliğe yer vermiş yazarlardır.¹²⁶

Doğduğu coğrafya, ailesiyle çıktığı zorlu yolculuk, mesken tuttuğu Anadolu'nun siyasi durumu, aşk ve cezbe ağırlıklı tasavvuf anlayışı, günümüzde dahi kitleler üzerinde etkisini muhafaza eden bir isim olması ve Mevlevîlik tarikiyle bir neşvenin sürdürülmesi Mevlânâ'nın romanlara konu edinilmesi için önemli unsurlardır. Bu çerçevede Mevlânâ ismi ile, modernizm sonrası dönemde tasavvufî kişiliklerin ve objelerin yazın alanına dâhil edilmesi şeklinde ortaya çıkan tavrın, karşı karşıya gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Konunun başında algı olarak ifade ettiğimiz modernizmle başlayan değişim çizgisi ile Mevlânâ öğretisinin zamansal çizgisine ait iki uç, kabaca bir ifadeyle 2000'li yıllarda birleşmiştir. Bu noktada algı, yüzyıllardan beri süregelen Mevlânâ'nın anlaşılma serüveninin nasıl takdir edildiği ve nasıl bir değişim geçirdiği ile yakından ilgilidir.

¹²⁴ Karaca, “*Çağdaş Türk Romanında Dini Tasavvufî İçerik*”, s. 282.

¹²⁵ Konu ile ilgili olarak bkz. Güler, *Türk Romanında Tasavvuf*.

¹²⁶ İnci Enginün, “Romancılarımız ve Mevlânâ”, *Selçuk Üniversitesi II. Milli Mevlânâ Kongresi*, Konya, 1986, ss. 22-23, 32.

İKİNCİ BÖLÜM

GÜNÜMÜZDE MEVLÂNÂ ALGISİNİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN ESERLER

2.1. Tennure ve Ateş

İnceleyeceğimiz romanların analizinde önceliğimiz metnin iç gerçekliği olacaktır. Sinan Yağmur'un eserleri, her ne kadar kurgusal bir karakter arz etse de, yer yer fikirsel iddialar serdetmekte, tanımlamalar yapmakta ve tasavvuf geleneği ile ilgili, kurgu-dışı iddialar ortaya atmaktadır. Biz, bu durumlarda yeri geldikçe bilimsel bir zeminde eleştirilerimizi belirteceğiz. Zira kurgu ile kurgu-dışı arasındaki fikirsel zemin farkı, bazı tarihi ve tasavvufî gerçeklerin zikredilmesini de gerekli kılmaktadır.

2.1.1. Eserin Muhtevası

Sinan Yağmur'un Tennure ve Ateş isimli biyografik romanı ilk olarak 2010 yılında basılmıştır. Roman önsözün ardından yedi bölümden oluşmaktadır. Bölümler şunlardır:

- I. Hamlık Dönemi
- II. Mevlânâ'nın Bilinmeyen Yönleri
- III. Eserleri
- IV. Mevlânâ'dan Etkileşimler
- V. Mevlânâ'ca Anlayışlar
- VI. Mevlânâ Hakkında Sorular
- VII. Mevlânâ Ahlâkı ve Hazinesinden Cevherler

Esere Mevlânâ'nın meşhur "Beni çokça konuştunuz, anlattınız, andınız; ancak beni az anladınız"¹²⁷ sözüyle başlanmış, Mevlânâ'nın çarpıtılarak yanlış anlatıldığı ve yanlış anlaşıldığına vurgu yapılmıştır. "Gösteriştten uzak tamamen idrak etmeye ve ettirmeye yönelik adımlar atılmalı" ifadeleriyle bu yanlışların düzeltilmesini bir borç bilen yazar, kaleme aldığı eserinde Mevlânâ'nın hayatında etkili olmuş şahsiyetler vasıtası ile onun yaşamı boyunca geçirdiği evreleri ve seyr ü sülûkunu işlemiştir.

2.1.1.1. Eserdeki Tasavvufî Kişilikler

Tezimizde ortaya koymaya çalıştığımız Mevlânâ algısı eserde ön plana çıkarılan bazı tasavvufî kişilikler ve kavramlar üzerinden işlenmiştir. Bu bağlamda karakterlerin Mevlânâ ile ilişkilerinden hareketle zihnimize şekillenecek olan portrenin daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli görülen hususlarda bahsettiğimiz kişilik ve kavramlara yer verilecektir.

Ele alacağımız ilk kişi, Mevlânâ'nın tasavvuf görüşlerinin temelini atan, zâhir ve bâtın ilimlerinde kendini geliştirmiş, döneminin tanınmış âlim ve irfan sahibi büyüklerinden olan babası Bahâüddin Veled'dir. Bahâüddin Veled, Belh'ten ayrılmalarından itibaren oğlu Mevlânâ'yı yanından ayırmamış, eğitimine özen göstermiştir.¹²⁸

Romanda Bahâüddin Veled, Moğol istilası nedeniyle Anadolu'ya doğru yola çıkmıştır: "Göçe neden olan kıtlık, istila, tartışmalar, hac yapma arzusu gösterilse de asıl neden, çoktan başlamış olan büyük göçe katılma arzusu ve yaklaşan Moğol istilasıdır."¹²⁹

Romanda Bahâüddin Veled'in Belh'ten ayrılması hususunda sunulan etkenlerin tarihi zeminde ne derece doğru olduğu tartışması bir yana¹³⁰ romana, Mevlânâ'nın hayatına ve düşüncelerine etki eden bir karakter olarak o, bir geleneği temsil etmesi açısından önem arz eder. Roman zemininde Bahâüddin Veled, bulunduğu yerde fikirlerini açıklayamama, yaşayamama korkusu duymuş, Moğol istilasının da etkisiyle göç yoluna çıkmıştır. Bu durum, Mevlânâ'nın Anadolu topraklarındaki kaderine sirayet eden bir kurgunun daha ilk aşamasıdır. Zira

¹²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 12-14, s. 43.

¹²⁸ Sinan Yağmur, *Tennure ve Ateş*, Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2010, s. 13.

¹²⁹ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s. 20.

¹³⁰ Bahâüddin Veled'in, romandaki göç hikâyesi ile tarihi vakalar kanaatimizce birbirine uymamaktadır. Konu ile ilgili olarak bkz. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 26; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, ss. 40-42; Lewis, *Mevlânâ*, ss. 97-98.

Bahâüddin Veled, yolculuğunda Feridüddin Attar (ö. 618/1221) ile karşılaşmış ve Attar ona, “Hayret; bir ırmak koca bir ummanı peşine takmış sürükleyip gidiyor.” diyerek, adeta Mevlânâ’nın müjdesini vermiştir. Önemli hususlardan biri de, Bahâüddin Veled’in daha sonra Mevlânâ’nın cihanşümül hale getirdiği bir öğretinin ilk halkasını oluşturmasıdır. Yolculuk boyunca, Mevlânâ’nın karakteri şekillenmeye başlamış, babasının ve karşılaştığı tasavvuf büyüklerinin de etkisiyle, ileride ortaya koyacağı öğretisinin ilk nüveleri oluşmuştur.

Konya’ya vardıkdan iki yıl sonra vefat eden Bahâüddin Veled’in, romana göre rolü hemen hemen bu kadardır. Fakat biz Bahâüddin Veled üzerinden, Mevlânâ’nın fikirlerinin tarihi seyrini takip edebiliriz. Mevlânâ, çocukluğundan itibaren tasavvuf dünyasını görmüş, babasının tedrisinden geçmiş, ondan sûfi neşveyi almış, sûfilerle küçük yaşlarda karşılaşarak bu ortamı erken bir dönemde teneffüs etmiştir. Sonuç olarak, mevcut bir geleneğin içinde yetişmiş olan Mevlânâ’nın İslâm coğrafyasına yön veren fikirlerinin alt yapısı çocukluk yıllarında oluşmaya başlamıştır. Bahâüddin Veled, romanda hem Mevlânâ’nın babası hem de onu bu topraklara getiren, onu bu coğrafyaya hediye eden bir karakter olarak ortaya çıkmıştır.¹³¹

Romanda Mevlânâ’ya dair algımızı şekillendirecek olan asıl kişilik Şemseddin Muhammed b. Ali Melikdâd Tebrizî (ö. 645/1242), dostunu bulmak için şehir şehir dolaşan, gittiği yerlerde kimliğini gizleyerek kendini zengin bir tüccar gibi tanıtan, tekke veya medreseden ziyade hanlarda kalmayı tercih eden, keskin zekâlı, sivri dilli, hiddetli ve coşkun bir kişiliktir. Tebriz’den çıkıp Konya’ya kadar gelmiştir. Geçtiği yerlerde kendisine mürid olmayı isteyen binlerce mü’mine karşılık başka birini arayan Şems, Mevlânâ’yı Şam’da kısa bir aralık görmüş, kolundan tutarak “Ey mana sarrafı beni bul.” demiş ve kaybolmuştur. Daha sonra bu olay unutulmuş, iki dostun esas buluşması Konya’da gerçekleşmiştir.¹³²

Bir gün Mevlânâ müridleri ile birlikte Karatay medresesine doğru ilerlerken, Şems, Mevlânâ’nın karşısına dikilir ve “Hz. Muhammed mi daha büyük yoksa Bâyezîd mi?” diye sorar. Mevlânâ’nın verdiği cevap üzerine Şems aradığı kişiyi bulduğuna kanaat getirir ve Mevlânâ ile Şems dostluğu başlamış olur.¹³³

¹³¹ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, ss. 14-26.

¹³² Yağmur, *Tennure ve Ateş*, ss. 49,54.

¹³³ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, ss. 52-53.

Eserde Mevlânâ ile Şems arasındaki münasebeti ifade etme konusunda kesin bir netlik olmayıp kimi zaman iki dost kimi zaman ise müşid-mürid ilişkisi içerisinde sunulmuşlardır. Yarenini bulmak için pek çok sıkıntıya katlanan Şems, vuslatına şükür olarak da canını feda etmiştir.¹³⁴

Romanda, Mevlânâ-Şems ilişkisinin bariz bir yönünü görmek mümkün: Şems, daima Mevlânâ'ya belli bir öğretinin dinamiklerini telkin etmektedir. Mevlânâ'nın bazı yanlışları ya da eksikleri vardır ve Şems bu eksik ve yanlışları daha üst bir perdeden düzeltmekte, Mevlânâ'ya doğruları işaret ederek bir bakıma onu ruhî bir eğitime tabi tutmaktadır. Bu bölümler, esasında günümüzdeki Mevlânâ algısının mahiyetini en bariz şekilde görebileceğimiz bölümlerdir. Zira Şems'in, bu eğitim süreci boyunca öğrettiklerini Mevlânâ harfiyen uygular ve öğretisini bu düsturlar üzerine kurar. Bu açıdan, günümüzdeki Mevlânâ algısının bir ayağını, Şems-Mevlânâ diyaloglarında ortaya konulan ilkeler oluşturur. Örneğin, Mevlânâ müridleri ile bir sohbet esnasındayken Şems bu sohbe tanıklık eder. Kitapları önünde açık olarak konuşan Mevlânâ'nın sesi Şems'e deve homurtusu gibi gelmektedir ve dayanamaz. Bu olay üzerine Şems Mevlânâ'ya hitaben: “*Sen anlayamazsın.*” der. Yarı acıyla, yarı iğrenmeyle söylenen, cemaatin arasından onları iterek ve ayaklarına bastığı insanların sözlerini duymazlıktan gelerek geçen, akabinde Mevlânâ'nın önünde bulunan kitapları havuza atan Şems'i ancak Mevlânâ'nın gözyaşları kendine getirir ve kalbini yumuşatır.¹³⁵

Çizilen bu Şems imajında, Şemseddin Tebrizî'nin tasavvufî şahsiyetinin oluşumunda “*Benim Tebriz'de Ebu Bekir adında bir şeyhim vardı. Bütün velîlikleri ondan aldım...*” dediği, geçimini sepet örerek geçiren, fütüvvet ve melamet ehli sûfilerden olan Ebu Bekir Selebâf'ın önemli etkisi vardır. Şems, keramete meyli olmayan, kendini halktan gizleyen, daima seyahat eden, şalvar uçkuru örerek geçimini sağlayan bir dervîştir. Melamet tavrının gereği olarak yolculuğu boyunca karşılaştığı âlimleri ve şeyhleri imtihana tâbi tutmuş, velayet tavrı baskın olanları şeriatla, şeriat tavrı baskın olanları ise velayetle sınamıştır.¹³⁶ Buna binaen insan ile Allah arasındaki en büyük engelin şeytan veya hârici bir varlık değil de kişinin sınırlı benliği olduğunu ifade eden, bu doğrultuda Mevlânâ'nın ilahi aşka erişmesine ve

¹³⁴ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s. 56.

¹³⁵ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, ss. 53-55.

¹³⁶ Şipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 145; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 512; Ceyhan, “Şems-i Tebrizî”, s. 516.

dönüşümüne vesile olan, hakiki dostluğu ve şeyhliği de onda bulduğunu vurgulayan Şems'e, Mevlânâ'ya yönelik olarak "iğrenme" gibi benlik ifade eden bir sıfatın nisbet edilmesi düşündürücüdür. Nitekim eserin ilerleyen bölümlerinde Şems'in hoşgörüsüne çokça atıf yapılacaktır.¹³⁷

Eserde üzerinde ısrarla durulan diğer bir husus da Şems'in öldürülmesi veya gayubeti meselesidir. Şems ve Mevlânâ arasındaki aşırı yakınlık ve sevgi, çevrede kıskançlıklara sebep olmuştur. Yazara göre Konya halkının Şems'in cinayetiyle ilgili bir suçu yoktur. Halkın tek hatası Şems'i iyice tanımadan hakkında hüküm vermeleridir. Şems'in yıllar önce dedesinin de içlerinde bulunduğu Sabbâhîler tarafından infaz edildiğini söyleyen yazar,¹³⁸ detayları "Aşkın Gözyaşları Tebrizli Şems" kitabında aktaracağını belirterek bahsi sonlandırmıştır.¹³⁹

Şems'in gayubetinden sonra Mevlânâ, sıkıntılı günler geçirir. Şems'i bulmak için birkaç kez Şam'a gider. Daha sonra Şems'i aramaktan vazgeçen Mevlânâ, kendine Selâhaddîn Zerkûb'u (ö. 657/1258) yaren edinir.¹⁴⁰

Romanda Mevlânâ'nın Şems'i aramaktan vazgeçmesi, manayı kendisinde bulmasıyla izah edilmiştir. Sultan Veled de babasının dostunu bulmak için gittiği Dımaşk'da Şems'in bedenini değil manasını bulduğunu, bu mananın kendisinde tezahür ettiğini, bundan sonra Şems'e artık ihtiyaç duymadığını ifade eder. Nitekim Mevlânâ, Konya'ya dönüşünün ardından Şems kendisine sorulduğunda, "*Şems-i Tebrizî sadece bahanedir, güzel ve latif olan biziz.*" şeklinde cevap vermiştir. Şems'e ulaşım onu göremeyen bir dervişe ise, "*Şems-i Tebrizî'ye erişemediysen öyle birine eriştin ki saçının her telinde yüzbinlerce Şems vardır. Beden bakımından ondan ayırırız ama bedensiz, cansız, ikimiz de bir nuruz. İster onu gör ister beni; ben oyum ey arayan kişi, o da ben.*"¹⁴¹ diyerek sohbet şeyhiyle iki denizin birleşip karışması misali tek bir varlık olduğunu ifade etmiştir.

¹³⁷ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s. 75; Osman Nuri Küçük, "Şems-i Tebrizî'nin Tasavvufi Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 24, 2009, s. 22.

¹³⁸ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, ss. 73-74.

¹³⁹ Kurgusal bir eserde belli oranlarda tarihi sapmalar ya da olayları detaylandırmalar elbette anlayışla karşılanmalıdır. Ancak, tarihi bir zeminde ve gerçek karakterler üzerine kurulu bir metinde, azami derecede gerçeğe dayanmanın daha isabetli olacağı da aşikârdır. Gayubet konusu bu açıdan dikkate değer bazı çelişkiler içermektedir. Konu ile ilgili olarak bkz. Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 68; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, ss. 514- 515; Câmî, *Nefehatü'l Üns*, s. 530; Devletşah, *Tezkiretü's Şuara*, s. 267; Mevlânâ, *Mesnevî*, b. 128-130, 133.

¹⁴⁰ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s.76.

¹⁴¹ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 79; Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 513.

Şems karakteri romanda Mevlânâ'nın eğiticisidir. Hatta Mevlânâ'yı Mevlânâ yapan, Mesnevîdeki görüşleri serdeden bir Mevlânâ kıvamına gelmesini sağlayan Şems-i Tebrizî'dir. Bu husus tarihi doğruluğu bir yana, romanın kurgusu çerçevesinde, günümüz Mevlânâ algısının çizgilerinin Şems karakteri üzerinden inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Günümüz Mevlânâ algısını şekillendiren, tarihi bir şahsiyet olmaktan ziyade romanın kurgusunda karakterize edilen Şems'tir. Bu bağlamda Şems'in hayatı, yaşam tarzı, görüşleri, Mevlânâ üzerinde aksetmiş, ortaya bir Mevlânâ çıkmış ve bu Mevlânâ hakkında, bugünün insanına kurgu üzerinden bazı ilkeler sunulmuştur.

Tennure ve Ateş romanı özelinde, günümüz Mevlânâ algısını Şems üzerinden anladığımızda, birkaç sonuca ulaşabiliriz:

- Romanda hâkim olan genel kanaate göre hakikate ulaşma noktasında iki yol vardır. Birincisi uzun yol olan kitaplarla öğrenme, ikincisi ise kısa yol olarak tarif edilen sevgi yoludur. Ancak Şems'e göre hakikat kitapla tam olarak öğrenilemez, tercih edilmesi gereken yol sevgi yoludur.
- Halkın kınamasından korkmamak gerekir. Önemli olan hakikat üzerine olmaktır.
- Marifet, kesretten vahdete ulaşmak ve bu sayede Hakk'ı bulmaktır.

Şems, yukarıda vermiş olduğumuz ilkeler doğrultusunda Mevlânâ'nın düşüncelerinde bir dönüşüme yol açmıştır. Donanımı daha çok zâhirî ilimler noktasında olan, sülûkunu şeriat çizgisinde, kitaplar vasıtasıyla gerçekleştiren Mevlânâ, Şems sayesinde amaca ulaşmakta daha kısa yol olan sevgi yolunu benimsemiş, bu vesileyle kendi özünü bulabilme imkânını yakalamıştır.

2.1.1.2. Tasavvufî Unsurlar

Eserde Mevlânâ algısının ortaya konulmasında etkili olan diğer bir vasıta tasavvufî unsurlardır. Mevlânâ'yı anlama hususunda temel teşkil eden bazı kavramlar seçilen karakterler üzerinden işlenerek bir algı meydana getirildiğinden bu kavramların incelenmesi önem arz etmektedir. Bu kavramlardan ilki Mevlânâ-Şems ilişkisi doğrultusunda mürşid/şeyh¹⁴² kavramıdır.

¹⁴² Lügate “yaşlı kimse” anlamındaki şeyh kelimesi (çoğulu şüyüh, meşâyih) tasavvufta velî, pîr ve mürşidle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Konu ile ilgili olarak bkz. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (thk.) Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 2009, s. 469; Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye*

Romanda mürşid/şeyh algısı Şems karakteri üzerinden verilmektedir. Roman içerisinde direkt olarak lügat anlamına gelecek şekilde tanımlama yapılmamakla birlikte kullanılan bazı ifadeler ve işaretler bir tanımlama sunmaktadır. Yazar ideal şeyh olarak ortaya koyduğu Şems'i şöyle tasvir eder:

“Şeyhim” deyip de elini ayağını öptüren çok şeyhi kendine mürid yapmış, onlara gerekli cevabı vermekten hiç çekinmemiştir. Beyinleri donduran sorular sorar, imtihan eder karşısındakini. Alıştığımız veli tiplmesiyle hiç örtüşmez. Biz sessiz, sakin, elinde tespih, postlara oturmuş hep Allah diyen kişilere dedik veli diye. Ama o hangi işi yaparsak yapalım, hep aksiyon halinde olmayı, donmamayı öğretti bize.¹⁴³

Yazara göre Şems haricindeki alışlagelmiş şeyhler genel itibariyle menfaatini gözetken, ellerinde tespihleriyle postlarda oturan, kendi hallerinde ibadetle meşgul olan pasif kişiliklerdir. Fakat gerçek bir şeyh bu karakterde değildir. Şems'in şahsında idealize edilen şeyh ise hayatın içerisinde, aksiyon sahibi, pozitif bir kişiliktir. Yazarın ideal şeyh için sunmuş olduğu vasıflar doğru olmakla beraber genelleme yaparak ifade ettiği hususların geçerliliği oldukça tartışmaya açıktır. Yazara göre Mevlânâ da bizim bildiğimiz anlamda bir şeyh değildir. Ancak bu söylemine karşın romandaki kimi yerlerde Mevlânâ'yı bir şeyh olarak tanıtır:

Kimi bağlıları ile ruh ruha bilişip söyleşirken, kimi müridlerini bilişip söyleştiği müridlerine havale ettiğini görürüz... Mevlânâ'nın her sosyal gruptan bağlıları vardır. Bunların hepsinin ayrı ayrı ruh analizini yapar ve ona göre sa'y ve gayret tekliflerinde bulunurdu.¹⁴⁴

Romanda mürşid kavramı içerisinde eleştirilen bir diğer nokta mizaç ve yöntem ile ilgili bir husustur. Burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle velî kavramının terim anlamının verilmesi daha sonra eserde ortaya konulan tanım ile karşılaştırılması uygun olacaktır. Sözlükte “yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan” anlamlarına gelen velî, ibadet ve taat işini üstlenen, Hakk'ı dost edinen, Hakk'ın da dost edindiği kimsedir.¹⁴⁵

Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı c. XXXIX, 2010; Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006, s. 978.

¹⁴³ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s. 75.

¹⁴⁴ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, ss. 125-127.

¹⁴⁵ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *İstilahâtü's-süfiyye*, (thk.) Abdü'l-Âl Şâhîn, Kâhire, 1988, s.79; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l- Fukarâ*, Safi Arpaguş (hzl.), İstanbul: Vefa Yayınları, 2008, s. 426; Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 1195; Süleyman Uludağ, “Veli”, *Türkiye*

Evliyaullahın alametleri ise kalbin nefret, aldatma, hainlik, hased, kin, kibir, hırs, açgözlülük, hilekârlık, nifak, riya ve benzer kötü hasletlerden sâlim olmasıdır. Bu kötü hasletler ancak, dünyaya rağbet eden, bağlanan, dünya için iki büklüm olan kişilerin kalplerinde bulunur. Rahmet, acıma, elemeleri hisseden her canlıya rikkat-i kalb de velîlerin sıfatlarındandır.¹⁴⁶ Romanda mürşid kavramı özelinde değinilen ve serzenişte bulunulan sakin yapılı olma, daimi ibadetle meşgul olma gibi hususlar aksiyon sahibi olmaya engel nitelikler değildir. Nitekim velîlerin önderi olan Hz. Muhammed, daima tefekkür ve tezekkür halinde olan sakin, merhametli, hilm ve aynı zamanda da aksiyon sahibi bir kişiliktir. Bu bağlamda tezimizin ana karakteri, Peygamberin bendesi olan Mevlânâ da hem sükûnet sahibi, yumuşak başlı hem de güne söz söyleyen, hayatın içinde olan aksiyon sahibi bir velîdir.

Tabii olarak, mürşid kavramıyla doğrudan bağlantılı olan tarikat kavramı da romanda yerini almış, bu kavram üzerinden Mevlânâ ve Mevlevîliğe dair düşüncelerimizi şekillendirecek önemli açıklamalarda bulunulmuştur. Yazarın bu konudaki değerlendirmesi şöyledir:

Mevlevilik tarikat değil bir ekoldür. Mevlânâ da bir şeyh değildir. Tarikat ve şeyh sadece kendisine dâhil olanı, intisap edeni kucaklar ve evrenselliği olmaz. Oysa Mevlânâ, kendisini seven-sevmeyen, benimseyen-reddeden herkesi dil, din ve renk ayrımı gözetmeksizin kucaklayan bir mürşid-i kâmindir... İnsan-ı kâmillikten 'kendini bilen Rabbini bilir' esprisi ile mürşid-i kâmillik mertebesine ulaşmıştır.¹⁴⁷

Romandan aktarmış olduğumuz kesitten hareketle yazarın zihnindeki tarikatların her biri kendi doğruluğunu iddia eden, kendinden olmayanı öteleyen, dışlayıcı, mesajları ve öğretileri sığ oluşumlar olduğu anlaşılmaktadır. Şeyh de bu katı oluşumun başında bulunan otorite sahibi kimsedir. Çizilen bu imaja karşılık Mevlânâ, kendini seven-sevmeyen her kesimden insana hitap eden ve bu ruh ile öğretileri tüm insanlığı kuşatan bir mürşid-i kâmindir. Bu nedenle de yazar Mevlânâ'yı ve Mevlevîliği yaptığı tarikat tanımlamasının dışında tutar.¹⁴⁸

Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXXIII, 2013, s. 28.

¹⁴⁶ Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 1194.

¹⁴⁷ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s. 251.

¹⁴⁸ Tarikat kavramı için bkz. Kâşânî, *Istilahâtu's-sûfiyye*, s. 85; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, (thk.) Sıddık el-Minşâvî, Kâhire, tsz., s. 119; Reşat Öngören, "Tarikat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı

Yazarın Mevlevîliğin bir tarikat olmadığı söyleminden maksat tarikatın bizzat Mevlânâ tarafından oluşturulmadığı ise bilinmelidir ki bu çoğu tarikat için geçerli bir durumdur. Mevlevilik de içerisinde olmakla birlikte Anadolu'daki diğer tasavvufi akımlar kurucusu hayatta iken âdab ve erkânı belirlenmiş ve tekke düzeni kurulmuş klasik bir tarikat niteliğinde değildi.¹⁴⁹ Zaman içerisinde Mevlânâ'nın müridleri ve torunları ibadetlere, mücahedeye ve Mevlânâ kökenli öğretilere bağlı bir tarikat oluşturmuşlardır.¹⁵⁰

Tasavvuf kültüründe tarikatların mahiyetine baktığımızda yaygın bir kanaat olarak bütün tarikatların Allah'a götürdüğü kabul edilir. Bu esası Kübreviyye tarikatı şeyhi Necmüddin Kübra (ö. 618/1221) şu cümleyle özetlemiştir. “*Allah'a ulaşan yollar (tarikler) yaratıkların nefesleri sayısındadır.*”¹⁵¹ Mevlânâ da tarikatlar hususundaki görüşünü “*Bir yerde on tane mum yakılsa hepsinin birbirinden farklı olduğunu görürsün. Karanlık gecede onların nuruna baksan ışıkları birbirinden farklı değildir.*”¹⁵² “*Her nebînin, her velînin bir yolu vardır. Hepsinin yolu birdir ve maksatları Hak'tır.*”¹⁵³ ifadeleriyle açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Bu anlayış tarikatlar arasında bir gaye birliğinin doğmasına sebep olmuştur. Tasavvuf tarihinde tasvir ettiğimiz durumun tersi durumlarla karşılaşmamız da mümkün olmakla birlikte kendisine mürid olmak isteyen kimseleri o yolun mizacına uygun olmadığını belirterek başka şeyh efendilere gönderen şeyhler ve birbirleriyle sıkı münasebetler içerisinde olan tarikatların da pek çok örneği görülecektir. Bu bağlamda günümüzde var olan belirli örneklerden hareketle, verilen mesajlar önemsenmeden, zâhiren belirli sistemler içerisinde oldukları için tarikatların birbirini dışlayıcı ya da tek bir kesimi kapsayıcı olduklarına dair bir genelleme yapmak yanlış olsa gerektir.

Romanda şeyh kavramı üzerinden bizlere yansıyan zihin karmaşasının nedeni günümüzde var olan yanlış örnekler üzerinden bir değerlendirme yapılmasıdır. Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde de hatalar mevcut olmakla birlikte bu, köklü bir geleneğin zan altında bırakılmasını ve Mevlânâ'nın bu gelenekten soyutlanmasını

Yayımları, c. XXXX, 2011, s. 95; Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 1005; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 172.

¹⁴⁹ Tanrıkorur, “Mevleviyye” s. 468.

¹⁵⁰ Lewis, *Mevlânâ*, s. 469.

¹⁵¹ Necmüddin Kübra, *Usûlü'l-Aşere*, (Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâitü'l Celâl içinde) Yusuf Zeydan (hzl.), Kahire: Dâr-u Saâdi's-Sabâh, 1993, s. 90.

¹⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, s. 61, b. 707-708.

¹⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, s. 131, b. 3195.

gerektirecek bir neden değildir. Zira Mevlânâ nefis hastalıklarını bilen, çözüm yollarından haberdar olan, yol gösterme salahiyetine sahip bir insan-ı kâmdir. Yazar da romanının belirli bölümlerinde Mevlânâ'nın müridleri olduğuna, onlara yol gösterip, gerekli tavsiyelerde bulunduğuna değinmiştir.

Netice itibariyle tarikatlar yönetsel olarak farklılık arz etmekle beraber mana birliği içerisindedir. Hakiki anlamda hiçbir şeyh ve hiçbir tarikat kapısına gelen kimseyi kendisinden olmaması sebebiyle dışlamaz. Mevlânâ'nın tasavvuf geleneğinden koparılması, tasavvufi kimliğinden soyutlanarak evrensellik adına sadece hoşgörü ve sevgi kisvesi altında sunulması, şeyh olmadığının veya bir tarikata nisbetinin olamayacağını iddia edilmesi hem tasavvuf geleneğinin sorunlu olduğu düşüncesini ortaya çıkarır hem de vakiya terstir.

Mevlânâ ve Mevlevîlik dediğimizde akla gelen önemli kavramlardan biri de semâdır. Romanda semâ, kemâle doğru bir gidiş ve dönüş, kulun hakikate yönelip, akılla-aşkla yücelip, nefsinin terk ederek Hakk'ta yok olma ve kâmil bir insan olarak tekrar kulluğa dönmesi şeklinde ifade edilmiştir. Semazen hırkasını çıkarmakla, manen ebedî âleme, hakikate doğar. Başındaki sikkesi mezar taşını, üstündeki tennuresi de nefsinin kefenini temsil eder. Kollarını çapraz bağlayarak bir rakamını temsil eden semazenin semâ anında sağ elinin yukarıya sol elinin ise aşağıya doğru dönük olması Hakk'tan aldığı ihsanı halka saçması olarak yorumlanmaktadır. Kalbin etrafında sağdan sola dönülmesi de tüm canlıların sevgi ve aşkla kucaklanmasıdır. Bu tanımlamalar kabul edilir olmakla birlikte semâa ilişkin "*Türk tarihinin, ananesinin, inançlarının bir parçası olup Hz. Mevlânâ ilhamıyla oluşmuş ve gelişmiştir*"¹⁵⁴ ifadesi sorun teşkil etmektedir.

Romanda semâ hususunda sunulan fikrîsel iddia tartışmalı olmakla birlikte kavram, Mevlânâ'nın düşüncelerine etkisi bakımından önemlidir.¹⁵⁵ Mevlânâ'nın semâa yönelmesine vesile olan Şems, Tanrı'nın bilinmesini sağlaması ve sırların semâda iken Tanrı erlerine daha çok vaki olduğu için semâ halinde olduklarını belirtir. Semâ onları diğer âlemlerden çıkarıp Hakk'ın likâsına ulaştırır. Şems semâda

¹⁵⁴ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, ss. 194-195.

¹⁵⁵ Semâ kavramının mahiyeti ve tarihsel süreci ile ilgili olarak bkz. Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, Abdulhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (thk.), Kahire, 1989, ss. 504-519; Ebu Bekr Muhammed el- Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire, 1994, ss.126-127; Hücvirî, *Keşfu'l Mahcûb*, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, ss. 458-460; Necmüddin Kübra, *Usûlü'l-Aşere*, ss.134-135; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012, s. 254; Safi Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2007, ss. 158-159.

el ve ayağın vecdsiz hareket etmesinin küfür olduğunu söyler ve mübah olan semâin riyazet ve zühd ehlinin semâi olduğunu belirtir. Öyle ki bu kimselerin semâ anında gözleri yaşarır ve kalpleri rikkate gelir.¹⁵⁶

Mevlânâ, kendinden geçerek Hakk'a vasıl olmak olarak gördüğü semâin nefesine yenik düşmüş avam için değil aşk mertebesine ulaşmış havas için olduğunu söyler.¹⁵⁷ Bu minvalde “*Salınıp oynamak meydanda, kanlara bulanıp raks etmek erenlerde olur. Nefs elinden kurtulunca elleri çırpar, noksanlardan kurtulunca raks edip oynarlar.*”¹⁵⁸ ifadeleri de semâin belirli nitelikleri taşıyan kimselere özel olduğunu vurgulamaktadır.

Semâ, Mevlânâ'dan önce de var olmakla birlikte, Mevlânâ ile belirli bir sistem içerisinde gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Her merhalesinde kendine has anlamlar barındıran, kulun Hakk'a kavuşması yolunda önemli ve etkili bir araç olan semâin aşk mertebesine ulaşan havas için olduğu uyarısı gözden kaçırılmamalıdır. Semâin Türk tarihinin, ananesinin, inançlarının bir parçası olarak görülmesi ve salt kültürel bir unsur gibi sunulması; folklorik bir unsur olarak algılanması, mecrasından çıkarılarak şekilsel bir şölen haline getirilmesi ve yozlaştırılması bu konuda karşı karşıya kaldığımız temel problemlerdendir.

Eserde çizilen Mevlânâ portresine dair zihnimizi şekillendirecek asıl kavram ise, Mevlânâ'nın düşüncelerini ve felsefesini üzerine inşa ettiği aşk kavramıdır. Romanın düşünce seyri içerisinde, aşk ve mezhep kavramlarının ontolojik bir bağla yan yana düşünüldüğünü ve beraberce işlendiğini görüyoruz. Bu durum bize bir kavramdan, diğer bir kavramın aslı anlamına ulaşma imkânı sunmaktadır. Aşağıda da görüleceği üzere, Mevlânâ'da aşkı anlamının, onun müteal bir aşk anlayışıyla yaşadığını ortaya koymak için, aşkın yaşanmasını engelleyen bir diğer kavram da aynı anda ele alınmıştır. Tam da bu noktada romanda, mezhep kavramı devreye girmekte ve her iki kavram aynı potada fakat biri müspet ve diğeri menfi yönlerle sunulmaktadır. Normal şartlarda, aşk ve mezhep kavramlarının beraber ele alınması çok anlamlı görünmeyebilir. Romanda ise aşkın getirmiş olduğu davranış biçimi, bizim anladığımız haliyle, mezheplerin öngördüğü dinî vecibe ya da tutumlara alternatif olarak sunulmuştur. Eserde aşkın, müteal bir yanı olmasıyla birlikte dini bir

¹⁵⁶ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 497.

¹⁵⁷ Semih Ceyhan, “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.XXXVI, 2009, ss. 455-457.

¹⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, s. 273, b. 96-97.

davranış formu olarak da ortaya çıktığı görülür. Bu doğrultuda daha evrensel, daha kapsayıcı, mezhep fikri ve öğretilerine alternatif olan ya da ondan daha iyi görünen anlayış aşk olarak karşımıza çıkar. Mevlânâ'nın aşk anlayışı, adeta onun anti tezi gibi sunulan mezhep kavramının olumsuz yönleriyle ele alındığında daha bariz ortaya çıkacaktır. İzlenen bu yolla, eserde Mevlânâ'nın mezhebi verilirken, aslında onun aşk anlayışı da verilmek istenir:

Mevlânâ, mezhep itibariyle aşk mezhebindedir. Kendisine şiar edindiği mezhep ayrımcı bir yol değil; kavuşturucu, birleştirici bir yoldur. Bu nedenle düşünce yönüyle de kültür yönüyle de Allah âşıklarının mezhebindedir. Taassuba bağlı mezhepçiliği reddederek, şucu-bucu hastalığına karşı halkı uyarmayı kendine misyon edinmiştir.¹⁵⁹

Görüldüğü gibi aşk, taassubu ve ayrımcılığı kabul etmez, vahdete yönelir, insanları sınıflandıran ya da onları sıfatlandıran ne varsa bu bağları kopararak yerine, Allah sevgisini koymak ister.

Mevlânâ'nın görüşlerinin temelini oluşturan ve Şems ile şekillenen aşk kavramı, hayatın özüdür. İnsanın manevi anlamda yükselmesi ayet ve hadislerin aktarılmasıyla değil, o sözlerin aşk ile yoğrulmuş "hâl"e dönüştürülmesiyle gerçekleşir. Mevlânâ aşk hususunda "Ben ol da bil." diyerek aşkın konuşulan değil yaşanılan bir hâl olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Aşk, ateş, coşkunluk, vuslat, ümit, sevinç vb. olarak pek çok şekilde tezahür eder. Herkesin aşkı kendi istidadına göredir. Bir arifin Hakk'ın cemaliyle mest olup ağlaması da aşktandır, sarhoşun attığı naralar da aşktandır.¹⁶⁰

Aşk böylece, ruhsal bir tecrübe olduğu kadar, dini bir yaşam formu haline gelir. Şucu-bucu olmak kesreti ifade edip, bir mezhebe bağlı olmak taassubu beraberinde getirirken aşk, bu bağları reddeder ve hedefi Allah olarak belirler. Eserde aşkın mizacı ile ilgili verilen bu kanaatler, bazı yönleriyle dikkat çekicidir: Mevlânâ'nın düşünce dünyası İslâm'ın üzerinde bir kavram ile ortaya konulmaya çalışılmakta, aşk her bir şeyin alternatifi ve gerekçesi gibi görülmekte, mezhep ve din gibi kavramların ayrıştırıcılığına karşın, sürekli olarak aşkın birleştiriciliği unsuruna vurgu yapılmaktadır. Bu da okuyucuda, Mevlânâ'nın, mezhep ve şariat gibi kavramları ötediği ve bunların yerine aşkı koyarak basit bir formül bulduğu

¹⁵⁹ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s. 256.

¹⁶⁰ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, ss. 280-283.

izlenimi uyandırmaktadır. Bu noktada, Mevlânâ'nın genel ve bir nevi içeriği müphem kalan bazı kelimelerle -örneğin aşk gibi- bir ikon haline getirildiğine ve yine bu yaklaşımla tarihi bir şahsiyet olarak gerçekliğinden koparılarak farklı bir Mevlâna portresi ile ortaya konulduğuna şahit olmaktayız.¹⁶¹

Aşk dini bütün dinlerden ayırır,

*Âşıklara din ve mezhep Allah'tır.*¹⁶²

Yukarıda zikrettiğimiz Mevlânâ'ya ait olan, yazarın da kitabına almış olduğu beyit, yine aynı şekilde “*Sarhoşlardan kılavuzluk arama; elbisesini yırtanlara yamadan söz açma. Aşk şeriatı bütün dinlerden ayırır; âşıklara şeriat da Tanrı'dır mezheb de.*”¹⁶³ ifadeleri Mevlânâ'nın zâhirî manada bir mezhebi olmadığı anlamına gelmez; bilakis hadiseye daha çok tasavvufî perspektiften baktığımızı gösterir.¹⁶⁴

Eserde Mevlânâ; inancı ve Allah sevgisini herhangi bir zümreye hasretmemesi, kurtuluşu herhangi bir dinle bağdaştırmaması, aşkı yaşayan herkese bu kapıyı açık bırakmasından dolayı evrensel; kapsayıcı ve alışlagelmiş bazı kalıpları kırarak yalnız Allah'a yönelmesinden dolayı da bağımsız bir aşk anlayışına sahiptir.

Sonuç olarak yazar romanında toplumun manevi önderlerinden olan Mevlânâ'nın hayatını ve seyr ü sülûkunu konu edinmiştir. Mevlânâ hakkında var olan yanlışların düzeltilmesi için romanını kaleme alan yazarın¹⁶⁵ ana teması Mevlânâ'nın İslâm dinine mensup evrensel bir mürşid-i kâmil olduğudur. Yazar bu düşüncesini tasavvuf dilini kullanarak, Mevlânâ'nın hayatında önem teşkil eden bazı isimler ve kavramlar üzerinden aktarmaya çalışmıştır. Kavramlara zihninde olan anlamları yükleyerek tanımlamalar yapan yazar, tasavvuf geleneğinin belirli sorunları olduğu varsayımından hareketle Mevlânâ'yı ve Mevlevîliği farklı bir yerde

¹⁶¹ Aşka yapılan vurguyla beraber, romanda Mevlânâ'nın Hanefî mezhebine dair derin bilgisini Şam'da bulunan önemli Hanefî fakihî Adim b. Kemaleddin'den edindiği belirtilmekte, ancak mezhebe mensubiyetine dair bir ifade kullanılmamaktadır. Teorik olarak, bir mezhebe bağlı olmanın, ayrımcı biri olmayı gerektirdiğine, ya da mezheplerin düsturlarını ayrımcılık üzerine inşa ettiklerine dair, İslâm kültüründe ve inancında herhangi bir şeye rastlamıyoruz. Yazarın bu düşüncesini günümüz olaylarından hareketle serdetmiş olması muhtemeldir. Fakat bu İslâm kültürünü temsil eden bir fenomen olarak kabul edilemez. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de insanların yaratılış amaçları ve sahip oldukları statü gereği farklı istikametlere yönelecekleri belirtilmektedir. Maide 5/48, Hüd 11/ 118-119.

¹⁶² Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, s. 207, b. 1787.

¹⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, s. 207, b. 1786.

¹⁶⁴ Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 44.

¹⁶⁵ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s. 8.

konumlandırmış, yer yer tasavvuf büyükleri ile Mevlânâ arasında kıyas yöntemine başvurarak üstünlük sağlama tercihinde bulunmuştur. Romanın algısına göre Mevlânâ, terim anlamıyla bir şeyh olmayan, mezheb ve tarikat üstü, kısmen tasavvuf geleneğinden huzmeler yansıtan, sevgi merkezli öğretileriyle tüm insanlığı kuşatmış, evrensel bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2. Aşkın Gözyaşları I

2.2.1. Eserin Muhtevası

Aşkın Gözyaşları I romanı Şems-i Tebrizî başlığı ile ilk olarak 2011 yılında basılmıştır. Yazar, usta anlaşılardan eserin kıymetinin anlaşılacağı düsturundan hareketle toplamda beş kitaptan oluşan serinin ilk kitabında Şems-i Tebrizî'nin hayatını ve arayışını konu edinmiştir. Mevlânâ, Şems'in eseri olarak görüldüğü için Şems'i tanımak aynı zamanda bize Mevlânâ'yı tanıma ve dolayısıyla günümüz Mevlânâ algısı ile ilgili Şems üzerinden bir değerlendirme yapma imkanı sunacaktır.

2.2.1.1. Eserdeki Tasavvufî Kişilikler

Romanın ana kahramanı, çocukluğundan itibaren hırçın, sivri dilli ve keskin zekâlı olarak vasıflandırılan Şemseddin Tebrizî'dir. Dedesi Azeri Türk'ü olan Şems, eğitimi noktasında Ebu Bekir Selabâf, Şeyh Kirmânî ve Rukneddin Secâsî'den ders almıştır. Dini ilimler hocası Rükneddin Secâsî, derslerden sıkılınca pencereden bahçeye kaçması sebebiyle Şems'e "parende" demeye başlamıştır. Sürekli bir arayış içinde olan, önüne çıkan her şeyhi sorularıyla sınayan, içindeki ateşi dindirmeye çalışan Şems'in halini gören Rükneddin Secâsî, talebesine aşkı Konya'da, istidat sahibi bir Allah erinde bulacağını söyler. Öyle ki bu erin üstadı Şems olacaktır. Hocası, meraklanan öğrencisine bir iz olarak dostunun, aşkı kitaplarda, halveti yollarda arayan bir kimse olduğunu haber verir. Genç yaşta diyar diyar dolaşan Şems, Mekke'de mürşidini bulmak için dua eder ve kendisine, aradığının Rum ülkesinde olduğu haber verilir.¹⁶⁶

Gençliği sürekli bir şeyh arayışı ile geçen Şems, altmış yaşına gelinceye dek sorularına tatminkâr cevap verecek bir şeyh bulamamıştır. Yine bir gün dostunu bulmak için dua eden Şems'e, buna karşılık kendisinin ne vereceği sorulduğunda başını feda edeceğini belirtmesi üzerine Anadolu illeri işaret edilmiştir. Konya'ya

¹⁶⁶ Sinan Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016, ss. 15-23.

ulaştığında kalabalığın arasında Mevlânâ'yı gören Şems, Mevlânâ'yı durdurur ve “Hz. Muhammed mi yoksa Bâyezid-i Bistâmî mi büyüktür?” diye sorar. Aldığı cevap sonucunda dostunu bulduğuna kanaat getiren Şems, kalabalığın ardından Mevlânâ'yı takip eder. Şems, önünde kitapları açık, cemaate vaaz etmeye hazırlanan Mevlânâ daha söze başlamadan, bilmekle bilgi sahibi olmanın farklı olduğunu söyler. Bilgi hafızanın bir parçasıdır ve bu hal ile ancak âlim olunur. Bilgi, varlığın parçası haline geldiğinde ise arif olunur. Ancak önemli ve esas olan bilmenin ötesine ermek ve âşık olmaktır diyen Şems, Mevlânâ'ya âlim mi, arif mi yoksa âşık mı olduğunu sorar. Dostunun bakışı karşısında bayılan, kendine geldiğinde ise dostunu sınamak isteyen Şems, Mevlânâ'dan şarap getirmesini ister. Tereddüt etmeksizin çarşıdan şarap getiren Mevlânâ sınavını başarıyla geçmiş, o güne kadar iyi bir müderris, sevilen bir vaizken, o günden sonra Şems'in aşk yolundaki yegâne talebesi olmuştur.¹⁶⁷

Romanda Şems, hakikate ermiş olan kişidir ve bu hakikatleri paylaşabileceği, kendisinin de yeni bir şeyler öğrenebileceği bir yaren arar. Aradığı kişiyi kesin olarak müşid ya da mürid olarak nitelendirmemiz mümkün gözükmemle birlikte bilinen şudur ki, bu kişi aşkı anlamak ve yaşamak hususunda istidat sahibi olmalıdır.

Şems, Mevlânâ'nın kitaplarıyla meşgul olduğunu görünce kitapları alır ve havuza atar. Farkındalık uyandırmak için böyle bir hareket sergileyen Şems, dostunun üzüntüsünü görünce havuzdan kitapları kuru olarak çıkarır ve aşk ilminin medresede öğrenilemeyeceğini söyleyerek senelerdir okumasına karşın Mevlânâ'ya aşkı bilip bilmediğini sorgular. Kitaplara bu denli bağlı olmayı başkalarının dediklerini tekrarlamaktan ibaret gören Şems, artık Mevlânâ'nın kendinden bir şeyler söylemesini ister ve babasının kitabını dahi okumasını yasaklar.¹⁶⁸

Eserde Şems'in, Mevlânâ'ya sürekli olarak aşk ilminin medresede öğrenilmediğini vurgulaması, senelerdir okumasına karşılık aşkı bilmediğini hatırlatması, bize zâhirî olarak ilmin değersiz olduğu gibi bir anlamla yüz yüze getirir. Ancak bu ilim öğrenme aşaması bir basamaktır ve Şems'in üzerinde durduğu, hedef gösterdiği aşk anlayışı anlık erişilebilecek köksüz bir öğretidir. Nitekim Mevlânâ'nın, Şems'in “Hz. Muhammed mi yoksa Bâyezîd mi büyüktür?” sorusuna verdiği cevap zâhirî ve bâtinî aşamaların hakkıyla geçildiğinin, bir birikimin göstergesidir.

¹⁶⁷ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 40-46.

¹⁶⁸ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, s. 48.

Şems, Mevlânâ ile girdikleri halvetleri miraca yükselme ve sırlara erişme olarak tanımlar. Kırk yıllık yaşantısı günden güne değişen Mevlânâ, dostuna okula gitmemesine, dergâhlarda ikame etmemesine rağmen maddi ve manevi ilimlere dair bunca ilmi nasıl elde ettiğini sorar. Bu soruya yürek devletini kurduğunu söyleyerek cevap veren Şems, yürekten daha iyi bir mürşid olmayacağını ifade eder. Senelerce aradığını kendinde bulmuştur. Hz. Muhammed'in bir tahsil görmediğini belirten Şems, Yusuf için kuyunun, İsa için çölün, Hz. Muhammed için de mağaranın yürek okulu olduğundan bahseder. İlim sadece kitaplardan veya hocalardan elde edilmez, bazen ciltler dolusu kitabın anlatamadığını bir deve anlatabilir. Mevlânâ'ya hamlığının kitaplara müptela olması noktasında olduğunu göstermeye çalışan Şems, bu nedenle asıl kitap olan kâinatı okuyamadığını vurgular.¹⁶⁹

Eserde Şems ile Mevlânâ birbirleriyle sürekli bir etkileşim içerisinde. Bu nedenle hangisi mürid hangisi mürşid kesin bir ayrım olmayıp, aralarındaki ilişki kimi zaman hoca-talebe kimi zamansa iki dostun muhabbeti şeklinde tezahür etmektedir. Şems, kendisini sert mizaçlı, sinirlendiği zaman aykırı sözler söyleyebilen, insanları kırmaktan çekinmeyen; dostunu ise nezaket sahibi, tenkitlerini insanları incitmeden söyleyen, herkese karşı merhametli bir kişi olarak tanımlar. İnsanlara, Hz. Muhammed'i görmek isteyen Mevlânâ'yı görsün diyecek kadar ona değer verir. Kendisini de ona kavuştuğu için şanslılardan addeder. Mevlânâ aydır, gözler onu görebilir ancak güneş olan Şems'in varlığına erişmek zordur. Mevlânâ'da da ledün ilmi olmakla beraber Şems'te Allah'ın ilhamı olan etkili bir hal hâkimdir.¹⁷⁰

Şems'e göre Mevlânâ işlenecek bir cevherdir. Şems de o güne kadar bu cevherin üzerinde oluşan tortuları yani zâhirî ve bâtinî bilgileri temizler ve eskiye dair ne varsa siler. Çünkü Mevlânâ'nın aşk elbisesini giyebilmesi için tüm bildiklerinden arınması gerekmektedir ki bu uygulama neticesinde dünyevi nimetlerden, vaazdan, sohbetten vazgeçebilsin. Nitekim Şems de hayatını dostuna tavsiye ettiği doğrultuda sürdürmüş, hiçbir kanuna, makama, mevkiye önem vermemiş, kim ne der korkusu yaşamamıştır. Şems'in öncelikli olarak Mevlânâ'dan, sonra âlimler topluluğu ve halktan beklentisi ise, başkalarının sözlerini nakletmek

¹⁶⁹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 103-104.

¹⁷⁰ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 112-113.

yerine, kalplerine ilka edilen sırlardan bahsetmeleridir. Bunun aksi olan bir durum başkalarının asasıyla yürümek, ortaya herhangi bir eser koyamamaktır.¹⁷¹

Şems karakteri üzerinden sunulan ve romanın geneline hâkim olan düşünce, insanın aşkı anlayabilmesi için tüm bildiklerinden vazgeçmesi ve kişinin kendine ilham edilen bilgilerle konuşmasının gerekliliğidir. Ancak bu anlayış bizce bazı sıkıntılı noktalar barındırmaktadır. Romanda, Şems'in aşkın anlaşılabilmesi için ortaya koyduğu şartlar, özelde Mevlânâ için serdedilmiştir. Bu şartların Mevlânâ üzerinde yansımalarına bakacak olursak, akla şöyle bir soru gelmektedir: Aşkın anlaşılabilmesi için silinmesi gereken ne tür bilgilerdir ki Mevlânâ tüm geçmişine yüz çevirmek zorunda kalır? Nitekim Mevlânâ'nın köklü bir tasavvuf geleneğinden geldiği, zâhirî ilmin yanında bâtınî ilme dair bilgisini de şeyhi Burhâneddin Muhakkık Tirmizî aracılığıyla belirli bir seviyeye çıkardığı bilinmektedir. Sıkıntı teşkil ettiğini düşündüğümüz bir diğer husus, köksüzleştirme olarak tanımlayabileceğimiz tüm bağlardan koparma işlemi ile insanın direkt olarak Allah'ın ilham edeceği bir bilgi üzere hitap etmesi düşüncesidir. Herkesin istediği zaman gerçekleştirebileceği bir şey şeklinde sunulan, kitaplara veya temel bir bilgiye ihtiyaç duyulmaksızın Allah tarafından lütfedilerek yeni bir bilgi ortaya konulabileceği düşüncesi tartışmaya oldukça açıktır.

Şems, haklarında çıkan dedikodular sebebiyle üzülen dostunun rahat etmesi ve onun manevi açıdan ne durumda olduğunu tespit edebilmek amacıyla Konya'yı ansızın terk etmiştir. Uzun bir bekleyiş ve mektuplaşmanın ardından Mevlânâ, dostunu getirmesi için oğlu Sultan Veled'i Şam'a yollar. Şems, dönüş yolunda Kayseri'de Mevlânâ'yı kendi gelişine hazırlayan Seyyid Burhâneddin'in kabrini ziyaret eder, bir zamanlar senin taleben olan eserin şimdi benim maşukum diyerek dualarla oradan ayrılır.¹⁷² Başkalarının sözlerine bağlı kaldığı için Mevlânâ'yı eleştiren Şems'in, Mevlânâ'nın şeyhi olan Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin kabrine uğrayarak, dostunu kendine hazırladığı için dua etmesi, aşka ulaşma yolunda tüm bilinenlerden soyutlanmanın şart olmadığını bilakis bir hazırlık aşaması ve birikimin gerekliliğini gözler önüne serer.

Kendisi ile tanışmamış olsa Mevlânâ'nın sadece Konya'da tanınan bir şeyh olarak kalacağını vurgulayan Şems, sürekli olarak dostunu vaaz etmekten alıkoyar.

¹⁷¹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 115-116.

¹⁷² Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 119, 149.

Çünkü ona göre bu yöntem sadece dinleyenlerin kulaklarına hitap etmektedir ve yıllara rağmen hiçbir değişiklik kaydedilmemiştir. İnsanların acı sözden, cehennemden, iktidara sataşmaktan, dramdan hoşlandığını ifade eden Şems, dostuna kalplerin okunması gerektiğini öğütler. Şems, ariflerin sultanı olan Muhyiddin Arabî (ö. 638/1240) hakkında bilgisi olup olmadığını soran Mevlânâ'ya, “*bırak o çulsuzu*” diyerek yine ölümlerden bilgi aldığı gerekçesiyle uyarıda bulunur.¹⁷³

Mevlânâ, dostunu bir daha kaybetme korkusuna çare olarak kızı Kimya Hatun'la Şems'i evlendirmeyi düşünür. Evlilik düşüncesi olmayan ve Mevlânâ'nın isteği üzerine Kimya Hatun ile görüşmeyi kabul eden Şems, evlilik hususundaki tereddütlerini gideren Kimya Hatun'u, yürüdüğü zaman bahçedeki gülleri kıskançlıktan solduracak kadar güzel, alnı ayın şavkı, gözleri gece karası, imrenilecek güzellikte bir cennet bağı olarak tasvir eder. Kimya Hatun evliliklerinin ardından hal ilmine vâkıf olmuş, ilim-irfan sohbetleriyle dergâhtaki kadınları hayrete düşürmüştür. Kendi rızası da olmakla birlikte babasının isteğini gözeterek Şems ile evlenen Kimya Hatun, sülûkunu olumlu yönde devam ettiren bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁴

Mevlânâ'nın küçük oğlu Alâeddin ise Şems'e kin güden, gizli duygular beslediği Kimya Hatun'un onunla evlenmesi ile nefreti daha da çoğalan toy bir delikanlıdır. Şems'in Alâeddin'e katlanmasının tek sebebi Mevlânâ'nın hatırıdır. Şems ile aralarındaki gerilimin artmasıyla evden uzaklaşan Alâeddin, tamamen nefesine uymuş, kendisini uyarmak için gelen ağabeyi Sultan Veled'i, “Güneşiniz sizin olsun, ben biraz da gayya kuyusunun karanlığını koklamak istiyorum.” diyerek terslemiş ve dergâha dönmeyeceğini kesin bir dille belirtmiştir.¹⁷⁵ Roman içerisinde Alâeddin, babasını zor durumda bırakan, arzularının esiri olmuş, halkın Şems'e olan kininin gösterilmesi noktasında maşa haline getirilmiş bir kişiliktir.

Eserde aktarıldığına göre, Şems'i bulmak için Konya'ya gelen yedi atlı Haşhaşi dervişi, sütçü bir çocuktan Şems'e not göndererek istedikleri hana gelmesini söyler. Şems, gelenlerin amacının canına kastetmek olduğunu anlar ve gittiği handa yedi dervişin yedi soru sormasını, hangisi Şems'in cevabını beğenmezse onun kendini öldürmesini ister. Yedinci dervişe kadar hepsi Şems'in verdiği cevaplarla

¹⁷³ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 173-175.

¹⁷⁴ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 184-194.

¹⁷⁵ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 195-198.

kendinden geçer. Sıra yedinci dervişe geldiğinde derviş, Şems'e Konya'dan Tebriz'e döndüğünde şeyhlerine yaptığı densizliği hatırlatarak niçin dedesi gibi Haşhaşi teşkilatında hizmet etmek varken Konya'da miskince yaşadığını sorar. Sizin şeyh dediğiniz şeytan tohumundan başka bir şey değildir diyen Şems, dostuna veda etmek için müsaade ister. Son arzusu dostuna iki satır yazmak ve yatsı namazını kılarken öldürülmek olan Şems, Mevlânâ'ya, Şam'da dostunu bulabilmek için dua ettiğini, bu sayede kavuştuklarını, kefarete olarak da başını feda etme sözü verdiğini anlatır. Namazdayken yedi bıçak darbesiyle öldürülen Şems'in başı ve elleri kesilmiş bedeni de bir kuyuya atılmıştır. Olup biteni oğlu Sultan Veled'e anlatan Mevlânâ, söylediği kuyuya gidip Şems'i getirmelerini ister. Ortalık yatışana kadar Şems'i Ateşbazın bağ evinin bahçesine gömerler. Şehitlerin yıkanmadan kefenlendiğini hatırlatan Mevlânâ, orada bulunanlarla beraber gece vakti Şems'in cenaze namazını kılar. Böylece yazara göre aşkı için başını feda eden Şems, İslâm tarihinde Hz. Osman ve Hz. Fatıma'dan sonra cenaze namazı gece kılınıp defnedilen üçüncü kişi olmuştur.¹⁷⁶

2.2.1.2. Eserdeki Tasavvufî Unsurlar

Mevlânâ'ya dair algımızı oluşturmaya etken olan kavramlar genel itibarıyla romanımızın ana kahramanı Şems üzerinden işlenmiştir. İlk olarak halvet kavramına yer veren Şems, halvetin Mevlânâ'nın rahlesi olduğunu belirtir. Zira yapmış oldukları halvetler neticesinde Mevlânâ hızlı bir gelişim sağlamıştır. Halvet zihinsel yoğunlaşmayı ve bazı özel zikirlerle riyazetleri gerçekleştirmek üzere şeyhin müridini dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belirli bir süre için koymasındadır. Şems, halvete ermek için yan yana gelmeyi, birlikte olup saf tutmayı şart koşar ve bu sayede dostuyla miraca yükselirler. Şems, günlerce süren halvetlerin neticesini görmek ve dostunu sınamak için Mevlânâ'dan kendisini eğlendirecek bir kadın getirmesini¹⁷⁷ ister. Şems tarafından sırandığını anlayan Mevlânâ, az sonra eşini de

¹⁷⁶ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 212-237. Şems'in şehadeti meselesi romanın kurgusu içerisinde anlaşılmalıdır. Romana göre Hakk yolunun bir neferi olan Şems, Haşhaşiler tarafından intikam duygusuyla öldürülmüş yüksek bir şahsiyet, bir Allah dostu olması ve Allah'a ettiği duasında dostunu bulmasına karşılık başını adaması dolayısıyla, deyim yerindeyse mistik bir şehit olarak kabul edilmiştir. Bu konu tartışmalara açık olmakla beraber, biz romanın seyri içerisindeki şehitlik meselesini bu şekilde anlıyoruz.

¹⁷⁷ Şems'in Mevlânâ'dan bir kadın getirmesini istemesi, basit gibi görünen fakat bazı ipuçları barındıran bir hadisedir. Esasen konumuz dışında olan bu hadisenin vaki olmasını mümkün görmüyoruz. Romanda geçen bu olay, gerçeklikte karşılığı bulunmayan, fakat bir sonuca götürmesi ya da bir fikri aşılması için oluşturulmuş bir mizansen olarak görülebilir. Buradaki mesele, romanda Mevlânâ algısını oluştururken nasıl bir yöntem izlendiğidir. Bu tarz anlatımlarda ilk bakışta pek de anlaşılmayan, ama biraz incelendiğinde, olmayacak bazı olaylar örtüntüsüyle, Mevlânâ'nın, yazarın kafasındaki karaktere doğru evirildiğini görmekteyiz. Yani, Mevlânâ

alıp gelir. Bu sayede şehvetten arındığını bildiği dostuna, neyim varsa sana fedadır mesajı vermek istemiş ve başarılı olmuştur.¹⁷⁸ Mevlânâ, halvet sürecinde hem mürşidi hem dostu olan Şems'le muhabbeti ve bilgi alışverişi sonucunda halkın kınamasından korkmayan bir er haline gelmiş, Celâleddîn'den Mevlânâ'ya dönüşümü de halvet sayesinde gerçekleştirmiştir.

Romanda yer verilen diğer bir kavram zikirdir. Şems'e göre Allah'ı hatırlatan her şey zikirdir. Zikir olmadan aşkın olmayacağını belirten Şems, birilerinin gizli zikir diye bir deyim uydurduğunu söyler. Ona göre zikir gürültü değildir, zikir semâdır, mûsikîdir. Neyin üflenmesindeki zikir binlerce dervişin tesbihatından daha anlamlıdır.¹⁷⁹ Romanda kendi düşüncelerini Şems karakterine söyleten yazar, gizli zikrin karşısına gürültü sözcüğünü koyar. Netice olarak, zikrin mahiyeti belli olup nasıl yapılacağı hususu tercih meselesidir. Zikrin semâ ve mûsikî ile sınırlandırılması ise Şems karakteri özelinde doğrunun, hakikatin tekelleştirilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Romanın temel dinamiği, üzerine kurulduğu aşk kavramıdır. Başat karakterimiz olan Şems, yola aşk için çıkar ve aşk için canını feda eder. Şems'in aşka dair düşünceleri şunlardır: Allah, sevginin yalnız kendine hasredilmesini ister, sevginin kaynağı O'dur. Bütün aşklar gerçekte Allah içindir ve iyidir. Ancak âşıklar, aşkın hakiki nesnesini keşfedemediklerinde aşk aldatici bir perde halini alır. Aşkın, insani aşk, ruhani aşk ve rabbani aşk olmak üzere üç basamağı bulunmaktadır. İnsani aşk ilk mertebedir ve ruhani aşkın basamağıdır. Ruhani aşk da rabbani aşka merdivendir. Son mertebe olan rabbani aşk, cevheri saf, cismi latif, tabiatı ince, sırrı aydınlık ve yaratılışı yüce insanlarda açığa çıkar. Yani aşk, cemal, güzellik, yetkinlik ve ahlak sahiplerinde bulunur.¹⁸⁰

Tüm kapıları açacak olan anahtar aşktır. Korkuları ile yüzleşmekten kaçan toplumların en kolay yaptıkları şey, aşkı lanetlemektir. Toplum yüce aşkın gerçekleşmesine karşıdır. Sûfilîği şekilden ibaret sananlar da aşkı bilemez. Gerçek Müslüman aşktan korkmaz. Tasavvuf da aşk mezhebidir. Allah karşısında yoksul

karacterinin istenildiği şekilde ortaya konması için, realiteden tamamen koparılmış bir anlatım da mübah görülebilmektedir. Romanın kurgusal sınırları nerede başlar ve biter sorusunun cevabı burada verilmeyecektir ancak bu noktada, Mevlânâ'nın gerçek bir şahsiyet olduğunun unutulmaması gerektiğini belirtebiliriz.

¹⁷⁸ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 50-52.

¹⁷⁹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, s. 70.

¹⁸⁰ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 57,61.

olmak, O'na muhtaç olduğumuzu kabul etmektir. Gerçek aşk, her iki dünyanın parıltısını da silip götürmüştür. Kulluk dünyasında cennet-cehennem bir mana bulurken, aşk dünyasında bunların zerrece önemi yoktur.¹⁸¹ Aşk her şeyde iyiyi ve güzeli görebilmek, tüm âleme ibret nazarıyla bakmaktır. İlahi aşkın bir parçası olan erkek ve kadın arasındaki aşk, yani dünyevi sevgi bazen perde olabilmektedir. Ancak günün birinde mutlak olarak perde kalkacak ve hakiki aşka erişilecektir. Mürşidler aşkın sâkîsi, dervişler kadeh, aşk ise şaraptır.¹⁸² Şems, aşkı tutku olarak görmemiş, sevgiyi şehvetle perdelememiş, bu nedenle altmış sekiz yaşına kadar bekâr kalmış ve aşk yolunda İsa gibi olmuştur.¹⁸³ Ona göre aşk, ölümlü dirilmek; ölüm ise aşkta kendini bulmaktır.¹⁸⁴

Aktarmış olduğumuz ifadelerden hareketle aşkın, avamın anlayamayacağı üst bir merteye olduğunu anlamaktayız. Gerçek aşk, bir nevi dünyadan fani olmak ve hakikate ermektir. Romanda bu hakikat Şems vasıtasıyla Mevlânâ'ya aktarılmış, Mevlânâ bu kavram üzerinden düşüncelerini ve hayatını yeniden inşa etmiştir. Yine bir önceki romanda karşımıza çıkan edebi ifadelerle bezeli olarak anlatılan aşk, romanda hâkim unsurdur. Fakat eserde bu aşkın içeriği hiçbir şekilde verilmez ve anlatılmaz. Adeta anlık bir kullanım ve sloganik ifadelerle inşa edilen; Mevlânâ ile bütünleştirilmeye çalışılan, ancak tasavvufi irtibatını kuramadığımız bir aşk işlenir. Bunun bizdeki yansıması ise, anlamsal arka planı boş kalan, her türlü çözümü bir kelimenin sırrına havale eden bir Mevlânâ algısının romanda kendini göstermesi olmuştur.

Netice olarak yazar, Mevlânâ'nın anlaşılabilmesi için öncelikle onun düşüncelerini büyük ölçüde şekillendiren hocası, şeyhi veya dostu olarak nitelendirebileceğimiz Şems'in tanınması gerektiği düşüncesinden hareketle serinin ilk romanında Şems-i Tebrizî'yi konu edinmiştir. Birbirlerinden farklı karakter ve mizaçlarda olan iki dostun buluşması ve Şems'in Mevlânâ üzerindeki etkisini ele alan kurguda Şems, hakikatin temsilcisi konumundadır. Roman boyunca Mevlânâ özelinde Şems'in telkin ettiği düşünce, kitaplardan yani başkalarının sözlerinin naklinden vazgeçmesi, kişinin kendi tecrübesi sonucunda elde ettiği düşüncelerle konuşmasının gerekliliğidir. Şems'in dostundan diğer bir isteği, aşkı tam olarak

¹⁸¹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 150,155.

¹⁸² Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, s. 156.

¹⁸³ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, ss. 186, 188.

¹⁸⁴ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları I*, s. 70.

yaşayabilmesi için fazlalık saydığı zâhir ve bâtin tüm bildiklerinden soyutlanmasıdır. Mevlânâ'nın tâbi olduğu köklü bir geleneğin yok sayılması anlamına gelen ve makul olmayan bu istek, roman içinde Şems karakterine pek çok kez doğrudan söylenen, Mevlânâ'nın Şems sayesinde cihanşümül hale geldiği düşüncesinin tekit edilmesi olarak anlaşılabilir. Netice olarak Şems'ten önce şeriat çizgisinde, zâhirî ve bâtinî eğitimine rağmen henüz kemale erememiş, etki alanı sınırlı ham bir Mevlânâ varken, Şems ile birlikte aşkın hakikate vâkıf olmuş, düşünceleriyle tüm insanlığa hitap eden evrensel bir Mevlânâ ile karşılaşırız.

2.3. Aşkın Gözyaşları II

2.3.1. Eserin Muhtevası

Kırk dokuz başlık altında kaleme alınan eserin ilk basımı 2011 yılında biyografik roman olarak yapılmıştır. Yazar, Aşkın Gözyaşları I -Şems-i Tebrizî- isimli romanının devamı olan Aşkın Gözyaşları II -Hz. Mevlânâ- romanında Mevlânâ'nın hayatını ve seyr ü sülûkunu konu edinmiştir.

2.3.1.1. Eserdeki Tasavvufî Kişilikler

Mevlânâ'nın babası olan Bahâüddin Veled, Belh'te yaşanan siyasi olaylardan rahatsızdır. Sultanın yeğeni tarafından Moğol tüccarlarına karşı haksız bir uygulama yapılmış ve masum insanlar zarar görmüştür. Bilgin ve öngörü sahibi olan Bahâüddin Veled, önceki hizmetlerinden dolayı kendine bir borç bilerek sultanın huzuruna çıkar ve yaklaşmakta olan Cengiz Han tehlikesini haber verir. Bu olaydan sonra Bahâüddin Veled ailesi ve müridleri ile birlikte göç yoluna koyulur. On iki yaşına kadar Belh'te kalan Mevlânâ, ilk eğitimini babasından almıştır. Göç esnasında konakladıkları Nişabur, Bağdat, Mekke ve Medine'de ilim meclislerinde hikmet dolu ortamları teneffüs etme imkânı bulan Mevlânâ, küçük yaşına rağmen manevi ilimlerde yol kat etmiştir.¹⁸⁵ Eserde Mevlânâ'nın babasının vefatından sonraki durumuna ilişkin olarak şu ifadeler yer verilmiştir:

*Babamın vefatından tam bir ay sonra dergâhın kapısını açtım... Kalabalığı sakinleştirmek için ellerimi öne doğru uzatarak: Size öğretecek hiçbir şeyim yok, Konyalıları seviyorum ve inşallah bir gün babamın yerini alacağım ama o gün gelinceye kadar dudaklarım mühürlü kalmalı.*¹⁸⁶

¹⁸⁵ Sinan Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2012, ss. 17-24.

¹⁸⁶ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 65.

Babasının vefatıyla birlikte boşluğa düşen Mevlânâ, yeterli bilgisi olmadığını söyleyerek halktan uzak durmuş, bu süreç içerisinde temel İslâmî ilimlere dair ne varsa eksikliklerini tamamlamak için gece gündüz çalışmıştır. Mevlânâ'nın bu zor zamanında, tasavvuf eğitimini Bahâüddin Veled'den alan ve Mevlânâ'nın çocukluk döneminde eğiticisi olan Seyyid Burhâneddin Muhakkık Tirmizî yanında olmuştur. Şeyhinden uzun zaman önce ayrılan ve çöllere doğru bir yolculuk gerçekleştiren Burhâneddin, son durağı olan Kûfe'de camide olduğu bir vakit ayağa fırlayarak “*Şeyhim Bahâüddin öldü, oğlunun bana ihtiyacı var!*” der ve Anadolu'ya yönelir. Burhâneddin Muhakkık, Mevlânâ'ya zâhirî ilimlerde son derece yetkin olduğunu artık hâl ilmine yönelmesi gerektiğini söyler ve onun için halvet ortamı hazırlar. Mevlânâ geçirmiş olduğu iki halvet neticesinde manalar âleminde hızlı bir şekilde yol almıştır. Dokuz yıl boyunca irşad vazifesini yerine getiren Burhâneddin, kendisi için gitme vakti geldiğini söyler. Mevlânâ her ne kadar şeyhinden ayrılmak istemese de Burhâneddin Muhakkık, büyük bir şeyhin kendisine dost olarak geleceği müjdesini vererek Konya'dan ayrılır.¹⁸⁷

Romanda Bahâüddin Veled ve Burhâneddin Muhakkık üzerinden oluşturulan Mevlânâ portresine baktığımızda babasının vefatıyla kendisini halktan tamamen soyutlayan, yetersiz olduğu düşüncesiyle kapılar ardına saklanan bir Mevlânâ görürüz. Bu kanaatine karşılık yazar, ilk romanında Mevlânâ'nın ilim kovasını yeterince doldurduğundan, babasının vefatından sonra hiç boşluk bırakmadan yetkin bir âlim olarak görevini ifa ettiğinden ve bu yetkinliğin tam kabul gördüğünden bahsetmektedir.¹⁸⁸ Babası vefat ettiğinde yirmi dört yaşında olan, manevi ilimler noktasında istenilen düzeyde olmamakla beraber bu ilimden habersiz olmadığını bildiğimiz Mevlânâ, Burhâneddin Muhakkık'ın gelmesiyle beraber tasavvuf ilminin içerisine girerek eksik kalan yönünü büyük ölçüde tamamlamıştır. Burhâneddin Muhakkık Tirmizî, Mevlânâ'nın babasından almış olduğu temel tasavvuf düşüncesini aynı doğrultuda derinleştirmesi ve mana erlerinden biri haline gelmesine önderlik etmesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

Roman içerisinde ele alınan diğer bir kişilik Mevlânâ'nın ilk eşi Gevher Hatundur. Göç yolculuğunda olan Bahâüddin Veled ve ailesi Karaman'a geldiklerinde Gevher Hatunun babası olan Lala Şerâfeddin, onları kendi evinde

¹⁸⁷ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 67-73.

¹⁸⁸ Yağmur, *Tennure ve Ateş*, s. 24.

misafir etmiş, oğlu için yuva kurma zamanının geldiğini düşünen Bahâüddin Veled, Gevher Hatunu gelin adayı olarak uygun görmüştür. Mevlânâ başlangıçta her ne kadar evliliği düşünmese de adayın Gevher Hatun olduğunu öğrendiğinde babasının düşüncesine razı olmuştur. Mevlânâ ile mutlu bir evlilik süren ve bu evlilikten iki çocukları olan Gevher Hatun Konya’da vefat etmiştir.¹⁸⁹

Mevlânâ romanda eşine olan duygularını şöyle ifade etmektedir:

*Gevher’di ismi. Gül yanağına bakıp hayran kalmıştım. Onu birkaç kez bahçede görmüştüm. Utangaç ve endamlı yürüyerek bize ayran ikram etmişti. Ceylan gözlerine baktım. Mehtap çeşmesinin yanında bekleyen asude kız telaşlı. Yanına yaklaşıyorum, elimdeki kırmızı gülü uzatıyorum. Onun elinden önce kırmızı gülün yaprakları titriyor. Terleyen ellerine alıyor gülü, parmakları ince, narin kristal yumağı halinde gülü tutuyor... Avucumdaki firuze taşı yüzüğü uzatıyorum.*¹⁹⁰

Yukarıda vermiş olduğumuz paragraf Mevlânâ ile Gevher Hatun evlenmeden önce gerçekleşen buluşmalardan bir kesittir. Mevlânâ buluştukları esnada Gevher Hatun’a yüzüğü uzatmıştır ancak Gevher Hatun bu kaçamak buluşmalardan rahatsızdır ve yüzüğü Mevlânâ’nın annesi olan Mümine hanımın vermesinin uygun olacağını söyler. Buna karşın Mevlânâ, Gevher Hatun’a çok ince düşünceli olduğunu ifade eder; zira böyle bir düşünce Mevlânâ’nın aklına hiç gelmemiştir. Mevlânâ sıkıntı oluşturan kaçamak buluşmalara alternatif olarak mektuplaşmayı önerir ve düğüne kadar mektuplaşırlar.¹⁹¹

Eserde bu bahisle ilgili diyaloglar okunduğunda akıllarda adeta günümüzde yaşanmakta olan bir flört sahnesi canlanmaktadır. Zâhirî ilimler noktasında gelişimine sürekli olarak dikkat çekilen Mevlânâ’nın kaçamak buluşmalarda veya yüzük takma bahsinde bir beis görmemesi, ancak Gevher Hatunun bundan rahatsızlık duyması aslında Mevlânâ’nın dini konulara riayet bakımından çok da hassas olmadığını gösterir ki Gevher Hatun’un ikazları onu kendisine getirir. Buradan hareketle yazara göre Mevlânâ’nın daha aşkın ilk basamağında dini sınırları hafife aldığını söylememiz mümkündür.

Roman içerisinde Mevlânâ üzerinde en fazla etki sahibi olan karakter, her ilmin deryası, büyük bir âlim olan Şems, aradığı hikmeti ve dostu bir türlü

¹⁸⁹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 45, 79.

¹⁹⁰ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 46.

¹⁹¹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 47.

bulamamış ve Tebriz'den ayrılmıştır. Yolculuğunun üzerinden üç beş ay geçmemiştir ki evlerinde yangın çıktığını ve ailesini kaybettiğini öğrenir. Kimsesi kalmayan Şems, halkın gözünde sert mizaçlı, sivri dilli, gasilhanede yatmak, mümkünse tabutun içinde uyumak gibi sıra dışı huyları olan, müzik ve semâ ile kendinden geçmiş bir meczuptur. Bir gece rüyasında boğulmak üzere olduğunu gören Şems, Rabbine dostunun yüzünü görmeden canını almaması için dua eder. Karşılığında canını feda edeceğini söyleyen Şems'e Anadolu'ya yönelmesi ve Baha Veled'in oğlunu bulması söylenir. Konya'ya ulaşan Şems, yolda cemaatle beraber olan Mevlânâ'yı görür. Katırın önüne geçerek Mevlânâ'yı durdurur, aşk istediğini söyler ve Hz. Muhammed'in mi yoksa Bâyezid-i Bistâmî'nin mi büyük olduğunu sorar. Mevlânâ bu sorunun halk içerisinde sorulacak bir soru olmadığını, kendisinin orada olduğu için dua etmesi gerektiğini aksi takdirde halkın onu linç edeceğini ifade eder ve soruyu cevaplar. Aldığı cevap üzerine tatmin olan Şems, vaaza başlayan Mevlânâ'nın sohbeti esnasında "Aşk" diye bağırır ve bayılır. Uyandığında Mevlânâ ile aynı odada bulunan Şems, Mevlânâ'ya deruni bir yolculuğa çıkacaklarını haber verir. Ancak Mevlânâ gençliğinde bu aşamadan geçmiştir ve bir daha böyle bir yolculuğa gerek duymaz.

Mevlânâ'nın ifadelerinden sonra onun yolu yürümediğine ancak seyrettiğine kanaat getiren Şems, Şeyh Burhâneddin zamanında yapmış olduğunu halvet değil uzlet olduğunu vurgular. Aradan zaman geçer, havuzun başında kitaplarla meşgul olan Mevlânâ'yı gören Şems, kitapların içeriğini sorar. Mevlânâ'nın zâhirî ilimler olduğunu ve onun anlayamayacağını söylemesi üzerine Şems kitapları havuza atar, çıkardığında ise kitaplar kurudur. Bu defa soru sırası Mevlânâ'ya gelmiştir. Şems, kitapların havuzdan nasıl kuru çıktığı sorusuna cevaben bunun kalp işi olduğunu ve onun anlayamayacağını ifade eder. Şayet Mevlânâ öğrenmek istiyorsa kendisini Şems'e bırakmalıdır. Şems, gıybette korunma, az yemek, az uyumak, az konuşmak gibi temel ritüellerin amacını soran Mevlânâ'ya bunların dış ile alakalı olduğunu, önemli olanın marifet olduğunu anlatır. Kitaplar kalbe inmedikçe kumdaki yazılardır ve aşk kitap okunarak öğrenilmez. Devam eden konuşmaların akabinde Mevlânâ aşkı öğrenmeye talip olur. Ancak Şems, Mevlânâ'ya halvet bahsi açıldığında ayaklarının titrediğini şimdi ise halvetin meyvelerine talip olduğunu ve çok uyanık olduğunu söyleyerek beklemesini telkin eder.¹⁹²

¹⁹² Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 91-102.

Şems üzerinden sunulan kurguda bazı noktalar dikkatimizi çekmektedir. Mevlânâ ilk karşılaşmalarında Şems'in sorusuna cevap vermeden önce onu halkın kınaması konusunda uyarır. Zira bu husus Mevlânâ için önem arz etmektedir. Yine şeyhi Burhâneddin Muhakkık gitmesin diye uğraş veren, yeni bir dost geleceği umuduyla teskin olan, manevi eğitim içerisinde bu yolun sonu olmadığı bilinciyle kendini sürekli yenileyen Mevlânâ'nın ben bu aşamaları geçtim diyerek dostunu hafife alması da şaşırtıcıdır. Kurgu üzerinden şöyle bir sonuca varmamız mümkündür: Mevlânâ hakiki manada olgunluğa erişmemiştir. İrşad vazifesini üstlenmiş olmasına rağmen başkaları ne der düşüncesiyle hareket etmekte ve ona göre şekil almaktadır. Temel eğitimini babasından almış ve dokuz yıl şeyhi Burhâneddin Muhakkık'ın hizmetinde bulunmuş olmasına karşılık, tasavvufun temel ritüellerinin amacını sorgulayan mübtedî bir mürid seviyesindedir. Diğer bir açıdan Şems'in, hayatını şekil olarak yaşayan, sabırsız ve aceleci bir kişiden aşk istemesi anlaşılır olmamakla birlikte verilen diyaloglarla amaçlananın Şems'in istediği gibi şekillendirebileceği bir Mevlânâ imajı oluşturmak olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mevlânâ Şems'i herkesin anlayamayacağı, aykırı bir dost olarak tanımlar. Romanda bu tanımlama üzerine Şems'e olağanüstü diyebileceğimiz birçok olay isnad edilmiştir. Bu olaylardan biri şudur: Şems, bir gün sokağın ortasında gözlerini bir noktaya dikmiş ve saatlerce orada kalmıştır. Yerinden kıvıldamayan Şems için son çare olarak Mevlânâ çağrılmış ve Şems kendine geldiğinde olay açıklığa kavuşmuştur. Şems'in saatlerce gözünü ayırmadan baktığı anne ve babasının yandığı evin enkazında olan bir çakıl taşıdır. Şems o günden beri çakıl taşını cebinde taşımış ve yatarken avucuna alarak uyumuştur.¹⁹³

Araştırmamız esnasında mevcut kaynaklarda böyle bir hadiseye rastlanmamış olmakla birlikte¹⁹⁴ kurgu içerisinde bu tarz anlatılara yer verilmesi kabul edilebilir. Ancak romanın başlangıcından itibaren dünyevi bağlardan tamamen kurtulmuş, kitaplara bağlı kaldığı için Mevlânâ'yı sert bir dille uyaran ve zeki bir Allah aşığı olan Şems ile saatlerce yağmurun altında bir çakıl taşına bakan Şems arasında tutarlılık gözükmemektedir.

¹⁹³ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 115-117.

¹⁹⁴ Şipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, ss. 145-156; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, ss. 469-527; Câmî, *Nefehatü'l Üns*, ss. 610-613; Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, ss. 15-16; Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", ss. 511-516.

Şems ve Mevlânâ arasındaki dostluk Konya’da çeşitli dedikodulara yol açmış, Şems de dostunun daha fazla yıpranmaması için ansızın Konya’dan ayrılmıştır. Mevlânâ, yoğun ısrarlar neticesinde dönmeyi kabul eden dostunun daha rahat etmesi ve tekrar gitmesine engel olması için onu evlatlığı olan Kimya Hatun’la evlendirmek ister. Bu kararın tepki çekeceğini bilen Şems, kendisinin kadın, servet, çocuk gibi dünya nimetlerinden uzak olduğunu belirtir ve dostuna şöyle bir hikâye anlatır: Şeyhin birisi dervişlerinden birini evlendirmeye niyetlenir. Şeyh ve dervişler kızın evine giderler. Dervişler çıkışta kendi aralarında bir durum değerlendirmesi yapar. Kız hakkındaki düşünceleri sorulan derviş; çöp gibi bir bacağı olan, sıska, kara kuru bir kız, kadın dediğin etli butlu olmalı der. Konuşmaları duyan Şeyh, biz kız almaya geldik, kasaptan et almaya gelmedik diyerek dervişi ikaz eder. Mevlânâ’nın ısrarı üzerine evlenecek olan Şems, Kimya Hatun ile görüşmeden teklifi kabul edemeyeceğini belirtir. Şems, kızını görüşme için gönderecek olan Mevlânâ’ya odasına gelmesinin uygun olmayacağını, bahçede görüşme yapacaklarını söyler.¹⁹⁵

Şems ve Mevlânâ dostluğu tüm dedikodulara rağmen devam etmektedir. Mevlânâ, davet edildikleri bir ilim meclisinde kendi çıkarlarını gözeterek konuşan âlimlerin hatalarını yüzlerine vurmuştur. Artık tek düşüncesi Hakk’tır. O kadar ki Hallâc-ı Mansur’un, yaşasa sözlerinin ve sırlarının büyüklüğünden kendisini darağacına çekeceğini söyler. Bu olaylar üzerine Şems, Mevlânâ’yı takdir eder, öyle ki kendisini bilgisiz bir mürid gibi hissetmiştir.¹⁹⁶

Mevlânâ, Şems sayesinde büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Her ikisi de aşk yolunda dostluklarının zirvesindedir. Ancak tüm bu lütufların sonrasında Şems’in sözünü tutup dostu için kefareti ödemesi gerekir. 5 Aralık gecesi “*Allah’a verilmiş bir sözüüm var.*” diyerek kaybolan Şems şehit olmuştur. Mevlânâ’nın elinde tek kalan hainlerin yolladıkları kanlı feracesi ve mendilidir. Şems’in yokluğuyla harap olan Mevlânâ, yürüyüşe çıktığı bir gün Şekerciler Hanının önüne gelerek semâ etmeye başlar, yorgun düşer ve bayılır. Sultan Veled babasına kendine gelmesini, Şems’in ölümünü kabul etmesi gerektiğini söyler. Romanda nasıl gerçekleştiği bilinmeksizin Sultan Veled, Şems’i elleriyle dergâha defnettiklerini ve sır olarak sakladıklarını hatırlatır.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 161-163.

¹⁹⁶ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 185-192.

¹⁹⁷ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 193-196.

Verilen diyaloglardan Şems'in, Mevlânâ üzerindeki etkisinin ne denli büyük olduğunu, bu dostluğun başlamasıyla beraber Mevlânâ'nın hayat seyrinin büyük oranda değiştiğini anlamaktayız. Mevlânâ başlangıçta halk ile birlikte şeriatı temsil etmektedir. Şems ise daha yüce olan aşkın temsilcisi konumundadır. Kurgu içerisinde bu iki kavramın birbirine zıt olduğu ve şeriatın aşkın karşısında olduğu izlenimine varılmaktadır. Bâtın ilimleri noktasında nakıs olan Mevlânâ, Şems ile birlikte olgunluğa ulaşmış, aşk yolunu tercih etmiş, şehadetinden sonra da onun manası ile yaşamıştır. Bugün öğretileriyle var olan Mevlânâ, bulunduğu seviyeye Şems sayesinde ulaşmıştır.

Şems'in sorun yaşadığı kişilerden biri de Mevlânâ'nın küçük oğlu olan Alâeddin'dir. İlmin dış kabuğunu öğrenmesindeki başarısına karşın manevi dünyayı hiçbir zaman bilemeyecek olan inatçı, kanaatsiz, kavgacı, gözü sokakta olan, dualarda canı sıkılan Alâeddin, tasavvufi konuşmaların olduğu ortamlarda pek bulunmaz.¹⁹⁸ Şems'in, babası ile olan yakınlığını hiçbir zaman kabul etmeyen Alâeddin, dedikoduları duymazdan gelemez ve ailesinden uzaklaşır. Şems, kendisi ile konuşmak isteyen Alâeddin'i Mevlânâ'nın hatırına huzuruna kabul eder. Odasına gelen gence her şeyin iki yüzü olduğunu, kendisinin de kötü bir evlat olduğunu söyler. Ailesinde Alâeddin hariç herkes Şems'e sevgi beslemektedir. Bir zamanlar ihtirasla tutulduğu Kimya Hatun bile Şems ile evlenmek istemektedir. Şems'in iğneleyici sözlerine dayanamayan Alâeddin, onu istemediğini ifade eder ve çıkar.

Oğlu ve dostu arasındaki gerginliğin farkında olan ve bu duruma üzülen Mevlânâ oğluyla konuşur. Mevlânâ, şehirde dolaşan dedikodulardan rahatsız olduğunu ifade eden Alâeddin'e Şems'le arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklar. Mevlânâ "Allah seni mübarek kılsın" diye dua eden bir adamın elini öpmüştür, tensel temasları bu kadardır. Dedikoduların çıkış noktası Şeyh Sirâceddin'in Mevlânâ'nın baş imam olmasını hazmedemeyişidir. Şems geldiğinde Mevlânâ görevinden feragat etmiştir. Ancak Şeyh Sirâceddin, kinini hala taze tutmaktadır ve Mevlânâ'nın itibarını azaltmak için Şems'in oğlancısı olduğu söylentisini yayar. Ne var ki Alâeddin babasının sözlerine kulak asmayacak ve bildiğini okuyacaktır.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 81.

¹⁹⁹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 174-179.

Bütün yaratılmışlara karşı merhametli olan, nerede ağlayan bir çocuk görse dayanamayıp onunla beraber ağlayan Şems'in²⁰⁰ Alâeddin'e karşı olan kışkırtıcı tavırları düşündürücü olmakla birlikte, halk arasında dedikoduların çoğalması, Kimya Hatun'a beslediği gizli aşk ve Şems'in Kimya Hatunla evlenmesi onun öfkesini daha da pekiştirmiştir. Nitekim Alâeddin'in bu öfkesi onu Şems'in suikastında bir maşa haline getirmiş, tabir-i caizse ailesinin yüz karası olmuştur. Netice olarak Alâeddin, babası için bir imtihan meselesidir. Mevlânâ zaman zaman oğlu ile dostu arasında kalmış ve sıkıntılar yaşamıştır. Dostunun gidişinden Alâeddin'i de sorumlu tutan Mevlânâ, oğlunun cenazesine katılmamıştır. Verilen anlatı Mevlânâ'nın Şems'e verdiği değer bakımından önemlidir.

2.3.1.2. Eserdeki Tasavvufî Unsurlar

Romanda Şems üzerinden sunulan halvet kavramı, Mevlânâ algımızın şekillenmesinde önemli bir unsurdur. Şems ve Mevlânâ'nın tanışmalarının ilk zamanıdır ve halvet bahsi açılır. Şems'e göre halvet: aşk muhabbetinin rahlesi, aşk niyazının yönsüz kıblesidir. Romanda Mevlânâ ilk olarak Seyyid Burhâneddin'in yönlendirmesiyle halvete girmiş ve iki halvet neticesinde gizli sırlara ulaşmıştır. Hatta Burhâneddin Muhakkık, Mevlânâ'ya tasavvufun nehri haline geldiğini, bundan sonra Şems'i kastederek nehrin okyanusunu bulması gerektiğini söylemiştir.²⁰¹ Ancak Şems'e göre Mevlânâ daha önce halvete girmemiştir. Onun yaptığı peygamberlerde olduğu üzere tek kişilik yalnızlıkta yanmak olan uzlettir. Halvet ise iki kişilik yalnızlıkta az yemek, mümkünse visal orucu tutmak, az konuşmak, çok zikretmek, secdeden miraca çıkmaktır. Şems, halvetten sonrasının daha zor olacağını, çeşitli dedikodulara ve söylemlere maruz kalacağını bildirir ve Mevlânâ'yı uyarır.²⁰²

Romanda halvet ve uzlet terim anlamında kullanıldığı ve kurgu bu kavramlar üzerinden devam ettirildiği için ıstılah anlamlarının incelenmesi gerekmektedir. Bir köşede yalnız kalmak demek olan halvet, kişinin Allah'la başbaşa kalarak O'nunla konuşması anlamında da kullanılır.²⁰³ Tasavvufta halvet, tarikata intisap eden bir müridin, belirli bir zaman sonra şeyhinin isteğiyle insanlardan uzaklaşarak inzivaya

²⁰⁰ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 183.

²⁰¹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 71-73.

²⁰² Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 104-105.

²⁰³ Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, s. 89; Kâşânî, *Istilahâtü's-süfiyye*, s. 180.

çekilmesi ve devamlı olarak Hakk'ı zikretmesidir.²⁰⁴ Uzlet ise bir şeyden uzaklaşmak, ayrılmak, ondan bedenen ve kalben uzak olmak ya da inzivâ ve inkitâ ile halktan bağıni koparmak anlamında kullanılır.²⁰⁵ Tasavvuf ıstılahında ise kişinin Allah'a daha fazla ve daha ihlaslı bir şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesini ifade eder.²⁰⁶

Yazar, zihnindeki bilgilerden hareketle bir tanım yapmış ve kavramlar için belirli şartlar öne sürmüştür. Ancak ıstılahâ dair vermiş olduğumuz tanımlamalardan kavramlar arasında nüans farklılıkları olmakla birlikte halvetin yapılması için iki kişinin şart olmadığını anlamaktayız.²⁰⁷ Buradan hareketle Mevlânâ'nın daha önce halvet yapmadığı söyleminden maksadın, almış olduğu eğitim ve tasavvuf terbiyesi görmezden gelinerek, Mevlânâ'nın sır boyutundaki gerçekliklere ilk defa Şems ile ulaştığı vurgusunun yapılması olduğunu söyleyebiliriz.

Roman içerisinde her fırsatta dile getirilen ve her bağlamda ele alınan asıl kavram aşktır. Aşkın farklı boyutlarını yaşayan Mevlânâ, roman içerisinde iki farklı bakış açısıyla sunulmaktadır. İlk olarak Şems öncesi dönemde zâhirî ilimlerde kendini geliştirmiş, Burhâneddin Muhakkık'ın gelmesiyle de tasavvufa derinlemesine nüfuz etmiş, belirli sırları haiz olmuş bir Mevlânâ varken, Şems'in geldiği dönemde kendini olgunluk seviyesinde gören ancak tasavvufun temel kavramlarının ve ritüellerinin ne anlama geldiğini bilmeyen, halk ne der düşüncesiyle hareket eden ham bir Mevlânâ ile karşılaşırız. Ana tamamız Mevlânâ'nın Şems ile hakikate vâkıf olduğu ve aşk meşrebini kuşandığıdır. Ne var ki Şems ile aşka eren Mevlânâ, roman içerisinde çocukluğundan itibaren birçok kez aşk kavramını kullanmıştır. Göç esnasında Mekke'de Rabbinden aşk dilenmesi, Kâbe'yi aşk dolu bir lezzet olarak tanımlaması,²⁰⁸ kavga eden iki kişiyi ayırarak kavganın bile aşk ile olması gerektiğini dikte etmesi,²⁰⁹ şeyhi Burhâneddin Muhakkık'ın ayrılırken Mevlânâ'nın aşk ile kalması için temennide bulunması ve Mevlânâ'nın aşk için sabretmesi,²¹⁰ yine cami ve medresede yken bir Allah aşığı olduğunu söylemesi²¹¹

²⁰⁴ Süleyman Uludağ, "Halvet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XV, 1997, s. 386; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 139.

²⁰⁵ Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, s.126; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 564-565.

²⁰⁶ Süleyman Uludağ, "Uzlet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XLII, 2012, s. 256.

²⁰⁷ Kuşeyrî, *Risale*, s.197; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.140; Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 318.

²⁰⁸ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 39.

²⁰⁹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 36.

²¹⁰ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 73.

gibi örneklerin çoğaltılması mümkündür. Yani Mevlânâ, Şems ile tanışmadan önce aşktan bihaber değildir. İçerisinde yetiştiği gelenek, aldığı eğitim ve şeyhi Burhâneddin'in irşadı vesilesi ile bu kavram Mevlânâ'nın hayatında mevcuttur. Ancak Mevlânâ, Şems ile birlikte aşkı tamamen benimsemiş bu doğrultuda düşüncelerini ve yaşantısını aşk kavramı üzerine bina etmiştir.

Mevlânâ'ya göre aşkı açıklamak ancak aşkla mümkündür. Mecazi ve hakiki olmak üzere iki aşk da Allah'a yönlendirdiği için değerlidir. Ancak bu aşkı anlamak ve anlatmak son derece zor olup, önce nefsin hapsedilmesi gerekir.²¹² Mevlânâ'ya göre aşk samimiyet ve sadakattir. İnsanlar aşkı kırık dökük konuşmaktayken o aşkı yaşamaktadır. Aşk, marifet ile dert ortaklığı ve gönüldaşlığın meyvesidir. Yakınlaştıkça küçülen, değersizleşen ise şehvettir. Ona göre sevgiliyi sevenleri sevmek, sevgiliyi tanımak demektir ve bunun adı aşktır. Amaç Allah'a yönelmek ve O'na âşık olmaktır.²¹³

Bu tanımlamaların yanı sıra Mevlânâ felsefesinin ana teması haline gelen aşk birçok yerde müphem olarak kalmıştır. Mevlânâ daha çocuk yaşta, kızına mektup yazdığı gerekçesiyle bir genci öldürten Halep valisine aşkı katletmenin en büyük günah olduğunu söylemiştir. Ona göre zalim, aşka isyan ile yetinmeyerek insanları aşktan soğutan, Allah'ın aşk kapısını suratına çarpanlardır. Aşkın mayası aftır, aşka hainlik yapmak, tövbe yolunu tıkamak şeytan hamaratlığıdır.²¹⁴ Burada yoğun bir şekilde vurgulanan aşk, zaman zaman akıllara tanımlanamaz, yaşanamaz bir din ve muhayyel bir Tanrı anlayışı getirir. Öyle ki bâtına yapılan aşırı vurgu neticesinde zâhir, bir noktadan sonra görünmez hal almaktadır. Mevlânâ'nın feyz aldığı gelenek göz ardı edilerek, sadece aşk kavramına dikkat çekilmesi sis bulutu içerisinde, hayatı tam olarak kavramayan, gerçek dünya ile ilgisi ve irtibatı olmayan bir Mevlânâ ortaya çıkarmaktadır.

Tarihi şahsiyetler ve tarihi vakalar üzerinden kurgulanan romanda Mevlânâ algısı, realiteye uygunluğundan çok, romandaki kurguyu işleten düşünceye uygun olacak şekilde ortaya konmuştur. Örneğin Şems, romanda günümüz algısına konu olan Mevlânâ'yı şekillendirici bir fonksiyon icra eder. Dolayısıyla yazar eserinde, tarihi bir şahsiyeti ve süreci ortaya koymaktan ziyade bir algı oluşturmak için

²¹¹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 89.

²¹² Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 233-234.

²¹³ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, ss. 206-207.

²¹⁴ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları II*, s. 106.

kurgusunu yapar. İlk romanında Mevlânâ'nın hayatını daha genel anlamda işleyen yazar, ikinci romanında Mevlânâ'nın psikolojik durumu ve olaylara bakış açısı noktasında yer yer ayrıntı vermiştir. Çocukluğundan itibaren tasavvuf dairesi içinde bulunan Mevlânâ, babasının vefatıyla büyük bir boşluğa düşmüş ve kendini halktan soyutlamıştır. Aslında istediği bilgi düzeyinde olmadığını fark eden Mevlânâ, şeyhi Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin gelmesiyle bir nebze rahatlamış, tasavvufi tecrübeyi yaşayarak bâtinî yönünü geliştirmiştir. Ne var ki Şems ile buluşuklarında kırk yaşında olan Mevlânâ'nın bilgi düzeyi dostlukları müddetince başlangıç seviyesine indirgenmiş, ele alınan kavramlar da bu algıyı destekleyecek doğrultuda kullanılmıştır. Romanda Şems'e yapılan yoğun vurgu ana karakterin o olduğu izlenimi oluşturmaktadır. Yine var olan aşırı Şems vurgusu, Burhâeddîn Muhakkık Tirmizî'nin etkisini gölgelemiş hatta halvet konusundaki söylemlere bakacak olursak yok saymıştır.

Kurgu içerisinde zıt bir kutupta duran Alâeddin de Şems imajının ve tabii olarak Mevlânâ algısının daha bariz şekilde ortaya konmasına hizmet etmiştir. Alâeddin, verilmek istenen Mevlânâ algısının karşıtı olan düşüncenin temsilcisi konumundadır. Zâhiri bilen ancak bâtin konusunda cahil olan Alâeddin, bâtında yükselmiş taraf karşısında sert, katı ve kinci bir duruş sergiler. Burada önemli olan husus Alâeddin'in bir öğretinin temsilcisi olarak bu tavrı ortaya koymasıdır. Eserde yan karakter konumuna düşen Mevlânâ, sürekli telkin alan, Şems öncesi hayatı çok da kayda değer olmayan ham bir kişiliktir. Mevlânâ'nın Şems'ten aldığı bilgilerle köklü bir dönüşüm geçirmesi onun önceki hayatını karşısına almasını gerektirmiştir. Mevlânâ'nın Şems öncesi hayatını değersizleştirmeye yönelik tavır aşk konusunda da ortaya çıkmıştır. Kurgunun gidişatından zâhir-bâtin, şeriat-aşk kavramlarının birbirlerine karşıt olduğu intibana varılmaktadır. Sanki şeriatın sınırlarını gözetmek aşka manidir ve aşkla yapılan her şey mubahtır ki bu da sorunlu bir anlayış ortaya çıkarmaktadır.

Tüm bu kurgusal mekanizmadan şöyle bir sonuca varılmaktadır: Yalnız kitaplara bağlı kalınarak öğrenilen, ruhi tekâmülü bulunmayan öğütler eksikliği ve taassubu beraberinde getirir. Buna karşılık aşk, gerçek kurtuluşu temsil eder ve bütün değerlerin üzerinde olan da budur. Mevlânâ'nın eğitim sürecindeki dönüşümünde karşımıza çıkan aşk, inançlara, akidelere bir alternatif olarak tebarüz eder. Bize göre asıl sıkıntı tarihi şahsiyetlerin ve vakaların tutarsızlığından çok, her bir kavramın

keskin hatlarla karakterize edilmiş olmasıdır. Bu durum her kavramın bir şekilde birbiriyle ilişkili olduğu, birbirini tamamlayan unsurlar barındırdığı gerçekliğini bir kenara itmekte, kavramları yaşanabilir kılmaktan ziyade sloganik ifadelerle örülü bir içeriğe sürüklemektedir. Şems ile adeta bir coşkunluk dönemi yaşayan Mevlânâ, Şems'in şehadeti ardından muhabbetini önce Selâhaddîn Zerkûb'a daha sonra Çelebi Hüsâmeddin'e yöneltmiş ve onları kendisine dost olarak kabul etmiştir. Şems dönemi sonrasında hayata dönen ve dervişlerini aşk yolunda yürüten kardeşler olarak niteleyen Mevlânâ, irşad vazifesini üstlenerek sohbetlerini sürdürmüştür. Netice itibariyle başlangıçta şeriat çizgisinde, hakikatten habersiz, zâhirperest bir hayat süren Mevlânâ, Şems ile birlikte ilahi aşk ve cezbe sûfisine dönüşmüş; günümüzdeki Mevlânâ'nın görüşleri sadece Şems ile şekillenmiştir.

2.4. Aşkın Gözyaşları III

2.4.1. Eserin Muhtevası

Aşkın Gözyaşları III romanının ilk basımı Kimya Hatun alt başlığı ile 2011 yılında yapılmıştır. Romanın ana karakteri Kimya Hatun olmakla birlikte Mevlânâ'nın eser içerisinde nasıl ele alındığını görmek ve seri olan üç roman arasında bütüncül bir değerlendirme yapabilmek açısından önem arz etmektedir. Kimya Hatun'un hayatı ve Şems üzerinden ilahi aşka erişme çabasının işlendiği roman, Mevlânâ'nın hayat seyrini değiştiren, düşüncelerini şekillendiren, kimi zaman dostu kimi zaman mürşidi olarak karşımıza çıkan Şems'in fikirlerini görebilmemiz açısından da değerlidir.

2.4.1.1. Eserdeki Tasavvufî Kişilikler

Romanın ana kahramanı, Müslüman bir baba ve Hristiyan bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve annesinin dini üzere olan Kimya Hatun, din hakkında yaptığı araştırmalar ve babasının örneği doğrultusunda annesi ile İslâm dinini kabul etmiştir. Konya'ya yerleştikten bir müddet sonra babası vefat eden Kimya Hatun'un asıl hikâyesi annesi Kira Hatun'un Mevlânâ ile evlenmesinden sonra başlamaktadır.

Annesiyle beraber dergâha taşınan Kimya Hatun, hayatlarına ansızın giren esrarengiz bir dervişe âşık olur. Kimya Hatun, bu esrarengiz dervişini yani Şems'i, Mevlânâ'nın aşka giden yolda yareni olarak tanımlarken halk, Mevlânâ'yı kendilerinden kopardığı için Şems'i suçlamaktadır. Hatta bir süre sonra iki dostun

halvetine dahi dil uzatmaya başlamışlardır. Ancak Şems, tüm olan bitenin farkında olmasına rağmen herkese cevap verecek biri değildir. Dostunun rahat etmesi için kimsenin haberi olmadan Konya'dan ayrılan Şems'in gidişi bir Mevlânâ'yı bir de Kimya Hatun'u alt üst etmiş, o kadar ki Kimya Hatun, bu gidiş sonrasında hastalanarak yatağa düşmüştür. Kızına Şems'e olan aşkıdan dolayı utanmamasını, aşkın utanılacak bir şey olmadığını anlatan Mevlânâ, aşkın başka hiçbir derde benzemediğini ve Allah'a ulaşmak için bir vesile olduğunu söylemiş, dostunun bir an önce dönmesi duasıyla oradan ayrılmıştır.²¹⁵

Mevlânâ, Şems'in Konya'ya döndüğünde daha rahat etmesi ve Konya ile bir bağı olması için kızı Kimya Hatun'la evlenmesinin iyi olacağını düşünür. Dostunun teklifi karşısında Şems, kendisinin şehvetten arınmış bir er, Kimya'nın ise taze bir kız olduğunu belirtir. İsa Peygamberin kendisi ile evlenmek istediğini söyleyen kadına karşı evlilik vücut işidir, bende vücut yok demesi misali kendinin de aynı durumda olduğunu söyler. Ancak Mevlânâ'nın devam eden ısrarları üzerine Kimya Hatun da kabul ederse evlenebileceklerini ifade eder.²¹⁶

Şems ile evlendikten sonra onun çok farklı yönlerini keşfeden Kimya Hatun'a göre dışarıda dik başlı, sivri dilli olarak tanınan, herkesin çekindiği Şems, aslında çok naif, nezaket sahibi, merhametli, çocukla çocuk olan, Peygamber ahlakı ile ahlaklanmış bir kimsedir. Mevlânâ'yı uğrunda canını feda edecek kadar çok seven Şems, aynı hassasiyeti onun emaneti olan Kimya Hatun için de göstererek evlilikleri müddetince tasavvufa dair bilgileriyle eşini aydınlatmaya gayret etmiştir.²¹⁷

Kimya Hatun, Şems ile neden evlendiğini soran kadınlara, Şems'in bir konuşmasıyla her şeyi değiştirebilen, insanı derin bir kuyudayken düze çıkaran, dokunduğu yeri güzelleştiren, ancak bu değişimi yaparken kimseyi üzmeyen, başkasına zarar geleceği yerde kendini öne süren, hak gözeten, ince ruhlu bir adam olduğunu belirtir. Sesinde dahi ayrı bir sır vardır ama bunu fark edebilmek için akıl ve gönül gözü gerekmektedir. Kimya Hatun, fakirlik sıkıntısı çektiklerini ima edenlere ne babası Mevlânâ'nın ne de kocası Şems'in zamane şeyhleri, dervişleri

²¹⁵ Sinan Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, Konya; Karatay Akademi Yayınları, 2011, ss. 73-74.

²¹⁶ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, s. 82.

²¹⁷ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, s. 97.

gibi mülke tapan kimseler olmadığını hatırlatır ve Kimya Hatun bu durumdan şikâyetçi olmak biryana hallerine şükreder.²¹⁸

Romanda ilahi aşkı yaşamaya çalışan bir karakter olarak karşımıza çıkan Kimya Hatun'a göre aşk, takdir edilmek için yaşanmaz. Hz. Peygamberin "Kim âşık olur, aşkını gizler ve sonra ölürse, ona cennet vacip olur." sözünü benimseyen Kimya Hatun, dünyada aşksız kalmayı cehennemden daha yakıcı bulur. Kimya Hatun'un kendisine beslediği aşkın farkında olan Şems, her fırsatta ona, hissettiğinin beşerî aşk olduğunu ancak ölümsüz olana âşık olması gerektiğini söyler. Kimya bu konuşmadan sonra sonsuzluğun ilahi aşka olduğuna kanaat getirir ve bu yolu tercih eder.

Şems'e tasavvufa dair pek çok soru soran Kimya Hatun bu sayede ilahi aşka doğru hızlı bir şekilde yol alır. Şems, sûfi olmak isteyen eşine sıyanet vasfına sahip olması gerektiğini söyler ve Hz. Peygamberin bir kıssasını anlatır. Hz. Peygamber dağda gezerken bir delikanlı ile kızın birbirlerine sarılıp uyduklarını görür, onları uyandırmadan açık olan üstlerine cübbesini örter ve uzaklaşır. Peygamberin cübbesini tanıyan ve pişman olan gençler durumu aileleriyle birlikte Peygamber'e arz ederler. Hz. Peygamber olayı sorgulamaz, gençlerin nikâhını kıyar ve mutluluklar diler. İşte aşk Peygamberi aşkı böyle yaşamış ve eşsiz bir sıyanet örneği göstermiştir.²¹⁹

Nefsini öldürdüğünü söyleyen, elinde cılız bedeninden başka hiçbir şeyi kalmayan Kimya Hatun'un ölüm döşeginde son bir isteği vardır. Şems birçok kez Kimya Hatun'un elini tutmuş, alnına buseler kondurmuş ancak Kimya Hatun'u dudağından hiç öpmemiştir. Aşk yoluna bedeniyle çıkmadığını ifade eden Kimya Hatun'un²²⁰ son isteği dünya zindanından ayrılırken Şems'in onu dudağından öperek uğurlamasıdır. Şems, Kimya Hatun'u öpeceği an odaya bir ışık dolar, "Efendimiz" diye seslenen Kimya Hatun şehadet getirerek dünyaya gözlerini kapatır.²²¹

Romanda beşerî aşkın ilahi aşka ulaştırma noktasında bir araç olduğu belirtilmiştir. İç yolculuğunu gerçekleştiren Kimya Hatun, aşk yoluna bedeni ile çıkmamış olmakla birlikte, Şems ile mecazi aşktan asıl olan ilahi aşka ulaşmıştır. Bedeni arzularından hareketle kendine aşk besleyen üvey ağabeyi Alâeddin'i sert bir dille eleştirmiş ve aşkın bu türüsüne müsamaha göstermemiştir.

²¹⁸ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, ss. 115-116.

²¹⁹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, s. 138.

²²⁰ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, s. 123.

²²¹ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, ss. 187-191, 257.

Mevlânâ, Şems gelmeden önce iyi bir Müslüman, herkes tarafından saygı duyulan iyi bir müderristir. Ancak Mevlânâ, şeyhi Burhâneddin'in gözetiminde girdiği halvetler ve aldığı eğitim sonrasında her şeyi öğrendiğini söylemesine rağmen hayatında bir şeylerin eksik olduğunu hisseder. Mevlânâ eksikliğini hissettiği ümmetin derdiyle dertlenme sırrını Şems sayesinde öğrenmiş, bu hakikate kavuştuktan sonra yeryüzünde üşüyen bir mü'min varsa ısınamaz, aç bir mü'min varsa doyamaz hale gelmiştir. Babasındaki değişimi idrak eden Kimya Hatun, Şems'in babasında ne bulduğunu merak etmiş, neticesinde babasının Şems'e ayna olduğunu anlamıştır. Şems, Mevlânâ'ya her baktığında mutluluk duymaktadır. Artık Şems ve Mevlânâ farklı bedenlerde olsalar dahi mana olarak birdirler. Bu duyguyu, Allah dostlarının cemâline bakmayı kurmuş bir çiçeğe su vermeğe benzeterek anlatan Şems, muhabbet karşılıklı olarak birbirini güzel ve hoş görmektir der. Ona göre aşk, bir beden diğer bedene tutulması değildir. Muhabbet gönülde yeşerir ve gönlün cinsiyeti yoktur. Bu nedenle aşk, salt cinsellik olarak algılanamaz. Şems, Mevlânâ'nın gönlünü sevmiş ve ondaki muhabbete muhabbet duymuştur.²²²

Mevlânâ'nın Şems öncesi dönemde almış olduğu tüm eğitim, yalnız bilgi seviyesinde kalmıştır. Mevlânâ zâhir ilimlerini öğrenmiş, bildiklerini anlatmış ancak idraki istenilen noktaya ulaşmamıştır. Öyle ki ümmet olma bilincine Şems sayesinde vâkıf olmuş, öteden beri zihninde olan hakikatler dostu sayesinde hayatında yer edinmiştir. Şems, bilgiye, dönüşüme en önemlisi de aşka açık olduğu için Mevlânâ'yı kendi dost edinmiş, bir nevi ayna olarak nitelendirdiği dostunda aksetmiştir.

Romanın ana kahramanı Kimya Hatun, Mevlânâ'nın oğulları olan Alâeddin ve Sultan Veled arasında sürekli bir kıyaslama içerisindedir. Okuma ve sohbe önem vermeyen, hodbin ve hoyrat bir kişiliğe sahip olan Alâeddin, babasına layık bir evlat olamamışken, Sultan Veled, mütevazı, efendi ve asil bir kişiliğe sahiptir. Önceden Kimya Hatun'a karşı olan duygularını gizleyen Alâeddin, üvey kardeşinin Şems ile evlenmesinden sonra niyetini açıkça göstermeye başlar ve Şems'in gidişiyle beraber her fırsatta soluğu Kimya Hatun'un yanında alır. Kimya Hatun'a göre Alâeddin'in beslediği duygular aşk değil, tutku ve şehvettir. Bu nedenle Kimya Hatun'un ona olan saygısı yok olmuştur. Alâeddin'in kıskançlık sebebi sevgi değil reddedilmenin acısıdır. Ayrıca babasından sonra posta oturmak gibi bir amacı olduğu

²²² Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, ss. 106-109.

için babasını da Şems'ten kıskanır. Mevlânâ'nın öğretilerini daha çok benimseyen ve yaşamaya çalışan Kimya Hatun, Konya'dan ayrılacağını duyduğu ağabeyi Alâeddin'e, günah işlediğini, annesinin babasının gönlünü almadan gitmemesi gerektiğini söyler. Kimya Hatun, günahının ne olduğunu soran Alâeddin'e, kıyamet günü öğreneceğini ifade eder. Ancak pişkinliğe devam eden ağabeyi, kıyamet gününe daha çok vaktin olduğunu söyleyerek kimseye aldırış etmeden Konya'dan ayrılır.²²³

Sonuç olarak Kimya Hatun, Şems öncülüğünde bâtını, saflığı ve hakiki aşkı temsil ederken, Alâeddin zâhirî, hırsı ve şehveti temsil eder. Aşkın, hayata anlam katan kutsal bir duygu olmakla birlikte yanlış anlaşıldığında ya da sadece bedene hasredildiğinde, işlevini kaybettiğini ve hüsrana uğrattığını Alâeddin karakteri üzerinden gözlemlememiz mümkündür. Önemli olan kişinin aşka olan istidadıdır. Kimya Hatun, Mevlânâ'nın evlatlığı olmasına rağmen, öz evladı olan Alâeddin'den daha iyi bir evlat olmuş, babasının öğretilerini benimseyerek sülûkunu tamamlamıştır.

2.4.1.2. Tasavvufî Unsurlar

Tasavvuf dili kullanılarak yazılan bu eserde kurgu, öne çıkarılan bazı kavramlar üzerinden sürdürülmüştür. Yazar, kurgunun ötesinde düşüncelerini bu kavramlar aracılığıyla bizlere iletir. Kimya Hatun üzerinden sunulan kavramlardan ilki halvettir. Sadece erkeklerin halvete girdiğini düşünen Kimya Hatun, Şems sayesinde halvetin hücre hapsi olmadığını, ibadet, tefekkür ve tesbih ile ilahi kapıların aralanması ve Allah ile manen konuşulmaya çalışılması olduğunu öğrenir. Şems, halvete talip olan eşine, kırk günlük halveti hazmedemeyeceğini söyleyerek anlık bir halvet yaşatır. Kimya, Şems'in rehberliğinde kibleye doğru döner, diz çöker ve gözlerini kapatır. Şems, eşine gönlünde ne olduğunu sorduğunda dünya kaygısı cevabını alır. Şems, gönlün arı olması gerektiğini söyler ve Kimya gönlünden önce bu kaygıyı, sonra cehennem korkusunu en son ise cennet ümidini çıkarır. Gönlünde sadece Allah'a olan muhabbeti kalmıştır. Gözlerini açtığında aklına Hz. Peygamberin göğsünün yarılması gelen Kimya Hatun, eşine sarılır ve gözyaşlarıyla teşekkür eder.²²⁴

²²³ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, ss. 123-133.

²²⁴ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, ss. 145-147.

Aşkın Gözyaşları II romanında Şems, Mevlânâ ile olan diyaloglarında halvetin zorluğundan bahsetmiş, çocukluğundan itibaren zâhirî ve bâtinî eğitimde olan dostunun sabretmesi gerektiğini, zamanı geldiğinde halvete gireceklerini söylemişken Kimya Hatuna anlık halvet yaşatmıştır. Bu hususta halvetin, herkesin anlık olarak yaşayabileceği bir tecrübe olup olmadığı sorusu akıllara gelmektedir. Şems ile karşılaştığı döneme gelinceye kadar gelişimini sürdüren Mevlânâ'nın uygun zamanı bekleyerek, uzun ve zorlu halvet süreçlerinin neticesinde ulaştığı manevi semerelere, Kimya Hatun'un anlık olarak ulaşabilmesi kurgu içerisinde izahı zor görünmektedir. Fakat bu durum, roman içerisinde, Şems'in, Kimya Hatun'un, bazı hakikatlere vâkıf olabilmesi için, ona anlık bir kılavuzluk edişi olarak ortaya konulmaktadır. Kimya Hatun bu tecrübeden sonra bir davranış değişikliğine giderken, Mevlânâ, bambaşka bir insan ve rehber konumuna gelecektir. Kısaca, Şems, Mevlânâ'nın bir şey olmasını, Kimya Hatun'un ise bir şeyi anlamasını ister. Halvetlerin mahiyeti bundan dolayı farklılık arz eder.

Roman içinde ele alınan bir diğer kavram semâdır. Şems'e göre semâ bir zikiridir. Hz. Peygamber ilk vahyi aldığı anda bir de miraca çıktığında semâ etmiş, iki kolunu yana açmıştır. Peygamberin miraç sonrasında getirdiği hediyelerden biri de semâ olmuştur ki semâ, aşkın bir makamından diğer makamına kanat çırpmaaktır. Bu kavram da bir noktada aşka bağlanmış, Şems semâ etmek isteyen eşine, aşk ve imanın yeterli olduğunu söylemiştir. Semâ ile farklı âlemlere dalarak huzura kavuşan Kimya Hatun, Şems ile sohbetleri neticesinde dünyaya gelme sebebini anlamış ve şuura kavuşmuştur.

Eserini tasavvuf dilini kullanarak ortaya koyan yazar, semâ literatür anlamı dışında farklı anlamlar yükleyerek yorumlamıştır. Yine Hz. Peygambere dair hususlar realitede karşılığı olmayan yazarın kendi yorumlarıdır. Romanda tasavvuf kültürüne ait kavramlar birer aforizma haline getirilmiş, özellikle her fırsatta değinilmeye çalışılan aşk kavramı, bu bahiste de konuya dâhil edilerek semâ etmek isteyen Kimya Hatun'a onay veren unsur olarak sunulmuştur. Yine Şems ile Kimya Hatun diyaloglarından aşk ve iman sahibi herkesin semâ sonucu özel manevi hallere ulaşabileceği izlenimine varılmaktadır.

Şems ve Kimya özelinde işlenen ve kitabın ana teması olan aşk kavramı pek çok bağlamda ele alınmıştır. Aşkın öğrenildiği ana kaynak, Mevlânâ'nın hayat felsefesine yön veren Şems'tir. Kimya Hatuna göre insanın dürüstlüğü, aşkı bilmesi

ve yaşaması oranında olur. Aşkı bilmeyen insan maddeye ve cinselliğe tapan yarı insan yarı şeytandır. İnsanı temsil eden en önemli yanı gönlüdür. Nitekim insan, elest bezminde Allah'a, akli ile değil gönlü ile söz vermiştir. Kimya'nın aşk yolundaki üstadı olan Şems'e göre aşkın bedeli sınırsız olmalıdır. Şems, burada Kimya Hatun'a beşeri aşktan ilahi aşka geçilebileceğini söyler. Mecazi aşk, bir araçtır ve teşvik edilmelidir. Varlığa bakarken Allah'ı düşünerek bakmak, severken O'nu düşünerek sevmek gerekir. Çünkü aşk, Hakk'tan ayrı düşünülecek bir şey değildir. Bu nedenle dünya da ahiret de yokken aşk var olmuştur. Şems'e göre aşksız iman başkalarına esir olmaktır ve şirke götürür. İmansız aşk ise kendine esir olmaktır ve kibre götürür. Beşeri aşk, imansız aşk olup ruha tesir etmezken, ilahi aşk yolunda gereken imanlı aşktır ve esas olan budur.²²⁵

Tasavvuf kültüründe kendine özel anlamları olan, meşakkat içeren ve uzun uğraşlar sonucunda elde edilen haller, roman içinde aşka sahip olduğunuz takdirde kolayca ulaşabileceğiniz bir paket halinde sunulmaktadır. Bu anlayış, Mevlânâ'nın gelişimini tamamlayabilmek için var olan birikiminin üzerine Konya halkını karşısına alarak gerçekleştirdiği halvet kavramını, aşk koşuluyla Kimya Hatun üzerinden anlık olarak sunabilmekte yine aşkla semâ edildiğinde kişiyi istenilen âleme ulaştırabilmektedir. Tasavvuf kültürünün önemli yapı taşlarından olan ve Mevlânâ'nın görüşlerinin özünü ihtiva eden aşk kavramı, tek yönlü ele alınıp müphem ifadelerle sunulduğunda okuyucuda çok da yer edinmemekle birlikte mübahlık sağlayan bir unsur haline gelmektedir. Romanda Kimya Hatun üzerinden bize yansıyan aşk anlayışı da böyledir.

Netice olarak diyebiliriz ki, Aşkın Gözyaşları serisinin üçüncü kitabı olan Kimya Hatun, aşk kavramı üzerine inşa edilmiştir. Mevlânâ'nın evlatlığı olan Kimya Hatun, tasavvufa olan ilgisini eşi olan Şems sayesinde derinleştirme imkânı yakalamıştır. Mevlânâ'nın dönüşümüne vesile olan Şems'in görüşlerinin farklı bir pencereden sunulmasını sağlayan eserde, aşkın tüm hallerinin yaşanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu noktada kurgu içinde Şems karakteri ile ortaya konulan görüşler, günümüzde algılanan Mevlânâ karakterine işaret etmesi açısından önemlidir. Romanda Şems, aşkın menbaı ve öğreticisi; Kimya Hatun bu yolda aşkı anlamaya kudreti olan yegâne aşk yolcusu; Alâeddin ise, mecazi aşka tökezlemiş, zâhirî anlayışın temsilcisidir. Seyr ü sülûku işlenen ana karakter Kimya Hatun, aşka

²²⁵ Yağmur, *Aşkın Gözyaşları III*, ss. 179-186.

olan istidadiyla ön plana çıkmış, teslimiyeti ve öğrenmeye olan azmi ile Şems'in öğretilerini birer birer hayatına nakşetmiştir. Mevlânâ'nın var olan birikimine rağmen zorlandığı evreleri Kimya Hatun hızlı ve rahat bir şekilde tecrübe edebilmiştir.

2.5. Eserlerinin Genel Değerlendirmesi

Romanlarında Mevlânâ'nın doğru bir şekilde anlaşılmasını amaçlayan yazar, konu edindiği karakterleri bu amaca hizmet edecek doğrultuda ele alır. Seri içerisinde müstakil birer roman olarak işlediği Şems ve Kimya Hatun karakterleri de belli bir Mevlânâ tipolojisinin oluşumuna hizmet edecek şekilde davranışlar sergiler. Hatta bu durum, romanlarda, kötü karakter diyebileceğimiz kişiler için de geçerlidir.

Yazar, zihnindeki tasavvuf düşüncesi bazı sıkıntılar barındırdığı için, Mevlânâ'nın seyr ü sülûkunu işlediği romanlarda onu bu geleneğin dışında konumlandırır. Esasen bu konumlandırmayı, Şems eksenli bir kemâle erme süreci sonunda yapar.

Eserlerde Mevlânâ'nın, Şems ile buluşma anına kadar zâhirî ve bâtinî gelişiminden bahsedilirken, Şems'in gelmesiyle birlikte Mevlânâ'nın zâhirî ve bâtinî geçmişi geçerliliğini yitirir. Hakikatin temsilcisi Şems'tir ve Şems'e göre hakikat ilahî aşktır. Şems, Mevlânâ'ya aşkı layıkıyla yaşayabilmesi için tüm bildiklerini yok saymasını şart koşar. Öyle ki Mevlânâ'yı yeniden var edecek anlayış Şems'te vücut bulan aşktır.

Şeriatın üzerinde olan aşk, her şeyin alternatifidir ve dinî herhangi bir hükümle sınırlandırılmaz. Bu, romanların hemen her yerine sinmiş ve her fırsatta okuyucuya dikte edilen bir anlayıştır. Böylece, romanlar, adeta “ilahî aşk her şeye yeter” mottosuyla, Mevlânâ'nın geçmişinde var olan geleneğe karşı da tavrını ortaya koyar.

Romanlardaki bu algıya karşılık sûfiler, hakikati tekelleştirmezler. Hakikatin bâtinî bir unsurla tamamlanabileceğini söyleyerek şeriata adapte olurlar. Ne var ki tamamlayıcı unsur olan bâtinî yön, zaman içinde tamamladığı unsura yani şeriata alternatif olmuş, onu ekarte edebilecek bir unsur haline dönüştürülmüştür. Dönüşüme uğrayan bu düşünce en güçlü şekilde, pek çok farklı açıdan değerlendirilebilecek aşk kavramını benimseyen Mevlânâ üzerinde yansıma bulmuştur.

Eserlerde yolculuğa çıkan ve ilahi aşkı tecrübe eden kişi Şems'tir. Anlaşılmama sıkıntısı yaşayan Şems, Mevlânâ'yı aramaya koyulur. Burada, romanda çelişki gibi görünen ancak algı için kurgulanmış bir anlayış vardır. Şems'in aradığı kişi, aşkı yaşayabileceği, yani kendinden üstün olan, intisap edebileceği bir kişi olmalıdır. Realitede daima mürid müşidini ararken romanda tam tersi bir durum söz konusudur. İrşad konumunda olan Şems, adeta talebesine koşmuş, ona kavuşmak için türlü sıkıntıları göze almıştır. Çelişkinin sebebi, hakkında sınırlı bilgi olan Şems üzerinden Mevlânâ kurgusunun ve dönüşümünün daha rahat yapılabilmesi imkânıdır. Yine, ilahî aşkı arayan Şems'in, bunu her yerde bulabilecekken bir şahıs üzerine yoğunlaştırarak arayışa girişmesi ve kendisine bu şahsın manevi önderler tarafından müjdelenmesi de Mevlânâ'nın dönüşüm serüveni için sunî bir kurguyla ortaya konulmuştur. Fakat buradaki çelişkili hususlar, roman gerçeği içerisinde değerlendirilmelidir diye düşünüyoruz.

Kurguda en çok göze çarpan husus, belki de tek hakikat olan aşk, Şems karakterinde sivrilir ve haricindeki teorik bilgi, kitaplar, öğrenme vs. gibi tüm gerçeklikleri yok eder. Önemli olan aşkı yaşamaktır ve bu hali bilmeyen herkes cahildir. Tasavvufta, hallerin yaşanması, tecrübe edilmesine ilişkin "Tatmayan bilmez" söylemi olmakla birlikte, bu halin dışındakiler cahil, kâfir veya dinden çıkmış olarak itham edilmez. Yine tasavvuf geleneğinde, "Kitaplardan bir şey öğrenilmez." gibi bir anlayış mevcut değildir. Tavsiye edilen ve arzulanan kitaplardan öğrenilen bilginin hale çevrilerek yaşantıya aktarılması, kitaplarda yer bulan inanç ve akide geleneğinin, bâtinî yönle tamamlanmasını sağlamaktır.

Romanlarda gördüğümüz diğer bir husus, yazarın kimi zaman romantik bir üslupla fikir empoze ederken, kimi zamansa romantizme uygun tasavvufi argümanları –aşk, halvet, semâ gibi- günümüze uyarlayarak bu kavramları sloganik ve romantik bir atmosferde, biraz da pragmatik bir yaklaşımla okuyucuya sunduğudur. Buradaki temel sorunun, Mevlânâ'nın direkt olarak eserlerinden değil de insanların sundukları paradigmalardan üzerinden anlaşılmaya çalışılması olduğunu düşünüyoruz. Neticede, şu an konuşan Mevlânâ'nın bizzat kendisi değil, eserleri ve hayatı üzerinden konuşan başka bir insandır. Doğal olarak tarihi verilerle bağı son derece zayıf, kurgu ile gerçeklik arasında ancak daha çok kurgudan yana olan bu algı, Mevlânâ'yı gerçek yönleriyle yansıtmaktan uzak olmakla birlikte, günümüz insanının istediği formatta bir Mevlânâ ile bizi karşı karşıya getirmektedir.

2.6. Aşktan Dinle

2.6.1. Eserin Muhtevası

Konu edindiğimiz eser, 2011 yılı ramazan ayında Nevval Sevindi ve Cemalnur Sargut tarafından yapılan Mesnevî sohbetleri programının deşifre edilmiş halidir. Program formatı gereği Nevval Sevindi her babın başında Mesnevî'den bir bölüm okur, akabinde bu anlatılar Cemalnur Sargut tarafından açıklanır, Mevlânâ'nın sözleri bir nevi şerh edilir. Bu bağlamda mürşid bir kitap olarak görülen ve doğrudan yol gösterdiği düşünülen Mesnevî²²⁶ referans alınarak nefis, aşk, kibir, gösteriş, hoşgörü, edep, neşe vb. insanın gelişiminde etkili olan olumlu ve olumsuz yirmi yedi kavram ele alınır. Bu kavramların, gündelik hayatta sık sık karşılaşılan problemlere yönelik olarak işlendiğini söylememiz mümkündür. Biz burada usul olarak tüm başlıkları tek tek ele almak yerine Mevlânâ algısının üzerinde yoğunlaştığımız düşündüğümüz ve hemen hemen her başlıkta odak noktası olan nefis, aşk ve neşe (huzur) kavramları üzerinden ilerlemeyi uygun gördük. Bu kavramları seçmemizin nedeni diğer tüm başlıkların bir şekilde bu kavramlarla ilişkilendirilmiş olmasıdır. Eserin problematik yönünü nefis, çözüm yönünü aşk, netice yönünü ise neşe temsil eder. Örneğin kibir kavramında kibre sebep olarak nefsin hilesini görürken, bu hastalığın çözümünü aşkta buluruz ve neticede hedef olan huzura erişiriz.²²⁷ Burada Mevlânâ algısı ile ilgili temel mesele şudur: Eserde Mesnevî baz alınarak konu edilen yirmi yedi kavram, insan hayatında doğrudan etken olan ve herkesin karşı karşıya olduğu kavramlardır. Dolayısıyla eser, günümüz insanının ruhuna hitap eden güncel konularla tebarüz eder. Bu anlamda Cemalnur Sargut, modern zaman insanına Mevlânâ referanslı çözümler ve nasihatler sunar. Bizi ilgilendiren husus, Sargut'un bunu yaparken, nasıl bir Mevlânâ algısı oluşturduğudur. Zira bu algı, eser yoluyla doğrudan okura geçmekte, toplumun Mevlânâ'yı Sargut üzerinden daha doğrusu Sargut'un algısı üzerinden tanıması söz konusu olmaktadır. Bu anlamda bizim şerh olarak adlandırdığımız açıklama aynı zamanda bir algıyı da işaret etmektedir. Bu metot ekseninde, eserde işlenen kavramlar belirttiğimiz üç başlık altında değerlendirilecektir.

1. Nefis

²²⁶ Cemalnur Sargut, *Aşktan Dinle*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2016, s. 206.

²²⁷ Sargut, *Aşktan Dinle*, ss. 84-91.

Eserde öncelikle incelememizin sacayaklarından biri olan nefis kavramı ele alınmıştır. Format gereği eserde Mesnevî'den aktarılan kesitte bütün putların anası olarak nitelendirilen nefis, çakmak taşı ile demire benzetilmiştir. Put, çakmak taşından sıçrayan kıvılcımdır. O kıvılcım su ile söner ancak, çakmak taşı ve demir su ile söndürülmez. İnsanoğlunun bu ikisi ile beraber oldukça emin olması mümkün değildir.²²⁸ Yine esere göre nefis baştan aşağı arzu, istek, hırs ve egodur.²²⁹

Hemen hemen her kavramla bir şekilde bağlantısı bulunan nefis, terbiye edilmesi gereken bir şeydir. Benliği öne çıkaran ilk makam düşman olarak tasvir edilen nefis-i emmâredir. Eserde, Mesnevî'de zikredilen saman çöpünün üzerinde kendini kaptan-ı derya sanan sinek örneği verilir.²³⁰ Bu örneğe binaen Mevlânâ'nın en zor geçilen makam olarak nefis-i emmâreyi işaret ettiğini, buna karşılık mana âleminde yüzdürecek olan sırrın, rıza makamı olduğunu belirten müellif, dirlik makamına, ölü hal olarak nitelendirilen nefis-i emmârenin bir üst makamı olan nefis-i levvâme ile ulaşılacağını söyler. Nefis, eserde Allah'ın ismi şerifini sakladığı kap olarak tanımlanır. Ancak insanların isme yönelmek yerine kaba yani şekle takıldıklarına dikkat çekilerek bahis sonlandırılır.²³¹ Anahtar kavramlarımızdan biri olan nefis hakkında kısa bir bilgi ile yetinilmiştir. Ancak nefis kavramının seyrini eserde ele alınan diğer kavramlar üzerinden takip etmemiz mümkündür.

Eserde yer verilen kavramlar, Mesnevî'den aktarılan kesitlerin akabinde gündelik yaşamda karşılaşılan problemler etrafında işlenmiştir. “*Suçtu Başkasına Atmak*”, “*Kibir*”, “*Gösteriş*” gibi insanın kötü yanını oluşturan hususlar, nefisten kaynaklanarak insanda yer bulur. Bütün bunların gerçek mahalli ve yayıldığı yer nefistir. Üç kavramla durumu örnekleyelim:

a)Yalan: Yalan söyleyen insanın, Allah'ın kendini daimi surette gördüğü mefhumundan habersiz olduğunu söyleyen Sargut, kişi yalandan kurtulabildiği zaman, aslında bütün kötülüklerden uzaklaştığını fark edecektir, der.²³² Yine insanın, yalan söyleyeceği kişide Allah'ın tecelli ettiği bilincini kazandığında bu hastalıktan uzaklaşacağı belirtilir. Yalananın dikkat çekmek için söylenen bir çeşit ruhsal hastalık olarak nitelendirildiği eserde bunun nefisten kaynaklı bir problem olduğuna işaret

²²⁸ Sargut, *Aşkdan Dinle*, s. 10.

²²⁹ Sargut, *Aşkdan Dinle*, ss. 13,76, 120.

²³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, s. 73, b. 1130-1140.

²³¹ Sargut, *Aşkdan Dinle*, ss. 12-14.

²³² Sargut, *Aşkdan Dinle*, s. 28.

edilir. Yalan ve ahlak arasındaki ilişkiye binaen Hz. Peygamberin “*Din güzel ahlaktır.*” hadisini zikreden yazar, “Ben dinsizim.” diyen bir insanın aslında “*Güzel ahlaksızım, bende ahlak yok.*” demek istediğini söyler ve dinin kalıp olmadığı hususuna dikkat çeker.²³³

b) Haset: Eserde bu halin nefsten kaynaklı bir büyülenme ile insanın hürriyetini elinden aldığına ve kişiyi Allah’la irtibatından alıkoyduğuna değinilir. Bir başka açıdan haset edilenin Allah’ın bir ismi olduğuna değinen yazar, bunun bir nevi Allah’a haset etmek olduğuna dikkat çeker. Hz. Peygamberin kendini ümmetinin hizmetçisi olarak nitelendirmesinden hareketle, bu halin ilacı olarak insanlara hizmet edilmesi tavsiye edilir.²³⁴

c) Gıybet: Nefs ile bağlantılı olarak insanın kendini büyük görmesi ve kendinin aynı hataya düşmeyeceği düşüncesi neticesinde ortaya çıkan bir haldir. Kişinin manevi zevklerden yoksun olması da insanı gıybete sürükleyen diğer bir unsur olarak sunulur.

Dini literatürde nefsin dişilikle, cüz’î aklın da erkeklikle anlatıldığını söyleyen Sargut, ikisinin de tek başına işe yaramadığını, nefsin baştan aşağı hırs olduğunu, cüz’î aklın da tek başına bir şey beceremediği için Ebu Cehil makamını temsil ettiğini belirtir. Nefs dişilikten kadınlık seviyesine çıktığında, cüz’î akıl da külli akla eriştiğinde bu birlik içinde huzur ortaya çıkacaktır.²³⁵

Esere göre insanda ruhî hastalıklara sebep olan nefis probleminin çözümü, bu hastalıkların devası aşkta aranmalıdır.

2. Aşk

Aşk, esere göre Mevlânâ düşünce sisteminde temel bir kavramdır. Mesnevî’de topraktan yaratılan bedenın aşk sayesinde göğe yükseldiğini söyleyen Mevlânâ, kâinatta var olan her şeyi sevgilinin tecellisinden ibaret sayar. Âşık bir perdedir, diri olan ancak sevgilidir. Mevlânâ bu hakikatten, ilahi aşktan habersiz olanları kanatsız kuş olarak tasvir eder.²³⁶

Mevlânâ’nın aşktan kastının ilahi aşk olduğunu söyleyen yazar, aşk ve sevgi arasında bir ayırım yapar. Buna göre aşk, nefsanîyetin, benliğin etrafını sarıp yok

²³³ Sargut, *Aşktan Dinle*, ss. 23-31.

²³⁴ Sargut, *Aşktan Dinle*, ss. 33-41.

²³⁵ Sargut, *Aşktan Dinle*, ss. 76-77.

²³⁶ Sargut, *Aşktan Dinle*, ss. 16-17.

ederken sevgi; çekim, şehvet, arzu kelimeleriyle ifade edilir. Birini karşılık beklemezsizin sevmek insanı ilahi aşka taşıyan bir basamak olarak görülür. Aslında aşkın çözüm yolu olma vasfı, benlikten yani nefsten feragat ederek başlar. Yazar, Mesnevî’de zikredilen Nuh’un hikâyesinden hareketle aşkın “sen” demekten geçtiğini söyler.²³⁷

Öte yandan aşk, yalnız ruhî bir haslet ya da içsel bir tecrübe değil, bunun yanında, nefsten kaynaklanan hastalıkların da panzehridir. Bu anlamda, kitapta verilen olumlu ya da olumsuz hemen her kavramla aşkın doğrudan ilişkisi vardır; çünkü aşk, hayatın her alanını kapsayıp yönlendiren etkin ve ilahî bir unsurdur. Öyle ki aşk, “insan olmanın sırrıdır.”²³⁸ Örneğin, yapanın da yaptırının da Allah olduğunu unutup kendini her şeyden üstün görmek hali olan kibirden Allah aşkı sayesinde kurtulmanın mümkün olduğunu söyleyen yazar, aklın yerine aşkın geçmesiyle bu sayede hakikati görebilme kabiliyetine sahip olunacağını belirtir.²³⁹ Mesnevî’de anlatılan Âdem ve İblis kıssasında, şeytanın suçunu Allah’a atmasına karşın, Hz. Âdem’in edebi elden bırakmaması kurtuluşuna vesile olmuştur.²⁴⁰ Kulun aczini idrak ederek tevazu sahibi olması, Allah ile irtibatın güçlenmesini sağlar. Akabinde açığa çıkan tevekkül ve rıza halleri insanı huzura kavuşturur.²⁴¹

Eserde ele alınan dürüstlük bahsinde beden, arzu ve istekleri dosdoğru olan ruh önünde secde ettiği zaman vücudun kemale ereceği ifade edilir. Bu bağlamda Bâyezid-i Bistâmî, Kâbe’nin hakikatinden maksadın insan-ı kâmilin gönlü olduğunu bildiği için, “Gel beni yedi kere tavaf et.”²⁴² demiştir. Gerçekte tavaf edilenin insanda bulunan ilahi hakikat olduğu bilinmelidir.

Yine bu bahis içerisinde gece namazı kılmanın bir zevk olduğuna ancak insanın uykusunu feda edip bozmaması gerektiğine dikkat çekilir. Çünkü dosdoğru olmak vücudun da dosdoğru olmasını gerektirir.²⁴³ Görüldüğü gibi kötülük aşkla çözülür ve iyi olanlar aşkla yapılır. Nasıl ki kibirden kurtulmak aşk sayesinde mümkün oluyorsa, namaz da aşkla kılınmalıdır, zira “*namaz aşkın miracıdır.*”²⁴⁴

²³⁷ Sargut, *Aşkta Dinle*, ss. 18-20.

²³⁸ Sargut, *Aşkta Dinle*, s. 22.

²³⁹ Sargut, *Aşkta Dinle*, ss. 87, 58-59.

²⁴⁰ Sargut, *Aşkta Dinle*, s. 54.

²⁴¹ Sargut, *Aşkta Dinle*, ss. 69-70.

²⁴² Sargut, *Aşkta Dinle*, s. 184.

²⁴³ Sargut, *Aşkta Dinle*, s. 187.

²⁴⁴ Sargut, *Aşkta Dinle*, ss. 220-226.

Mevlânâ'nın “*Ben Allah'a âşık olduğum an önce münakaşayı sonra münazarayı, sonra konuşmayı kestim.*” sözünden, Allah ile meşgul olduğunda kötü hasletlerin yok olacağını belirten eser, önceki bahiste olduğu üzere burada da gıybet edilecek kişide Allah'ın bir sıfatının var olduğu, yapılan gıybetin Allah'a yapılmış sayılacağı hatırlatmasını yapar.²⁴⁵

Asıl cömertliğin nefsin kötü huylarından vazgeçmek olduğunu söyleyen yazar, “*En ulvi cömertlik can vermektir.*” der ve şehadet makamından bahseder. Ona göre nefsin arzu ve isteklerinden vazgeçildiğinde Allah kişiyi kendi ile mükâfatlandıracaktır. Bir de Şems gibi dünyada yaşamakla beraber nefsanîyetlerinden kurtulmuş, her yerde Allah'ı görme seviyesine ulaşmış olan aşk şehitlerine değinilir.²⁴⁶ Aşk şehidi olmak, nefsin bütün huylarından, hastalıklarından sıyrılarak, yalnız Allah'a yönelmek ve bu doğrultuda yaşamak olarak kabul edilebilir.

Aşk, insanı maddî varlığından temizleyen, arıtan, nefsinden kurtarıp sadece ruhun varlığına imkân sunan bir histir. Hikmeti her yerde Allah'ı seyretme kabiliyeti olarak yorumlayan Sargut, kişinin kemâle ermesinin tek yolunu aşk ve hikmet olarak belirler. Bu da ancak âşığın yapabileceği bir iştir.²⁴⁷ Esere göre âşık olan, aşk halini benimseyip onu hayatına aksettiren, kötü hasletlerden, nefsin tuzaklarından kurtulur. Bu hal kişide bir dinginliğe ve huzura sebep olur. Buna da neşe denir.

3. Neşe

Huzur olarak da ifade edebileceğimiz bu kavram, müellifin üzerinde durduğu temel unsurlardan biridir. Eserde, günlük yaşantımızda karşılaştığımız problemlerin tespiti ve buna karşı çözüm olarak sunulan aşk, neşe ya da huzur kavramının geçtiği her yerde kendini göstermektedir. Mevlânâ, insanlara sık sık içerisinde bulunulan zamanın kıymetini bilmeyi telkin eder. Neşenin, huzurun neticesi olduğunu söyleyen yazar, huzuru da “*Allah'la beraber bulunmak.*” şeklinde tanımlar ki bu aşktır. Halinden memnun olmak, başa gelene razı olmaktır, düsturundan hareketle Allah'tan gelen her şeyi hoş gören bir anlayış tavsiye edilir.²⁴⁸

²⁴⁵ Sargut, *Aşkdan Dinle*, ss. 43-48.

²⁴⁶ Sargut, *Aşkdan Dinle*, ss. 115-117.

²⁴⁷ Sargut, *Aşkdan Dinle*, ss. 213-214.

²⁴⁸ Sargut, *Aşkdan Dinle*, ss. 278-285.

Bütün sorunların kaynağını Allah'ın bizi her an gördüğü idrakinden uzak olunmasına bağlayan Sargut, mutasavvıfların az yemek ve az uyumak hususundaki telkinlerini hatırlatarak, az yemekten maksadın yemeği azaltmak olmadığını, nefsi az beslemek, her istediğini vermemek anlamında kullanıldığını, az uyumaktan maksadın da gaflette olmamak yani Allah'la beraber olmak anlamına geldiğini söyler.²⁴⁹

Müellife göre sabır en sıkıntılı anda mutlu olabilmektir ve Allah'la irtibat kurmak için en güzel fırsatlardan biri olarak görülür. Hakiki sabır ise Allah'la irtibat kurulduktan sonra tekrar halka dönülmesidir. Sabırsız olmanın nedeni, insanın nefesine uyararak asıl fail olan Hakk'tan gafil olmasıyla alakalıdır.²⁵⁰

Eserde, Mevlânâ'nın "*Edepsizin edepsizliğine tahammül edeptir.*" sözünden, o kişide tecelli eden gücün Allah'tan olduğu bilinciyle, bunun bir terbiye vasıtası olarak düşünülmesi gerektiğine değinilmektedir. Nitekim nefis putu bu edep bilinciyle kırılacaktır. Allah ile meşgul olduğunda, O'nun bu dünyadaki çeşitli isimlerine takılmadan zatı ile irtibat kurulacak ve bu anlayış, insanları hedeflenen huzur haline sevk edecektir.²⁵¹

2.6.2. Eserin Genel Değerlendirmesi

Eserin genel içeriği ve konuyu ele alışı bu şekildedir. Yazar, Mevlânâ'dan alınan kesitler ve nefis, aşk, huzur vb. kavramlarla bir bakış açısı geliştirmeye çalışmış, insanın iç dünyasını bu algıyla şekillendirdiğinde neler olabileceğini göstermek istemiştir.

Mevlânâ üzerine kurgulanan bu düşünce sisteminde; aşk ile yaşamak, gıybeti aşk ile bertaraf etmek ya da yalan söylenildiğinde karşıdaki kişide Allah'ın tecelli ettiğini düşünerek yalandan kurtulmak gibi mistik bazı ilkelerle her türlü soruna çözüm bulunabileceği anlayışı vurgulanır. Bu minvalde din, evrensel değerler ekseninde mistik öğelerle bezenmiş bir şekilde işlenmekte ve biçimsel ödevlerin üzerinde kalbi bir unsur olarak sunulmaktadır. Örneğin, sûfî düşünce sisteminde var olan, eserde de değinilen killet-i taam düsturu, Mevlânâ referans edilerek oluşturulan yorumlama alanında, geleneksel tasavvuf düşüncesi düzleminden farklı bir şekilde açıklanmış ve az yemekten maksadın yemeği azaltmak değil, nefsi beslememek

²⁴⁹ Sargut, *Aşkdan Dinle*, s. 137.

²⁵⁰ Sargut, *Aşkdan Dinle*, ss. 152-157.

²⁵¹ Sargut, *Aşkdan Dinle*, ss. 201-207.

olduğu söylenmiştir. Ne var ki Mesnevî de²⁵² dâhil olmak üzere klasik tasavvuf kaynaklarının hemen hemen hepsinde açlığın fazileti ve çok yemek yemenin sakıncaları üzerinde durulur. Birkaç örnek verecek olursak: Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/986), “*Tasavvuf, yemeği azaltmak, Allah’a sığınmak, insanlardan firâr etmektir.*” demiştir.²⁵³ Ebu Süleyman Dârânî (ö. 215/830), “*Dünyanın anahtarı tokluk, ahiretinki ise açlıktır*” demiştir.²⁵⁴ Sehl b. Abdullah’a günde bir öğün yemek yiyenin durumu sorulmuş, o da “*Bu siddik olanın yemesidir.*” demiş. İki öğün sorulunca, “*Bu mü’min olanın yemesidir.*” Peki, üç öğün yiyenin durumu nedir diye sorulunca, “*Bari ailene söyle de sana ahırda bir yemlik yapsınlar.*” demiştir.²⁵⁵ Yine yazarın gece namazı kılmak hususunda yaptığı uykunun feda edilmemesine yönelik teklifi²⁵⁶ sûfî düşüncede var olan killet-i menâm düsturuyla çelişen yeni bir tekliftir.

Eserde, doğrudan Mevlânâ ve Mevlevîliğe yönelik bilgi verme kaygısı güdülmediği, daha ziyade kısmi alıntılar ekseninde bir Mevlânâ tasviri yapıldığı söylenebilir. Yazar, takip edilen bu yöntemle Mevlânâ’nın insanın temel problemini “nefs” olarak gördüğünü ifade etmiş, buradan hareketle insanlığın temel problemi olarak nitelendirdiği bazı nefis hastalıklarına yine Mevlânâ’dan çözümler bulmuş ve ortaya Mesnevî’ye uygun insan prototipinin çıkmasını hedeflemiştir. Buradaki Mevlânâ algısı; yazarın zihninde olan üç ana kavramın referans noktalarının Mevlânâ’dan alınması, Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde bu şekilde bir hayat tarzı telkin ettiği izleniminin oluşmasıdır. Bir başka açıdan bu üç ana kavramın ele alınmasında belirleyici unsurun Mevlânâ ve onun fikirleri olması, bu kavramların açıklanmaya çalışılmasından çok Mevlânâ’nın bu kavramlar etrafında bir varlık ve insan tasavvuru ortaya koyduğunu göstermektedir. Müellifin, bir problem olarak görülen nefsin ıslahı konusunda kendi kurgusunu Mevlânâ’ya söyletme çabası dikkat çekicidir.

Eserde Mevlânâ’ya nisbetle kullanılan “*Nefs baştan aşağı egodur.*”²⁵⁷ gibi genel önermeler gerek İslâm gerekse tasavvuf düşüncesi açısından içeriğinin doldurulmasına ihtiyaç duyulan ifadelerdir. Bu önerme tasavvuf düşüncesine taban tabana zıt olmamakla birlikte gerekli izah yapılmadığında kötülüğün nefsin eylemleri

²⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2980-85, s. 125.

²⁵³ Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, 1987, s. 391.

²⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 272.

²⁵⁵ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ss. 386-388.

²⁵⁶ Sargut, *Aşkdan Dinle*, s. 187.

²⁵⁷ Sargut, *Aşkdan Dinle*, s. 76.

sonucunda ortaya çıktığı gerçekliği, günahkâr olarak doğma düşüncesine evrilebilir. Oysa İslâm düşüncesinde insan temiz bir varlık olarak dünyaya gelir. Daha sonra insanın madde ile olan münasebeti ve eylemleri sonucunda nefis kötü vasıflar kazanır. Bu noktada tasavvuf düşüncesi, yapı itibariyle kötülüğü emredici karakterde olan nefsin yok edilmesini değil dizginlenmesini gerektirir. Mevlânâ bu hususta demir ve çakmak taşına benzettiği nefsin, insan var olduğu müddetçe varlığını sürdüreceğine, yok edilmesinin mümkün olmadığına değinmiştir.²⁵⁸ Yine tasavvuf düşüncesinde nefsin mertebelerden oluşması ve son mertebe olan nefis-i kâmile, nefsin konumunu ve bir süreç dâhilinde ıslahının amaçlandığını göstermesi açısından önemlidir.²⁵⁹

Yazarın kendine açmış olduğu Mesnevî kaynaklı yorum alanına bir örnek olarak yalan bahsinde zikredilen “*Ben dinsizim.*” diyen bir insanın aslında “*Ben güzel ahlaksızım.*”²⁶⁰ demek istediği ifadesini verebiliriz. Bu ifadenin zıddı düşünüldüğünde, “Ben ahlaklı bir insanım.” diyen kişinin aynı zamanda “Ben Müslümanım.” dediğini varsaymamız gerekmektedir. Ahlak, tasavvuf düşüncesinin önemli bir boyutunu temsil etmektedir. Daha ilk asırlarda yapılan tasavvuf tanımlarındaki ahlak vurgusu, tasavvuf-ahlak birlikteliğini göstermesi açısından önemlidir.²⁶¹ Ancak bunun birebir tasavvuf-ahlak özdeşliğini getirdiğini söyleyemeyiz. Çünkü tasavvuf, öncelikle bir Allah inancı ve o inancın gereklerini yerine getirme ilkesine dayanır. Bu yönüyle dinî olmayan ahlak anlayışlarından ayrılır.²⁶² Dolayısıyla eserde ipuçlarını gördüğümüz, sözgelimi “ahlaklı” bir gayr-i müslimin, aslında bir dini inanca sahip olması gerekmediği algısının tasavvuf düşüncesinde karşılığı yoktur.

Mesnevî’den referansla dinin kalıp olmadığı hususuna yapılan aşırı vurgu, dinde mevcut olan formel alanın, insanın yükümlü olduğu belirli ödev ve sorumlulukların ikinci plana atıldığı izlenimi vermektedir. Tasavvuf kültüründe ibadetlerin şekli kendi başına bir amaç olmamakla beraber bunun arka planında insana kazandırması gereken vasıfların vurgulandığı bir gerçektir.²⁶³ Dolayısıyla tasavvuf geleneğinde ibadetlerin bânına verilen önem, ibadetleri ihmal etme

²⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, s. 64, b. 800-810.

²⁵⁹ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXII, 2006, ss. 526-529.

²⁶⁰ Sargut, *Aştan Dinle*, s. 29.

²⁶¹ Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, ss. 393, 398, 399; Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 104.

²⁶² Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 228.

²⁶³ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ss. 362-366, 376-378, 382-386.

düzeyine götürecektir bir tezi ortaya koymaz. Ne var ki eserde çizilen çerçeveden hareketle, bir kişide ibadetlerin amacı gerçekleşmişse bu ibadetlerin form olarak ikinci planda kalmasında mahzur görülmediği, Mevlânâ'nın da aynı düşüncede olduğu kanısına varılmaktadır. Gıybet, cömertlik, dürüstlük, çalışmak, hoşgörü gibi evrensel taalluk edebileceğini düşündüğümüz kavramların Mevlânâ üzerinden sunulması, bazı bâtinî yorumların benimsenerek "iyi insan" olunabileceği anlayışının ipuçlarını barındırmaktadır. Bu algı neticesinde Mevlânâ, günümüz insanıyla diyalog halinde, Mesnevî ile doğrudan çözümler sunan bir terapist olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.7. Mevlânâ ile Şems

2.7.1. Eserin Muhtevası

Mevlânâ'nın hayatını ve felsefesini konu edinen eserin ilk basımı 2009 yılında yapılmıştır. Mevlânâ'nın hayatı ve hayatına etki eden önemli isimlerin konu edinildiği eserde bir nevi Mevlânâ tanıtımı yapıldığını görebiliriz.

Mevlânâ'nın babası Bahâüddin Veled, Kübreviyye tarikatı şeyhi Necmüddin Kübrâ'dan feyz almış, âlim bir kişidir. Belh'de bulunan siyasi karmaşa, yönetimin ve Fahreddin Râzî'nin kendisine karşı almış olduğu olumsuz tavır Bahâüddin Veled'in ailesiyle göç yoluna çıkmasına sebep olmuştur. Göç esnasında saygı duyulan pek çok mutasavvıfla karşılaşmışlardır ki Muhyiddin İbn'ü'l-Arabî de bu kişilerin içerisinde. Mevlânâ'nın temel eğitimini vermesi ve tasavvuf ortamlarında bulunarak gelişimini sürdürmesine vesile olması açısından Bahâüddin Veled önem arz eder.²⁶⁴

Babası vefat ettiğinde yirmi dört yaşında olan Mevlânâ, babasının vasiyeti ve dostlarının ısrarları üzerine babasının makamına geçmiştir. Mürşidi olmadığı için kendini yalnız hisseden Mevlânâ, mürşidi olması konusunda Burhâneddin Muhakkık Tirmizî üzerinde karar kılmış ve onu Konya'ya çağırmıştır. Seyyid Burhâneddin Muhakkık bunu şeyhi Bahâüddin Veled'e karşı bir borç bilerek Konya'ya gelmiş, Mevlânâ'ya, bilgide eşi olmadığını ancak hal ilmine de vakıf olması gerektiğini söylemiştir. Mevlânâ, şeyhi Burhâneddin'in hizmetinde bulunduğu süreçte mücahede, riyazet ve şeyhinin sohbetleriyle pişerek olgunlaşmıştır. Mevlânâ,

²⁶⁴ H. Zekai Yiğitler- Nuriye Yiğitler, *Mevlânâ ile Şems*, İstanbul: Dharma Yayınları, 2010, ss. 11-16.

Burhâneddin Muhakkık'ın Kayseri'ye gidişinden sonra irşad ile meşgul olmuş ve beş yıl bu görevi hakkıyla sürdürmüştür.²⁶⁵

Mevlânâ'nın hayatında en büyük etki ve dönüşümü gerçekleştirecek kişi olan Şems, Konya'ya vardığında dostu hakkında bilgi toplamaya başlamıştır. Durumdan haberdar olan müridler bu bilgiyi Mevlânâ ile paylaştıklarında Mevlânâ gelenin bir dost olduğunu haber vermiş ve onları rahatlatmıştır. Yazara göre Mevlânâ'nın pişmesi, babası Bahâüddin Veled ve Seyyid Burhâneddin'in nefesleriyle, yanması ise Şems'in aynasında gördüğü kendi güzelliğinin aşk ateşiyle olmuştur. Şems, aşk şarabı olan Mevlânâ için bir kadeh olmuş, Mevlânâ gönlündeki Tanrı aşkını dostunda var etmiştir. Dostu gelmeden önce de bir bilge olan Mevlânâ, Şems'in gelişiyile gidişat ve neşe değiştirmiştir. Şems, Mevlânâ ile buluştukları andan itibaren onu ateşlemeye başlamıştır. Ancak karşısında bulduğu volkan Şems'i de içine alarak tutuşmuş ve onu yok etmiştir.²⁶⁶

Mevlânâ, Şems'ten sonra kendine hemdem olarak Selâhaddin Zerkûb'u seçmiş, sohbetlerine onunla devam etmiştir. Mevlânâ'nın Şems ile olan dostluğunu kıskananlar, aynı tavrı Selâhaddin'e de göstermeye başlamışlar, hatta Selâhaddin'i öldürmeye kastetmişlerdir. Söylentileri duyan Selâhaddin, halkın kıskançlığına karşılık olarak, kendinin ayna olduğunu, Mevlânâ'nın onda kendini gördüğünü bu nedenle tercih ettiğini söylemiş, canına kastetmeyi düşünenlere de hayır duada bulunarak olgunluğunu göstermiştir.

Selâhaddin Zekub'un vefatıyla, gençliğinden itibaren Mevlânâ'nın hizmetinde yer alan Çelebi Hüsâmeddin, Mevlânâ'nın yeni dostu ve halifesi olmuştur. Halk, Mevlânâ'nın diğer dostlarına sergiledikleri tutumu Çelebi Hüsâmeddin'e göstermemiş, saygıyla öğretilerini dinlemeye hazır olduklarını belirtmişlerdir. On beş yıl Mevlânâ'nın sohbetinde bulunan Çelebi Hüsâmeddin, Mevlânâ'nın sanat çalışmalarına da yardımcı olmuştur.²⁶⁷

Eserde, Mevlânâ'yı bugünkü anlamda Mevlânâ yapan, temkin ehli bir sûfiyi kendinden geçirerek aşk deryasına salan Şemseddin Tebrizî'nin, herkesin şeyhinin ağzından konuşurken kendi sözlerinin kaynağını "*Bize düşlerimizde Resul hırka giydirdi.*" diyerek gücünü Hz. Peygamber'den alacak kadar şiddetli bir cezbeyle

²⁶⁵ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 20-21.

²⁶⁶ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ile Şems*, ss. 27-32.

²⁶⁷ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 43-47.

sahip olduğu bildirilir. Şems'e göre gerçeğe ulaşma ancak uyum ve aşk ile olur. Mevlânâ, kitaplarla ve çevresiyle ilişkisini tamamen kesmesini isteyen Şems ile birlikte, her şeyin sonuna ermiş bir kişiyken, her şeye yeni başlayan mübtedî bir mürid gibi olmuştur.²⁶⁸ Bu coşkun kişiliğe sahip olan Şems'i de ancak Mevlânâ dindirebilmiştir.²⁶⁹

Yazar, Mevlânâ'nın Şems'ten feyiz aldığı yönündeki genel kabulün aksine Şems'in hemen her şeyi Mevlânâ'dan öğrendiği, onun yüceliği karşısında kendinden geçerek kendini bulduğunu söyler. Mevlânâ'nın hiçbir zaman şeyhlik, dervişlik, tarikat yolunda olmadığını belirten yazar, onları âşık ve maşuk olarak yorumlar.²⁷⁰

Mevlânâ yaratılışın ve varoluşun derinlemesine incelenmesi gerektiğini anlamış, bu konuda Şems'ten yardım almıştır. Yaratılışın içeriğini ve mahiyetini Şems'in görüntüsüyle birleştiren Mevlânâ, yaratılışın tüm parçalarında ortak olarak bulunan olumlu bir enerjinin farkına varmıştır. Şems, Mevlânâ'ya rastlaması sayesinde sıradan bir derviş olmaktan kurtulmuştur. Tüm evreni birbiriyle ilişkilendiren de sevginin gücüdür. Görüntüler evreninin örtüsü kaldırılıp yaratılışın derinliklerine gidildiğinde sevginin gücü ortaya çıkacaktır. Mevlânâ, evrimleşmeyi, gelişip büyüme çelişkinin temeline oturtmak yerine, var olan yoğun sevgi gücünün nedenini araştırmadan bu sevgiye aşk demiştir.²⁷¹

Mevlânâ'nın Şems ile özdeşleşmesi önceki bağlarından kopmasını gerektirmiştir. Bu bağlardan kopma esnasında, Mevlânâ'nın dostuyla aralarında olan bilgi alışverişi, bir odaya kapanarak günlerce, haftalarca sohbetlerine devam etmeleri, halk tarafından hoş karşılanmamış ve Şems insanların gözünde adeta bir düşman haline gelmiştir. Ancak Mevlânâ, samimiyetle Şems'in ruhu, evrensel benlik ve benliğin arkasında olan yaratıcı aşk olmaya çalışmıştır. Nitekim Şems, Mevlânâ için ruhsal ve psikolojik nitelikleri ile evrensel tindir. Mevlânâ'nın Divan-ı Şems eserinde de görüldüğü üzere, Şems imajı ile kendini sürekli birleştiren Mevlânâ, onun bir takım özelliklerini değil tüm varlığıyla, ruhuyla birleşmeyi arzu ediyordu.²⁷²

Mevlânâ'nın Şems ile birleşmek için duyduğu aşk, aradığı anlamın dışındaki her şeye karşı kendini kapatmasına neden oldu. Bu sayede gökte ve yerde bulunan

²⁶⁸ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, s. 151.

²⁶⁹ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 140-141.

²⁷⁰ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, s. 107.

²⁷¹ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 102-103.

²⁷² Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 76-77.

her doğal nesnede Şems'i görmüş, yaratılışın aslı birdir düşüncesiyle onu kendine mâl etmiştir. Her atomda Şems'i bulan Mevlânâ, evrenle kendini bütünleştirmiş ve insanlığın dışındaki çevreyi keşfe başlamıştır.²⁷³

Eserde, Mevlânâ'nın Tanrıya olan çeşitli bakış açılarından biri de Tanrı'nın kurtarıcı olmasıdır. Tanrıya bu yönden bakınca Şems, Mevlânâ'nın "Tanrısı" olur.²⁷⁴ Ancak Mevlânâ, evrensel insanı ve Tanrı imajını simgeleyen Şems'in bu görüntüsüne rağmen kendini onunla sınırlandırmamış ve kendini gerçekleştirmiştir.²⁷⁵

Yazara göre Mevlânâ'nın tasavvufu; irfan, tahakkuk, aşk ve cezbe âleminde olgunlaşmadır. Yaşamın içinde olan, miskinliği reddeden Mevlânâ, dünyanın para, ticaret, kadın değil, Tanrı'dan gafil olmak olduğunu söyler. Mevlânâ'nın Türk dünyasına ve tasavvuf âlemine kendisini bu denli kabul ettirmesi, onun tüm insanlığa sunmuş olduğu benzersiz seçeneklerdendir. Bu da Mevlânâ'nın yüce bir bilge, Türk ozanı ve dünya çapında bir sanatçı olduğunun göstergesidir.²⁷⁶

Mevlânâ için yaratılışın ve yaşamın anlamı aşktır ki bu aşk; yeryüzünde hiç kimseye ihtiyaç duymayan Tanrı'nın en büyük özelliklerindedir. O'ndan başkasına âşik olmak geçici bir arzudur ve aşksız olan kişi göklerde kanatsız bir kuş gibidir. Onun tasavvuf anlayışında asıl görüş, gönül sahibine ulaşmak ve cevher olmaktır. Bunun için Tanrı ile oturup kalkmayı dileyen kişilere velîler karşısında oturmayı tavsiye etmiştir.²⁷⁷

Mevlânâ evrensel aşkı her işinde önde tutup, bu aşk ile yaşayarak Şems'i canlandırma yolunu kendine şiar edinmiştir. Bu aşamada önceki alışkanlıklarını terk etmesinden kaynaklı sorunlar yaşayan Mevlânâ, sevginin gücünün farkına varınca kişide çok az ölçüde sevgi olsa, o hangi dinden olduğunu unuttur hatta bunu bir yana koyar sonucuna ulaşmıştır.²⁷⁸

Mevlânâ'nın aşk ve sevgiyle nasıl buluştuğu sorusunu cevaplamaya çalışan yazar, Mevlânâ'nın bunu pek çok şiirinde ortaya koyduğuna işaret eder. Yazara göre Mevlânâ, kendisinin tarihte, Âdem'in yaratılışından evvel, yerin ve âlemlerin

²⁷³ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 79.

²⁷⁴ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, s. 82.

²⁷⁵ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, s. 94.

²⁷⁶ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 60-61.

²⁷⁷ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 71, 62-65.

²⁷⁸ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, s. 99.

yaratılışından önce yaratıldığını belirtir. Bu şekilde hiçbir inanca ve hiçbir mezhebe benzemeyen Mevlânâ felsefesinin her ruhun ve her deneyimin aslını araştırdığını söylemek mümkündür.²⁷⁹

Yazara göre Mevlânâ'nın engin hoşgörüsünde Tevhidin gizemi, Kur'an'ın ışığı, imanın bilinci ve Peygamberî ahlakın huzuru mevcuttur. Bu minvalde Mevlânâ, salt aşk, neşe, sevinç ve salt mutluluk üzerine yaşamını kurmuştur. Onun hiçbir şekilde keder, kaygı, endişeden yana bir korkusu olmadığını söyleyen yazar, aşk kaynaklı olarak dünyaya yeniden gelen Mevlânâ'nın bu şekilde kendisi olabildiğini ifade etmektedir. Bu sayede öz benliğini ortaya çıkaran Mevlânâ, yaşamı insanın sevgide doğmuş olduğu varlık düzeyi olarak adlandırmıştır.²⁸⁰

2.7.2. Eserin Genel Değerlendirmesi

Mevlânâ'nın karakter ve düşünce dünyasının kısa bir özetini verdiğimiz eserde, bazı bilgi yanlışları, tasavvufî düşünceye ait kavramsal ve düşünsel hatalar yapıldığı görülmektedir. Bu anlamda Mevlânâ'nın, şeyhi olması için Burhâneddin Muhakkık üzerinde kanaat kılması ve buluşmaları noktasında eserde verilen anlatı bilgi hatalarından sayılabilir. Tasavvuf geleneğinde müridin şeyhini seçme hakkı vardır. Ancak eserde Mevlânâ'ya nisbet edilen karar kıldığı şeyhi ayağına çağırma gibi bir davranış hem İslâmî-tasavvufî terbiyeye aykırıdır hem de tarihi vakia ile çelişmektedir.²⁸¹

Eserin kendi anlam zemininde bir terminolojisinin olması ve Mevlânâ'nın bu terminolojik zeminde ele alınması önemli bir husustur. Yazar bu anlamda, Mevlânâ'yı tasavvuf geleneğinden uzaklaştırarak bulanık bir düzlemde ele almıştır. Eserde sıkça vurgulanan “evrensel tin, ışık, giz ve töz” gibi kavramlar da bu anlayışın tezahürleridir. Yazarın sıklıkla vurguladığı Şems'in evrensel tin olması, Mevlânâ'nın Şems'le tüm ruhuyla birleşmek istemesi, Mevlânâ'nın aşk ve sevgiyle evrensel ruhu temsil eden Şems'in de ötesine geçerek hiçbir inanca ve hiçbir mezhebe benzemeyen Mevlânâ felsefesini oluşturması adeta Hegel felsefesinde ya da Hinduizm inancında mevcut olan anlayışların farklı bir versiyonu olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

²⁷⁹ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, ss. 125-126.

²⁸⁰ Yiğitler-Yiğitler, *Mevlânâ ve Şems*, s. 131.

²⁸¹ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 142; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 103; Câmî, *Nefehatü'l Üns*, s. 604.

Hegel felsefesine göre din, insanın kendini gerçekleştirmesinin veya insanın hakikati tanınmasının tarihsel görünümüdür. Bu açıdan belirli bir tarihsel döneme ait olan din, mutlak hakikati temsil edemez. Hegel'e göre insanlık hakikate bildirilmiş dinlerle değil, Mutlak Tin'le ulaşır. Bildirilmiş dinler, Mutlak Tin'in sağladığı evrensellik ve özgürlük alanına ulaşmada tarihsel basamak işlevi görür ve bu açıdan değerlidir. Hegel'in "kültürü tin (geist) olarak manevileştirme" girişimi, tarihsel gerçekliğin dinsel terminoloji üzerinden anlaşılmasını ve dinsel ilkelerin tarihsel değişimleri (toplumların ve devletlerin mevcut uygulamalarını) doğrulayacak biçimde esnetmesini, diğer bir ifadeyle dinin dogmadan arındırılarak içeriğinin boşaltılmasını ifade eder. Hristiyanlık inancı içerisinde gelişen bu felsefenin izlerini, incelediğimiz eserde görmemiz mümkündür.²⁸²

Yine değerlendirdiğimiz eserde kullanılan "evrensel ruh"²⁸³ tanımı farklı bir inanç sistemi olan Hinduizm öğretisini çağrıştırmaktadır. Hinduizm'e göre insanlarda bulunan ferdi ruh, yani atman, Brahman adı verilen evrensel ruh ile özdeşdir. Hinduizm'de her şey Tanrı'nın bir tezahürü olarak görüldüğünden insandaki ruhun da Tanrı ile aynı olduğu kabul edilir. Aynı şekilde evren ve Brahman arasında hiçbir fark yoktur.²⁸⁴ Bu noktada şunu ifade edebiliriz: Eserde Mevlânâ'nın öğretileriyle örtüşen hususlar bulunduğu gibi Hegel Felsefesi, Hint Felsefesi ile örtüşen kısımlar da bulunmaktadır. Hatta eser, günümüzde mevcut olan her türlü dinden bağımsız, evrensel normlarla hareket eden mistik inançlarla ya da popüler psikolojik telkinlerle örtüşen bir görünüm de arz eder. Eserin bunlardan hangisini bir ilke olarak referans aldığını tespit etmek zor görünmektedir. Fakat bizim açımızdan esas mesele, Mevlânâ'nın gelişimini sağladığı ve kendini ifade

²⁸² Konu ile ilgili olarak Bkz. Cevat Özyurt, "Hegel'in Din Yorumunun Sosyolojik Analizi: Dinin Tin ile İmtihani" *Din Bilimleri Dergisi*, 14/2, 2014, ss. 137-174; Naim Şahin, "Mevlânâ Celâleddin Rumi ve G.W.F. Hegel'de Bazı Metafizik Kavramların Karşılaştırılması", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5, 2005, ss. 83-109; Naim Şahin, "Hegel'in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 2003, ss. 153-165; G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Önay Sözer (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, ss. 55-144.

²⁸³ Mevlânâ'daki "Nefs-i küll" kavramı ile Plotinus'un "Universal Soul" (evrensel ruh) kavramı arasında bir bağ kuran R. A. Nicholson, Mevlânâ öğretisinin, Yunan felsefesinden etkilendiğine dair bir görüş belirtir. Bu doğrultuda Nicholson'ın Mevlânâ öğretisindeki "Nefs-i küll" kavramına denk geldiğini düşündüğü "Evrensel Ruh", incelediğimiz eserde de aynı şekilde kullanılmıştır. Bkz. Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the Divâni Shamsi Tabrîz*, New Delhi: Kitab Bhavan, 2004, s. 32.

²⁸⁴ Rukiye Karaali, "Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), ss. 19, 96; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Ali Berktaş (çev.), c. III, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 293.

ettiği anlam zemininden koparılarak başka bir düşünsel sahada yorumlanıyor olmasıdır.

Evrende var olan olumlu bir enerjiden bahseden ve bundan kastının sevgi olduğunu düşündüğümüz yazar, metnin başında varlığı derinlemesine incelemesi gerektiğine kanaat getiren Mevlânâ'nın o süreçte ortaya çıkan sorunları göz ardı ederek olumlu enerjinin ötesine geçtiğine ve bulunan yoğun sevgiyi araştırmadan aşk²⁸⁵ olarak nitelendirdiğine işaret eder. Ancak bu düşünce Mevlânâ'nın öğretileriyle ve aşk anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Mevlânâ'nın eserlerinde aşk ve tahkike ulaşılmış bilgi beraber yol alır. Eşyanın hakikati bilinmeden Allah sevilemez ve Allah sevilmeden eşyanın hakikati bilinmez. Mevlânâ'ya göre taklit bilgisini tahkike dönüştüren gerçeklik, “*parlayınca maşuktan gayrı her şeyi yakan bir şule*”²⁸⁶ olarak ifade ettiği aşktır.²⁸⁷ Yine Mevlânâ'nın görüşlerinin şekillenmesinde etkili olan, aşk yolundaki pîri Şems'e göre aşka ulaşmak bir süreç gerektirir. İbadetlerin yahut semâ gibi bazı uygulamaların amacı kişinin sınırlı varlık âleminden yücelerek aşkın olanın kendisiyle iletişim kurmasıdır. Nefsi eğitmek için yapılan riyazet ve mücahede, ilahi aşk ve cezbe için birer araç ve hazırlık hükmündedir. Çünkü kişiyi kendi sınırlı ve egoist niteliklerinden tümüyle temizleyecek olan aşktır.²⁸⁸

Yazarın Mevlânâ'nın hiçbir zaman şeyhlik, dervişlik, tarikat yolunda olmadığı söylemi ve onu bir âşık olarak tanımlaması kısmen doğrudur. Mevlânâ hakikat karşısında bu unsurların bir önemi olmadığını söyleyebilir. Ki, bu hususlar tasavvuf düşüncesinde de amaç değil araçtır. Bununla beraber Mevlânâ'nın mensubu olduğu gelenek içerisinde zâhirî-bâtınî gelişimini sağladıktan sonra âşıklık-maşukluk evresine ulaştığı gözden kaçırılmamalıdır. Zira bu süreç göz ardı edildiğinde

²⁸⁵ Aşk kavramı, ele aldığımız eser özelinde Mevlânâ'nın algılanmasında bir kırılma noktasını göstermektedir. Zira Mevlânâ'da aşk, tasavvuf düşüncesi içerisinde vahdet-i vücudla bağlantılı bir gelenek olarak yer bulmuş, tasavvufî, dinî vecheleri olan, bir öğretinin teorik ifadesi diyebileceğimiz, tasavvuf disiplini dâhilinde ilmî bir kavram olarak düşünülmelidir. Fakat eserde, bütün bu ilke ve tarihi düşünsel arka plandan bağımsız olan aşk, mahiyet itibarıyla günümüzün bir takım öğretileriyle şekillenen, mistik bir tavrın ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Buradan şu sonuca varabiliriz: Mevlânâ'nın kullandığı kelimeler eserde kullanılmakla beraber, kavramların işleniş ve anlamlandırma süreci, karma bir mistik zeminde gerçekleşmektedir. Bu ise Mevlânâ'yı yanlış anlamaktan ziyade, farklı paradigmalara anlamak olarak nitelenebilecek bir yöntemdir.

²⁸⁶ Mevlânâ, Mesnevî, c. V, b. 593, s. 543.

²⁸⁷ William C. Chittick, “Mevlânâ'nın Tahkik Yolu” Vahit Göktaş (çev.), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2008, s. 380.

²⁸⁸ Küçük, “Şems-i Tebrîzî'nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri”, s. 37.

Mevlânâ zihinlerdeki mevcut düşünce sistemlerine entegre edilerek yeni aşk felsefelerine kaynak olarak gösterilmektedir.

Mevlânâ ve Şems arasındaki ilişki pek çok şekilde kendini göstermektedir. Bazen mürid-mürşid bazen âşık-maşuk bazen ise iki dost şeklinde karşımıza çıkan Mevlânâ ve Şems'in ilişkisini, Mevlânâ'nın Şems'in ruhuyla birleşmek isteğini fenâ fi'ş-şeyh kavramı altında değerlendirebiliriz. Bir basamak olan fena fi'ş-şeyh ile amaçlanan yazarın yaratıcı aşk tanımlamasının karşılığı olduğunu düşündüğümüz fena fillah'a ulaşmaktır.²⁸⁹ Ancak yazarın Mevlânâ'yı tasavvufî gelenekten bağımsız olarak farklı bir felsefî düşünce sisteminde ele alması, kullandığı kavramların anlaşılması noktasında birtakım sorunlar ortaya çıkarmaktadır.

Mevlânâ kemale erme yolunda yaşanan bazı manevi tecrübelerin anlatımı noktasında lisanın yetersiz kaldığını vurgulamıştır. Şems'i Allah'ın tecelligâhı olarak gören, kimi zaman kendisinin de şatahat tarzı ifadeler kullandığını söyleyen Mevlânâ, özellikle Şems'ten sonra yaşadığı hali dışı yansıtan coşkunun bir kişilik olarak sekr ve vecd hallerindeki sözlerin kullanılmasında bir beis görmemiştir. Mevlânâ Mesnevî'sinde Hallâc'ın "*Ene'l Hak*", Bâyezid'in "*Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur!*"²⁹⁰ sözlerini açıklarken, orada sûfinin maddî şeklinin suretinin kaybolduğunu ve bir ayna halini aldığını söyler. O aynada başkalarının hayalinden başkalarının suretinden farklı bir şey olmadığını, "*Aynada çirkin bir yüz de görsen, Meryem oğlu İsa'yı da görsen o sensin!*" demek suretiyle ifade eder.²⁹¹

Fena haline yükselen kâmil sûfî, izafî benliğinden kurtulmuş, küllî ve ezeli benliğe yükselmiştir. Zaten gerçek olmayan "izafî-ben" tamamen hiçliğe gömülür ve bu hiçlik üzere "mutlak ben'e" dönüşür. Mevlânâ maddî bedene hapsolmuş izafî benlik ile ezeli âlemden gelen küllî benlik ayırımını sürekli korur. Sûfilerin vücûd anlayışına göre tek bir Vücûd, tek bir Zât ve onun farklı mertebelerdeki zuhûru

²⁸⁹ Hakkı müşahede ve onun azametinde istiğrak anlamına gelen fenâ, tarikatların kurulup gelişmesinden sonra insan-Allah ilişkisinin dışına taşarak yeni boyutlar kazanmıştır. Bunların en meşhurları "fenâ fi'ş-şeyh", "fenâ fi'l-pîr", "fenâ fi'r-resûl", "fenâ fillâh"tır. Fena fi'ş şeyh, bir şeyhe intisap eden müridin onun öğütlerine kayıtsız şartsız bağlı kalması ve onu sevmesiyle gerçekleşir ki bu bir aşamadır. Esas olan fena fillah'tır. Kulun fâni olması demek Hakk'ın celâl ve azametini temaşa etmesi, O'nun celâlinde dünya ve âhireti unutmaması, bu hali yaşadığının bile farkına varmaması demektir. Konu ile ilgili bkz. Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, s.142; Kâşânî, *İstilahâtü's-süfiyye*, s.365; Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XII, 1995, s. 333-335.

²⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, b. 2120-2170, ss. 474-475.

²⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, b. 2140, s. 474.

vardır.²⁹² Yine Mevlânâ, Akl-ı Cüz'î ve Akl-ı Küllî tanımlamalarını kullanır. Akl-ı cüz'î, bazen galip bazen mağluptur. Akl-ı Küllî ise dünyanın hadiselerinden kurtulmuştur.²⁹³ İnsanın olduğu her yerde mistik düşüncenin var olması doğaldır. Bu bağlamda Mevlânâ düşüncesine ait öğretilerin diğer inanç felsefeleriyle benzer yönlerinin olması mümkündür. Ancak Mevlânâ düşüncesi ve felsefesinin İslâm inancı dairesinde olduğu, diğer felsefi sistemlerle kaynaklarının, anlam buldukları ve detaylandırıldıkları mecraların farklı olduğu unutulmamalıdır. Bu doğrultuda mesajını remizler yoluyla aktaran Mevlânâ'nın ifadelerini tasavvuf geleneği içerisinde anlamlandırmak gerekir. Aksi takdirde salt lafız üzerinden bir anlama çabasına girildiğinde, tarihte doğuşu Âdem'in yaratılışından önce olan, öğretisi hiçbir inanca benzemeyen, İslâm-tasavvuf dairesi dışında değerlendirebileceğimiz bir Mevlânâ ile tanışmış oluruz.

Mevlânâ öğretisinin temeli olarak gördüğü sevgi ve aşk eksenli bir anlayışla eserini kaleme alan yazar, var olan birtakım düşünsel ve felsefi yaklaşımlarla tasavvuf geleneği içerisinde anlam kazanan vahdet-i vücud gibi bazı kavramları farklı bir düzlemde ve süreçte detaylandırmıştır. Yazar burada tasavvuf geleneği içerisinde kullanılan kavramları yeni adlandırmalar ve yine o kavramlara yeni anlamlar yüklemek suretiyle eserinde kullanmıştır. Sözelimi mana ile bütünleşmek, Tanrı edinmek şeklinde kavramlaştırılmaya çalışılan ifadeler ile Mevlânâ dinî-tasavvufî kimliğinden soyutlanmıştır. Eserin başlangıcında bir geleneğin mensubu olarak Mevlânâ'nın babasına, hocalarına ve dostlarına değinen yazar, eserin devamında Mevlânâ öğretisinde olmayan, İslâm kültüründen ve sûfî gelenekten uzak, kastının ne olduğu tam olarak tespit edilemeyen evrenle bütünleşmek, evrensel ruh, evrimleşme ve enerji gibi başlı başına yeni kavramlarla adeta başka inanç sistemlerini çağrıştıran bir sürece doğru evrilmiştir. Bu doğrultuda farklı bir kültürün unsurlarının Mevlânâ üzerinden verildiği izlenimine varmaktayız.

Netice itibariyle eserde, kişiyi tüm kayıtlarından kurtaran aşk ile bütün insanlığa hitap eden, kısmen sûfî gelenekten kısmen çeşitli felsefi düşüncelerden izler taşıyan hümanist bir Mevlânâ görüyoruz.

²⁹² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Hallâc'ın 'Enel'l Hak' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6, 2005, ss. 194, 202-204, 222.

²⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, b. 1150, s. 301.

2.8. Bâtınî Mevlânâ

2.8.1. Eserin Muhtevası

Mevlânâ'nın hayatı, paranormal özellikleri ve bâtınî yönünü konu edinen eser 2011 yılında kaleme alınmıştır. Mevlânâ'yı İslâm ezoterizminin²⁹⁴ en önemli isimlerinden biri olarak nitelendiren yazar, onun bâtınî yönünün geniş kitlelerce anlaşılamadığını, bu anlama faaliyetlerinin Mevlânâ eserlerinin anlaşılması neticesinde gerçekleşeceğini belirtmiştir.²⁹⁵

İlk eğitimini babasından alan Mevlânâ, genç yaşta felsefe, mantık, bâtınîlik gibi konularda kendini geliştirmiştir. Babası Bahâüddin Veled'in vefatından sonra Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin gözetimi altında nefis terbiyesinde bulunmuş, hocasının isteği üzerine Halep ve Şam'a giderek dini eğitim almıştır. Tirmizî'nin vefatından sonra medresede dört yıl ders veren Mevlânâ'nın hayatı Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya gelmesiyle değişmiştir.²⁹⁶

Karşılıklı bir dönüşüm yaşayan Mevlânâ ve Şems birbirlerine ayna olmuşlardır. Mevlânâ'nın yaşadığı değişim ile kendilerinden uzaklaşmasını kabullenemeyen Konya halkının şikâyetleri neticesinde Şems, Konya'yı terk etmiştir. Mevlânâ, Şems'in gaybubetinden uzun bir müddet sonra kendine Selâhaddin Zerkûb'u yaren edinmiştir. Zerkûbî'nin vefatıyla on yıl süren dostluğun ardından Mesnevî'nin yazılmasına öncülük eden Çelebi Hüsâmeddin Mevlânâ'nın dostu olmuştur.²⁹⁷

Sûfî ekollerinde öğretinin bir parçası olarak görülen doğaüstü olayların Mevlânâ tarafından yaşamı boyunca sergilendiğini ifade eden yazar, bunu medidatif ve konsantrasyon çalışmalarının tezahürü olarak yorumlar. İnisiyatik eğitim yani seyr ü sülûk'un doğal bir neticesi olan bu yeteneklerin ortaya çıkmasında zikir çalışmalarının özellikle etkili olduğu belirtilir.²⁹⁸ Bu doğrultuda Mevlânâ'nın ruhsal tezahürlerinden verilen örneklerin birkaçı şöyledir:

²⁹⁴ Bâtınîlik. Konu ile ilgili bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013, ss. 36,126; Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.V,1992, s. 190-194.

²⁹⁵ Kevser Yeşiltaş- Nilüfer Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2011, s. 7.

²⁹⁶ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 12-13.

²⁹⁷ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 12-18.

²⁹⁸ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 21-23.

Şam'da Mevlânâ'nın eğitim aldığı medresede kapının Mevlânâ önünde açılması, fiziksel medyomların herhangi bir temas olmaksızın eşyaları hareket ettirmeleri anlamına gelen telekineziye örnek olarak verilmiştir.²⁹⁹ Yine Mevlânâ'nın Mukaddemiye Medresesi'nin damında ders anlatırken damın kenarına geldiği, ancak yürümeye devam ettiğinde düşmediği ve dersini işlediği zikredilir. Bu da görünüşte hiçbir neden yokken insanın bir süre havada asılı kalması anlamına gelen, medyomlarda, fakirlerde ve yogilerde görülen levitasyona örnek olarak sunulmuştur.³⁰⁰ Bir şeyin aniden ortaya çıkması olan “apor”, bedenın aynı anda farklı yerlerde bulunması anlamına gelen “dedublüman”, “medyomluk”, “şifacılık” ve “telepati” Mevlânâ'ya nisbet edilen paranormal özellikler olarak sıralanmış ve menkıbelerden bu anlatılara örnekler verilmiştir.³⁰¹

“*Ey hacca gidenler nereye böyle, gördünüzse suretsiz suretini onun, hacı da sizsiniz, Kâbe de, ev sahibi de...*”³⁰² ifadelerini şeriatın ötesinde bir anlatım olarak yorumlayan yazar, bâtinî öğretiyi şiirleriyle anlatan Mevlânâ'nın bu yönünün klasik İslâm yorumcuları tarafından hiçbir zaman anlatılmadığını söyler.

Her varlığın özünde gizli bir sevgi bulunmaktadır. Ancak asıl sevgi, “Ol” emrini verendir. Eserde kâinatta mevcut olan her şeyin birbirine görünmeyen sevgi enerjisi ile bağlı olduğu vurgulanmış, Mevlânâ'nın Mesnevî'de verdiği yıldızlarla ilgili anlatılar uzayda yaşam olduğuna delil olarak gösterilmiştir.³⁰³

Müellife göre Şems, Mevlânâ'nın gönlünde Hakk'ın bir yansımasıdır. Öyle ki Şems, âlim olan Mevlânâ'yı bir aşk pîri haline dönüştürmüştür. Mevlânâ, Şems'teki manaya yani onda tecelli eden Hakk'a âşıktır. İkilikte tecelli eden aşk, yaratıcı ile yarattıkları arasında bir sır olarak kalmıştır. Aşk bir dönüşümdür ve evrenseldir. Âşık olan insan baktığı her yerde aşkı yani Allah'ı görür. Karşı cinse duyulan aşk da bu bağlamda Hakk'ın tecellisinin idraki olarak yorumlanmıştır.³⁰⁴

Esere göre beden, insanın mahkûm olduğu bir hapishanedir. Bunu ancak aşk yolunda olanlar idrak edebilir. Beden-suret ilişkisi bağlamında Mevlânâ'nın “*En güzel şekil olan insan şekli, arştan da üstündür, düşünceye sığmaz. Bu paha biçilmez*

²⁹⁹ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtinî Mevlânâ*, ss. 24-25.

³⁰⁰ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtinî Mevlânâ*, ss. 27-28.

³⁰¹ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtinî Mevlânâ*, ss. 29-47.

³⁰² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, c. VII, b. 186, s. 27.

³⁰³ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtinî Mevlânâ*, ss. 90-91.

³⁰⁴ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtinî Mevlânâ*, ss. 93-96.

şeyin değerini söylesem ben de yanarım duyan da yanar.”³⁰⁵ ifadelerini insanın tanrılaşabileceği düşüncesine delil sayan müellif, Hallâc’ın düşünce sisteminde de bu anlayışın var olduğundan söz eder. Asli vatanından ayrılmış olmanın acısını yaşayanları “Ayakları arşta, başı göğe yükselen kişiler, uyanışta olanlar ve uyandırmaya gelen seçilmişlerdir.” şeklinde ifade eden Mevlânâ, ulvi bir görev için dünyaya ışımıştır.³⁰⁶

Akıl, insanı hayvandan ayırt eden en önemli unsurdur. Ancak bilinç ile kısıtlanmış olan akıl, cüz’î’dir. Gerçek insan boyutuna ulaşabilmenin yolu akıl ve gönül birlikteliği ile gerçekleşecektir. Allah ile insan arasına giren tüm perdeler akıldan kaynaklanmaktadır. Mevlânâ, “*Akl-ı küll, Allah’ın kudretinden ilk önce ortaya çıkan akıl, Arş-ı A’zam, Cebrail, Hz. Muhammed’in nuru’ olarak da düşünülür*” der.³⁰⁷ Bu ifadeden yola çıkan yazara göre Mevlânâ, küllî yani bütünsel akıl olarak ifade ettiği aklın, Tanrının da ötesinde olduğuna işaret etmiş, Tanrının da var edildiğini ortaya koymuştur.³⁰⁸ Cüz’î yani kısıtlı olan akıl ancak gönül birlikteliği ile Küllî Akl’a bağlanabilir. Bu birliktelikle ışıyan bir kaynağa dönüşecek olan insan, aksi takdirde beşer olarak varlığını arz âlemlerinde sürdürecektir.³⁰⁹

Burada bedensel ihtiyaçlarının yanı sıra manevi ihtiyaçlarını da karşılayan insanın meleklerden üstün olacağı vurgulanmış, gönlün bu dünyadan vazgeçtiğinde manevi âlemlere ulaşacağı ve evrimine devam edeceği ifade edilmiştir. Bu doğrultuda hayvan ile insan arasındaki en önemli fark, hayvanın gelişimini beslenerek sağlaması, insanın ise yüceleşerek evrimleşmesidir. İnsan kendini bildiği sürece evrimleşecek ve varoluş sebebine yaklaşacaktır. Mevlânâ’nın evrimleşmekten kastı zihin, kalp ve düşünce bazında gerçekleşen değişimdir.³¹⁰

Yazara göre, Mevlânâ’nın “sebepler âlemi” olarak tanımladığı dünyada hiçbir şey tek başına anlam ifade etmez. Gerçek sebep, görünmeyen âlemin hikmetindedir ve Allah’ın fermanı olan her zerreye nakşedilmiş Tanrısal bilgi, O’nun sevgisi ve

³⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, b. 1027, s. 686.

³⁰⁶ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 103-105.

³⁰⁷ Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, c. III, b. 1130.

³⁰⁸ Yazarın Tanrı’nın da ötesine taşıdığı “Akl-ı Küll”, Nicholson’ın bu kavrama yüklediği anlam ile büyük özdeşlik göstermektedir. Nicholson, Mevlânâ’nın Tanrı görüşünü, Plotinus’tan aldığını savunur ve Plotinus’taki “Universal Mind” (Evrensel Akıl)’ın Mevlânâ’daki “Akl-ı küll”’e denk geldiğini söyler. Nicholson eserinde “Akl-ı Küll” ya da “Universal Mind” ile Tanrı’nın varlığına sebebiyet veren bir güçten bahsetmez, fakat ifadelerdeki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Bkz. Nicholson, *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrîz*, ss. 31-33.

³⁰⁹ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 112-113.

³¹⁰ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 121-125.

kudretidir. Tekâmülün ana gayesi olan sebepler, sonuçları ile beraberinde idraki getirecek ve daima ileriye, ötelere doğru bir gelişim sağlanacaktır.³¹¹

*“Faziletli insanlara, iyi kimselere daha fazla bela gelir çatar. Çünkü sevgili, güzellere daha fazla cilvelenir.”*³¹² Eserde Mevlânâ'nın sevgiliden kastının, insanın kendi özü olduğu söylenmiştir. Kusursuz olan bu öz, cevherin gelişimi için daimi olarak imtihanlar hazırlar. Belanın insanın gelişmesi yönünde bir nimet olduğunu ifade eden yazar, bunu ancak aşk yolunda istidadı olanların anlayabileceğini söyler.³¹³

Yazarın üzerinde durduğu bir diğer konu da insân-ı kâmil meselesidir. Bu konuda Mevlânâ'nın,

*Kâmil insan hiç kandırılabilir mi? Gayb âleminde, ötelere kendisinin duyduğu anlatılmaz yüce zevkler, dünya zevklerinden ve ahiret zevklerinden de çok üstündür. Onu merhamete getirmek, cehennem azabıyla korkutmak yahut ona cennetleri vadederek hurilerle, gılmanlarla kandırmak da imkânsızdır.*³¹⁴

ifadelerinden hareketle bâtın âleminin daha değerli ve insanı geliştiren bir enerjisinin olduğunu anlatan yazar, bunun dünya ve ahiret yaşamından ileri bir boyut olduğunu vurgular. Bu düşünceye göre cennet de, cehennem de O'dur ve her halükarda talep edilen Hakk'ın kendisi olmalıdır. *“Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. O ateşin başında gayet katı, çetin, Allah'ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmeyen ve kendilerine emredilenleri yapan melekler vardır.”*³¹⁵ *“Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedi kalırlar.”*³¹⁶ ayetleri ve Mevlânâ'nın *“Sen öyle bir nursun ki, nurunun suyuyla cehennem bile söndürürsün. Gönlümü bu şekilde yakıp yandırmayı reva görür müsün?”*³¹⁷ ifadesini bâtınî olarak yorumlayan müellif, cehennemde ebedi kalmayı, ruhunu arındıramayanların tekrar başlayan dünya hayatına devam etmeleri olarak anlamıştır. Öyle ki bu hayat, cehennem sembolü ile ifade edilmiş dünya hayatıdır. Öz

³¹¹ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 135-143.

³¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, b. 1128, s. 689.

³¹³ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 146-149.

³¹⁴ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 146-149; İfadeler Mevlânâ'nın divanında geçmektedir. Bkz. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, c. IV, b. 1634.

³¹⁵ el-Tahrîm 66/6.

³¹⁶ el-Bakara 2/257.

³¹⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, b. 249, s. 35.

olarak cennet ve cehennem insanın içindedir. Nefsine uyarak cehennemi yaşayan kişi, nefsinin kontrol altına aldığı bir nevi cenneti yaşamaktadır.³¹⁸

İnsanın nefsiyle olan mücadelesi uzun ve zorlu bir süreçtir. Mevlânâ'nın ejderhaya benzettiği nefis, tüm dünyayı yese yine doymayacak bir yapıdadır. Ebedî olarak cehennemde kalacak olanlar, nefsinden kurtulamayan, daimî uykuda olan kişilerdir. Ne var ki nefsten kurtulmak da mümkün değildir. Kişi manevi olarak ne kadar gelişim sağlarsa sağlasın, nefsin tuzaklarıyla karşılaşma tehlikesi her zaman mevcuttur. Bu hususta en tehlikeli nokta, kişinin olgunluğa eriştiği zannına kapılarak eksikliklerini görmemesidir. Mevlânâ'nın ifadesiyle söyleyecek olursak "*İnsana kendini görüp beğenen, kendi gözünden daha tehlikeli hiçbir kötü göz olmaz.*"³¹⁹

Eserde Mevlânâ'ya göre hakikat arayışına giren ve mürşid-i kâmil seviyesine ulaşan herkesin kendine göre bir miracı olduğu belirtilir. Seyr ü sülûkun bu aşamasına ulaşan kişi kendi varlığında dönüşümünü yaşamış ve Âdem makamına ulaşmıştır. Miraçta Hz. Peygamberin astral bedeniyle bir irtibat yaşadığını ifade eden yazara göre göğe yükselme anlamına gelen miraç, ruhsal bir fenomendir. Bu fenomen ancak Hakk'a yaklaşmakla gerçekleştirilecek benliğin dönüşümüdür.³²⁰

Müellife göre semâ, beden maddesel çekim alanından kurtularak Allah'a yönelmesi ve O'nun çekim alanı etrafında dönmesinin arz üzerinde uygulama bulmuş halidir. Halk tarafından tam olarak idrak edilemeyen semâ, kâinatın oluşumunun, insanın âlemden yaratılışının, Rabbe yönelişin, aşkın, kulluğun kabul edilerek kâmil insan vasfına ulaşmanın sembolize edilmiş halidir.³²¹

Allah'ın adını anmak ve O'nu hatırlamak anlamlarına gelen zikrin, gönül merkezli yapılması gerekmektedir. Zira Mevlânâ, gönülde hissetmeden sadece dil ile yapılan zikri, aşk şarabının adını söylemeye benzetir ve insanı nefsin arzularından kurtarma yolunda amaca ulaştırmayacağını söyler. Müellif, "*Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım.*"³²² ayetinden hareketle kozmik bir yasaya işaret edildiğine, insanın özündeki mevcut cevherin farkında olunması ve ilahî olanın enerjisiyle irtibatla kalınması gerektiğine dikkat çekmiştir. Sûfi gelenekte zikrin Allah'ın isimleriyle yapılmasının nedeni de bu enerjiyle irtibata girilerek titreşimin

³¹⁸ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 163-167.

³¹⁹ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 169-173.

³²⁰ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 180-183.

³²¹ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 187-192.

³²² el-Bakara 2/152.

sağlanması olarak açıklanmıştır. Sonuç olarak semâ, sonsuz âleme götüren kutsal bir ayindir.³²³

İnsanın hakikate olan yolculuğu yönünü keşfetmesiyle başlamaktadır. Bu bağlamda Mevlânâ, sûfî öğretinin özü olan dönüşüme dikkat çekmiş, bu yolun aşk ile aşılacağını göstererek “*Ne istersen o olursun*” mesajını insanlığa iletmiştir.³²⁴

2.8.2. Eserin Değerlendirmesi

Genel içeriğini sunmuş olduğumuz eserde, Mevlânâ'nın anlaşılması noktasında birtakım metodolojik ve sistematik hatalar göze çarpmaktadır. Bu hataları, temel anlamda Mevlânâ'nın İslâmî-tasavvufî gelenekten bağımsız bir şekilde farklı dinî ve felsefî düşünce sistemleri içinde değerlendirilmesi ve kavram hataları olarak iki şekilde ifade edebiliriz.

Bahsettiğimiz hataları birkaç örnek üzerinden değerlendirecek olursak, eserde Mevlânâ'nın genç yaşta felsefe ve ezoterizme ilgi duyduğu, bu alanda kendini geliştirdiği ifade edilmektedir. Aynı şekilde eserde yeniden tasarlanan Mevlânâ'nın felsefeye karşı olumlu bir tavır sergilediği anlaşılmaktadır.

Fakat bu noktada eserde ortaya konulan iddia ile tarihi gerçekler örtüşmemektedir. Mevlânâ'nın doğduğu Belh şehri, İslâm, Hristiyan, Budist, Yunan düşüncelerinin etkisini sürdürdüğü, felsefe ile ilgili problemlerin çokça gündeme geldiği ve tartışıldığı önemli bir merkezdi. Mevlânâ'nın felsefeyle ilk olarak tanışmasının bu döneme rastladığını söyleyebiliriz. Ancak döneminin felsefe ve hikmet anlayışına hâkim olan, zaman zaman eserlerinde bu konulara yer veren Mevlânâ, bunu felsefeye bir bakış açısı sunmak veya problemlerine çözüm üretmek için değil, felsefeyi kendi bakış açısıyla değerlendirmek için bir araç olarak kullanmıştır.³²⁵ Nitekim Mevlânâ'nın ilk hocası olarak kabul ettiğimiz Bahâüddin Veled'in Belh'den göç etmesinin sebepleri arasında vaazlarında yaptığı felsefe eleştirilerine karşı Fahreddin Râzî ve Sultan Alâeddin Harzemşah'ın olumsuz tavırlarının etkili olduğu da bilinmektedir.³²⁶

³²³ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 195-197.

³²⁴ Yeşiltaş-Dinç, *Bâtınî Mevlânâ*, ss. 249-253.

³²⁵ Reynold A. Nicholson, *İslâm Süfîleri*, Ankara: Çağlar Yayınları, 2004, s. 60; Cevdet Kılıç, “Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 20, 2007, s. 177.

³²⁶ Fahreddin Râzî ile Bahâüddin Veled'in karşılaşması hususunda farklı rivayetler olmakla birlikte, Mevlânâ'nın düşünce sisteminin temellerini atan babası Bahâüddin Veled'in felsefeye bakış

Mevlânâ ve felsefe arasında kurulan yakınlık, eserde bize sunulan Mevlânâ algısına hizmet etmesi açısından önemli görünmektedir. Zira felsefe ile yakınlığı olan, felsefî bakış açısıyla konulara yaklaşan bir Mevlânâ, -aşağıda da görüleceği gibi- yazarın düşüncelerini temellendirmesinde daha işlevsel bir yerde durmaktadır.

Mevlânâ'nın ancak eserleri üzerinden doğru şekilde anlaşılabilceğini ifade eden yazar, eserine Mevlânâ hakkındaki menkıbelerden hareketle doğüstü olarak nitelendirdiği hadiseleri anlatmakla başlamıştır. Müellifin eserinde öncelemiştir olduğu keramet bahsi, Mevlânâ'nın hangi yönden ve nasıl bir yaklaşımla ele alınacağını göstermektedir. Bu doğrultuda görünürde hiçbir fiziksel etken yokken insan veya eşyanın bir süre havada asılı kalması anlamına gelen levitasyon başlığı altında Mevlânâ'nın yerden bir arşın yukarıda yürüdüğü örneğinin verilmesi, bu ve benzer olayların sûfî çalışmalarında çokça yaşandığı söylemi, tasavvuf düşüncesinde amacın paranormal özellikler yani keramet göstermek olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ne var ki bunlar sûfî düşüncede değersiz görülen hatta bir imtihan meselesi olarak değerlendirilen hususlardır. Bu minvalde dikkat edilmesi gereken nokta, ifade edilen kavramların anlam buldukları zeminlerdir.

Tabiat kurallarının bazı istisnai durumlarda işlemedikleri kabul edilmektedir. Bu nadir haller mucize ve keramet olarak nitelendirdiğimiz âdetullahın üzerinde ve ona aykırı olan hallerin meydana gelmesine olanak verir. Parapsikoloji üzerine yapılan araştırmalarda sûfîlerde de meydana gelen bu gibi olayların mevcudiyeti ortaya konmuştur. Bununla birlikte sûfî gelenek içinde anlam bulan keramet; sihir, büyü veya illüzyon değildir. Öyle ki bu haller, müslümanlardan ve gayr-i müslimlerden zuhur eden harikulade haller olarak sınıflandırılmıştır.³²⁷ Keramet hususunda Bâyezid-i Bistâmî'nin, falan zat bir gecede Mekke'ye gidiyor denildiğinde “*Şeytan da bir anda maşrıktan mağribe gider, fakat Allah'ın lanetindedir.*” ifadesi ve Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin “*Kerametlerin en büyüğü kötü huylarından bir huyunu değiştirmendir.*” yaklaşımı, tasavvuf kültüründe keramete yönelik genel bakış açısını sunmaktadır.³²⁸ Ancak, eserde bu düşüncenin tam aksi yönünde bir anlayış mevcut olup, tasavvuf kültürü içerisinde mana bulan,

açısının görülmesi açısından zikredilen rivayetler önemlidir. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, ss. 16-27; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, ss. 70-71.

³²⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 434.

³²⁸ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, Abdulhalîm Mahmûd Tâhâ-Abdulbâkî Surûr (thk.), Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960, s. 400; Kuşeyrî, *Risâle*, c. 2, ss. 520, 533-534.

istismara açık bu kavram ve haller, Mevlânâ üzerinden umumi bir hale getirilmiş, çalışarak herkesin yapabileceği olağan haller olarak sunulmuştur. Tasavvuf kültüründe, kişide zuhur edebilecek kerametler, bir amacı ifade etmez. Bilakis kişinin anlık yaşanan bir halle olgunluğa eriştiği düşüncesine ve esas istikametin unutulmasına yol açabilir. Bu konuda yine Bâyezid-i Bistâmî şöyle demiştir: “*Bir adam suyun üzerine seccade serse, gökyüzüne bağdaş kurup otursa, emir ve nehiy çizgisindeki tavrını görmedikçe ona aldanmayın.*”³²⁹ Netice olarak tasavvuf düşüncesindeki keramet, bağlamından koparılarak amaç halini almış, riyazetlerin maksadı olağanüstü göstergelere indirgenmiştir. Ya da bu durumlar manevi (bâtînî) gelişimin kerameti olarak gösterilmiştir.

Yazarın Mevlânâ’yı eserleri üzerinden anlama sürecinde, metnin ne söylediğinden ziyade, “metne ne söyletebilirim” düşüncesi göze çarpan bir husustur. Nitekim müellifin Mevlânâ’dan referansla akl-ı küll kavramını Tanrı’nın ötesinde ve Tanrı’nın varlığına sebebiyet veren bir şey olarak yorumlaması bu düşüncenin bir tezahürüdür. Mevlânâ’nın konu edindiği akl-ı küll, Allah’ın kudretinden ilk olarak zuhur eden şey yani ilm-i ilahîdir. Söz konusu edilen aklı, mutasavvıfların varlığın beş küllî mertebesini anlamak için temellendirdikleri hazarât-ı hams başlığı altında değerlendirebiliriz. İlk mertebe, Allah’ın mutlak kemal ve mutlak gayb halinde olup henüz isim ve sıfat dairesine inmediğinden isim, sıfat, tecelli ve taayyünün söz konusu olmadığı “gayb-ı mutlak” veya diğer bir ismi ile “âlem-i lâ-taayyün” dür. İkinci mertebe olan gayb-ı izafi iki kısma ayrılmış olup, gayb-ı mutlak mertebesine yakın olan kısım, Mevlânâ’nın değindiği taayyün-ü evvel, akl-ı evvel veya Nûr-u Muhammedî’dir.³³⁰ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Mevlânâ’nın konu edindiği akıl ile eserde zikredilen bütünsel veya evrensel aklın temellendirildikleri zeminin farklı olduğudur. Zira müellifin Mevlânâ’ya isnat ederek ortaya koyduğu Tanrının varlığına sebebiyet veren bütünsel akıl tevhid inancına aykırı olup ne İslâmî ne de tasavvufi düşünce ile bağdaşmamaktadır. Eserde kullanılan kavramların arka planı net olarak görülememekle birlikte; Tanrı’ya sebebiyet veren üst bir aklın bulunması ve eserde geçen nurun kaynağı anlamındaki ışık kavramı, bize, Heraklit ve Stoa’dan beri evren kanunu, evrensel akıl, ilahi nûr ve ışık olarak tanımlanan

³²⁹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 400.

³³⁰ Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XVII, 1998, s. 116.

logos³³¹ kavramını çağrıştırmaktadır.³³² Netice itibariyle Mevlânâ'da kullanılan küllî akıl, ilm-i ilahî olup, Tanrı'nın yerine konan veya onun varlığının oluşmasına etken bir şey değildir. Batı düşüncesi içerisinde gelişen felsefi akımlarda ise akıl, Tanrı'nın bizzat kendisi veya yerine geçen bir şey olarak görülür ki bu anlayışın yansımaları, incelemeye tabi tuttuğumuz eserde görmekteyiz.

Yine eserde dikkatimizi çeken bir başka mesele, ruhun gözlemlenebilir hareketleri olduğu anlayışıdır. Bu bağlamda sıklıkla vurgulanan bâtın kavramına yüklenen anlamın tasavvuf düşüncesindeki anlamından farklı olduğu kanaatindeyiz. Eserde bâtınîlik kavramı üzerinden savunulan anlayışı salt ruhçuluk olarak değerlendirebiliriz. Ne var ki Mevlânâ, suret ile mana arasındaki dengeyi gözetmeye önem göstermiştir. Söylem olarak tasavvuf anlayışında da zâhir kabuk, bâtın öz olarak kabul edilmiş ve bâtının daha önemli olduğu vurgusu yapılmıştır. Ancak bunun yanında kabuk olarak vasıflandırılan zâhirin, daha özel anlamda dinin formel alanının, özü koruma fonksiyonu daima göz önünde bulundurulmuş ve sûretsiz bir ilerleme kaydedilmesi mümkün görülmemiştir. Ayrıca Mevlânâ'nın üzerinde durduğu ve eleştirdiği nokta, şeklî olarak tam olan ibadetlerin insanın rûhî ve manevî boyutunda akislerinin görülmemesi, olumlu yönde bir dönüşümün yaşanmamasıdır.

Metafizik düşüncesinin alt yapısını, yaşadığımız bu dünya üzerinden tasarlayan yazarın, ruhunu arındıramayanların tekrar dünya hayatına döneceği, cennet ve cehennem birer sembol olduğu söylemleri, bize bir ahiret inancından ziyade Hint kökenli inançlarda benimsenen ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra bu dünyada veya başka bir âlemde varlığını tekrar sürdüreceği inancı olan tenasüh anlayışını çağrıştırmaktadır. Bu anlayışa göre tekâmülünü tamamlamamış olan ruhlar, tekâmülünü sağlayıncaya dek dünyaya yeniden gönderilecektir.³³³ Ortaya çıkan bu görüntü, Mevlânâ'nın içerisinde yetiştiği ve düşüncelerinin filizlendiği İslâmî-tasavvufî gelenek ile yazarın Mevlânâ'yı dâhil etmeye çalıştığı Neo Spritüalist düşünce sisteminin amaç-yöntem ve hedef farklılığından kaynaklanmaktadır.

³³¹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 225.

³³² Yazar eserinde "logos" kavramını kullanmaz. Fakat logosun, zikrettiğimiz evrensel akıl, ilahî nur, ışık gibi kavramları barındırıyor olması ve eserdeki "ışık" kavramı ile anlamsal zeminin örtüşmesi bize bu düşüncenin tasavvuftaki küllî akıldan ziyade, felsefedeki logos anlayışıyla uyumlu olduğu izlenimini vermektedir.

³³³ Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Mustafa Öz (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, ss. 457-458; Ali İhsan Yitik, "Tenasüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXX, 2011, s. 441.

Eserin geneline hâkim olan durum, Mevlânâ üzerinden kısmî bir kurgulama yapılmasından çok kurgulanan metne Mevlânâ'nın adapte edilmesidir. Bu doğrultuda eserden Mevlânâ ismi çıkarıldığında geriye kalan düşünceler bize hiçbir şekilde Mevlânâ'yı çağrıştırmamaktadır. Sonuç itibariyle mistik ve felsefi karma bir zemin içerisinde köklerinden kopararak İslâmî-tasavvufî kimliğinden soyutlanmış, medyum bir Mevlânâ ile karşılaşmaktayız.

2.9. Mevlânâ

2.9.1. Eserin Muhtevası

Mevlânâ'nın hayatını konu edinen roman türü eserin ilk basımı 2011 yılında yapılmıştır. On iki bölümden oluşan romanda Mevlânâ'nın hayatında önem arz eden kişilere ve vakalara yer verilmiş, iki dervişin mektuplaşmaları ile o dönemde vuku bulan önemli gelişmeler, eleştiriler ve toplumun bakış açısı okuyucuya sunulmuştur.

İlk bölümde Bahâüddin Veled ve ailesi göç yoluna çıkmadan önce Belh'te hâkim olan durum ve bu göçe sebep olan etkenler anlatılmaktadır. Sultan Muhammed Harzemşah, Bahâüddin Veled'in müntesipleri ile devlete karşı bir yapılanma oluşturabileceği yönündeki söylentilere inanmış ve Bahâüddin Veled'e şehrin anahtarlarını yollayarak bir şehirde iki sultan olmayacağı mesajını vermiştir. Esere göre daha sonra hakkında Moğol istilasından kaçtığı haberleri yayılan Bahâüddin Veled'in Belh'ten göç etme sebebi öz vatanında anlaşılamadığı düşüncesidir.³³⁴

Göç esnasında Bahâüddin Veled, ailesiyle birlikte Bağdat, Hicaz, Kudüs, Şam, Malatya ve Erzincan'a uğramış, Muhammed Celâleddîn'in eğitimini tamamlaması amacıyla Larende'ye yerleşmişlerdir. Mevlânâ bu şehirde annesi Mümine Hatun ve ağabeyi Alâeddin'i toprağa vermiştir.³³⁵

Bahâüddin Veled, Sultan Alâeddin Keykubat'ın davetiyle Konya'ya yönelmiş ve yaşamına orada devam etmeyi uygun görmüştür. Konya'da vaaz ve irşad ile meşgul olan Bahâüddin Veled, bu sırada Maarif adlı eserini Mevlânâ'ya yazdırmıştır. Konuşmaları sırasında Mevlânâ'ya hem okumayı hem de dinlemeyi tavsiye eden Bahâüddin Veled, ledün ilminde istidat sahibi olan oğluna, kendisinin çok zamanı

³³⁴ Okay Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, ss. 9-15.

³³⁵ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 40, 52-57.

kalmadığını, onun ilmî gelişimini tamamlamak için gelecek dostuna itaat etmesi gerektiğini söylemiştir.³³⁶

Mevlânâ, babasının bıraktığı müderrislik görevini yerine getirmekle birlikte, sülûkunun yarım kaldığı düşüncesiyle kendini yalnız ve sahipsiz hissetmektedir. Bu sırada Bahâüddin Veled'in bahsettiği dost, Burhâneddin Muhakkık Tirmizî, "Şeyhim bu fani âlemden öte âleme göçtü." demiş, ardından şeyhinin oğlu Celâleddin Muhammed'i yalnız bırakmamak için Konya'ya yönelmiştir. Buluştuklarında Mevlânâ Celâleddin hocasının elini öpmüş ve ona intisab etmiştir.³³⁷

Mevlânâ, Tirmizî'nin gözetiminde Kübreviyye tarikatının esaslarına uygun olarak oruç, evrâd ve ezkâr ile çile çıkarmıştır. Şeyh Burhâneddin, Mevlânâ'ya gelişimini tamamlaması için Halep ve Şam'a gitmesi gerektiğini söylemiştir. Şam'da Mukaddemiye Medresesi'ne yerleşecek, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadeddin Hamevî (ö. 671/1272-73) ve Osman-ı Rûmî gibi zâhirî ve enfüsî ilimlerde zirve olan kişilerle sohbet bulacaktır. Bu sırada Mevlânâ'nın gizliden şiir yazdığını ancak bundan utandığını bilen Burhâneddin Muhakkık, Mevlânâ'ya utanacak bir şey olmadığını söylemiş ve ilmini tamamlaması şartıyla şiirlerini yazmasına izin vermiştir. Mevlânâ'nın eğitim sürecinde, hakkında namazlarını uzatarak kılması ve aralıksız tuttuğu oruçlar nedeniyle akli dengesinin olmadığı yönünde dedikodular çıkan Burhâneddin Muhakkık da Kayseri'de ikamet edecektir.³³⁸

Halep'te iki yıl süren eğitiminin ardından Şam'a geçen Mevlânâ, bu esnada Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin derslerine yoğunlaşmış, eserlerini tekrar tekrar okumuştur. Bir sohbet sonrası İbnü'l-Arabî, karşına çıkmaya cesaret bulamayan Mevlânâ'ya seslenerek hatasının kendi varlığına değer biçmek olduğunu söylemiş ve gerçekte var olanın yalnızca Allah olduğunu vurgulamıştır. Yine kendini bir şöhretin içinde bulan Mevlânâ'ya bunun bir imtihan olduğunu hatırlatmış ve sabretmesini tavsiye etmiştir.³³⁹

İbnü'l-Arabî öncülüğünde, Sadeddin Hamevî, Evhadüddin Kirmanî ve Sadreddin Konevî gibi değerli kişilerle bir araya gelen Mevlânâ, ledün ilminde önemli mesafeler aşmış, öyle ki bir ölüden farksız hale gelmiştir. Nihayetinde İbnü'l-Arabî'den memleketine dönmesi ve irşad vazifesine devam etmesi için izin çıkmıştır.

³³⁶ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 71-74.

³³⁷ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 77-78.

³³⁸ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 83-87.

³³⁹ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 96-98.

Mevlânâ Şam'dan ayrılmadan evvel, çarşıda kolunu tutan bir kişi “Ey manalar âleminin sarrafı! Beni bul. Beni anla.” demiş ve kaybolmuştur.³⁴⁰

Eğitimi tamamlayıp Kayseri'deki şeyhi Burhâneddin Muhakkık Tirmizî ile beraber Konya'ya dönen Mevlânâ, kısa bir süre sonra eşi Gevher Hatun'un ölümüyle büyük bir üzüntü yaşamıştır. Akabinde şeyh Tirmizî, Konya'ya güçlü bir gönül aslanının yöneldiğini, kendisinin de bir din aslanı olduğunu ve ikisinin bir arada geçinemeyeceğini söyleyerek Konya'dan ayrılma kararını Mevlânâ'ya iletmiştir. Gelen kişi hem Mevlânâ'nın yüzünü solduracak hem de ona yeni manalar katacak, yeni ufuklar açacak bir kişidir. Öyle ki onunla beraber zaaflarından yavaş yavaş arınmış, yeni bir Celâleddîn ortaya çıkacaktır.³⁴¹

İki dostun buluşması hadisesinde, Şems çarşıda Mevlânâ'nın yolunu kesmiş, Mevlânâ'ya “*Hz. Muhammed mi yoksa Bâyezid-i Bistâmî mi büyüktür?*” diye sormuştur. Aldığı cevap üzerine aradığı kişinin Mevlânâ olduğunu anlayan Şems ile şeyhinin müjdelediği din aslanının bu derviş olduğunu anlayan Mevlânâ kucaklaşmışlardır.³⁴²

Mevlânâ ile Şems'in altı ay insan içine çıkmadan halvette olmaları, Mevlânâ'nın medreseye uğramaması ve ailesini dahi ihmal etmesi Belh'teki müridi Umurbek için kabul edilemez bir hadisedir. Umurbek, Lala Şerafeddin'den hakkında yeterli bilgi olmayan bu dervişe güvenmemeleri konusunda Mevlânâ'yı uyarmasını ister. Zira köklü bir dergâh geleneği ve silsile adabını yok sayarak “aşk mesleği” diye müphem bir kavramla kendini pîr diye ortaya atan, semâ adıyla şeriata aykırı bir uygulama getiren bu kişi belki de bir Moğol casusudur. Yine Belh'li müride göre tasavvuf geleneğini, medreseyi, Bahâüddin Veled'in kitabını dahi okumayı yasaklayan bu dervişe karşı Mevlânâ'yı uyarmayan Şerafeddin Lala ve orada bulunan müridler de bu suç ortak olmaktadır.³⁴³

Şerafeddin Lala Belh'teki dostlarının eleştirilerine karşı Şems'e gönül gözüyle bakılması gerektiğini söyler. Şems, onlara Allah'la bir an yaşanan birliktelikten elde edilen feyzin, bin yıllık çalışmayla kazanılamayacağını öğretmiştir. Semân zaman kaydından kurtulmak ve Allah'a mahrem olmak manasına geldiğini söyleyen Lala Şerafeddin, Mevlânâ'nın namazlarını bu aşk ile

³⁴⁰ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 103-104,106.

³⁴¹ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 113-115.

³⁴² Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 119-122.

³⁴³ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 122-126.

kıldığını, ancak bu cezbenin onu hayattan koparan bir hal olmadığını anlatmıştır. Zira tüm muhataplar gönlünü bir ayna olarak nitelendiren Şems'te kendi akislerini bulmaktadırlar.³⁴⁴

Şems, Mevlânâ ile haklarında çıkan dedikodulardan rahatsız olmuş ve Konya'yı ansızın terk etmiştir. Ancak halkın beklentisi gerçekleşmemiş, Mevlânâ, Şems'in gitmesine rağmen medreseye dönmemiş ve ona yapılan haksız muameleye karşı çıkmayan herkesi sorumlu tutmuştur. Mevlânâ, Hakk'ın tecellisinde bir eksiklik mi hissettiğini soran Lala Şerafeddin'e cevaben tecellide bir sorun olmadığını, ancak Şems olmadan dostun da kendinden uzak düştüğünü söylemiştir. Nitekim Şems'e duyulan muhabbetin aslı Hakk'adır. Mevlânâ, medreseyi bırakmaması gerektiğini hatırlatan lalası Şerafeddin'e, rüşünü ispatlayamadığını, esasen medresenin kendisini bıraktığını ve ham haliyle nurlu medrese talebelerinin önüne çıkmaktan men edildiğini ifade eder. Mevlânâ'nın asıl mürşidi, Tirmizî'nin işaret ettiği, herkesin anlayamayacağı bir cevher olan Şems'tir. Ondaki manaları halka aktaracak olan kişi de ancak Mevlânâ'dır.³⁴⁵

Sultan Veled babasının emri üzerine kardeşi Alâeddin'i de yanına alarak Şam'a doğru yola çıkmıştır. Şems, dostunun isteği üzerine, Mevlânâ'nın bir eşi dediği Sultan Veled ve aşk ordusunun sadık erlerinden saydığı Alâeddin'le birlikte Konya yoluna koyulmuştur. Mevlânâ Şems'i Konya'da tutmak amacıyla onun, evlatlığı Kimya Hatun ile evlenmesini uygun görmüştür. Ne var ki Kimya Hatun evliliklerinden iki ay kadar bir süre sonra vefat etmiştir. Akabinde Alâeddin'in Şems ile Kimya Hatun'un düğününe katılmaması sebebiyle Konya'da çıkan dedikodulara aslında Alâeddin'in Kimya Hatun'u sevdiği ve Şems'in Kimya Hatun'u öldürdüğü dedikoduları da eklenmiştir. Hâlbuki Alâeddin, Kimya Hatun ile evlenmek hususunda çekimser kalan Şems'i daha fazla utandırmamak için düğüne katılmamıştır. Kimya Hatun'un vefatından bir hafta sonra Şems de kaybolmuştur. Esere göre Şems faili meçhul bir cinayete kurban gitmiştir. Sultan Veled bu haberi rüyasında bizzat Şems'ten öğrenmiş ve cenazesine bu şekilde ulaşmıştır. Ancak Sultan Veled ve kardeşi Alâeddin babalarının daha fazla perişan olmaması için bu gerçeği ondan saklamışlardır.³⁴⁶

³⁴⁴ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 127-130.

³⁴⁵ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 135-138.

³⁴⁶ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 146, 174-177.

Şems'in kaybolmasının ardından onu aramak için Şam'a doğru yola çıkan Mevlânâ, lalasıyla beraber Hüsâmeddin Çelebi'nin talebe ve medreseyle ilgilenmeleri için Konya'da kalmalarını uygun görmüştür. Hem biraz yalnız kalmak hem de şeyhiyle ilk karşılaştığı yeri ziyaret etmek amacıyla yola çıkan Mevlânâ, Şam'da aradığı kişinin kendisi olduğunu fark etmiş ve Şems'in manasıyla buluşmuştur. Zira gerçek sevgilide suret yoktur. Yansımalara değil güneşe gönül vermek gerektiğini anlayan Mevlânâ, Şems'in ölümsüz olduğunu ve hep onunla olacağı idrakiyle sülûkunun sonuna eriştiğini hissetmiştir.³⁴⁷

Uzun bir aradan sonra Konya'da çarşıya çıkan Mevlânâ, kuyumcu Selâhaddîn'in dükkânından çıkan çekiç seslerinin ritmi ile semâa başlamıştır. Altınları umursamadan çıraklarına devam etmelerini söyleyen kuyumcu Selâhaddîn de Mevlânâ ile semâ etmiş ve bu hadiseden sonra dostlukları başlamıştır. Şems'ten sonra Selâhaddîn Zerkûb da zâhirî hiçbir ilme sahip olmadığı için Mevlânâ'ya layık görülmemiştir. Bir cuma namazı vakti yıkanan hırkasının kurumadığını gören Selâhaddîn Zerkûb, namazı kaçırmamak için kıyafetlerini o şekilde giyerek namaza gitmiş ve o günden sonra şiddetli bir rahatsızlık geçirmiştir. Şeyh Selâhaddîn, başucunda Kur'an okurken okuyan Mevlânâ'ya, "Şems burada mı?" diye sormuş, Mevlânâ'nın "Şems tam karşımda duruyor." cevabı üzerine "Hamdolsun." diyerek son nefesini vermiştir. Vasiyeti üzerine ney ve kudüm eşliğinde semâ edilerek son yolculuğuna uğurlanmıştır.³⁴⁸

Mevlânâ, "*Ben yaşadığım müddetçe Kur'an'ın kuluyum, kölesiyim. Ben Hz. Muhammed'in ayağını bastığı yerin toprağıyım. Hz. Muhammed'in sureti bir duvarın yüzüne vursa, duvarın gönlünden gönül kanı damlar...*" der. Bu sözlerin etkisinden kurtulamayan Çelebi Hüsâmeddin, bu beyitlerin bir kitap olarak toplanması isteğini dile getirir, zira bu şaheserlerin kaybolmasından korkmaktadır. Mevlânâ, dostunun teklifi üzerine sarığının büklümlerinden çıkardığı ilk on sekiz beyti Çelebi'ye uzatır, yazmayı kabul ederse kendinin söyleyeceğini ifade eder. Böylece Mesnevî'nin yazımı başlamış olur. Mevlânâ'ya göre Şems güneşe, Selâhaddîn Zerkûb aya, Hüsâmeddin Çelebi de yıldıza benzemektedir ve hepsi Hakk'ın tecelli ettiği nuru yansıtan birer aynadır.³⁴⁹

³⁴⁷ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 181-184.

³⁴⁸ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 220-222.

³⁴⁹ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 225-226, 228.

Mevlânâ, halk arasında dolaşan Mesnevî'deki hikâyelerin çalıntı olduğu söylemine karşılık, tamamen yeni diye bir şeyin olmadığını, öyle olsaydı divanının isminin “Şems-i Tebrizî” değil “Mevlânâ Celâleddîn” olacağını ifade etmiştir. Bazen yeni bir şey söylemekten ziyade, söylenmiş harikaları yeni bir biçimde ifade etmek daha kıymetlidir. Bu sayede insanın kaynağını geçmişten alan yepyeni bir sese kavuşması mümkün olacaktır.³⁵⁰

Mevlânâ aniden rahatsızlanmış, kendisini ziyarete gelen ve duada bulunan Sadreddin Konevî'ye, uzun zamandır beklenenin nurun nura kavuşması olduğunu ve Hakk'tan “Gel” hitabını işitince canın oraya uçacağını söylemiştir. Sadreddin Konevî'ye cenaze namazını kıldırmasını vasiyet eden Mevlânâ, son dakikalarında sevenlerine ve tüm insanlara gizli ve aşikâr olarak Allah'tan korkmayı, az yemeyi, az uyumayı, az konuşmayı, Allah'ın emirlerine itaat etmeyi, oruca ve namaza devamı, kerem sahibi salihlerle beraber olmayı tavsiye etmiştir. Daima kendini hatırlatacak bir söz söylemesi istenen Mevlânâ, “Hamdım, piştım, yandım!” demiştir. Ertesi akşam sevgilisine kavuşan Mevlânâ, Müslüman ve gayr-ı müslim tüm Konya halkı tarafından ebedi yolculuğuna uğurlanmıştır.³⁵¹

2.9.2. Eserin Değerlendirmesi

Romanın genel muhtevası bu şekildedir. Eserde, Mevlânâ ile ilgili anlatılar noktasında tarihi verilere uygunluk gözetilmiştir. Temel eğitimini bir Kübrevî şeyhi olan babasından alan Mevlânâ, tasavvufî geleneğin içinde olmakla birlikte ilk olarak zâhirî ilimlerde tahsilini tamamlamıştır. Bâtınî yönünü daha çok babasının vefatından sonra şeyhi Burhâneddin Muhakkık Tirmizî ile geliştiren Mevlânâ'nın dönüm noktası şeyhinin müjdelediği Şems-i Tebrizî'nin hayatına girmesi olmuştur. Ancak klasik tarikat-silsile geleneği içerisinde yetişen Bahâüddin Veled'in müridleri, Mevlânâ'dan aynı şekilde bu geleneği devam ettirmesini beklemektedir. Bu bakımdan Mevlânâ'nın gelenek dışına çıkması ve melâmî neşveye sahip Şems'i dostu olarak benimsemesi bir kırılmayı ifade etmektedir.

Mevlânâ'nın Şems ile birlikte uzun süre halvette bulunması, medreseye uğramaması, semâ etmesi, müridlerini ve ailesini ihmal etmesi tasavvufî düşünceye aykırı ifrat noktaları olarak değerlendirilmiştir. Yine Şems'i tanımayan ve dışarıdan değerlendirenler için o, aşk gibi tam anlamıyla kavranamayan bir ifadeyle âlim

³⁵⁰ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 239-240.

³⁵¹ Tiryakioğlu, *Mevlânâ*, ss. 243-246.

Mevlânâ'nın şeyhi veya dostu olmaya layık değildir. Belh'teki bir mürid aracılığıyla aktarılan bu düşünceler, günümüzde Mevlânâ'ya yönelik eleştirilerde en çok zikredilen ve üzerinde durulan hususlardandır.³⁵² Buna karşılık romanda yazarın vermek istediği düşünceler Lala Şerafeddin ile sunulmaktadır. Lala Şerafeddin'e göre Şems'e yönelik eleştiriler onun sadece zâhirine bakılarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Lala Şerafeddin de zaman zaman gelenekten kopmanın sıkıntılarını yaşamakla birlikte, Mevlânâ'nın Şems sayesinde sıkı sıkıya bağlandığı aşk öğretisinin onun manevi hayatına zarar vermediğini bilakis iştiyakla ibadetlerine bağlanmasına vesile olduğunu gördüğü için düşüncelerinden vazgeçmiştir.

Romanda aşk, Mevlânâ'nın Hakk'ı müşahedesi noktasında idrakini arttıran bir araç olarak sunulmuştur. Mevlânâ, Şems'ten pek çok şey öğrenmiş, bir ayna olan dostunda kendi yansımasını görmüş ve onun sayesinde kendinin farkına varmıştır.

Şems'in eleştirdiği husus, Mevlânâ'nın aldığı zâhirî ilimlerin, bir amaca hizmet eden yollardan ibaret olan tarikatlar ve bu tarikatlara özgü ritüellerin amaç haline gelmesi, hakikat ile birlikte olma anlayışının arka planda kalmasıdır. Şems, Mevlânâ'nın bu farkındalığı sağlaması ve sülûkunu tamamlamasına öncülük etmesi açısından önemlidir.

Romanda günümüzden hareketle mevcut sorunlara cevap vermek amacı güdüldüğünü söyleyebiliriz. Mesnevî'deki anlatıların çalıntı olduğu söylentileri ve Mevlânâ'nın zikredilen soruna cevap vermesi bu düşüncenin bir tezahürüdür. Yine Şems'in, Mevlânâ'nın oğlu olan Alâeddin'den övgü ile bahsetmesi, günümüzde var olan, eserde de dedikodu olarak nitelendirilen Alâeddin'in Kimya Hatun'u sevdiği ve Şems'in suikastına alet olduğu söylemine bir cevap niteliğindedir.

Eserde Mevlânâ'nın fikirsel boyutu kısmen işlenmekle beraber, yaşam serüveni ön planda tutulmuştur. Mevlânâ, Şems ile birlikte bir değişiklik yaşamış ancak kendini Kur'an'ın bendesi olarak tanımlayan Mevlânâ'nın bu değişimi hiçbir zaman şeriatın dışında ya da ona alternatif olmamıştır. Bu minvalde sunulmak istenilen Mevlânâ portresi, hayatının başlangıcında zâhirî ilmini tahsil etmiş bir âlim, ikinci evresinde bu ilimlerin manasına nüfuz etmiş bir âşık, son evresinde ise

³⁵² Günümüzde Mevlânâ'ya yönelik eleştirilerle ilgili olarak bkz. Mikail Bayram, *Ahi Evren- Mevlânâ Mücadelesi*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2012.

dostunun rehberliğinde elde ettiği bilgileri müridlerine ve insanlığa aktaran ârif bir Mevlânâ şeklinde çizilmiştir.

2.10. Dinle

2.10.1. Eserin Muhtevası

Mevlânâ'nın hayatını ve düşüncelerini konu edinen yazar, eserinde Mesnevî'nin ilk on sekiz beytini ele almıştır. İlk basımı 2017 yılında yapılan eserin genel muhtevası şu şekildedir:

Devrin çeşitli siyasal ve ilmi sebeplerinden dolayı Belh'ten göç eden Mevlânâ'nın babası Bahâüddin Veled ve ailesi, Nişabur, Mekke, Şam ve Medine sonrasında yönünü Anadolu'ya çevirmiş ve Karaman'a yerleşmişlerdir. Selçuklu sultanı Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine göçün son durağı Konya olmuştur. Bu göç süreci Mevlânâ'nın birçok sûfi büyüğü ile görüşmesi açısından önemlidir. Mevlânâ'nın Feridüddin Attar ile karşılaşması ve Şeyh Attar'ın Mevlânâ'ya Esrarnâme adlı eserini hediye etmesi de bu göç sırasında gerçekleşmiştir.³⁵³

İki yıl boyunca Konya'da ders veren Bahâüddin Veled, 1231 yılında vefat etmiştir. Mevlânâ, ilk hocası olan babasının yerini almakla birlikte büyük bir boşluğa düşmüştür. Bu sıkıntılı zamanlarda gelen babasının müridi Seyyid Burhâneddin Muhakkık Tirmizî, ilmî yönden şeyhi Bahâüddin Veled'den farkı olmadığını gördüğü Mevlânâ'ya, kabul ederse hâl yönünden kendini geliştirmesine yardımcı olabileceğini söyler. Yazar, Tirmizî'nin bu tavrını gerçek bir mürşid tavrı olarak yorumlar. Zira mürşid emir veren otoriter bir kimse olmamalıdır. Tirmizî bu tavrı ile müridin isteklerini karşılama sorumluluğunu taşımakla birlikte gerçek otoritenin müridde olduğunu göstermiştir. Mevlânâ dokuz yıl boyunca Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin hizmetinde bulunmuş ve manevi gelişimini tamamlamaya çalışmıştır.³⁵⁴

Mevlânâ kırk beş yaşına geldiğinde zâhirî ve bâtınî ilimleri tahsil etmiş bir âlim ve ârifdir, ancak âşık değildir. Aşka hazır bulunan Mevlânâ'yı yakacak olan pîr Şems-i Tebrizî'dir. Öğrenirken öğretmek derdinde olan, bir yaren arayan kalender meşrepli sûfi Şems, Mevlânâ'ya Hz. Muhammed'in mi yoksa Bâyezîd-i Bistâmî'nin mi büyük olduğunu sormuş, aldığı cevap karşısında aradığı kişiyi bulduğuna kanaat

³⁵³ Ali Canip Olgunlu, *Dinle*, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2017, s. 22.

³⁵⁴ Olgunlu, *Dinle*, ss. 23-25.

getirmiştir. Mevlânâ ise ilmî derinliğini ilk defa bu soru ile keşfetmiştir. Böylece bir âlim ile bir âşığın buluşması gerçekleşmiş ve dostlukları başlamıştır.³⁵⁵

Şems iyi eğitim almış bir kişidir. Zira müellife göre âlim olmadan ârif, ârif olmadan âbid, âbid olmadan da âşık olunmaz. Şems ve Mevlânâ birliktelikleri müddetince karşılıklı bilgi alışverişinde bulunmuşlardır. Bu birlikteliğin akabinde ortaya çıkan Mevlânâ ve Şems'in bir odaya kapanıp çıkmadıkları söylemi zandan ibarettir. Mevlânâ, ailesine bağlı, sorumlulukları olan hatta devrin siyasi olaylarına etki edebilecek kadar hayatın içinde bir kişidir. Mevlânâ ve Şems'in sohbetleri her geçen gün biraz daha uzamış ancak hayattan kopma gibi bir durum yaşanmamıştır.³⁵⁶

Yaklaşık olarak yedi ay süren karşılıklı öğrenme süreci sonunda Şems, Mevlânâ'nın öğrendiklerini hâl edinebilmesi için vakti geldiğinde geri dönmek üzere Konya'dan ayrılmıştır. Bu ayrılışın Konya'da çıktığı söylenen kıskançlık ve dedikodulardan kaynaklanmadığını belirten yazar, Şems'in gidişini meşrebi ve mizacının gereği olarak yorumlar. Kişi olumsuz şeylerden ne kadar etkilenirse o denli noksandır. Ne var ki Şems bu tür avam davranışlardan etkilenmeyecek kadar aşk dolu bir derviştir.³⁵⁷

Şems'ten önce her varlığın birer adı ve sıfatları varken, Şems ile birlikte Mevlânâ her şeyi aşk olarak anlamlandırmıştır. Mevlânâ'nın "Siz kimsiniz?" diye sorulduğunda "Farisî söylesem de aslen Türküm." cevabıyla ırksal kökenini ortaya koyduğunu söyleyen yazar, Şems'ten sonra aynı soru Mevlânâ'ya sorulduğunda "Ne Afgan, ne Arap, ne Rum, ne de Türk. Benim gözümde hepsi aynı mayadan gelmiştir." der. Çünkü Mevlânâ, dostu sayesinde her şeye aşk gözüyle bakmayı öğrenmiştir.³⁵⁸

Şems'in Konya'ya geri dönüşüne dair anlatılarda Mevlânâ'nın, bir kese altın vererek Şems'i dönmeye ikna etmesi düşüncesi ile oğlunu Şam'a gönderdiği kabulünü eleştiren yazar, Şems gibi bir âşığın altınla işi olmayacağını belirtir. Şems, Sultan Veled'i görünce toparlanmış ve birlikte Konya'ya dönmüşlerdir.³⁵⁹

Yazar, konuyu burada aşk penceresinden ele alarak şu değerlendirmeyi yapar: Aşk âlimi yakar, bunu bilen âlim kendini korur. Ârif aşkı anlamlandırır ve kendi

³⁵⁵ Olgunlu, *Dinle*, ss. 28-29.

³⁵⁶ Olgunlu, *Dinle*, ss. 37-39.

³⁵⁷ Olgunlu, *Dinle*, ss. 40-41.

³⁵⁸ Olgunlu, *Dinle*, s. 45.

³⁵⁹ Olgunlu, *Dinle*, ss. 46-47.

sınırına çekilir. Âşık ise aşk ateşi ile oynar durur. Aşk, alt yapısı olmayanları yakarken Şems ve Mevlânâ gibi istidat sahibi hazırlıklı kişileri arındırır. Şems, Konya'ya döndüğünde gidiş amacının gerçekleştiğini, dostunun kitap okumayı asgari dereceye düşürdüğünü görür. Artık yaradan ile başbaşa kalacak olan Mevlânâ, durumunu “Ben bir hamalmışım da haberim yokmuş. Yaşama indirgemediğim her bilgi yükten başka bir şey değilmiş. Her bilgiden o bilgiyi yaşayarak kurtuldum. Yaşanmadan hiçbir şeyin öğrenilemeyeceğini öğrendim.” diyerek anlatmıştır. Bu ikinci buluşma sürecinde aile fertleri dışında kimseyle görüşmeyen iki dost, hâl birlikteliğinde bulunmuştur.³⁶⁰

Şems ve Mevlânâ semâ ile varlık dairesindeki eyleme katılmaktadırlar. Semâ ile avlandıklarını söyleyen Mevlânâ, avlanmak için Kafdağı'na gittiklerini ve akbaba gibi leş avlamadıklarını ifade eder. Yazara göre Mevlânâ'nın Kafdağı'ndan kastı Kur'an-ı Kerîm'dir. Akbabadan maksat ise insanların din duygusunu kullanarak onları sömüren kişilerdir. Kişinin aradığı cevaplar ve çözüm tüm detayların verildiği Kur'an'dadır.³⁶¹

Eserde Mevlânâ'nın Şems'i evlatlığı Kimya Hatun ile evlendirdiği genel kabulüne karşı, Şems'in meşrebi gereği hiç evlenmemiş olduğu vurgulanır. Yine bu konuda başka bir varsayım Kimya Hatun'un Şems'e karşı bir aşk beslediğidir. Ancak böyle bir durum olsa Şems'in bunu hemen fark ederek bertaraf edeceği söylenmektedir. Dolayısıyla Şems ve Kimya Hatun evlenmemişlerdir. Mevlânâ'nın dostunun tekrar gitmemesi için onu Kimya Hatun ile evlendirmek istediği söylemi leş kokusuna benzeyen avamın düşünceleridir.³⁶²

Şems, Mevlânâ'yı aşkta yeniden doğması için tek başına bırakmış, kendi de bir kez daha ölmeden önce ölmek amacıyla Konya'dan ayrılmıştır. Şems'in ölümünden anlaşılması gereken onun tüm deneyimleri yaşayarak Allah'a âşık olmak için özgürleştiğidir. Şems'in Mevlânâ'nın küçük oğlu Alâeddin'in de içinde bulunduğu bir çete tarafından öldürüldüğü iddiası sadece bir rivayettir. Yazar, şayet Alâeddin böyle bir suça karışmış olsa Mevlânâ'nın onu babası Bahâüddin Veled'in yanına gömmekle şereflendirmeyeceğini ifade eder. Yine yazara göre Şems'in “Öyle bir gideceğim ki kimse izimi bulamayacak.” ifadesi bir kırgınlık içermez. Şems,

³⁶⁰ Olgunlu, *Dinle*, ss. 47-48.

³⁶¹ Olgunlu, *Dinle*, ss. 50-51.

³⁶² Olgunlu, *Dinle*, s.52.

Mevlânâ ile gerçekleştirdikleri aşk deneyiminin sonlanması ile gideceğini ve dönmesini gerektiren bir sebep kalmadığını anlatmak istemiştir.³⁶³

Mevlânâ, Şems ile yaşadığı coşkunluğu Selâhaddîn Zerkûbî ile dindirmiş, onda Şems'in nurunu bulmuştur. Nitekim Mevlânâ, vasiyetinde cenazesine neyzenlerin eşlik etmesini ve semâ yapılmasını isteyen Selâhaddîn'i zamanın Bâyezîd-i Bistâmî'si olarak nitelendirmektedir. Selâhaddîn Zerkûb'dan sonra Çelebi Hüsâmeddin'i yaren edinen Mevlânâ, dostları arasında bir kıyaslama yapmamış, birinin yanında diğerinden bahsetmemiştir.³⁶⁴

Eserde Şems'ten önceki durumunu "Aşkın kâfiriymişim haberim yokmuş." diyerek açıklayan ve Şems ile pişen Mevlânâ, Zerkûbî ile olgunluğa erişmiş, bu olgunluk Hüsâmeddin Çelebi zamanında Mesnevî ile meyvesini vermiştir.³⁶⁵

Mesnevî'si ile aşk nehrinden tevhid denizine ulaşan Mevlânâ, aşk ehli olduktan sonra vahdet-i vücûd anlayışıyla o zamana dek karşılaştığı tüm unsurları Allah'ın tecellisi olarak değerlendirmiştir. Bu minvalde kişi, mürşid bir kitap olan aşk nehri Mesnevî ile deniz olan Kur'an-ı Kerîm'e ulaşacaktır. Miheng taşı Kur'an olan Mevlânâ'nın bu bilinçle ele aldığı tevazu, saygı, hoşgörü, adalet gibi kavramları barındıran Mesnevî, insanları Hakk'a ulaştırma noktasında önemli bir görev üstlenmiştir. Ruhun mürşid bedenine ise mürid olarak sunulduğu eser, samimi bir şekilde yaklaşanlara kendini açmaktadır.³⁶⁶

Yazara göre Mevlânâ bu minvalde "Mesnevî hakikate ulaşmak ve Allah'ın sırlarına yakın olmak, akıl erdirmek isteyenler için bir yoldur."³⁶⁷ demek suretiyle Mesnevî'nin irşad edici fonksiyonunu ortaya koymuştur. Buna göre dört kapı olarak ifade edilen düsturlar içerisinde sâlikin nihai hedefi olan hakikat dördüncü kapıyı temsil eder. İlk kapı şeriat, ikinci kapı tarikat, üçüncü kapı marifet, dördüncü kapı ise hakikattir. Mevlânâ bu dört mertebeyi hitap ettiği zümreye göre ele almış, halk arasında kendine bu dört kapının mahiyeti sorulduğunda şöyle bir açıklama yapmıştır:

Şeriat insanın din yolunda ele aldığı bir muma benzer. Bu mum sadece kişinin bulunduğu alanı aydınlatır. İçinde bulunduğu ışık ile yetinen kimse şeriat adlı

³⁶³ Olgunlu, *Dinle*, ss. 53-55.

³⁶⁴ Olgunlu, *Dinle*, ss. 56-58.

³⁶⁵ Olgunlu, *Dinle*, s. 58.

³⁶⁶ Olgunlu, *Dinle*, ss. 11-18.

³⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, ss. 39-40.

gemiye binmiştir fakat denizden haberi yoktur. Kişi mum ile bir yola koyulmuşsa bu yolun adı tarikattır. Bu yolda hangi aşamalardan geçtiğini değerlendirerek bilgisini idrak düzeyine çıkararak kişi marifet kapısına ulaşmış olur. Yola mum ile devam eden kişinin mumu bir müddet sonra sönecektir. Ancak bu noktada endişeye mahal yoktur. Çünkü hakikat kapısında muma ihtiyaç kalmamıştır. Zira güneş varken mumdaki ışık beklenmez.³⁶⁸

Verilen anlatıdan hareketle kişi her ne kadar doğru, cömert, adaletli olursa olsun şeriatı reddedemez, sonucuna ulaşan müellif; bunun yanında kişilerin buldukları hâl ve makam gereği şeriatı idrak noktasında farklılıkların olabileceğini ifade eder. Dinin ibadet boyutuna sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte ahlâk boyutuna riayet etmeyen kişiler olduğu gibi, namaz vakti geldiğinde kalbinden bir anlık olsa dahi kıskançlık geçtiği için veya dua ederken Allah'a karşı "ben" lafzını kullanmaktan dolayı hayâ eden ve namazını kazaya bırakan kimseler de mevcuttur.

İbadetlerini bu hassasiyet içerisinde gerçekleştiren âşık, namaz sırasında Hakk'a tam bir teslimiyet gösterir. Mevlânâ'nın kıldığı namaz da bu türdendir. Mevlânâ'ya "Namazdan daha hayırlı olan ibadet nedir?" diye sorulduğunda "Namazdan daha hayırlı olan şey yine namazdır." der ve aynı önemi zekât, oruç gibi ibadetlerinde de gösterir. Müellife göre bu doğrultuda düşüncelere sahip olan Mevlânâ'nın aşk ehli olduktan sonra namaz kılmadığı veya şeriatın gerekliliklerini aksattığı söylemleri gerçeği yansıtmamaktadır.³⁶⁹

Eserde dinin yoldan ibaret olduğu ve hedef koyarak bir son tayin etme düşüncesinin dinin aslı ile bağdaşmadığı vurgulanmaktadır. Mevlânâ'nın "Bedenin beslenmesi için bir sanat öğren. Ruhun beslenmesi için de dini öğren." tavsiyesinde bulunduğunu söyleyen yazar, bedenın öğretmeni olan canın onu kontrol altına almakla mesul olduğunu, yani nefsin bilinmesi gerektiğini anlatır. Nitekim nefsin öldürülmesi mümkün değildir.³⁷⁰

Müellife göre dinin özünü Allah aşkı olarak ifade eden Mevlânâ, Mesnevî'yi bu minvalde aşkın kitabı olarak takdim eder. Allah'tan başka bir şeyi varlık olarak zikretmek şirktir. Bizim varlık olarak nitelendirdiğimiz her şey Hakk'ın tecellisidir. Mevlânâ'nın "aklı olmayan yandı" sözüne binaen kalbi olmayanların zaten yok sayıldığını ifade eden yazar, kandil sembolüyle ifade edilen Mesnevî'nin

³⁶⁸ Olgunlu, *Dinle*, s. 70.

³⁶⁹ Olgunlu, *Dinle*, ss. 69-73.

³⁷⁰ Olgunlu, *Dinle*, ss. 81-83.

Mevlânâ'nın kalbinden gelen sözlerden oluştuğunu belirtir. Nitekim Mevlânâ, Mesnevî'nin Rabbin bir ilhamı olduğunu ifade etmektedir. Kalpte şefkat ve merhametin yayılmasına imkân sağlayan Mesnevî, kalpten çıkarılan kötü hasletlerin yerini Hakk'ın tecellisi ile doldurur ve kişinin özgürleşmesini sağlar. Yeniden anlam bulan kişi nefisini kurban etmiştir ve yeni doğumlara gebe dir. Eserini vahdet dükkânı olarak niteleyen Mevlânâ, birlik düşüncesini en güzel şekilde ifade etmiştir.³⁷¹

Yazar, Mevlânâ'nın “oku” emrine muhatap olan Hz. Peygambere öykünerek eserine “dinle” hitabıyla başladığını söyler. Mevlânâ'nın genel mesajı olarak niteleyebileceğimiz “Gel ne olursan ol yine gel...” rubaisinin doğru anlaşılması gerektiğine değinen yazar, Mevlânâ'nın yaptığı bu çağrıya kulak veren kimsenin ilk olarak kendine “Ben kimim? Kime gidiyorum? Neredeyim ve nereye gidiyorum?” sorularını sorması gerektiğini belirtir. Bu sorulara asgari düzeyde olsa dahi verilen cevaplar iki tarafın da işini kolaylaştıracaktır diyen müellif, aksi takdirde gül bahçesinde leş kokusuna yer olmadığını vurgular.³⁷²

Eserde Mevlânâ'nın semâ ederken duyduğu her sesin Allah'tan geldiği ve dönerken gördüğü her varlığın Allah'ın bir tecellisi olduğu anlatılmaktadır. Mevlânâ bu ritüellerle Allah'a Allah için yaklaşmaktadır. İnsanlar bu gerçeği göremediği için kaos, savaşlar ve dinler yaratılmıştır. Din aşktır, Hakk'a vuslattır ve bu hakikate ilave edilen her şey teferruattır.³⁷³

Mevlânâ eserinde “Kimde aşk ateşi yoksa o yok olsun.” diyerek aslında insanlığa dua etmiş ve onları hiçliğe davet etmiştir. Kâmil insanı temsil eden ney huyları güzelleştiren bir şifacıdır. Mevlânâ'ya göre soylu kişi, söylediklerini yaşayan ve devamlı bu hâl üzere değişimini devam ettiren, yeniden üreten kişidir. İnsan nefsi içinde hem zehiri hem de panzehiri barındırmaktadır. Burada önemli olan husus, kişinin nefisini terbiye altına alarak onu kendi için panzehir kılmasıdır.³⁷⁴

Allah akılla bilinir ancak aşkla bulunur. Hakk'la irtibat halinde olmak, onu müşahede etmek aşkla gerçekleşecek bir şeydir. Akıl kendi çıkarını gözetirken aşk, sevgili uğrunda can vermeyi telkin eder. Ancak bu halktan kopmak anlamına gelmemelidir. Müellif bu noktada Mevlânâ'nın süreç içerisinde yaratma eylemlerinin izini sürerek yolu tamamladığını ifade eder. Yolda olduğu sürece aşk ateşi yanmaya

³⁷¹ Olgunlu, *Dinle*, ss. 104, 108-109.

³⁷² Olgunlu, *Dinle*, s. 132.

³⁷³ Olgunlu, *Dinle*, ss. 146-147.

³⁷⁴ Olgunlu, *Dinle*, ss. 165-167.

devam edecektir. Mesnevî de bu aşk ateşinin yanmasına katkı sağlayan mürşid bir kitaptır.³⁷⁵

2.10.2. Eserin Değerlendirmesi

Eserin genel içeriği bu şekildedir. Aşk, hakikatin en açık şekilde beyanı olan Kur'ân'ı anlama ve dînin amacı olan Hakk'a vuslat yolunda bir araç olarak takdim edilmiştir. Şems ile birlikte âşıklık vasfına kavuşan Mevlânâ, teorik olarak bildiği tevhidi hayatına aktarmış ve tüm kâinatı Rabbinin tecellisi olarak görmüştür. Şems, Mevlânâ'nın hayatında bir eşik noktasını temsil etmektedir. Şems öncesinde kendine bir varlık atfeden Mevlânâ, dostu sayesinde yok olarak nasıl var olunabileceğini öğrenmiştir. Bu noktada Mesnevî, Mevlânâ'nın öğrendiği ve hâl edindiği gerçekliklerin insanlığa aktarılmasıdır.

Yazar eserinde günümüzde Mevlânâ üzerinden sunulan düşüncelere yer vermektedir. Entelektüel bir kişi olan Mevlânâ'ya isnat edilen düşünceleri basitlikle nitelendiren yazar, bu düşüncelerin antitezini oluştururken zihnindeki Mevlânâ'yı ortaya koyabilmek amacıyla bazı gerçeklikleri görmezden gelmiş, bazı verileri ise değerlendirmeye almamıştır. Örneğin, Şems ve Kimya Hatun'un evlenmediği iddiası tarihi vakıa ile örtüşmemektedir.³⁷⁶ Yine Şems'e Konya'ya dönmesi için altın sunulmadığı söylemi veya Mevlânâ ile Şems'in uzun süre birlikte vakit geçirmedeği ifadesi ve bu birlikteliğin anlatılması noktasında halvet teriminin kullanılmaması yazarın oluşturmaya çalıştığı Mevlânâ algısına hizmet etmektedir.

Eserde Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin Mevlânâ'ya kabul ederse onu hâl yönünden geliştirebileceğini söylemesi ve yazarın bunu gerçek bir şeyh tavrı olarak yorumlaması, iradenin müridde olduğu söylemi yine şeyhin otoriter bir tavırda olmaması gerekliliği hadisenin yazarın zihnindeki ideal şeyh kavramına uygunluk sağlayabilmesi açısından önemlidir.

Tasavvuf ilmi içerisinde bir bütünlük gözetilemeden serdedildiğini düşündüğümüz bu ifadeler, Mevlânâ'yı mevcut eleştirilerin dışında tutma amacının yanı sıra doğru bir şeyh imajı oluşturma çabası olarak da görülebilir. Ne var ki bu yöntem bazı gerçekliklerin olduğundan farklı yansıtılması sonucunu doğurmuştur. Yazarın mürid kelimesinin "irade eden" anlamından hareketle, müridin otorite

³⁷⁵ Olgunlu, *Dinle*, ss. 180-183.

³⁷⁶ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 154; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 487.

makamında olduğu sonucuna ulaştığı kabul edilebilir. Ancak yazarın bu değerlendirmesi, onun tasavvuf alanına olan uzaklığının da bir göstergesidir. Zira mürid, Hakk'a giden yolu tuttuktan sonra kendi iradesini terk eder ve bu yolda Hakk'ın iradesine göre yürür.³⁷⁷ Yine tasavvuf tarihine baktığımızda “mustasvif” olarak ifade edilen kesim gerekli iç tenkitlere tâbi tutulmuş olmakla birlikte sûfi düşünce sisteminde şeyhin otorite sahibi olduğu yadsınmaz bir gerçekliktir. Burada eleştirilen ya da tam olarak anlaşılmayan nokta şeyhin ve sahip olduğu otoritenin mahiyetidir. Müridin şeyhi karşısındaki durumunu ifade etmek için kullanılan “Gassalın önündeki meyyit gibi olmak”³⁷⁸ bu noktada dikkat çeken bir ifadedir. İrade eden, isteyen anlamına gelen müridin elbette şeyhini seçme hakkı vardır. Müridin mürşidine tam olarak bağlılığını anlatan bu ifade müridin şeyhinden en iyi şekilde istifade edebilmesini amaçlamaktadır. İncelediğimiz eserde de anlatıldığı gibi tasavvufun amacı kişinin nefsini bilerek olgunlaşmasını sağlamak ve bu yolla onu özgürleştirmektir. Nitekim şeyh-mürid ilişkisinin anlaşılması için klasik eserlerimizde mürid ve mürşidin adabı bölümleri ele alınmıştır.³⁷⁹

Mesnevî'sinde mürid-mürşid ilişkisinden pek çok kez bahseden Mevlânâ, kişinin sülûkünü sağlıklı bir şekilde devam ettirmesi için şeyhe olan ihtiyacını dile getirmiş ve bu yolda asıl amacın Hakk'a ulaşmak olduğunu salık vermiştir.³⁸⁰

*Bu yolculuğu pîr ile yapmak ister. Zira o yolda afet, korku ve tehlikeler vardır. Birçok kereler gittiğin yolda bile kılavuzsuz sıkıntı çekersin.*³⁸¹ diyen Mevlânâ şeyhin gerekliliğini vurgularken, “*Küfür olsun, iman olsun, seni yoldan alıkoyan, geri bırakan her şey birdir. Aralarında fark yoktur. Seni dosttan ayıran ister çirkin olsun, ister güzel; ikisi de birdir.*”³⁸²

Eserde dikkat çeken diğer bir husus, Mevlânâ'nın “gel”³⁸³ çağrısına muhatap olan kişilerin fikrî açıdan belirli bir seviyede bulunmalarının gerekli görülmesidir. Zira gidilen kişi zâhir-bâtın ilimlerinde döneminin zirve ismi ve önde gelen âşığı

³⁷⁷ Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, s. 174.

³⁷⁸ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 178.

³⁷⁹ Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Kitabu Avârifi'l-Ma'ârif*, Beyrut, 1966, ss. 403-405.

³⁸⁰ Himmet Konur, “Mesnevî'de Mürid-Mürşid İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14, 2005, s. 154.

³⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I. b. 3050-51.

³⁸² Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I. b.1763.

³⁸³ “Gel ne olursan ol yine gel...” ifadesinin Mevlânâ'ya ait olmadığı tespit edilmiştir. Bu husus, incelemeye tâbi tuttuğumuz eserde de belirtilmekle birlikte bu ifade üzerinden bir algı sunulduğu için kısaca değinmeyi uygun gördük.

Mevlânâ'dır. Aristokrat bir kişi olarak sunulan Mevlânâ'nın gül bahçesi olarak tavsif edilen dergâhında "leş kokusuna" elbette yer yoktur. Ancak yazarın bu düşüncesi, Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı ve misyonu ile çelişmektedir. Diğer din mensuplarına dahi bir hakikat tecellisi taşıdığı düşüncesiyle nisbeten kapsayıcı bir yaklaşımda bulunan Mevlânâ, ötekine yaşam alanı sunduğu, ona gül olabilme imkânı sağladığı için Mevlânâ olabilmıştır.³⁸⁴ Bu minvalde gelen kişi her ne durumda olursa olsun onun değişime, özgürleşmeye olan isteği ve gayreti önem arz eder. Eserde kısmi olarak eksik kalan bu nokta, yazarın eleştirilerine konu olan avam-havas ilişkisinde kendini açık bir şekilde göstermektedir.

Netice itibariyle eserde hayatını Kur'an ile anlamlandıran, değişim ve gelişimini sürekli olarak devam ettiren, aşk ile özgürleşmiş entelektüel bir Mevlânâ ile karşılaşmaktayız.

2.11. Mevlânâ Çağırınca

2.11.1. Eserin Muhtevası

Mevlânâ'nın kendine muhabbet besleyen ve zor durumda olan bir genç kıza yardım etmesi için yirmi birinci yüzyılı yaşayan İstanbul'a gönderilmesini ve Mevlânâ'nın yardım serüvenini anlatan roman tarzındaki eserin ilk basımı 2011 yılında yapılmıştır.

Eserin başlangıcında Muhammed Celâleddîn, kendini peygamberin ve insanlığın bendesi, sevgilisi olarak tanımlamasına rağmen lakabının "Mevlânâ" olduğunu ancak bu hitap şekline çok hoşlanmadığını belirtir. 1273 yılında vefat eden Mevlânâ, kendini seven dostlarının cenazelerine ruhen hep katılmıştır. Ne var ki bu sefer beden olarak dünyaya gitmesi gerekmektedir. İstanbul'da Fabio adlı bir dostunun cenazesine iştirak etmek suretiyle ihtiyaç sahibi bir kişiye yardım etmesi için altmışlı yaşlarda, sarıksız, sakalsız yeni kıyafetleriyle kendini dünyada bulan Mevlânâ'nın serüveni başlamıştır. Dünyadaki değişim ve gelişmelerden haberdar olmakla birlikte bunu ilk kez tecrübe edecek olan Mevlânâ, çok fazla şaşırmamıştır. Çünkü bir arif, hangi zamanda ve hangi şartta dünyaya bakarsa baksın ilk olarak Allah'ı görür. Mevlânâ kendine verilen bu görevle bir bakıma hep istediği tanınmama fırsatını elde etmiştir. Ancak Mevlânâ bu isteğinden farklı olarak diğer

³⁸⁴ Ali Bolat, "Tasavvuf Geleneğinde "Öteki" Algısı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 2014, s. 70.

insanların kendini insan olarak da fark etmediklerini ifade etmekle birlikte yine de bu durumdan mutluluk duyar.³⁸⁵

Mevlânâ'nın, cenazesi için geldiği kendisine muhabbet besleyen ruhen tanıştığı dostu Fabio adında ünlü bir ressamdır. Caminin bahçesinde yardım edeceği kişiyi tanımaya çalışan Mevlânâ, bu esnada insanları gözlemlemiş ve yardıma ihtiyacı olan pek çok kişi olduğunu anlamıştır. Buna mukabil orada bulunan insanların mutsuzum ama güçlüyüm dercesine yardıma ihtiyaç duymadıklarını ve yalnızlaştıklarını idrak etmiştir. Camiden mezarlığa gitmek için bir süre bekleyen Mevlânâ'nın önünde bir araç durmuş, araçtan inen kişi, "buyurun Sultanım." diyerek Mevlânâ'nın kapısını açmıştır. Yolculuk sırasında tanınıp tanınmadığından endişe duyan Mevlânâ, hâl diliyle karşısındakinin de bir arif olduğunu anlamıştır. Mezarlığa geldiklerinde Mevlânâ'ya eşlik eden Bedreddin Dede, gözleriyle Mevlânâ'ya durumun anlaşılması için ayrılmaları gerektiğini ve kendisini gördüğü için duyduğu mutluluğu ifade ederek müsaade istemiştir.³⁸⁶

Dostu Fabio'yu mezara yerleştirmek için çukurun içine giren Mevlânâ, üzülen insanlara hayatta olmanın Allah'ın Hayy isminden kaynaklandığını yani kişinin Allah ile ne kadar beraberse o derece canlı olduğunu anlatmak istemiştir. Peygamberin "Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz ve nasıl ölürseniz öyle dirilirsiniz." sözünü anımsayan Mevlânâ, buna şahit olduğunu, düğün gibi geçen hayatının düğün olarak sonlandığını, bu nedenle ölüm gününe "Şeb-i Arus" dendiğini içinden geçirir. Hayatını Allah ile birlikte geçiren Fabio için de durum aynıdır.³⁸⁷

Mevlânâ, çukurun içinde dostu için son görevini yerine getirirken Fabio'nun kızı aniden çukurun içine atlamış ve Mevlânâ yardıma ihtiyacı olan kişinin o olduğuna kanaat getirmiştir. Herkesten bir ses çıkarken Mevlânâ durumun onun için ne kadar zor olduğunu düşünmüş ve kimse müdahale etmeden kulağına;

Cenazemi görünce ayrılık deme.

O vakit, benim buluşma, görüşme zamanıdır.

Mezarıma defsiz gelme;

Çünkü Allah meclisinde gamlı durmak yaraşmaz.

³⁸⁵ Serdar Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, İstanbul: Artemis Yayınları, 2014, ss. 1-16.

³⁸⁶ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 5, 45-46.

³⁸⁷ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 52-53.

Hakk beni aşk şarabından yaratmıştır.

Ölsem, çürüsem bile ben yine o aşkımdır.

dizelerini fısıldamış ve Luna usulca mezardan çıkmıştır. Eserde adetullahın bozulmasının tek sebebi, Fabio'nun kızı Luna'nın Mevlânâ'yı çok sevmesi ve onu düşüğü bu karanlıktan yalnızca Mevlânâ'nın çıkarabilecek olması olarak verilmiştir.³⁸⁸

Bedrettin Dede, Mevlânâ için bir otel ve araç ayarlamıştır. Luna ile konuşmasının, annesi İspanya'ya döndükten sonra daha uygun olacağını düşünen Mevlânâ, bu sırada vaktini boğazda yürüyerek geçirmiş ve kendini Luna'nın yerine koymaya çalışmıştır. Mevlânâ, Luna'dan çok farklı bir hayat sürmüştür; bu onu anlaması noktasında işin zor kısmıdır ancak aynı zamanda o Luna'dır. Çünkü arifler bir yanı sıra herkes gibi dünyaya beşer olarak bakarken diğer yandan her ne kadar aralarında yüzyıllar olsa da insanlığa ve dünyaya kalp gözüyle evrensel bir şekilde bakabilirler ki bu aşk ateşi ile yanmanın sonucunda elde edilen rabbâni bakış açisidir.³⁸⁹

Mevlânâ'ya göre en büyük keramet, insanın nefisinden vazgeçmesini gerektiren aşktır. Nefsin kendini öncelemesine karşılık aşk, önce sevgili vurgusu yapmaktadır. Ne var ki insanların keramet denince ilk aklına gelen, olağanüstü haller olmuştur. Hâlbuki ortaya çıkan bu durum Allah'ın ikramıdır ve O takdir ederse keramet zuhur eder. Eserde Mevlânâ ile ortaya konan tasavvuf, aşktır ve kişinin nefisini terbiye ederek "sen" diyebildiği ölçüde gerçektir. Bu bağlamda tasavvufun karmaşık, süslü kelimelerle anlatılamayacağını söyleyen yazar, aşka ilaveten onu en iyi anlatan iki kelime olarak merhamet ve empati kavramlarını sunar. Hz. Peygamber'in "Hiçbiriniz kendiniz için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe hakkıyla iman etmiş olmaz."³⁹⁰ hadisinden mühlhem tasavvuf, kişinin başkasını kendi gibi görmesi olarak sunulur.³⁹¹

Allah ışığın, nurun kaynağıdır. Tasavvuf da bize bu nuru keşfetme, farkında olma imkânı sunar. "Ben kulumu seversem, onun gören gözü olurum..."³⁹² Cibrîl

³⁸⁸ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 56, 60-61.

³⁸⁹ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 63-66.

³⁹⁰ Buhârî, İman, 6; Müslim, İman, 17; İbn Mâce, İman, 9.

³⁹¹ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 67-69.

³⁹² Buhârî, Rikâk, 38; Ahmed b. Hanbel, XVI, 456 (hadis no: 10782).

hadisi ile hareket eden Mevlânâ, zamanla bizdeki nuru perdeleyen benliğin sevgiyle aydınlanacağı hakikati ile Luna'nın kalbini tanıştırmaya gelmiştir.³⁹³

Mevlânâ, Luna ile görüşmek için kapısına gitmiş, birçok kez zile basmasına rağmen kapı açılmamıştır. Israrlı bir şekilde kapıyı çalan Mevlânâ'nın bu davranışı, bir sûfide bulunması gereken üç hasletin gerekliliği olarak yorumlanmıştır. Bunlar; nezaket, sabır ve vazgeçmemektir. Nezaketi, en büyük nezaket olan sevgi ile Luna'yı tanıştırmak için terk eden ve bu düşünce ile istikrarlı bir şekilde kapıyı çalan Mevlânâ'ya kapı açılmış, ancak görüşme talebi Luna tarafından reddedilmiştir. Kaldığı otele dönen Mevlânâ yatsı namazını kılmadan yatmak istememiş, ancak nefsi ona sonuçta öldüğünü, yalnızca bir görev için buraya gönderildiğini ve bundan dolayı sorumlu olmadığını fısıldamıştır. Ne var ki Mevlânâ, dünyadayken de namazlarını cennet, makam, mevki için değil, şükreden bir kul olmak için muhabbet ve sevgi ile kılmıştır.³⁹⁴

Ertesi gün aynı şekilde Luna'nın kapısı önünde olan Mevlânâ, kapıdan kovulmasına rağmen nefisini dizginlemiş ve oradan ayrılmamıştır. Allah ile kul arasında olan ilişkiyi de bu şekilde yorumlayan Mevlânâ, açılmayan bir kapıyı ısrarla beklerken kişinin sabır ile beraber azim, güven, sevgi gibi Allah'ın vasıfları ile vasıflanma imkânı bulacağını söyler. Kapının açılmasını bekleyen Mevlânâ'nın, Luna'ya ne söyleyeceğine dair bir bilgisi yoktur. Aslında ârif olmanın bir getirisi olan bu durum, "Ben kulumu sevdiğim zaman onun konuşan dili olurum." buyuran Allah'ın ariflere konuşacakları zaman sözlerini ilham ettiği anlayışının bir tezahürüdür. Mevlânâ hakiki manada marifet olan bu hâle Şems ile tanıştıktan sonra vâkıf olmuştur.³⁹⁵

Mevlânâ ârif olunca fark etmiştir ki, en muhtaç insanlar âriflerdir. Ancak onların muhtaç olduğu varlık gözleri, kulakları, yürüyen ayakları olan Allah'tır. Bu minvalde aşk, bir ihtiyaç halidir ve muhtaç olmayan âşık olamaz.³⁹⁶

Luna ısrarla kapısında bekleyen yaşlı adamı, onun Mevlânâ olduğundan habersiz bir şekilde polise şikâyet eder. Kimliği hakkında sorulan sorulara doğru cevaplar veren Mevlânâ, böyle bir olayın imkânsız olduğu düşüncesi ile sorguya alınır. Kendini sorgulamaya gelen polise Mevlânâ'yı tanıyıp tanımadığını soran

³⁹³ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 71-73.

³⁹⁴ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 81-82, 85-86.

³⁹⁵ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 91-92, 103-104.

³⁹⁶ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 119-120.

Mevlânâ, dinle çok ilgisi olmayan bir genç ile karşı karşıyadır. Mevlânâ, kendine kâfir diyenler olduğunu söyleyen polise, bu kişilerin yargılama hakkına sahip olan tek varlığın Allah olduğunu unutan aynı zamanda kâfir kelimesinin anlamını bilmeyen kişiler olduğunu ifade eder. Kâfir, gerçeği örten anlamına gelir. Yani herkeste Allah'ın nuru vardır ancak bazı kişiler bu hakikati örter. Bu bağlamda din, insanın kendine, içindeki sonsuz sevgiye kavuşma yolculuğudur. Mevlânâ, bu süreçte Allah ile kul arasına peygamberlerin neden girdiğini soran polise; bilakis peygamberlerin, Allah ile kul arasına giren nefsi aradan çekmek için bize yol gösteren önderler olduğunu söylemiştir.³⁹⁷

Sorgu sonucunda nezarethaneye atılan Mevlânâ, beden olarak tutsak olmasına rağmen özgür bir ruha sahiptir. Ârifin ruhu her an özgürdür ve özgür bir ruhun mekânı sonsuzlukken ruhu esir olan kişi için dünya bir hapisane gibidir. Ruhun hapisanesi olan nefis, kibir, cimrilik, güç arzusu, hırs gibi kötü hasletleriyle ruhu perdeler ve hapsolmasını sağlar. Ancak ârif olan kimseler Allah'ın emrettiği gibi O'na kaçarak nefislerinin esaretinden kurtulabilmişlerdir.³⁹⁸

Mesnevî ile hayata tutunan ve kendine bir çıkış yolu arayan Luna, Mevlânâ'nın her bahsin sonunda dönüp dolaşıp sözü aşka getirerek gönülleri imar ettiğini fark etmiş ve bu durumu aşktan yani Allah'tan başka dönülecek yer olmadığı şeklinde yorumlamıştır. Sonsuz bir hazine olarak gördüğü Mesnevî ile her okuyuşunda yeni manalara kavuşan Luna, Mevlânâ ile manevi sohbeti esnasında onun cömertliğine dayanarak kendisi için özel bir kitap yazmış olmasını istemiş ancak bunun imkânsız olduğunu düşünmüştür. Bu esnada içindeki Mevlânâ sevgisini canlandıran ve kendine gelmesine vesile olan yaşlı adamı kurtarmak isteyen Luna, ertesi gün karakola gitmeye karar vermiştir. Bu sırada Mevlânâ, rüyasında kendini görevlendiren meleği görmüş, görevinin tamamlandığını ve geri dönmesi için uyandığında semâ etmesinin yeterli olduğu bilgisini almıştır. Karakola giden Luna, müdürün odasına girdiğinde kendine bir kitap uzatılmış ve Mevlânâ'nın kaldığı hücrenin kamera kayıtları izletilmiştir. Görüntülerde Mevlânâ semâ etmeden önce kameraya el sallamış ve geriye bir tek ceket kalmıştır. Ceketin içinden çıkan kitapta "Rûmî'den Luna'ya" yazmaktadır. Luna olanlara şaşırmıştır, ancak onun için bu olay her sabah güneşin doğmasından daha büyük bir mucize değildir. Böylece

³⁹⁷ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 141-142, 148.

³⁹⁸ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 153-154.

Mevlânâ'nın her zaman var olduğunu anlayan Luna, sevginin gücü ile içinde bulunduğu zor durumdan kurtulmuştur.³⁹⁹

2.11.2. Eserin Değerlendirmesi

Genel görünümünü sunmuş olduğumuz roman, fantastik bir şekilde ele alınmıştır. Eserde 21. yüzyılın İstanbul'una gelen Mevlânâ'nın gözünden ara ara verilen dinî-tasavvufî söylemlerle kısmi bir sosyolojik değerlendirme yapılmıştır. Diğer romanlarda Mevlâna'nın bir roman karakteri olarak tarihi zeminde gerçek şahsiyetiyle bağlantılı olarak ve kendi hayat hikâyesi üzerinden ele alınmasına karşın bu romanda Mevlânâ'nın, kendi hayat hikâyesi dışına çıkılarak bambaşka bir olay örgüsü içinde ele alınmış olması romanın ayırt edici bir özelliğidir. Bu anlamda, gerçek bir şahsiyet olan Mevlânâ'nın salt kurgu içinde bir karakter olarak işlendiğini görmekteyiz. Ancak romanın bu ayırt edici özelliği, onun kurgusalılığı ile ilgili bazı soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir.

Bu minvalde Mevlânâ'nın bir melek tarafından görevlendirilerek dünyaya gönderilmesi olayını iki şekilde değerlendirmemiz mümkündür. Birincisi, dinî açıdan böyle bir olayın mümkün olmadığı realitesinin göz ardı edilerek, sırf Mevlânâ öğretisini günümüzle kıyaslamak için tamamen kurgusal bir amaç güdüldüğüdür. Ki romanda bu amacın daha ön planda olduğunu söyleyebiliriz. İkincisi, roman kahramanı olan Mevlânâ'nın aynı zamanda bir tasavvuf büyüğü ve velî bir zat olması hasebiyle, ruhânî boyutta bu tarz olayların vuku bulabileceğinin imkân dâhilinde olduğu düşüncesidir. Nitekim romanda, manevi dereceye sahip olduğunu anladığımız Bedreddin Dede'nin Mevlânâ'yı tanınması, üst boyutta ve ruhânî olarak bunun mümkün görüldüğüne dair bir delil teşkil edebilir. Fakat her iki durumda da kurgunun, İslâmî inanç bağlamında sıkıntılar barındırdığı muhakkaktır. Tamamen kurgu olan romanda vurgulanan İslâmî motifler ile anlatılan hadise arasında, aslında ölü olan Mevlânâ'nın namaz kılıp kılmaması durumu gibi ciddi tutarsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Yine İslâmî olmaktan uzak olan kurgunun iç dizaynının İslâmî motiflerle süslenmesi, ortaya çıkan tutarsız görünümün farklı bir boyutudur.

Diğer yandan Mevlânâ'nın dünyaya gönderilme hadisesi başlı başına inançla ilgili bir tartışma kapısı açılacak demektir ki bu bizim konumuzu dışındadır. Zira biz, bugünün dünyasında yankı bulan Mevlânâ'yı anlamaya çalışıyoruz. Ancak algının

³⁹⁹ Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, ss. 157-188.

oluşturulması esnasında ortaya çıkan tartışmalı durumlar, bu algıya hizmet etmesi açısından son derece önem arz etmektedir.

Roman günümüz insanına bir teklif ve bir kurtarıcı sunma iddiasındadır. Burada kurgunun, okuyucuya bir mesaj vermeyi amaçladığını göz önüne aldığımızda dikkat çekici bir manzara ile karşılaşmaktayız. Şöyle ki, diğer romanların aksine, bu romanda günümüz aklını Mevlânâ zamanına taşıyıp öğretinin referanslarını anlamak yerine, Mevlânâ'nın, bizzat bir karakter olarak günümüze taşınması söz konusudur. Bunun doğal bir sonucu olarak, romanda ölçüt, tersten bir bakış açısıyla günümüz koşulları olmaktadır. Roman bir bakıma, kötüyü göstererek, doğru olanı Mevlânâ dili ile söylemektedir. Mevlânâ'nın, çevresini algılama şekli, tersinden düşünüldüğünde, bugünün dünyasında Mevlânâ'yı algılama şeklini vermektedir. Sevgiden yoksunluğun karşısında sevgi, seküler hayatın esareti karşısında Allah aşkının bahsettiği mutlak hürriyet, hayatın hakikatini anlayamamaya karşılık “Allah'ı ve aşkı” keşfederek mutluluğa ulaşmak romanda karşımıza çıkan Mevlânâ'nın algılanma biçimleridir.

Bugünün şartları üzerinden Mevlânâ'ya bakmak, yukarıda belirttiğimiz gibi bazı açılardan olumlu denilebilecek sonuçlar verse de birtakım eksiklikleri beraberinde getirmektedir. Bugün, toplumların yaşadığı manevî sıkıntılar aşikâr gerçekliklerdir. Buradan hareketle, yanlış görülen her hususun doğrudan antitezini vermek, Mevlânâ öğretisine değinmekten daha ziyade, genel kabul görmüş ilkelerin, sloganik bir şekilde Mevlânâ'ya söylenmesi anlamına gelmektedir. Zira “nasıl bir sevgi?”, “nasıl bir aşk?”, gibi soruların cevaplarını Mevlânâ düşüncesinde aradığımızda, yekûn olarak bir tasavvuf ve İslâm düşüncesiyle irtibatlı cevaplar manzumesi ile karşı karşıya gelmekteyiz. Oysa romana bu soruları sorduğumuzda, aldığımız cevaplar, kavramların içeriğinden yoksundur. Bu açıdan kavramlar, Mevlânâ düşüncesi ile bezenmiş olmaktan uzak, genel-geçer kabul gören, herkesin gündelik kullandığı kalıplar olarak tebarüz eder. Bize göre asıl mesele budur. Mevlânâ'nın devasa şahsiyeti, günümüz meselelerine cevap verebilmek için iyi bir malzeme sunmaktadır. Ancak alt yapısına, dinî-tasavvufî süreğine bakılmaksızın, sırf kavramlar üzerinden gidilen bir yaklaşım son derece dikkat edilmesi gereken bir yaklaşımdır.

Eserin temellendirilmesi noktasında yapmış olduğumuz eleştiriler akabinde Mevlânâ ile ideal bir sûfî portresi çizildiğini görürüz. Romanda ilk olarak lakabından

hoşlanmadığını söyleyen Muhammed Celâleddîn'in mütevazılığı ortaya konmuştur. Sosyal hayatı ve insanları gözlemleyen Mevlânâ, kalabalıklar içinde yalnızlaşan insan sayısının arttığını, ruhları hapiste olan bu insanların ve genelde toplumun en büyük sorununun nefisleri olduğunu ifade etmiştir.

Yaşamayı Allah ile birlikte olmak şeklinde anlayan Mevlânâ, bu çağda yaşayan çoğu insanın ölü mesabesinde olduğunu ortaya koyar. Ancak yapmış olduğu "kâfir" tanımıyla Allah'ın nurunun tüm insanlarda var olduğunu, nefsin hileleriyle perdelenmiş olan bu hakikatlerin ortaya çıkarılmayı beklediğini salık verir. Tüm problemlerin çözümü yazarın rabbâni bakış olarak nitelendirdiği aşk eksenli evrensel bir bakıştır. Eserde Allah için sevmek ve tüm insanlığı bir olarak görmeği kapsayan bu bakış açısına ulaşmak için ilk adım, temel problem olan nefsin terbiye altına alınmasıdır. Bir süreç işi olan rabbânî bakış açısı, nefsin dizginlenmesi akabinde aşk ile ulaşılabilecek nihai noktadır.

Namaz bahsinde bir ârif olan Mevlânâ'nın aşk anlayışının hayatının tüm alanlarına sirayet ettiğini görürüz. Mevlânâ vefat etmiş olmasına rağmen namazını şükürün nişanesi olarak görür ve aşk ile namazını kılar. Bu bağlamda Mevlânâ'nın bir ârif olması, Allah'a ve insanlığa aşk anlayışın ile yönelmesi, onun ibadetlerini yerine getirmesi noktasında geri bırakmamaktadır.

Serüveni boyunca Allah'a tevekkülü ile ön plana çıkan Mevlânâ, dünyaya geliştikten itibaren O'nun yardımını beklemiştir. Öğretisinin gereği olarak tüm insanlığı bir gören Mevlânâ, sevgi ile yaklaştığı, aşk ile attığı her adımın mükâfatını almış ve görevini tamamlanmıştır. Olay örgüsü itibarıyla fantastik olan roman bize, Allah ile hayat bulan, aşk anlayışı ile tüm insanlığı bir gören Hz. İbrahim misali mütevekkil bir Mevlânâ sunmaktadır.

2.12. Mevlânâ'nın Görsel Bir Unsur Olarak Kullanıldığı Eserler

Tezimizde bu aşamaya kadar seçtiğimiz popüler eserlerle, Mevlânâ'ya dair oluşan algıyı anlamaya çalıştık. Bu esnada dikkatimizi çeken bir husus, yine popüler olarak kabul edilebilecek, fakat yalnızca Mevlânâ'nın ismi veya onu anımsatan bir simgenin kullanımıyla kaleme alınan eser sayısının hızlı bir artış gösterdiğiidir.

Bu yönelişin farklı sebepleri olabileceği ihtimali ile birlikte temel sebep, okurun Mevlânâ'ya yönelik ilgisi ve bu alanda çıkan eserlerin büyük rağbet görmesidir. Bu eserler, içeriklerindeki dağınıklık ve bir mesaj verme noktasındaki

eksikliklerinin yanı sıra günümüzde Mevlânâ'ya duyulan ilgiyi yansıtmaları açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda birkaç eseri örnek verebiliriz.

İlk olarak Serdar Özkan'ın Mevlânâ'ya dair yazmış olduğu üç eseri inceleyebiliriz. 2013 Ekim ayında “Rûmî'nin Bildiği Aşk”⁴⁰⁰ isimli kitabını kaleme alan yazar, 2014 Mayıs ayında “Mevlânâ Çağırınca”⁴⁰¹, 2014 Kasım ayında ise “Rûmî'nin Kitabı”⁴⁰² isimli romanlarını okuyucuya sunmuştur. “Rûmî'nin Bildiği Aşk” isimli romanında sevginin gücüne inanan ve kendini bulmak için yola çıkan Fabio adındaki İtalyan ressam, yolculuğu sırasında Mevlânâ'yı ve onun aşk anlayışını kavramaya çalışmaktadır. Eserde Mevlânâ, Fabio'nun Konya'ya onu ziyaret etmek için gitmesi ve Mevlânâ aşkını yaşayan sûfilere araması noktasında ortaya çıkar. Mevlânâ dergâhını ziyareti sırasında içini hüznü kaplayan Fabio, bunu rüyasından hareketle Mevlânâ'nın ismen bilinmesi, ancak derûnunun anlaşılmasından kaynaklı Mevlânâ'nın hüznü olarak dile getirir. Fabio'nun aşk ateşi ile yananların kalmadığı söylemi de bu sorundan neşet etmektedir.⁴⁰³ Yazarın Mevlânâ'nın hüznünü aşka bağlaması, insanların onun sarıldığı aşka sarılmadığı iddiası sonrasında Fabio'nun Yûşa tepesinde Mevlânâ'nın bildiği aşkı tattığını ifade etmesi, aşktan maksadının ne olduğu tam olarak anlaşılabilen müphem ifadelerdir. Romanın kahramanı Fabio tarafından dile getirilen Mevlânâ düşüncesinin anlaşılamadığı eleştirisine karşılık, eserde bu düşünce sisteminin temelini oluşturan aşk kavramını anlamaya yönelik bir çaba görülmemektedir. Anladığımız kadarıyla Fabio'nun kendi içinde anlamlandırdığı Rûmî'nin aşkı, Allah ile olan münasebetinde manevi hisleri ve rüyaları doğrultusunda yaşadığı tecrübeler sonucunda kavuştuğu daima Tanrı ile beraber olma idrakidir.⁴⁰⁴

Yazarın aynı karakterleri kullanarak, Mevlânâ'yı ana kahramanlardan biri haline getirdiği ve kısmen düşüncelerini aktardığı “Mevlânâ Çağırınca” isimli ikinci romanını seçtiğimiz popüler eserler içinde inceledik. Eserler arasındaki bağlantının görülmesi amacıyla eseri burada zikretmeyi uygun gördük. Zira yazarın değineceğimiz üçüncü romanı olan “Rûmî'nin Kitabı”, incelediğimiz romanla ilintili olarak kurgulanmıştır. Eserin incelendiği ilgili bölümde aktardığımız gibi Fabio'nun kızı Luna, Mevlânâ'dan kendisi için bir kitap yazmasını istemiş ve bu kitabın

⁴⁰⁰ Serdar Özkan, *Rûmî'nin Bildiği Aşk*, İstanbul: Artemis Yayınları, 2013.

⁴⁰¹ Serdar Özkan, *Mevlânâ Çağırınca*, İstanbul: Artemis Yayınları, 2014.

⁴⁰² Serdar Özkan, *Rûmî'nin Kitabı*, İstanbul: Artemis Yayınları, 2014.

⁴⁰³ Özkan, *Rûmî'nin Bildiği Aşk*, ss. 69-78.

⁴⁰⁴ Özkan, *Rûmî'nin Bildiği Aşk*, ss. 103-105, 193.

Luna'ya teslim edildiği anlatılmıştır. Üçüncü romanın konusu Luna'ya verilen bu kitabın kendisidir.

Romanın girişinde Mevlânâ, Luna'nın kendisinden bir kitap yazması talebi üzerine gönlüne iki hikâye düştüğünü belirtir. Bu hikâyelerin kahramanlarından biri Mevlânâ'nın diğeri ise Lunâ'nın çağdaşdır. Mevlânâ ile Luna'nın yollarının kesişmesi, aynı şekilde bir mürşid olan Ahmed Endülüsî ile Şeyma'nın ruhlarının derinliklerinde buluşmaları, hikâyeler arasında ortak noktayı teşkil etmektedir. Roman, Granada Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Jose'nin, bir arkadaşı tarafından verilen Ahmed Endülüsî adındaki bir sûfnin kitabından hareketle çıktığı elmas arayışını konu edinir. Yazarın, romanını “Rûmî'nin kitabı” olarak ele almasını gerektiren tek sebep, bir önceki romanda Luna'nın talep ettiği eserin Mevlânâ'ya isnat edilmiş olmasıdır. Kurguya göre Mevlânâ'nın kaleme aldığı ve Mevlânâ'ya dair hiçbir bilginin yer almadığı bu eserde, Mevlânâ'nın hayatı ve Luna ile bağlantı kurulan nokta, bir mürşid olan Ahmed Endülüsî'nin elmasın bulunması için verdiği sohbetlerde, araçların amaca dönüştürülmediği, hakikatin Allah olduğu bilincinin kazanıldığı takdirde kişiye tüm kapıların açılacağı gibi ifadeleridir. Aynı şekilde Şeyma'nın yakın zamanda babasını kaybetmesi ve sûflerin eserleri sayesinde yaşam gayesini keşfetmesi kahramanlar arasında kurulan bir diğer bağlantı noktasıdır. Bu bilinci kazanan Şeyma'nın, büyükbabası Ahmed Endülüsî'nin kitabının kendisi için en büyük hazine olduğunu söylemesi, profesörün de aynı idrake kavuşmasını sağlamıştır. Romanda son olarak asıl hazinenin herkesin içinde olduğu belirtilmiştir.⁴⁰⁵

Mevlânâ'nın ve onu çağrıştıran simgelerin bir çekim cazibesi olarak kullanıldığını söyleyebileceğimiz eserlerden bir diğeri Gülay Okuyucu'nun “Ona Giden Derdimi Seviyorum”⁴⁰⁶ isimli eseridir. Tasavvuf kategorisi altında sunulan, kapağında bir semazen ve Mevlânâ'ya yapılan birkaç atıftan ibaret olan eserde yazar, hadisler ve sufi büyüklerinden yapılan alıntılar ekseninde kendi yaşam hikâyesini anlatır.

Mevlânâ'ya dair diğer bir eser türü de ondan yapılan derlemelerdir. Örnekleri oldukça fazla olmakla birlikte bu minvalde Seyit Burhan Gün'ün “Aşk-ı Ateş”⁴⁰⁷ ve

⁴⁰⁵ Özkan, *Rûmî'nin Kitabı*, ss. 41, 57-58, 63, 67-68, 75-76, 131-132, 147.

⁴⁰⁶ Gülay Okuyucu, *Ona Giden Derdimi Seviyorum*, Ankara: Herdem Yayınları, 2016.

⁴⁰⁷ Seyit Burhan Gün, *Aşk-ı Ateş*, Konya: Sıradışı Akademi Yayınları, 2014.

Mehmet Alim Konukçu'nun "Aşk'a Gel"⁴⁰⁸ isimli eserlerini zikredebiliriz. Her iki eserde de Mevlânâ ve eserleri hakkında verilen kısa bir bilgiden sonra Mevlânâ'dan alıntılar yapılmış, ancak eserlerde aktarılan bilgilere ilave olarak hiçbir katkıda bulunulmamıştır. İçerikleri bakımından konu bütünlüğü ve fikirsel bir gayenin güdülmediği bu eserler, niçin yazıldıkları konusunda soru işareti uyandırmaktadır. Netice itibariyle bu başlık altında ele aldığımız eserlerin genelinde popülerite elde edebilmek amacıyla Mevlânâ'nın araçsallaştırıldığını söylememiz mümkündür. Ne var ki Mevlânâ'yı bir figür olarak kullanan bu eserlerde Mevlânâ'nın hayatına veya düşüncelerine yönelik kayda değer bir içerik bulunmamaktadır. Bu tarz eserlerin kaleme alınmasının kolaylığı ve piyasasının bulunması ekonomik amaçların gözetildiği izlenimini oluşturmaktadır.

Bahsi geçen eserlerde Mevlânâ algısına dair içeriğin bulunmayışı, bu başlıktaki eserlerin gösterdikleri iki ayrı karakterden kaynaklanmaktadır. Birincisi, bazı eserlerde Mevlânâ'nın ismi kullanılmakla birlikte, eserin içeriğinde onunla ilgili hemen hiçbir şeyin bulunmamasıdır. Buna Gülay Okuyucu'nun "Ona Giden Derdimi Seviyorum", Serdar Özkan'ın "Rûmî'nin Bildiği Aşk" ve "Rûmî'nin Kitabı" romanları örnek olarak gösterilebilir. Bu tarz eserlerde Mevlânâ bir isim ve simge şeklinde, sırf görsel bir unsur olarak bulunmakta, fakat içerik tamamen yazara ait olmaktadır. Bu sebeple, Mevlânâ'ya dair fikri bir mesele ya da bakış bulamadığımız eserlerin içeriği hakkında Mevlânâ algısına dair bir şey söyleyemiyoruz.

Bu noktada bizi ilgilendiren mesele, bu tarz eserlerde Mevlânâ isminin ya da onunla ilgili bir simgenin neden kullanıldığı sorusunun cevabına odaklanmakla birlikte konu buraya kadar açıklamaya çalıştığımız algıdan farklı bir algı ile irtibatlı hale gelmektedir. Bu da kabaca ifade edecek olursak, Mevlânâ isminin yazın dünyasında ne derece etkili ve işlevsel olduğunu gösteriyor olmasıdır.

Mevlânâ'ya dair bir diğer yazın tarzı, yazarın herhangi bir düşünce beyan etmediği, sadece Mevlânâ'dan seçkilerle oluşturulmuş kitaplardır ki Seyit Burhan Gün'ün "Aşk-ı Ateş" kitabı ile Mehmet Alim Konukçu'nun "Aşk'a Gel" kitabı bu tür eserlerdir. Eserlerde, yazarların Mevlânâ ile ilgili kanaatleri, onun öğretilerinin fikirsel düzeyde yansımaları bulunmadığından, bizi algıya götürecek sonuçları eserlerde Mevlânâ'nın neden kullanıldığı sorusuna verilebilecek birkaç muhtemel cevapta arayacağız. Bu minvalde Mevlânâ'nın görsel bir unsur olma özelliğinin ağır

⁴⁰⁸ Mehmet Alim Konukçu, *Aşk'a Gel*, Konya: Salon Yayınları, 2016.

bastığını düşündüğümüz eserlerle ilgili dikkatimizi çeken hususları, birkaç madde ile şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Yazar, Mevlânâ ile okuyucu arasında bir yakınlık kurarak Mevlânâ'yı tanıtmak ve bu doğrultuda bir Mevlânâ bilinci oluşturmak istemiş olabilir. Ancak okuyucunun, eserlerde varsaydığımız bu vurguya dair bir şey bulamaması amacı oldukça tartışmalı hale getirmektedir.

2) Mevlânâ seçkisi yapan eserlerde alıntılar yoluyla kapsamlı bir Mevlânâ imajı oluşturmak veya Mevlânâ'yı tanıtmak amacı güdüldüğünü düşünebiliriz. Ancak bu tarz eserlerde, konu bütünlüğünün bulunmaması, alıntı metninin sıhhatinin tespit edilememesi, yazarın aktardığı kesitlere ilave olarak bir fikir beyanında bulunmaması böyle bir amacın söz konusu olmadığını göstermektedir. Bu bakımdan yazarların kendine ait fikirlerinin bulunmadığı, eleştiriye daha açık olan seçki türü eserlerde Mevlânâ'nın bütüncül bir şekilde anlaşılabilmesi mümkün gözükmemektedir.

3) Yazar, metnin bătınında Mevlânâ'nın bir öğretisine vurgu yapmış ve metin boyunca bu öğretiyi işlemiş olabilir. Sanat eserlerinde bu tür kapalı anlatımlar mevcut olmakla birlikte biz incelediğimiz eserlerde bu tarz bir durum tespit edemedik. Buna rağmen, yazarların, Mevlânâ'ya dair fikirlerini olayların içine nakşederek vermiş olmalarını bir ihtimal olarak kabul ediyoruz.

4) Eserlerin kaleme alınmasındaki bir diğer amaç, yazarın tabii olarak eserinin çok satılmasını istemesi olabilir. Günümüzde Mevlânâ isminin, bir eserin satış oranlarına ciddi katkılar sağladığı göz önüne alınacak olursa, bu amacın da yadsınmaması gerekir. Yazarın, Mevlânâ üzerinden kendisine ya da eserine bir popülerlik sağlamayı amaçlamış olabileceği de ihtimal dâhilindedir.

Buradan hareketle Mevlânâ algısı ile ilgili şöyle bir yargının ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Mevlânâ ismindeki cezbedicilik, maksat ne olursa olsun yazarı kendine çekmekte, yazar ya kendi görüşünü imajın parlaklığıyla halka ulaştırmaya çalışmakta ya Mevlânâ seçkisiyle kendi adını bir kitabın kapağında göstermek istemekte ya da herhangi bir amaca matuf olmaksızın tamamen ekonomik amaçlar gütmektedir. Bu, daha önce değindiğimiz Mevlânâ algısından farklı olarak, oluşmuş algıda muazzam bir çekim gücünün varlığını ortaya koymaktadır. Bir bakıma bu

durum, incelediğimiz eserlerin, -fikirsel anlamda olmasa da- Mevlânâ isminin halka yayılması konusunda gösterdiği başarıyı da ispat etmektedir.

Netice itibariyle, tek bir başlık altında topladığımız bu eserlerin genel görünümü, “popüler” kavramının, eserlerden çıkararak, “Mevlânâ” ismine ait bir özelliğe dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Bir döngüye sebep olan bu durum, Mevlânâ ismi ekseninde yeni popüler eserleri doğurmakta, tasavvuf tarihinin en mühim simalarından biri olan Mevlânâ simgesel bir obje haline getirilerek tüketilmektedir. Bize göre bu döngü, yalnız toplumun talebi ya da topluma arz edilenin niteliği ile açıklanacak bir olgu olmayıp toplumda tasavvuf büyüklerine duyulan muhabbetten, şöhret olma kaygılarına, halka mesaj verme isteğinden salt ekonomik isteklere varıncaya kadar pek çok etkeni içinde barındırmaktadır. Konumuzu aşan bu tartışmalar dışında bizim için, günümüz yazan ve okuyan dünyasında, Mevlânâ'nın popüler edebiyat türünün bir enstrümanı haline getirilmiş olması önem arz etmektedir. Ancak eserlerin kaleme alınması noktasında yukarıda değindiğimiz Mevlânâ'ya duyulan muhabbetten şöhret olma isteğine varıncaya dek her bir etken, günümüzde Mevlânâ algısını belirleyen nedenlerin içinde yer alır. Ve bu durum bir bakıma algının bizzat kendisidir.

SONUÇ

On üçüncü yüzyılda yaşamış bir sûfî olan Mevlânâ, tasavvuf anlayışıyla bulunduğu coğrafyaya ve bu coğrafyayı aşan iklimlere hitap etmiştir. Mevlânâ'nın öğretileri, gerek eserleri gerekse Mevlevîlik tarikatı ile İslâm dünyasını ve düşüncesini büyük ölçüde etkilemiştir. Biz bu etkinin en geniş şekilde yansımaları Osmanlı'da görüyoruz. Bilhassa Mevlevîlik kanalı ile hem bir neşve, hem bir yaşam tarzı hem de sanatsal faaliyetler bazında hayatın neredeyse tüm alanlarına nüfuz eden Mevlânâ'nın tesir sahası tasavvuf geleneğinin dışına da taşmıştır. Bu minvalde Mevlânâ, etkisini hem ismiyle hem de öğretileriyle Osmanlı'da, Cumhuriyet döneminde ve günümüz Türkiye'sinde devam ettirmiş ender şahsiyetlerdendir. Fakat son zamanlarda Mevlânâ'nın algılanma biçiminde ciddi bir dönüşümün yaşandığı da başka bir gerçektir. Kanaatimizce dine ve özelde Mevlânâ'ya bakışın değişmesinde modernleşme tecrübemiz dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Bu süreçte ortaya çıkan düşünce akımlarının bir neticesi olarak Mevlânâ, görece yeni bir algılama tarzıyla yorumlanmaya başlanmıştır. Son yıllarda bilhassa edebiyat alanında Mevlânâ'ya yönelik çeşitli nedenlerle dikkat çekici bir ilginin oluşması bahsi geçen algıda önemli bir etken olmuştur. Biz, bu yoğun ilgi sonucu kaleme alınan eserlerde Mevlânâ'nın nasıl algılandığına dair bazı tespitler yapmaya çalıştık.

Edebiyat alanı özelinde Mevlânâ'ya doğru muazzam bir yönelişin başladığı malumdur. Pek tabii ki eskiden bu yana Mevlânâ ismine bir meyil, muhabbet ve ilgi vardı fakat dile getirdiğimiz yöneliş, yeni bir yazın türüne aittir. Artık Mevlânâ romanlarda, röportajlarda, seçkilerde, popüler tarz diyebileceğimiz her türlü yazın faaliyetinin içinde ele alınmaya başlanmıştır. Bu itibarla Mevlânâ'ya yönelik ortaya çıkan ve Mevlânâ algısının karakterine ilişkin göstergeler içerdiğini kabul ettiğimiz bu ilginin oluşumuna etki eden hususların dikkate değer olduğunu düşünmekteyiz. Sözelimi, Mevlânâ öğretisinin yapı taşlarını oluşturan sevgi ve aşk gibi kavramların cezbedici mahiyetleri, yine Mevlânâ'ya isnad edilerek dile getirilen “Ne olursan ol yine gel” gibi kapsayıcı ifadeler, her kesimden insanın düşünce dünyasına uyarlayabileceği içerikler taşımaktadır. Dolayısıyla Mevlânâ öğretisini bu şekliyle

eserlere taşımak, bir yazar için doğrudan geniş halk kitlelerine ulaşmanın da kısa bir yolu haline gelmektedir.

Bir diğer husus Mevlânâ'nın hayat hikâyesinin romanlara konu olacak hadiselerle dolu olmasıdır. Babasıyla çıktığı yolculuk, bu yolculukta yaşananlar, Attar ile karşılaşması ve Attar'ın Mevlânâ'yı muştulaması, Mevlânâ'nın babasının ölümü, Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin hayatına dâhil oluşu ve Şems ile karşılaşması, olgunlaşması, hayatında meydana gelen büyük değişimler, dostları ve dostlarına tutkusu, Şems üzerinden yürüyen kıskançlık ve entrikalar, semâ ve derûnî bir dünya, vefatına dair anlatılan menkıbeler, edebiyat sahası için önemli birer malzeme teşkil etmektedir. Tüm bu etkenlerle büyük bir öğretinin aynı şahısta birleşmesi, doğal olarak bir roman yazarı için son derece çekici, mümbit bir alan gibidir.

Son olarak Mevlânâ'nın dev eseri Mesnevî'nin mahiyeti de bu meyanda zikredilebilir. İrşad amaçlı kaleme alınan Mesnevî, gerek üslubu gerekse konuyu ele alış biçimi açısından anlattığı hikâyelerle okuyucuyu muazzam derecede etki altına alan bir eserdir. Bu noktada Mevlânâ'nın eserleri bütününde de konuya baktığımızda Mesnevî'nin ayrıcalıklı rolünü görmekteyiz. Zira kavramların halka hitap edecek şekilde kullanıldığı Mesnevî aracılığıyla Mevlânâ'nın kitlelere etkisi açıkken, düşünce bakımından daha felsefî olan Dîvân-ı Kebîr'in okura yansımaları aynı şekilde olmamıştır. Bu sebeple, bahsi geçen roman ve eserlerde, Mevlânâ'ya dair fikrî vurgular daha çok onun Mesnevî'si üzerinden yapılmıştır. Bu da, romanların ya da popüler kitapların geniş kitlelere ulaşma isteğiyle oldukça uyumlu bir görünüm arz eder.

Bahsettiğimiz bu süreç, Mevlânâ'nın popüler edebiyat alanında bu denli rağbet görmesinin sebeplerini ortaya koymaktadır. Çalışmamızda, Mevlânâ algısına dair incelemeye tâbi tuttuğumuz eserlerden hareketle ulaştığımız birkaç sonucu da şu şekilde ifade edebiliriz:

Evveleminde, konu Mevlânâ ve ondan hareketle dinî-tasavvufî hayat olunca, yazarların dinî bir kaygı güttükleri ve bu minvalde Mevlânâ'yı halkı aydınlatmak ve eğitmek gayesiyle konu edindikleri kabul edilebilir. Nitekim kimi yazarların kendileri de bunu yer yer ifade etmektedirler. Ancak eserlerde Mevlânâ'nın düşüncelerinden ziyade menkıbevî tarzda hayatına yer verilmesi, düşüncesinin konu edildiği yerlerde ise seçici bir tavırla belirli kavramlar üzerinden kısmî bir Mevlânâ

imajı çizilmesi, bir bakıma edebiyat dünyasına ait kaygıların ağır basması bu dinî kaygının çok daha ötesine geçerek onu gölgelemiş, hatta zaman zaman bu kaygının seçilemeyecek noktaya geldiğini göstermiştir. Temel hareket noktası sevgi, aşk ve hoşgörü olan yazarlar bu yaklaşım ile insanlığın tüm dertlerine çare bulabilecek, günlük hayatın her alanına hitap eden, dinî-tasavvufî taassuba karşı evrensel bir Mevlânâ portresi çizmektedir. Burada taassuba denk geldiğini düşündüğümüz kavram “gelenek”tir. Bu esaslarla taassup olarak nitelendirilen dinî-tasavvufî gelenekten kopararak köklerinden uzaklaştırılan Mevlânâ, düşüncelerinin neşvünema bulduğu gelenekten habersiz, daha doğrusu bu geleneği onaylamayan bir kişi olarak sunulmaktadır. Nitekim eserlerin genel kurgusunda Mevlânâ’nın tasvip etmediği ve onun karşı cephesinde yer alan şahsiyetler bu geleneğin bir parçasıdır. Bu düşünce, bir yandan gelenekten kopan Mevlânâ’nın dinler üstü evrensel zeminde konumlanmasının önünü açarken, diğer yandan bununla paralel olarak Mevlânâ’yı insanın özgürlüğüne ve dünyaya bakış açısına engel olduğu düşünülen her türlü belirleyici dinî formun ötesinde ele almamızı da sağlamaktadır.

Tarihi bir şahsiyet olan Mevlânâ, dinî ilimleri tahsil etmiş ve tasavvuf geleneği içinde yetişmiştir. Çizilen Mevlânâ imajlarında bu realite farklı şekillerde ve dozlarda da olsa yer bulmuştur. Ancak kimi yazarlarca tasavvuf, sorunlu bir alan olarak görülmüş, Mevlânâ’nın bu gelenekle ilişkisi asgari derecede işlenmiş ve çoğunlukla tasavvuf geleneği dışında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Tasavvuf alanına ve Mevlânâ düşüncesine uzak olmanın bir sonucu olarak kabul ettiğimiz bu yaklaşım neticesinde, “seçici” bir usulle Mevlânâ portresi oluşturulduğu kanaatindeyiz. Seçicilikten kastımız, yazarların konu edindikleri düşünceye veya kurguya, kavramların bağlamı gözetilmeksizin Mevlânâ’nın eserlerinden referans göstermeleridir. Özellikle Mevlânâ’nın düşünce sisteminde önemli bir yeri olan “aşk” mefhumuna yapılan aşırı vurgu, şeriatla ilişkisi nakıs bir Mevlânâ portresi çizmekle birlikte, bu düşünce neredeyse Mevlânâ üzerinden dine alternatif olarak sunulmaktadır.

Tasavvuf geleneği içerisinde anlam bulan bazı hâl ve kavramların bu gelenekten âri bir şekilde ele alınması ve bu şekilde Mevlânâ’nın anlaşılma çabası her şeyden önce bir usul hatasıdır. Bu düşünce, eser değerlendirmelerimiz sırasında değindiğimiz gibi pek çok sakıncalı durumu barındırmakla birlikte, Mevlânâ da dâhil olmak üzere ekser sūfinin değer atfetmediği kerametlerin mucize olarak dile

getirilmesi, dahası bu örneklerin farklı düşünce sistemlerine kaynak olarak sunulması ortaya çıkan sakıncalı durumlardan sadece biridir. Nitekim kavramsal veya şekilsel benzerliklerden hareket ederek kendilerine yeni yorum alanları açan yazarlar, Mevlânâ'nın eserlerinden yaptıkları kısmi ve seçici alıntılarını düşüncelerinin onay mercii olarak sunmaktadırlar.

Mevlânâ'nın tasavvuf geleneği içinde yetiştiği hususu dikkate alınmadan aşk ve hoşgörü düşüncesi ekseninde, mevcut tasavvufi anlayıştan kopuk yeni bir Mevlânâ anlayışı inşa edilmeye çalışılmaktadır. Özellikle Mevlânâ referanslı aşk kavramıyla dini salt kalbi bir unsur olarak görme eğilimi göze çarpan bir husustur. Yazarların, toplumun ve okuyucu kitlenin isteklerini göz önüne alması da bu durumun etkenlerinden biridir. Bu anlayış neticesinde yazıldıkça rağbet gören ve rağbet gördükçe yeni eserlerin kaleme alındığı “popüler Mevlânâ eserleri döngüsü” diye ifade edebileceğimiz bir saha ortaya çıkmaktadır. Çizmiş olduğumuz bu çerçevede Mevlânâ'yı anlama çabası güden kişinin dine bakış açısı da önem arz etmektedir. Zira dinin taassup olarak değerlendirildiği bir mecrada, Mevlânâ üzerinden dinin bătınına yapılan aşırı vurgu ile formel alanın geri plana atıldığı ve Mevlânâ'nın bu düşüncüyü telkin ettiği izlenimi uyandırılmaktadır.

Tespit ettiğimiz bir diğer durum, Mevlânâ'nın olduğu gibi anlaşılma çabasından ziyade, yazarın zihninde var olan kabullere Mevlânâ'nın eklenmesi; savunulan düşünce doğrultusunda bağlamından koparılarak Mevlânâ'dan alınan seçme ifadelerle fikrin veya kurgunun güçlendirilme meselesidir. Özellikle Mevlânâ'nın melâmî neşveye sahip sohbet şeyhi Şems ile ilişkisi üzerinden şeriat ve tasavvuf geleneği ile bağı zayıflarken; Mevlânâ'nın şeriata bağlı, Kur'an ile hayatını anlamlandıran bir sūfi olarak sunulduğu yerlerde ise halk ile bağının zayıfladığını ve aristokrat bir kişi haline evrildiğini görürüz. Netice olarak Mevlânâ, şeriatla bağlantısını tam olarak idrak edemediğimiz, aşk mefhumuyla insanlığa hitap eden evrensel bir fenomen ve hümanist bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu algı biçimiyle Mevlânâ, bahsi geçen edebi alanda bitmeyecek, tükenmeyecek bir kaynak gibi durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akbaş, Dilşad Nağme; “Kültür Endüstrisi Bağlamında Mevlânâ’nın Yeniden Üretimi”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).
- Ankaravî, İsmail Rusûhî; *Minhâcü’l – Fukarâ*, Safi Arpaguş (hzl.), İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Arpaguş, Safi; *Mevlânâ ve İslâm*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.
- Ateş, Süleyman; “Hazarât-ı Hams”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XVII, 1998, ss.115-116.
- Başer, Hacı Bayram; *Şeriat ve Hakikat*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bolat, Ali; “Tasavvuf Geleneğinde “Öteki” Algısı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 2014, ss. 43-73.
- _____; *Melâmetîlik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri; *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Bölükbaşı, Adem; “Türkiye’de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ Ve Mevlevîlik Örneği”, (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).
- Câmi, Abdurrahman; *Nefehatü’l Üns*, Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (hzl.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem; “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, c. XXIX, 1987, ss. 387-406.
- Ceyhan, Semih; “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXIX, 2004, s.325-334.
- _____; “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.XXXVI, 2009, ss., 455-457.
- _____; “Şems-i Tebrîzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXVIII, 2010, ss. 511-516.
- Chittick, William C.; “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu” Vahit Göktaş (çev.), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2008, ss. 371-384.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf (ö. 816/1413), *Mu‘cemü’t-ta‘rîfât*, (thk.) Sıddîk el-Minşâvî, Kâhire, tsz.

- Çakmakçı, Selami; “Popüler Roman ve Muazzez Tahsin Berkand”, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,2012).
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa; “Hallâc’ın ‘Enel’i Hak’ Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahat Yorumu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*,6, 2005, ss. 191-223.
- Çelebi, Asaf Hâlet; *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Çelik, İsa; “Klasiklerimiz/XII ‘Mesnevî-i Manevî’” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14, 2005, ss.661-696.
- Demirci, Mehmet; “Fîhi Mâ Fih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XIII,1996, s.58-59.
- Demirel, Şener; “Mevlânâ’nın Mesnevî’si ve Şerhleri”, *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi*,10, 2007, ss. 469-504.
- Devletşah, *Tezkiretü’ş Şuara*, Necati Lugal (çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık,2011.
- Eco, Umberto; *Yorum ve Aşırı Yorum*, Kemal Atakay (çev.), İstanbul: Can Yayınları, y.y.
- Eflâkî, Ahmed; *Ariflerin Menkıbeleri*, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Eliade, Mircea; *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Ali Berktaş (çev.), c. III, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Enginün, İnci; “Romancılarımız ve Mevlânâ”, *Selçuk Üniversitesi II. Milli Mevlânâ Kongresi*, Konya, 1986, ss.
- Eraydın, Selçuk; *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984.
- Erginli, Zafer vd.; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul : Kalem Yayınevi, 2006.
- Firûzanfer, Bedüzzaman; *Mevlânâ Celâleddin*, Feridun Nafiz Uzluk (çev.), Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005.
- Gölpınarlı, Abdülbâki; *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2006.
- _____; *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015.
- Göyünç, Nejat; “Mevlevîlik ve Sosyal Hayat”, *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 3-5 Mayıs 1990, ss. 95-102.
- Güler, Turan; *Türk Romanında Tasavvuf*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- Gün, Seyit Burhan; *Aşk-ı Ateş*, Konya: Sıradışı Akademi Yayınları, 2014.
- Hegel, G.W.F; *Tarihte Akıl*, Önay Sözer (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

- Hemedânî, Abdulvehap b. Celâleddîn Muhammed; *Sevâkıb-ı Menâkıb*, A. Süheyl Ünver (çev.), İstanbul: Organon, 1973.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî; *Keşfu'l Mahcûb*, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Haldun; *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İlhan, Avni; "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.V,1992, s.190-194.
- el-İsfahânî, Râğıb, *el-Müfredât*, (thk.) Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 2009.
- Kara, Mustafa; "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XII,1995, s.333-335.
- Karaali, Rukiye; "Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).
- Karaca, Alâattin; "Çağdaş Türk Romanında Dini Tasavvufi İçerik", *VI. Dini Yayınlar Kongresi*, İstanbul, 29-30 Kasım-01 Aralık 2013, ss. 275-287.
- el-Kâşânî, Abdürrezzâk; *Istilahâtu's-sûfiyye*, (thk.) Abdü'l-Âl Şâhîn, Kâhire, 1988.
- el- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed; *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire, 1994.
- Kevser Yeşiltaş- Nilüfer Dinç; *Bâtınî Mevlânâ*, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2011.
- Kılıç, Ahmet Faruk ve Ağçoban Sıddık; "Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslâm", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV, s.28, 2013/2, ss. 223-242.
- Kılıç, Cevdet; "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 20, 2007, ss. 175-202.
- Kolcu, Ali İhsan; *Cumhuriyet Edebiyatı II*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2009.
- _____; *Türk Romanı El Kitabı*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2013.
- Konukçu, Mehmet Alim; *Aşk'a Gel*, Konya: Salon Yayınları,2016.
- Konur, Himmet; "Mesnevî'de Mürid-Mürşid İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14, 2005, ss. 149-158.
- _____; "Modernleşmenin Tasavvuf ve Tarikatlara Yönelişin Artmasındaki Rolü", *2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, ss. 184-193.

- Köse, Ali; “XXI. Yüzyıl Türkiye’inde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49, 2015, ss. 5-27.
- Kudret, Cevdet; *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, c. I-III, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004.
- Kumar, Krishan; *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Mehmet Küçük (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2013.
- el-Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin; *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, Abdulhalîm Mahmûd- Mahmûd b. eş-Şerîf (thk.), Kahire, 1989.
- _____; *Kuşeyrî Risalesi*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kübra, Necmüddin; *Usûlü’l-Aşere*, (Fevâihu’l-Cemâl ve Fevâtihu’l Celâl içinde) Yusuf Zeydan (hızl.), Kahire: Dâr-u Saâdi’s-Sabâh, 1993.
- Küçük, Osman Nuri; “Şems-i Tebrîzî’nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ’nın Düşüncelerine Tesiri” *Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi*, 24, 2009, ss.11-38.
- Küçük, Sezai; “XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler”, (*Basılmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,2010).
- Lewis, Franklin; *Mevlânâ*, Gül Çağalı Güven- Hamide Koyukan (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Abdülbâki Gölpınarlı(çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, c. 1-7, 2015.
- _____; *Fîhi Mâ Fîh*, Meliha Ülker Anbarcıoğlu (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2017.
- _____; *Mesnevî-i Şerîf*, Süleyman Nahîfî (çev.), Âmil Çelebioğlu (sad.), İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- _____; *Rubâiler*, M. Nuri Gençosman (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Moran, Berna; *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Narlı, Mehmet; “Postmodern Roman ve Modern Gerçekliğin Yitimi”, *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 18, 2009, ss.122-132.
- Nicholson, Reynold A. ; *İslâm Süfîleri*, Ankara: Çağlar Yayınları, 2004.
- _____; *Selected Poems from the Dîvâni Shamsi Tabrîz*, New Delhi: Kitab Bhavan, 2004.

- Ocak, Ahmet Yaşar; *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Okumuş, Ejder; “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz-2009, c.8 s.30, ss. 323-347.
- Okuyucu, Gülay; *Ona Giden Derdimi Seviyorum*, Ankara: Herdem Yayınları, 2016.
- Olgunlu, Ali Canip; *Dinle*, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2017.
- Öngören, Reşat ; “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı c. XXXIX, 2010, ss. 50-52.
- _____; “Mevlânâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXIX, 2004, ss. 441-448.
- _____; “Tarikat” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXX, 2011, ss. 95-105.
- _____; *Osmanlılar’da Tasavvuf*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Özkan, Serdar; *Mevlânâ Çağırınca*, İstanbul: Artemis Yayınları, 2014.
- _____; *Rûmî’nin Bildiği Aşk*, İstanbul: Artemis Yayınları, 2013.
- _____; *Rûmî’nin Kitabı*, İstanbul: Artemis Yayınları, 2014.
- Özyurt, Cevat; “Hegel’in Din Yorumunun Sosyolojik Analizi: Dinin Tin ile İmtihani” *Din Bilimleri Dergisi*, 14/2, 2014, ss.137-174.
- Perşembe, Erkan; “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, 14-15, ss. 159-181.
- Sağlık, Şaban; *Popüler Roman Estetik Roman*, Samsun: Akçağ Yayınları, 2010.
- Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, Cem Zorlu(çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Sargut, Cemalnur; *Aştan Dinle*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.
- Sipehsâlâr, Feridun bin Ahmed; *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- es- Sühreverdi, Ebû Hafs Ömer, *Kitabu Avârifi’l-Ma’ârif*, Beyrut, 1966.
- Şahin, Naim; “Hegel’in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 2003, ss. 153-165.
- _____; “Mevlânâ Celâleddin Rumî ve G.W.F. Hegel’de Bazı Metafizik Kavramların Karşılaştırılması”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5, 2005, ss.83-109.
- Şahinoğlu, M. Nazif; “Bahâeddin Veled”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. IV,1991, ss. 460-462.
- Şaylan, Gencay; *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

- Şehristânî, Muhammed; *Milel ve Nihal*, Mustafa Öz (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda, “Mevleviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXIX, 2004, s.468-475.
- Tebrizî, Şems; *Makâlât*, M. Nuri Gençosman(çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2016.
- Tiryakioğlu, Okay; *Mevlânâ*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Top, H. Hüseyin; *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat,2007.
- Tural, Secaattin; *Türk Romanında Mevlânâ*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc; *el-Lüma‘*, Abdulhalim Mahmûd Tâhâ-Abdülbâkî Surûr (thk.), Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.
- Uğur, Veli; “1980 Sonrası Türk Edebiyatında Popüler Roman”, (*Yayınlanmış Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- Uğurlu, Seyit Battal ve Demir, Selvi; “Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Tekke ve Zaviyeler”, *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 24, 2013, ss. 367-379.
- Uludağ, Süleyman; *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- _____; “Halvet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XV, 1997, ss. 386-387.
- _____; “Mürid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXII,2006, ss.47-49.
- _____; “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXII, 2006, ss. 226-229.
- _____; “Uzlet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XLII, 2012, ss.256-257.
- _____; “Veli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXXXIII, 2013, ss.25-28.
- Veled, Sultan; *İbdirâ-Nâme*, Abdülbaki Gölpınarlı (çev.), İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2014.
- Yağmur, Sinan; *Aşkın Gözyaşları I*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- _____; *Aşkın Gözyaşları II*, Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2012.
- _____; *Aşkın Gözyaşları III*, Konya; Karatay Akademi Yayınları, 2011.
- _____; *Tennure ve Ateş*, Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2010.

- Yazıcı, Tahsin; “Dîvân-ı Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. IX,1994, s.432-433.
- Yetik, Erhan; “İsmail Rusûhi Ankaravî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.III, 1991, ss. 211-213.
- Yiğitler, H. Zekai- Nuriye; *Mevlânâ ile Şems*, İstanbul; Dharma Yayınları, 2010.
- Yitik, Ali İhsan; “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.XXXX,2011, ss.441-443.
- Bengi Mahmut, Berber Oktay ve Demir Osman (Yapımcı), Cihan Taşkın (Yönetmen) Kelebek (Film), Türkiye: Tiglon Film, 2009.
- Eren, İsmail (Yapımcı), Jacques Deschamps (Yönetmen), Dinle Neyden (Film), Türkiye: PHS Film- ATM Film, 2008.
- Favori Kuyumculuk, “Şems Hoşgörü Koleksiyonu” (Reklam filmi), <https://www.youtube.com/watch?v=dPkVPXId6jk>, (07.01.2018).
- “Mevlânâ Aşkın Dansı” (Belgesel), https://www.youtube.com/watch?v=FuEG_WBBZCrE, (07.01.2018).

ÖZGEÇMİŞ

Gülsüm Rûveyda ARSLAN 11.09.1992 tarihinde İstanbul/Üsküdar'da doğdu. Maltepe Anadolu İmam-Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2015 yılında mezun oldu. Aynı yıl Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. Mayıs 2017'de Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. Halen Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

İletişim Bilgileri:

e-mail: arslan.gulsum@hotmail.com