

Şems-i Tebrizî'nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri

Osman Nuri KÜÇÜK*

ÖZET

Şems-i Tebrizî'nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri

Bu makalede Şems-i Tebrizî'nin sohbetlerinden derlenmiş olan Makâlât esas alınarak onun tasavvufî meşrebi ve Mevlânâ üzerindeki tesiri ele alınmıştır. Sûfî yollarından aşk ve suttâr ehli olarak bilinen ekolün tipik özelliklerini taşıyan Şems, Mevlânâ'nın dindarlık anlayışını ibadet ve zühdün ötesine ilahî aşk ve cezbe cihetine yöneltir. Çalışmada Şems'in düşünce ve yaşam tarzının şekillenmesinde etkili olan temel kişilik özellikleri ele alınmış; ayrıca Mevlevî gelenekte Mevlânâ'nın ledünnî sırrı tefeyyüz ettiği velî kabul edilen Şems'in Mevlânâ'nın sülûk usulü üzerindeki tesirleri incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Şems-i Tebrizî, Seyr ü Sülûk, İlm-i ledün.

ABSTRACT

Shams Tabrizi's Mystical Disposition and His Influence on Mawlana's Thought

This paper discusses Shams' mystical disposition and his influence on Mawlana on the basis of the Maqalat, which was composed from accounts of Shams al-Din. Bearing the typical characteristics of *Tariq al-Ishk* and *al-Shuttar*, Shams redirected Mawlana's understanding of piety beyond worship and asceticism, bringing it closer to divine love and attraction. This work is about the main characteristics that influenced the shaping of Shams' intellect and lifestyle, and the impact of Shams, who is regarded across the Mawlawi tradition as the source of Mawlana's inspiration for innate secrets, on Mawlana's style of spiritual training (*suluq*).

Key words: Mawlana, Shams Tabrizi, *sayr al-suluq*, innate sciences (*ilm al-ladun*).

Bu makalede Mevlânâ'nın hayatında önemli bir değişime vesile olduğu bilinen Tebrizli Şemseddin'in tasavvufî meşrebi ve düşünceleri ile bunların Mevlânâ üzerindeki tesiri üzerinde duracağız. Mevlânâ'nın Şems hakkındaki tasvirlerine Mevlânâ okurları aşinadır. Biz burada daha ziyade Şems'in görüş ve düşüncelerinden hareketle aradaki tesirin Şems'in fikriyatındaki yerine değineceğiz.

Şemseddin'in (118?-1247) tam adı Muhammed b. Ali b. Melikdâd'dır.¹ Konya'ya gelişiyle Mevlânâ'nın yaşam felsefesinde belirgin bir değişime yol açan bu esrârengiz ve coşkun zat, öğrencilerine ders veren, halkı irşâd ile meşgul, âlim ve temkinli bir sûfî olan Mevlânâ'yı, adeta kendinden geçirdi ve onu coşkun bir Hak âşığı hâline getirdi.²

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. (onkucuk@erciyes.edu.tr)

¹ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri –Mevlânâ ve Etrafındakiler–* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, II, s. 60. Ayrıca krş. Eflâkî, *Manâkib al-'Arifin* (Farsça Metin) (haz. Tahsin Yazıcı), Ankara: TTK, 1980, II, s. 614.

² Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin* (çev. Feridun Nafiz Uzlu), İstanbul: MEB 1997, s. 66.

Şemseddin'in hayatı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz.³ *Dîvan*'daki pek çok gazelinde Şems mahlasını kullanan Mevlânâ, şiirlerinde çeşitli edebî kelime oyunlarıyla “şems” sözcüğüne sıkça atıfta bulunur. Bu şiirlerde doğal olarak Şemseddin'in tarihî hüviyetine dair bilgilerden pek bahsedilmez. Yer yer *Fîbî Mâ Fîbî*'deki sohbetlerinden ve *Mesnevî*'deki bazı atıflardan Şems hakkında ufak tefek bazı bilgiler çıkarılabilir. Ancak Şems biyografisinin ana hatlarına ilişkin malumat Sultan Veled, Sipehsâlâr ve Eflâkî'nin eserlerindeki anlatılara dayanmaktadır. Mevlevî kaynaklar Şems'in Mevlânâ ile karşılaşmasından sonraki kısmına odaklandıklarından Şems'in önceki yaşamıyla ilgili bu bilgiler sınırlıdır. Mevlânâ ile buluştuklarında Şems'in altmış yaş civarında olduğu⁴ hatırlanacak olursa bahsedilen sınırlılık daha iyi anlaşılabilir.

Şems'in fikirleri ve tasavvufî meşrebi hakkında bilgi veren asıl kaynak, *Makâlât*'dir. Şems'in sohbetlerinden ve sözlerinden derlenen, tasavvufî görüşlerini, Mevlânâ ile diyaloglarını, diğer sûfiler hakkındaki kanaatlerini içeren eser özellikle Şems'in düşüncelerinin tespitinde önemli bir kaynak hüviyetindedir. Eserdeki ifadeler Şems'in tasavvufî düşünce ve meşrebini ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Eserde yer yer Şems'in yaşamı hakkında aydınlatıcı sözlere de rastlanmaktadır.⁵

Sipehsâlâr ve Eflâkî'de aktarılanla paralel şekilde Şems, Tebriz'deki ilk mürsşidinin Ebubekir olduğunu belirtir.⁶ Geçimini sepet örerek temin ettiğinden Ebubekir Sellebâf (sele dokuyan) diye anılan bu zattan başkası hakkında “şeyhim” tabirini pek kullanmayan Şems bu zattan çok istifade ettiğini, birçok velâyet vasfını ondan aldığı söyler.⁷

Şems ayrıca Necmeddin-i Kübrâ'nın halifelerinden Baba Kemâl Cendî gözetiminde halvete girmiş, Halvetiyye silsilesinden Ebheriyye kolunun kurucusu Rükneddîn-i Sicâsî ile de sohbetle bulunarak seyr ü sülûkünü tamamlamıştır.⁸ Erzu-

³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul: İnkılap, 1999, s. 50.

⁴ Gölpınarlı, s. 68.

⁵ Aslı Farsça olan *Makâlât*'da yer yer Arapça ibareler de bulunmaktadır. Eser, dönemin şartları ve halk ile konuşma üslubu içinde söylenmiş bazı müstehcen ifadeler hariç dilimize M. Nuri Gencosman tarafından çevrilmiştir: Şemseddin Muhammed Tebrizî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî*, (çev. M. Nuri Gencosman), İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974. Gencosman, bu çeviriyi çeşitli nüshalarla karşılaştırdığı elindeki el yazması *Makâlât* nüshasından yaptığını belirtir. Ayrıca Ahmed Hoşnuvis tarafından gözden geçirilerek İran'da basılan *Makâlât* metninden yer yer istifade ettiğini kaydeder. Bkz. *Makâlât*, s. 7-9. *Makâlât* son olarak Muhammed Ali Muvahhid tarafından altı adet yazma nüshanın kritik edilmesiyle tahkikli olarak yayımlanmıştır. Notlar ve indekslerle hacmi genişleyen eser toplam 1023 sayfa olarak basılmıştır. Bkz. Şemseddin Muhammed Tebrizî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî* (tsh. Muhammed Ali Muvahhid), Tahran: İntişârât-ı Harizmî, 1990.

⁶ *Makâlât*, s. 238. *Makâlât* atıfları eserin Gencosman çevirisine nispetle verilmiştir.

⁷ Eflâkî, II, s. 60.

⁸ Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed, *Mevlânâ ve Etrafındakiler er-Risâle* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul, 1977, s. 121.

rum'da mektep-dârlık yaptığı da bilinen⁹ Şems'e çok sık yer değiştirdiği için "Şems-i perende" (Uçan Şems) de denilmiştir.¹⁰ Daima siyah bir aba giyen, tacir kılığında dolaşan ve uğradığı yerlerde hanlarda ve kervansaraylarda konaklayan¹¹ Şems, şeyhinden ayrıldıktan sonra devrindeki birçok şeyhle görüştüğünü belirtir. Fakat Şems'e göre derûnundaki *sırrı* ilk şeyhi Ebubekir de dâhil Mevlânâ dışında hiç kimse görememişti.¹² Şems'i, Tebriz'den ve şeyhinden ayırarak yolculuğa çıkararak da kimsenin erişemediği bu *sırra* mahrem arama iştiağıdır. Döneminde görüştüğü meşhur birçok şeyhin, kendisini tatmin edemediğini açıkça ifade eden Şems, Mevlânâ ile buluşmadan önceki serüvenine ilişkin şöyle der:

"Şeyh bulma isteğiyle Tebriz'den çıktım ama bulamadım. Gerçi âlem boş değil, belki bir şeyh vardır. Hatta derler ki filan şeyh, müridinin haberi olmadan ona hırka giydirmiş, saltanat ihvan edermiş. Böylesine de rastlamadım. Kaldı ki böyle şeyh denilen kimselerin durağıyla, şeyhlik arasında yüz bin yıllık yol vardır. Ancak sonunda Mevlânâ'yı bu sıfatta buldum."¹³

I. Mizacının Tasavvufî Meşrebine Etkisi

Bir insanın temel kişilik özellikleri, hiç şüphesiz düşünce dünyasını da etkiler. Tecrübî bir alan olması nedeniyle bu etki tasavvufta daha barizdir. Süjenin faal olduğu bu alanda sûfinin tasavvufî meşrebinin mizacıyla yakından ilgisi vardır. Değişik tasavvufî ekollerin oluşumunda ve mevcudiyetini sürdürmesinde başlıca âmil-lerden birinin mizaç farklılığı olduğunu söyleyebiliriz. Buna binaen Şems'in tasavvufî meşrebinin şekillenmesinde etkili olduğuna kanaat getirdiğimiz mizacı üzerinde ana hatlarıyla durmak istiyoruz.

Yaşamı hakkındaki bilgilerden, söz ve diyaloglarından Şems'in yalnızlığa meyyal bir kişilik yapısında olduğu anlaşılmaktadır. Toplumda kendisine yakın hissedip dost edindiği insan sayısı hayli sınırlıdır. Yaşadığı toplum tarafından anlaşılacak bir yana Şems'e göre babası dahi onun haline yabancı kalmıştır.¹⁴ Şems, bununla ilgili bir anekdotta çocukluk dönemiyle ilgili bir hatırasını nakleder:

"Hz. Muhammed'e (s.a.v.) duyduğu yoğun muhabbetten nâşî, çocukken Şems'te garip bir hal baş gösterir. Bu hal neticesinde yeme-içmeden kesilir. Babası dâhil

⁹ Eflâkî, II, s. 110; Fûrûzanfer, s. 72. Şems'in hayatı hakkında ayrıca bkz. Lewis, Franklin D., *Rumi Past and Present, East and West, The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, New York: Oneworld Publications, 2001, s. 134-202.

¹⁰ Eflâkî, I, s. 90; Fûrûzanfer, s. 68.

¹¹ Sipehsâlâr, s. 121; Eflâkî, II, s. 37; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns –Evliya Menkıbeleri–* (çev. Lamiî Çelebi, haz. S. Uludağ-M. Kara), İstanbul: Marifet, 2001, s. 639; Fûrûzanfer, s. 75.

¹² Eflâkî, II, s. 94.

¹³ *Makâlât* (çev. Gencosman), s. 271, 2. Krş. *Makâlât* (tsh. Muhammed Ali Muvahhid), s. 158.

¹⁴ *Makâlât*, s. 234.

kimse Şems'deki bu hali anlayamaz. Şems'in durumundan endişelenen babası şöyle der: "Senin bu gidişatının sebebi ne bilmiyorum. Sen deli, divane değilsin. Bakıyorum, ama bu tasavvuf yolunda ilerlemek için gerekli olan nefis terbiyesi ve riyâzât da sende yok. Senin bu halin ne olacak?" Şems de babasının bu sözüne, kendisi ile onun durumunu mukayese eden şu benzetme ile karşılık verir: "Bir tavuğun altına bir kaz yumurtası konulur. Kaz yavrusu yumurtadan çıkıp biraz büyüyünce su kenarına gelir ve hemen suya atlar. Ana tavuk, yavrunun etrafında çırpırır; ama o kümes kuşudur, onun suya girmesine imkan yoktur. İşte seninle ben de böyleyiz, ey babacığım! Ben yüzeceğim bir derya görüyorum. Benim yurdum o deryadır."¹⁵

Şems'in yalnızlığa meyyal kişilik yapısının onun tasavvufî meşrep ve yaşantısında belirgin hale getirdiği hususiyetlerden biri insanlardan bir beklenti içinde olmamasıdır. Bu konuda tamahsızlığı ile övünen¹⁶ Şems'e göre insanlardan ayrılık onda bir eksikliğe sebep olmaz. Hatta hayatında en ziyade yer eden biricik dostu Mevlânâ için dahi yeri geldiğinde bunu söylemekten çekinmez. Şems'in Konya'dan ilk ayrıldığı dönemle ilgili söylediği anlaşılın şu sözü bunun tipik bir örneğidir:

"Ben teklifsiz, pervasız bir adamım; ne Mevlânâ'nın ayrılığından bana bir zahmet ne de ona kavuşmaktan bana bir sevinç gelir. Benim bir şeyden hoşlanmam da incinmem de yaratılışımın gereğidir. Şimdi benimle yaşamak zordur. Nasıl ki Musa Peygamberin dileği Allah'a karşı duyduğu arzu ve istek ateşinden, aşk tutkunluğundan idi. Yoksa Hızır'la buluşmak için değildi."¹⁷

Şems'e göre bu tür bir yalnızlık onun tasavvufî irşâd vazifesinin gereğidir. "Benim bu âlemdede cahiller ile bir işim yok; ben onlar için gelmedim"¹⁸ diyen Şems'in davranışları da halkı kendisinden uzaklaştırmaktadır. Mevlânâ ile Şems'in insanlara karşı muamelesini mukayese eden şu ifadeler, dönem halkının Şems'e bakışı yanında onun bu konudaki mizacına da ışık tutmaktadır.

"Özür diliyorlar ve diyorlar ki, Mevlânâ bizimle birlikte olduğu zaman güler, bizi hiç suçlamaz, şu işi çabuk yap veya bir iş gör diye zorlamaz, ses çıkarmaz, hiçbir şeye kesin karar vermez ve bizi tehdit etmezdi. Eğer Şemseddin de böyle yapsaydı o bizim gelmemizi engellemezdi. Çekininceyle aktarılan bu eleştiriyen Şems'in cevabı nettir: Ben bu fikirdeydim ve bu maksatla geldim. Eğer müritlerde vefa varsa bu olur, yoksa olmaz."¹⁹

¹⁵ *Makâlât*, s. 42, 43. *Makâlât*'daki bu anekdot daha sonra Eflâkî tarafından da iktibas edilerek aktarılmıştır. Bkz. Eflâkî, II, s. 60.

¹⁶ *Makâlât*, s. 194.

¹⁷ *Makâlât*, s. 264.

¹⁸ *Makâlât*, s. 47.

¹⁹ *Makâlât*, s. 294.

Şems'in şu izahı da hem halkın onunla ünsiyet kuramayışının nedenini hem de onun söz konusu tasavvufî misyonunu mezceder mahiyettedir:

“Bu halk benim sözlerime alışmamakta haklıdır. Bütün sözlerim Kibriyâ yönünden gelmektedir... Fakat bu ululanma Allah hakkında utanç verici bir şey değildir. Nasıl ki ‘Allah mütekebbirdir.’ derler. Doğru söylerler, bunda şaşılacak ne vardır?”²⁰

Şems'in mizacının diğer bir özelliği, açık sözlü oluşudur. Bildiği doğruları kim-seden çekinmeden açıkça ve keskin bir üslupla dile getirmesidir. Şems'e göre onu toplum içinde yalnızlaştıran da bu özelliğidir.²¹ Bu özelliğini değişik vesilelerle dile getiren Şems örnek olarak alıntılıdığımız şu ifadelerinde şöyle der:

“Ben doğruluğa başladıktan sonra beni dışarı attılar. Eğer tam doğruluk gösterecek olsaydım beni bir hamlede bütün şehirlerden sürer, kapı dışarı ederlerdi.”²²

“Bizimle büyükler arasındaki fark şudur ki, bizim içimiz ne ise dışımız da odur.”²³

“Bize bir şey söylemek isteyen kimse de bizim gibi olmalıdır. Böylece açık söylemelidir... Sözü yorumsuz ve açık söylüyorum. Aramızdaki ayrılığın bir sebebi varsa budur ancak.”²⁴

Şems'in açık sözlülüğünü ve keskin üslubunu örneklendirmek amacıyla kendisiyle ilgili o dönemde yapıldığı anlaşılan velî midir, değil midir tartışmasına ilişkin değerlendirmesine yer vermek istiyoruz:

“Onlar bana nereden çattılar da ‘Bu velîdir, velî değildir.’ diye tartışmaya başladılar. Ben velî olayım olmayayım bundan size ne?”

Bu sözlerinin ardından Nasrettin Hoca'nın konuya uygun düşen şu fıkrasını anlatır:

“Hoca'ya demişler: ‘Hele şu tarafa bak tepsileri götürüyorlar’. Hoca ‘Size ne?’ demiş. ‘Ama sizin eve götürüyorlar.’ dediklerinde Hoca: ‘O zaman size ne?’ demiş. Ben de şimdi ‘Size ne?’ diyeceğim. İşte bu sebepten dolayı halktan kaçmaktayım.”²⁵

Üslubunun anılan özelliği nedeniyle insanlarla pek anlaşamayan Şems, bu yönüyle kendini aynı vasıftaki bir sahabiye benzettir. Konya'dan ayrılmak zorunda bırakılış süreci ile o sahibinin Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra şehirden uzaklaştırılma sürecini kıyaslar.²⁶

²⁰ *Makâlât*, s. 99.

²¹ Örneğin bkz. *Makâlât*, s. 181, 213.

²² *Makâlât*, s. 84.

²³ *Makâlât*, s. 114.

²⁴ *Makâlât*, s. 151.

²⁵ *Makâlât*, s. 84.

²⁶ *Makâlât*, s. 85. Şems bu sahibinin ismini tasrih etmese de bahsettiği sahibinin Ebu Zer el-Gifarî olduğu anlaşılmaktadır.

Açık ve doğru sözlü olmak pek tabii sahip olunması gerekli bir erdemdir. O halde Şems'in doğru sözlü oluşu insanları neden rahatsız etmekte ve onları kendinden uzaklaştırmaktadır. Şems'e göre bunun gerekçesi; insanların genelde övülüp methedilmeyi arzulaması, yanlış ve kusurlarının dile getirilmesinden de rahatsızlık duymasıdır. Şems'in kimseden çekinmeksizin açık yüreklilikle dile getirdiği bu yöndeki keskin eleştirilerine çoğu insan bu yüzden tahammül gösteremez. Şems bununla ilgili şöyle der:

“Nihayet sana bir çift söz söyleyeyim: Bu halk nifak yollu konuşmaktan, ikiyüzlülüktan hoşlanır. Doğru sözden ise sıkılırlar. Birine desem ki: ‘Sen çağımızın tek büyük adamı, biricik şerefli insanısın.’ Şüphe yok ki hoşuna gider. Ellerimi yakalayarak ‘Sizi çok özlemiştim, kusurum çoktur.’ gibi iltifatlarda bulunur. Halbuki geçen sene aynı kişiyle dosdoğru konuşmuştum. Bana düşman oldu. Bu şaşılacak bir şey değildir. Çünkü halk ile ikiyüzlülük yönünden geçinmek ister. Ta ki onlarla birlikte hoşlukla vakit geçiresin. Ama böylece doğruluk yolunu tuttun mu dağlara, kırlara kaçmak gerekir.”²⁷

Şems'in yukarıdaki gerekçe ile çevresindekilerden aldığı tepkilerden içerleyip şikayet ettiği de söylenemez. Çünkü kötülüğe iyilikle mukabele etmenin kendisini manen daha da yücelteceği kanaatindeydi. Bir sohbetinde bu vasfını şöyle ifade eder:

“Benim öyle bir huyum vardır ki bana sövenlere de dua ederim. Allah hidayet versin, onları doğru yola yöneltsin derim. Yüce Allah'ım ona bu halinden daha iyi bir hal ver ki sövüp sayacağı yerde bir sübhânallah desin, tesbihte bulunsun Seni ansın ve ilahî âlemlerle meşgul olsun!”²⁸

Şems'in tasavvufî meşrep ve yaşam tarzında etkili önemli bir diğer özelliği sahip olduğu tasavvufî neşvenin de etkisiyle meselelere toplumun baktığı zaviyeden ziyade eleştirel tarzda bakmasıdır. Bu eleştirel üslup açık sözlülükle birleşince insanların Şems'ten uzaklaşmasına kimi zaman nefretine sebep olmaktadır diyebiliriz. Şems'in tasavvufî meşrep ve düşüncelerinin anlaşılmasında önem arz eden eleştirel üslubuna daha etraflıca bakmakta yarar görüyoruz. Şems'in genelde eleştirdiği insan tipleri ve konular nelerdir, sorusuna cevap aramaya çalışalım.

Şems'in eleştirilerinden nasibini alan başlıca insan portrelerinden biri, dış görünümünü itibarıyla iyi ve dindar görünen ancak iç dünyasını tezkiye etmede aynı hassasiyeti göstermeyenlerdir. Bu tür eleştirilerinin amacı amellerin riyâ ve gösterişten arındırılıp ihlâsla yapılmasıdır. Şems'e göre iç dünyasını ıslah etmemiş birinin iyi görünümü amelleri, onu Hak'tan perdeleyebilir. Buna mukabil işlenen bir günah, sahibinin vicdanında kötülük olarak mahkûm edilirse o kişiye kurtuluş yolunu açabi-

²⁷ *Makâlât*, s. 99.

²⁸ *Makâlât*, s. 84.

lır. İnsanların muttali olduğu kötü amelinin müeyyidesine çarptırılan biri yaptığının kötülük olarak idrakine varır da yaptığından vazgeçerse tövbesi ona kurtuluş yolunu açabilir. Diğer yandan dış görünümü itibariyle iyi görünmesine rağmen insanların muttali olmadığı iç dünyasındaki kötülükler o kişiyi daha kötü bir duruma sokabilir. Çünkü içindeki kötülükler, zâhiren iyi gibi görünen bir amelle sürekli saklanmaktadır. Bu yüzden Şems'e göre ahlakî inşa ve ıslah dâima özü hedef almalıdır.²⁹

Şems'in eleştirilerinden döneminin bazı tasavvuf erbabı ve şeyhleri de nasibini alır. Döneminde şeyhlik yapan bazı insanları tekkede bağış bekleyen, dünyayı kalbinden çıkaramamış zavallılar ve sahte şeyhler diye eleştirir.³⁰ Şems, *ma'rifet* gibi çeşitli tasavvufî terimlerin şöhret ve prestij sağlamak amacıyla dillerde dolaştığını ancak çok az sayıdaki insanın bu lafızların mahiyetine vakıf olduğunu belirtir.³¹ Bu yüzden döneminin bazı şeyhlerini insanları aldattıkları ithamıyla hokkabaza benzeterek hicveder. Ancak gerçek Hak dostlarının bulunduğu da ima eder. Şems'in eleştirel üslubunu gösteren bazı ifadelerine yer vermek istiyoruz:

“Bu şeyhlerin birçoğu Muhammed (s.a.v.) dininin yol kesicileridir. Bütün fareler gibi bu dinin evini yıkmaya çalışırlar. Ama Allah'ın aziz kullarından öyle kediler de vardır ki, bu fareleri temizlemeye kâdirdirler.”³²

“Gerçek bir âşığın eski pabuçlarının tozunu, bu zamane şeyhlerinin ve âşıklarının başına değişmem. Gölge oyuncularını gibi perde arkasında hayaller gösterenler, o sahtecilerden daha iyidir. Çünkü onların hepsi hokkabazlık yaptıklarını söylerler; oyunlarının bir yalan olduğunu gizlemezler. Bu işi ekmeklerini kazanmak için yaptıklarını açıkça söylerler. Bu yönden bu hokkabazlar, o şeyhlerden üstündürler.”³³

Mevlânâ'nın da sâlikleri sahte ve mukallid şeyhler konusunda sıklıkla uyardığını biliyoruz. Misâl olarak bu uyarılarından bir kaçına yer vermek istiyoruz:

“Her yanda bir gulyabani, seni çağırır, ‘Kardeş, gel, yol istiyorsan işte buracıkta’ diye davet ederler. ‘Sana yol göstereyim, senin mülayim yoldaşın olayım. Bu ince yolda ben sana kılavuzum’ der. Fakat o ne kılavuzdur, ne de yol bilir. Ey Yusuf, o kurt huylunun yanına az git!” (*Mesnevî*, III, b. 216-8)

“Etrafta insan suratlı birçok İblis var. O hâlde her ele el vermek ve bağlanmak doğru değildir.” (*Mesnevî*, I, b. 316)

²⁹ Şems'in bu konuyla ilgili yaptığı örneklendirme tepki çekecek türden bir eleştiri ihtiva etmektedir. Şems, mihrapta namaza durmuş fakat zihnen dünya işleri ile meşgul birinin bu yaptığını meyhanede zina edenle mukayese eder. Bkz. *Makâlât*, s. 108.

³⁰ *Makâlât*, s. 174.

³¹ *Makâlât*, s. 153.

³² *Makâlât*, s. 325. Yine benzer bir eleştirisinde döneminin şeyhlerini din vurguncuları diye niteleyer. Bkz. *Makâlât*, s. 206.

³³ *Makâlât*, s. 57.

“Kendine gel, ceylan, aslandan nasıl kaçarsa böyle kişilerden öyle kaç! Ey bilgili yiğit, sakın onun yanına gitme!” (*Mesnevî*, III, b. 2569)

Şems’in yoğun eleştirilerine konu olan bir diğer husus nakilci ilim anlayışıdır. Döneminin âlim ve şeyhlerini bu hususta eleştirir. Önceden yaşamış büyük âlimlerin eserlerini tetkik edip onların sözlerinden ibaret bir ilim anlayışını nakilcilikten ibaret görür ve kınar. Şems’e göre kişinin bilgi pınarı kendi iç dünyasından coşmalıdır.³⁴ Kişinin kendi iç dünyasının tecrübeleriyle yoğrulup içselleştirilmeyen, sadece aktarılmak için ezberlenen bilgilere pek itibar etmez. Bu tür bilgi aktarımında bulunan birine şöyle der:

“Ben ondan söz aktarırsam ben, ben değilim demektir. Şimdi söyle başka neler aktarıyorsun? Bugün onlar ne işe yararlar? Ne dine ne de dünyaya yarayan soğuk ve donuk şeyler.”³⁵

Bir şeyhi yine bu meseleden dolayı şöyle eleştirir:

“Görüyorsun ki konuştukları hep şundan bundan aktarma ve yapmacık şeylerdir. Ya bir hadis, ya bir hikâye yahut bir şiirini anlatır. Kendinden bir şey konuşmaz. Kendi keşif ve vâridâtından bir şeyler anlat, bir şey söyle diyorum.”³⁶

Kendi söylediklerine ilişkin de şöyle der:

“Ta içimden gelen bu sözler hiçbir zamanda söylenmiş sözlerden değildir.”³⁷

Şems’e göre kendi gönül ilhamıyla konuşamayan biri ilmin hakikatine erişmiş sayılamaz. Nitekim tasavvufi düşüncede insan, kendi içinde tüm varlığın bilgisini barındıran eşsiz bir bilgi hazinesidir. Bu yüzden nakilcilikten ibaret bir ilim anlayışı Şems’e göre insanın kendi bilgi hazinesinden cehaletinin göstergesidir. Buna binaen şöyle der:

“Sen insanoğlusun! Nasıl olur da sen de konuşmazsın? Dile gelmezsin? Ancak bütün sözlerin, bazı kocakarı hikâyeleri; Arap şiirleri! Hep bu! Şimdi kendi sözlerin nerede?”³⁸

Şems’in bir dergâhtaki posta oturma töreni esnasında mecliste hazır bulunan Konya’nın ileri gelen âlim ve şeyhlerine söyledikleri, onun bu konudaki tavır ve düşüncesini yansıtmaktadır. Törende konuşulan mevzuları uzun süre dinleyen Şems, sonunda dayanamaz ve oradakilere şöyle der:

“Ne zamana kadar şundan bundan rivayet edip övünecek ve atsız eyere binip erlerin meydanında koşacaksınız? İçinizde: ‘Kalbim bana Rabbinden bu haberi veriyor’ diyecek kimse yok mu? Ne zamana kadar başkalarının asısıyla kör topal

³⁴ *Makâlât*, s. 276.

³⁵ *Makâlât*, s. 174.

³⁶ *Makâlât*, s. 243.

³⁷ *Makâlât*, s. 252.

³⁸ *Makâlât*, s. 131.

yürüyeceksiniz? Hadisten, tefsirden, hikmetten ve saireden naklen söylediğiniz sözler o zamanda yaşayan ve her biri kendi döneminde erlik makamında oturan erlerin sözleridir. Onlar kendilerine gelen hallerden anlatırlardı. Mademki bu dönemin erleri sizsiniz o halde sizin sırlarınız ve sözleriniz nerede?"

Şems'in ilimde içselleştirme ve ilmî meselelere daha üst bir zaviyeden gönül perspektifiyle bakılması gereğine ilişkin yaptığı vurguyu Mevlânâ'da da görüyoruz. Mevlânâ'ya göre gönül, sonsuzluğa açılan bir menfez kabul edildiğinden sûfînin tüm ilim ve irfânının kaynağı gönül olmalıdır. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

"Bu âlem bir testidir, gönül de ırmak suyuna benzer. Bu âlem odadır, gönülse görülmedik ve şaşılacak şeylerle dolu bir şehir!" (*Mesnevî*, IV, b. 808)

"Sûfînin defteri, harflerin yazılmasından meydana gelen karalama defteri değildir. Ancak kar gibi bembeyaz ve temiz gönüldür." (*Mesnevî*, II, b. 159)

Şems, döneminin ilim erbâbını eleştirirken ilmin temel gayesinin maddî beklenti olmaması gereği üzerinde durur. Şems'e göre ilim tahsilinin nihaî hedefi var oluşla ilgili insanî sorunlara anlamlı cevaplar ve çözümler bulabilmek olmalıdır. Bu ise ilmin yüce bir gaye için tahsiline bağlıdır. Aksi halde Şems'e göre sırf maddî beklentilere dönük yapılan ilim tahsili, istifhamları artırır ve kişiyi daha derin zihnî körelmelere sevk eder. Şems'in bu konudaki eleştirileri iddialı ve çarpıcıdır:

"Arap dilinde yemin için kullanılan üç harf vardır. Vav, be, te. Bu üç harf ile de yemin ederim ki, vallahi, billahi, tallahi, şu medreselerde tahsil görenler, hep bir mansıb sahibi olalım, bir medrese elde edelim, derler. İyi duygularla hareket etmek gerekirse bunlar oralarda bir yer kapmak için çabalarlar. Halbuki bunlara sormalı: Dünya lokması için ne diye ilim tahsil edersin? Bu ip insanı o kuyudan çıkarmak içindir. Yoksa yapışıp da başka kuyulara inmek için değil. Sen daima, acaba ben kimim, diye düşün. Hangi cevherdenim, niçin geldim, nereye gidiyorum? Aslım neredendir, şu anda neredeyim, yüzümü nereye çevireyim?"³⁹

Şems'in halka yönelik eleştirilerinin mihverini ise taklide dayalı dindarlık teşkil eder.⁴⁰ Kimi eleştirilerinde taklit ehlini Müslüman saymanın doğruluğunu dahi sorgular.⁴¹

II. Melâmet Neşvesi

Şems'in mizacının tasavvufî meşrebinde belirgin hale getirdiği başlıca özellik melâmet neşvesidir. Yaşam tarzı ve ifadeleri onun bu neşvesini açıkça ortaya koymaktadır. Döneminin sûfîlerine özgü belirli kıyafetleri giyinmek yerine Şems'in ke-

³⁹ *Makâlât*, s. 139.

⁴⁰ Bkz. *Makâlât*, s. 178.

⁴¹ *Makâlât*, s. 121.

çeden yapılmış siyah bir aba giyindiğini ve tüccar kıyafetiyle dolaştığını kaynaklar nakleder.⁴² Bir sohbetinde Şems, bu tarz giyiminin nedenini Cenab-ı Hakk'ın tecellilerini almaya liyakat kesb edip arınmış insân-ı kâmilî ifade eden ayna sembolüyle şöyle izah eder:

“Vücut aynamı dünyadaki gözlerden bir keçeyle sarılarak gizlerim. Böylece halimi gayb örtüsü ve Allah'ın gayret kubbeleri altında saklarım.”⁴³

Şems'in gezip konakladığı yerlerde kervansaraylarda ikamet etmesi⁴⁴ melâmet neşvesiyle ilgilidir. Şems, tekke yahut medrese yerine kervansaraylarda konaklamasının gerekçesini bir sohbetinde “Ben garibim, gariplerin yeri de kervansaraylardır” diye ifade eder.⁴⁵ Bu tavrın Şems'in bilinçli bir tercihi olduğunu, halk içinde şöhret bulmak istemediği için böyle davrandığını ilgili ifadelerinden anlıyoruz. Çünkü şöhreti sağlayan unsur mal, güzellik, ilim vs. gibi surete ilişkin herhangi bir şey olabileceği gibi melâmet neşvesi ağır basan sûfilere göre şöhret afeti, kişinin mânevî derecesiyle halk içinde edindiği itibara duyduğu hazdan da kaynaklanabilir. Nitekim Şems'e göre has kulların perdesi kendi ibadetlerini, sevap ve kerametlerini görüp bunlara itibar etmeleridir.⁴⁶ Kişiyi Hak'tan perdeleyen bu engeli aşmanın ve hakikate bihakkın vukufiyet sağlamanın yolu kişinin nazar ve beklentisini tümüyle halktan Hak'a yöneltmesinden geçer. Şems buna işaretlerle der ki:

“Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yolunun ne olduğunu anlayabilmek için bir gün şeyhliği de ululuğu da baştan atmak gerekiyor.”⁴⁷

Melâmet neşvesi ağır basan diğer sûfiler gibi Şems de ibadetlerde riyâ tehlikesi üzerinde önemle durur.⁴⁸ Sipehsâlâr'ın aktardığına göre Şems, kerametlerinin ortaya çıkmasından ve mânevî hüviyetinin halk içinde anlaşılmasından son derece rahatsızlık duyardı. Şöhretten sıkıldığı için insanlarla birlikte olmaktan kaçınır ve tâcir kıyafetinde dolaşırdı. Yerleştiği bir yerde mânevî hâlinin anlaşılıp şöhret bulacağını anlayınca hemen o şehirden uzaklaşırdı.⁴⁹ Bununla ilgili aktarılan bir anekdotta ikamet ettiği bir yerde riyâzât hâlinin anlaşılması üzerine oradan hemen ayrıldığı kaydedilir.⁵⁰

Esasen Şems, imkânı olsa mânevî hüviyetini herkesten gizleyerek bir yaşam sürdürme arzusundadır. Bunu kendi mizaç ve meşrebine daha yakın görmektedir. Mevlânâ ile görüşünceye kadar hiç kimsenin Şems hakkında bilgisi olmadığını aktaran Sipehsâlâr, şöhret bulduktan sonra da Şems'in sırlarının hakikatine Mevlânâ dı-

⁴² Sipehsâlâr, s. 121; Eflâkî, II, s. 37; Câmî, s. 639; Fûrûzanfer, s. 75.

⁴³ Eflâkî, II, s. 61.

⁴⁴ Sipehsâlâr, s. 121.

⁴⁵ *Makâlât*, s. 101.

⁴⁶ Eflâkî, II, 80.

⁴⁷ *Makâlât*, s. 222.

⁴⁸ Bkz. *Makâlât*, s. 223, 269.

⁴⁹ Sipehsâlâr, s. 121-122.

⁵⁰ Eflâkî, II, s. 68.

şında kimsenin erişemediğini belirtir.⁵¹ Buna binaen –belki bir tarih retoriği sayılabılır ancak– şu değerlendirmede bulunabiliriz. Şayet Şems, Mevlânâ ile karşılaşmamış olsaydı tasavvuf tarihinin meçhul şahsiyetlerinden biri olarak kalmış olacaktı. Ancak anlaşılın o ki Mevlânâ ile görüşme iştiağı ve Mevlânâ'nın sahip olduğu şöhret, Şems'in de gizli kalmasına müsaade etmemiş onu da meşhur bir velî haline getirmiştir. Bu hususu Şems bir sohbetinde şöyle ifade eder:

“Ben şimdi Hakk'ın velîlerinden halktan gizli yaşayan o topluluktan söz açmak istemiyorum. Onlar böyle imkan buldular, böyle yaşadılar, geçip gittiler. Ben de dedim ki: Mevlânâ'dan başka hiç kimse ile konuşmayayım, yalnızca Mevlânâ ile sohbet edeyim.”⁵²

Şems'in tasavvuf anlayışındaki melâmet neşvesi, Mevlânâ'yı derinden etkilemiş ve tasavvuf anlayışını şekillendirmiştir. Mevlânâ, yukarıdaki bahse ışık tutan bir ifadesinde mânevî hüviyetleri ile ünlenen velîlerin şöhretlerinin kendi istek ve arzularıyla şöhret peşinde koşarak değil, tabî süreçte meydana gelen olaylarla veya bir başka velînin ortaya çıkarmasıyla vuku bulduğunu belirtir.⁵³

Şems ile bir emir arasında geçtiği belirtilen bir diyalogda Şems'in bu özelliğine işaret edilmektedir. Nakledildiğine göre Şems ve arkadaşları yolda yürürken maiyeti ile birlikte bir emire rastlarlar. Emir, Şems'i görünce atını durdurup bir müddet Şems'e bakar. Sonra da ağlayarak hareket eder. Şems de “Kullarını nimetle ta'zib eden Allah ne yücedir.” der. Yanındakiler Şems'e bunun nedenini sorunca Şems şöyle der:

“Bu emir gizli velîler zümresindedir, bu kıyafet içinde velâyetini gizlemiştir. Beni görünce ibadet ve sülûk yolunu emirlik vazifemle pek bağdaştıramıyorum, bu görevden ayrılmış rahatça kulluk ile meşgul olabilmem için duada bulun, diye benden rica etti. Ben de münacatta bulununca onun velâyet nurunun emîrlik ile birlikte bulunması gerektiği işaret edildi. Bunu anlayınca inleyerek hareket etti.”⁵⁴

Allah âşıklarını üçlü bir tasnifle ele alan Sultan Veled ilk aşamada Hallâc-ı Mansûr gibi velîleri sayar. Son aşamada yer alan âşıkların mânevî hüviyetinden ise kimsenin haberdar olmadığını söyler. Şems'in de bu mertebedeki âşıklardan olduğunu kaydeder.⁵⁵ Şems'in birçok sohbetinde Allah'ın kubbesi altındaki gizli velîlerden olduğuna işareti, Sultan Veled'in Şems'le ilgili bu değerlendirmesini teyit etmektedir.

⁵¹ Sipehsâlâr, s. 121.

⁵² *Makâlât*, s. 233.

⁵³ *Mesnevî*, II, b. 2350.

⁵⁴ Sipehsâlâr, s. 122.

⁵⁵ Sipehsâlâr, aynı yer.

III. Mânevî Hüviyeti

Mevlânâ'nın Şems ile ilgili övgülerine onun şiir ve gazellerini okuyanlar aşınadır. Mevlânâ'nın *Divân*'da Şems mahlasıyla yazdığı şiirlerde Şemseddin, ma'suk-ı Mutlak'ın tam bir tecelligâhı, yer yer O'nun yerine kaim bir halifetullahtır. Bu üsluba aşına olmayanlar için resmedilen bu mazhar, insandan çok bir ilah tasvirini andırmaktadır.

Şems'in *Makâlât*'daki sohbetlerinde mânevî hüviyetine ve mertebesine ilişkin anlatılardan genel bir yargıya varmak mümkündür. Şems, çocukken yaşadığı bir vakasını Mevlânâ'ya anlatır. Çocukken Allah'ı, melekût âlemini, ulvî ve süflî âlemin birçok gaybını müşahede ettiğini, diğer insanların da bunları gördüğünü zanneder. Bu konuda başkalarıyla konuşmaya çalışır. Şems'in bu haline muttali olan şeyhi Ebubekir Sellebâf, yaşadığı bu hâlleri insanlara söylememesi hususunda Şems'e tenbihte bulunur.⁵⁶ Yine Bayezid-i Bistâmî'nin bir vakasını anlatırken Şems, kendi durumuyla ilgili bilgi verir. Allah'ı müşahede ettiği yüce bir makamda Bayezid'e ne istediği sorulunca Bayezid Allah'tan yine O'nu ister. Bistâmî'nin bu vakasını aktaran Şems kendisinin bu hali çocukken yaşadığını ve bunun çocukken çok az kişiye nasip olduğunu belirterek şükreder.⁵⁷ Mevlânâ, Sultan Veled'le Şems hakkında konuşurken Şems'in mânevî mertebesiyle ilgili yukarıda aktarılan vakalarla paralellik arz eden bir değerlendirmede bulunur. Şems'in sahip olduğu *ledünnî ilmin*⁵⁸ Şems'in taat ve riyâzâtı sebebiyle değil beşikteyken Hz. İsa'ya verilen hikmet gibi ezelden verildiğini söyler.⁵⁹

Şems, dönemindeki şeyhleri eleştirdiği ve Mevlânâ dışında hiçbirinde aradığını bulamadığından bahsettiği bir sohbetinin devamında kendi pirinin doğrudan Hz. Peygamber olduğunu şöyle dile getirir:

“Herkes kendi pirinden söz eder. Bize ise Hz. Peygamber (s.a.v.) rüyada hırka giydirdi. Fakat bu iki gün sonra eskiyip yırtılacak, külhanlara atılacak veya bulaşık silinecek hırkalardan değildir. Bilakis sohbet ve yoldaşlık hırkasıdır. O sohbet de akıllara sığan bir sohbet değil belki dünü bugünü, yarını olmayan bir sohbettir.”⁶⁰

Mevlânâ, kâmil müşidlerin insanları olgunlaştırmadaki farklı usullerinden bahsederken az sayıdaki bazı müşid-i kâmillerin irşâd metodunun bakış (*nazar*) olduğunu söyler. Ehil ve mukadder olanın kalbinde diğer müşidlerin uzun sürede yapamadıkları tesiri Mevlânâ'nın *ilabî kimya* sahipleri diye nitelediği bu kâmil insan-

⁵⁶ Eflâkî, II, s. 94.

⁵⁷ *Makâlât*, s. 348.

⁵⁸ Ledünnî ilim tabiri süfler tarafından özel bir bilgi türü olarak kabul edilen ve Kehf 18/65 âyetinde işaret edilen Rabbânî bilgiye işaret için kullanılmaktadır.

⁵⁹ Eflâkî, II, s. 94.

⁶⁰ *Makâlât*, s. 97.

lar, bazen bir bakışlarıyla yapabilecek kudrete sahiptirler. Bu bakış Allah'ın takdi-riyle sâlikin benliğinde dönüştürücü bir tesir icra eder. Mevlânâ bu tür velîler hak-kında sâliklere şöyle seslenir:

“Ne vakte kadar ikbal sahibi olmayanların yanına gidip duracaksın? İktal sahiplerinin sohbeti, kimya gibidir. Onların nazarına benzer bir kimya nerede? Ahmed'in nazarı Ebubekir'e erişti; o bir tasdikle Sıddîk oldu.”⁶¹

Konuyla ilgili ifadelerinden anlıyoruz ki Şems'in irşâd metodu Mevlânâ'nın yukarıda tavsif ettiği velîlerinki gibi nazar ve sohbetir. Şems bir sohbetinde kendi irşâd usulünün bu temel özelliğini ok teşbihiyle ifade eder. Cenab-ı Hakk'ın oklarına sahip olduğunu belirterek şöyle der:

“Bu okun isabet ettiği kişi, ne bahtiyar biridir. Ancak bu oklar Hakk'ı bilenler içindir. Okluğumda daha nice oklar var ama bunları atamıyorum... Oklukta kalanların da başka işleri var.”⁶²

İrşad metodunun bu özelliğini Şems, serlevha olarak yer verdiğimiz şu sözünde açıkça ifade eder:

“Benim varlığım öyle bir kimyadır ki bakır üzerine dökmeye hacet yoktur. Bakır benimle beraberken altın olur. Kimyanın kemali de işte böyle olmalıdır.”⁶³

Mevlânâ'dan nakledilen bir rivayette bir zatın yıllarca sahip olmak istediği mânevî mertebe ve hâle Şems'in nazarıyla eriştiğinden bahsedilir.⁶⁴ Eflâkî, Şems'in bu vasfı hakkında şu beyti iktibas eder:

“Ey oğul! Fakiri yükselten bir nazardan fazla bir şey değildir. İşte o nazar, seni yüce âleme götürür.”⁶⁵

Şems kendi tasavvufî misyonunu, Mevlânâ'yı kemâle erdirmekle görevli bir Allah dostu (*merd-i Hak*) olarak vazeder.⁶⁶ Şems, Mevlânâ'nın eriştiği bazı keşif ve kerametlerin onun tabîî hayatını sekteye uğratacak düzeyde bir âdet halini almaması için kimi zaman bu keşif ve varidât üzerinde tasarrufta bulunduğundan, içten gelen bir gayretle çalıştığından bahseder.⁶⁷ Bu hususu biraz daha tavih etmek gerekirse şöyle diyebiliriz. Tasavvufî sülûk sürecinde bazı vakta ve keşifler yaşayan mürid, bunları rehberine aktarır. Daha önce aynı yoldan geçmiş olan kâmil rehber, bu hâllerini temyiz ve tefrik eder; mânevî gelişimine katkısı olacağını öngördüklerine yoğunlaşmasını müridine tavsiye ederken mânen tehlike arz edenlerden de onu uzaklaştırır. Tasavvuf klasiklerinde bununla ilgili birçok diyalogdan bahsedilir. Şems'in

⁶¹ *Makâlât*, s. 97.

⁶² *Makâlât*, s. 81.

⁶³ *Makâlât*, s. 108.

⁶⁴ Eflâkî, II, ss. 78-79.

⁶⁵ Eflâkî, II, s. 79.

⁶⁶ *Makâlât*, s. 208.

⁶⁷ Bkz. *Makâlât*, s. 229, 230.

neden kendi tasavvufi misyonu ile ilgili böyle bir değerlendirmede bulunduğunu anlayabilmek için onu Mevlânâ ile buluşturan sâikaya bakmalıyız.

IV. Şems-Mevlânâ Sohbetindeki *Sır*: Hızır Musa'sına Kavuşuyor

Mevlevî geleneğinde Mevlânâ-Şems sohbeti, Kur'ân'da anlatılan⁶⁸ Musa-Hızır buluşmasının bir benzeri olarak görülür.⁶⁹ Mevlevî kaynaklarda Musa-Hızır prototipinde Mevlânâ Hz. Musa'ya, Hızır ise Şems'e nispet edilerek bir benzerlik kurulur. Sultan Veled, Şems'in Mevlânâ'ya Hızırlık ettiğini söyler.⁷⁰ Eflâkî'de yer alan bir rivayette bizzat Mevlânâ'nın Şems'in hücresinin kapısının önüne kendi el yazısıyla "Hızır'ın ma'sukununun makamı" diye yazarak Hızır ile Şems arasında bir nispet kurduğundan bahsedilir.⁷¹ Yine Musa ve Hızır'ın karşılaştıkları yer olarak bilinen ve iki denizin birleştiği yer anlamına gelen Kur'ân-ı Kerîm'deki "mecmau'l-bahreyn" ifadesi,⁷² Şems ile Mevlânâ'nın Konya'da ilk karşılaştıkları yere makam adı olarak verilmiştir. Mevlânâ da gerek *Divân*'da gerek *Mesnevî*'de Musa-Hızır kıssasını anlatmaktadır. Şems'in kendisi de sohbetlerinde Musa-Hızır kıssasını genişçe yorumlamaktadır.⁷³ Bu yorumlarında Şems kendi ile Hızır prototipi arasında benzerlikler kurar.⁷⁴

Mevlevî geleneğinde Mevlânâ'nın Şems'le sohbetinin Musa-Hızır buluşmasına benzetilmesi, kanaatimizce sadece bir temsil getirmenin ötesinde bilinçli bir tercihtir. Zira kurulan bu benzerlik Mevlânâ-Şems ilişkisindeki mânevî niteliğin anlaşılmasında önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu yüzden yapılan bu mukayeseyi tahlilde fayda görüyoruz.

Öncelikle bu benzetme seyr ü sülûkla ilgili bir aşamayı hatıra getirmektedir. Sûfîler *velâyet makamları* arasında "*makâm-ı Hızır*" denilen bir makamdan bahsederek. Buna göre seyr ü sülûkta ilerleyip velâyet ihсан edilen ve velâyetin çeşitli aşamalarını aşarak bu makama gelen kişiye görünen Hızır, *ilm-i ledûin* tabir edilen bilgi türünden bazı sırları ona talim eder. Değişik ekollere mensup birçok sûfî büyüğünün vakıalarında Hızır ile sohbetine dair rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu yüzden Şems-Mevlânâ sohbetini tasvir için Mevlevî geleneğinde yapılan Musa-Hızır benzetmesi, Mevlânâ'nın Şems aracılığıyla *ledûin ilminin* sırlarıyla tefeyyüz ettiği velâyet *makamına* da işarettir diyebiliriz.

⁶⁸ Musa ile Hızır kıssası için bkz. Kehf 18/64 vd.

⁶⁹ Bkz. Eflâkî, II, s. 98.

⁷⁰ Bkz. Sultan Veled, *İbtidânâme* (çev. A. Gölpinarlı), Ankara, 1976, s. 48 vd.

⁷¹ Eflâkî, II, s. 104.

⁷² İfade için bkz. Kehf 18/60.

⁷³ Bkz. *Makâlât*, s. 262-266.

⁷⁴ Mesela Şems'in bu kıssayı anlatırken Hızır'ın Musa'dan ayrılması üzerine istişhad ettiği şiir ve Konya'da kendisine karşı gösterilen muamele nedeniyle Tebriz'e gitmesi olasılığından söz etmesi bunlardan biridir. Bkz. *Makâlât*, s. 264.

Batınî sayılabilecek bu işaret yanında söz konusu mukayese ile ilgili göze çarpan zahirî bazı benzerlikler de söz konusudur. Şems'in döneminin toplumsal normlarına genellikle zıt hareket etmesi, pek fazla kişiyle arkadaşlık etmeyişi, genelde yalnız oluşu gibi özellikleri, yaptıklarından dolayı kendini insanlara ve onların teamüllerine uygun bir sorumluluk içinde görmeyen Hızır'ı hatırlatmaktadır. Hızır'ın dikey boyuttan yönlendirilen davranışları, yatay boyutun toplumsal teamül ve normlarına zıttır, alışlagelen bilgi kalıplarının ötesindedir.

Musa ve Hızır'ın arkadaşlığı Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptıklarını sorgulaması nedeniyle biter. Hızır, yaptıklarında ilahî ilhamın gereğini yaptığı gibi Hz. Musa'nın davranışını yorumlayan İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Musa da risâlet makamının gereğini, bir anlamda vazifesine uygun olanı yapmıştır.⁷⁵ Hz. Peygamber bu kıssayı anlattığı hadisinde kıssayı naklettikten sonra şöyle der: "Allah Musa'ya rahmet eylesin, çok arzu ederdik ki Hızır'ın yaptıklarına sabretseydi de aralarında geçecek maceralar (Allah tarafından Kur'ân'da) bize anlatılsaydı."⁷⁶

Tasavvufî düşüncenin önemli özelliklerinden biri; dinî kaynaklarda zikredilen olay yahut kişisel tecrübeleri, Musa-Hızır örneğinde olduğu gibi, salt bir tarihsel olayın aktarımı olarak görmez. Bu tür olay ve tecrübeleri, her bir insanın deneyim alanıyla ilgili işaretleri de içeren birer numune olarak değerlendirir. Kur'an'da anlatılan Musa-Hızır kıssası diğer mü'minlere neleri işaret etmektedir? Diğer bir ifadeyle Hz. Musa'nın risâlet makamı gereği sorguladığı için arkadaşlığından mahrum kaldığı *ilm-i lediîn* sahibi (Hızır) ile arkadaşlığa tahammül edilebilirse öğrenilecek sır nedir? İşte Mevlevî kaynaklar bu soruların cevabının Mevlânâ-Şems ilişkisinde meknûz olduğunu ihsas ettirirler.

Kur'ân'da tasvir edilen kıssada Hızır'la arkadaşlık yapmak son derece değerli sırlar ihtiva eden ancak tahammül edilemeyecek derecede çetin bir mihenk taşı olarak anlatılmaktadır. Hızır, Hz. Musa'yı "Benimle arkadaşlığa dayanamazsın." diye uyarır. Onun sırrına yalnızca onunla arkadaşlığa tahammül gösterip sabredenlerin muttali olabileceğine işaret eder. Şems, bu özelliği itibarıyla Hızır'la benzer bir niteliğe sahiptir. Şems'le arkadaşlık kurup sohbetinde bulunmak çevresindekiler için kolay değildir. Şems ile Evhadüddin Kirmânî arasında geçen meşhur diyalogda⁷⁷

⁷⁵ Söz konusu değerlendirmeler için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (thk. Ebu'l-A'lâ Afîfî), Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1946; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV* (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul: İFAV, 1999-2002, -Musa Fassı-.

⁷⁶ Buharî, *Kitâbu'l-ilm* 45.

⁷⁷ Diyalog şöyledir: Şems, Evhadüddin'e makam ve mertebesini kast ederek "Ne haldesin?" diye sorar. O da mahlukata bakarak Cenab-ı Hakk'ın tecellilerini müşahede ediyorum anlamına gelen "Leğende ayı seyrediyorum." sözüyle karşılık verir. Şems "Ensende çiban mı var ki? Kafanı kaldırıp aya bakmıyorsun." diyerek doğrudan Cenab-ı Hakk'ın tecellilerine bakması gerektiğini işaret eder. Bkz. *Eflâkî*, II, s. 61.

Şems'in bu özelliğine ilişkin tipik bir örnek sunulmaktadır. Diyalogun sonunda Şems, Evhadüddin'e "Sana Allah erleriyle sohbetle dayanamazsın demedim mi?" diyerek onun yanından ayrılır. Hızır prototipiyle benzerliği kurulan bu yönüne Şems şu sözleriyle işaret eder:

"Bende öyle ateşli bir hâl var ki, hiç kimse bu duruma katlanamaz."⁷⁸

"Bayezid (bile) benim sohbetime ne bir gün, ne beş gün dayanabilir."⁷⁹

Musa-Hızır ile Mevlânâ-Şems sohbeti arasında kurulan nispette görüşme taleplerindeki benzerlik de dikkat çekicidir. Hz. Musa, ulu'l-azm bir Peygamber olmasına rağmen; doğrudan Allah tarafından özel bir bilgi türüyle (*ilm-i ledün*) serfiraz kılınıp şereflendirilmiş bir Allah dostu ile görüşmek, diğer bir tabirle mânevî *hayretini* artırmak ister. Ondaki himmet yüceliğinin göstergesi olan bu duası sebebiyle ilm-i ledün sahibi bir kul ile görüşeceği kendisine ilham edilir. Uzun ve meşakkatli bir yolculuktan sonra Hızır'la buluşurlar ve aralarında Kur'ân'da anlatılan olaylar cereyan eder.⁸⁰ Kıssada bir peygamberin, risâlet görevi dışındaki bir alanla ilgili peygamber olmayan ancak Allah'ın özel bir sırrına mazhar bir kulla arkadaşlığından, böylelikle ondan bir şeyler öğrenmek isteğinden bahsedilmektedir.

Şems-Mevlânâ buluşmasının başlangıcında da benzer şekilde Şems'in yaptığı dua ve gördüğü rüya sonucunda ilahî bir ilham ve seikle gerçekleşen bir süreçten bahsedilir. Şems bu hususu açıkça şöyle beyan eder:

"Allah'a yalvardım: 'Yarabbi! Beni kendi velîleriyle tanıştırsın, onlar ile sohbet arkadaşlığı yap!' dedim. Rüyamda seni bir velî ile yoldaş edeceğimiz dediler. Sordum: O velî nerededir? Ertesi gece bu velînin Rum diyarında (Anadolu'da) olduğunu söylediler. Bir zaman sonra tekrar gördüğüm rüyada 'Henüz vakti gelmemiştir, her işin bir zamanı vardır.' dediler."⁸¹

Hüseyin b. Kâşân'ın anlattığı şu anekdotta Baba Kemal Cendî, Şems'e yüce bir sohbet arkadaşının ihsan edileceği müjdesini önceden verir:

⁷⁸ *Makâlât*, s. 290.

⁷⁹ *Makâlât*, s. 179.

⁸⁰ Hızır, Musa'ya arkadaşlıkları süresince gemiyi delerek, çocuğu öldürerek ve yıkılmış bir duvarı tamir ederek üç gizemli olay gösterir.

⁸¹ *Makâlât*, s. 274. Aynı şekilde Sipehsâlâr, Şems'in Tebriz'den Anadolu'ya gelişinin nedenini Şems'ten şöyle nakleder: "Şems, bir zaman 'Senin has kullarından benim arkadaşlığıma dayanabilecek biri var mıdır?' diye münacatta bulununca gayb âleminden 'Sohbet arkadaşlığı istiyorsan Rum (Anadolu) tarafına sefer et.' denir. Bunun üzerine Anadolu'ya gelir." Bkz. Sipehsâlâr, s. 123. Eflâkî de benzer bir rivayeti aktarır: "Acaba bütün bu dünya ve melekût âleminde Allah'ın has kulları içinde benimle arkadaşlık etmeye tahammül edebilecek biri var mıdır? Bunun üzerine gayb âleminden 'Bütün kainatta Mevlânâ-yı Rûmî hazretlerinden başka senin şerefli arkadaşın yoktur.' diye bir ses geldi. İşte onun Anadolu'ya hareket etmesine bu neden oldu." Eflâkî, II, s. 99, 100. Şems, gördüğü rüyayla Mevlânâ ile Konya'daki ilk buluşması (Ekim, 1244) arasında bir hayli zaman geçtiğini belirtir. Bu konudaki diğer sözlerinden bu sürenin yaklaşık on beş yıl gibi bir zamanı kapsadığı anlaşılmaktadır. Lewis, s. 161.

Tacir kılığında birçok şehir dolaşan Şems'in yolu Doğu Türkistan taraflarında Necmeddin Kübra'nın halifelerinden Baba Kemal Cendî'nin tekkesine uğrar. O esnada *Lemeât* müellifi Fahreddin Irakî (ö. 688/1289) de mürşidi Multanlı Zeke-riya'nın tavsiyesi ile Baba Kemal'in tekkesindedir. Baba Kemal'in tavsiyesiyle Şems ve Irakî halvet amacıyla kendilerine verilen hücrelerde çileye girerler. Irakî çilede müşahede ettiği keşif ve tecellîleri şeyhine bildirirken duygularını şiir ve gazel şekline getirerek ifade eder, fakat Şems duygularını onun gibi açıklayamaz. Bir gün şeyhi "Oğlum Şemseddin, sen de Fahreddin gibi çilede hissettiğin ilahî sırlardan bir şeyler anlatamaz mısın?" deyince Şems şöyle karşılık verir: "Ben, ondan daha çok müşahede ve tecellîye şahit oluyorum. Ama o, bu işte gerekli terim ve bilgilere aşına olduğundan duygularını uygun söz ve deyimlerle anlatabiliyor, bazı sırları açıkça terennüm edebiliyor. Fakat bende bu cihet eksiktir." Şems'in bu cevabı üzerine Baba Kemal "Allah sana öyle bir sohbet arkadaşı verecektir ki o, ilk ve son hakikatleri senin adına dile getirecektir." der.⁸²

Şems'in söz konusu arayışı ile ilgili şöyle bir değerlendirmenin yapılması mümkündür. Birçok sûfînin biyografisinde ilahî tecellîler sebebiyle yaşadığı coşkunluk ve vecd hâlinde bahsedilir. Bu coşkunluk ve kendi kabına sığamama hâlini kimi sûfîler, sahip oldukları temkin ve kudretle iç dünyalarında gizlerken, kimisi de bu hâli dindiremediğinden şatahât denilen ifadelerle heyecan ve neşesini çevresindekilere yansıtır. Neşesini paylaşmak isteyen bir tabiatta yaratılan insan, bu paylaşım ve meydana gelen sinerji sayesinde güzel duygulardan aldığı hazzı artırmaktadır. Yatay boyutta gerçekleşen "sıradan" insanî tecrübelerle ait bu özelliğin dikey boyutta gerçekleşen sûfî tecrübe için de kendi karakteristiğine uygun şekilde geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Mevlânâ'nın ifadesiyle eşlerin birleşiminden yeni nesiller meydana geldiği gibi mânâların birleşiminden de yeni mânâlar ve hâller doğar. Bu yüzden çoğu zaman sûfî, yaşadığı güzel ve eşsiz bir mânevî deneyimi kendini anlayabilen bir sırdaşla paylaşma ihtiyacı hisseder. Sefere çıkan sûfîlerin diyar diyar dolaşıp Allah dostlarıyla görüşmek istemesinin başlıca amaçlardan biri budur. Ancak tüm mesele sırrın söylenebileceği evsafdaki kişiyi bulabilmektedir. Şems bu sırrı paylaşacağı kişinin evsafına dair şöyle der:

"Ben sırrı öyle birisine söylerim ki onu kendi benliğimde değil, kendimi onun benliğinde göreyim. Böylece kendi sırrımı, kendime söylemiş olurum."⁸³

Şems Mevlânâ'yı arayışını ve aralarındaki ilişkinin mahiyetini de belirten bir izahında bu hususa işaret eden şu değerlendirmeyi yapar:

"Bu mesele elli kez dünyanın her tarafını gezerek denizleri, karaları dolaşan mücevher tüccarının hikâyesine benzer. Bu adam bir inci arıyordu. Geldiğini haber

⁸² *Makâlât*, s. 23.

⁸³ *Makâlât*, s. 71.

alan inci dalgıçları birbiri ardından koşardı. Ama aranılan incinin nasıl ve nerede olduğu tüccar ile dalgıçlar arasında gizli kalmıştı. Tüccar inciyi rüyasında görmüş o rüyaya inanmış ve güvenmişti. Aynen Yusuf Peygamber'in gördüğü rüyaya inanıp güvenmesi gibi o da bu rüyanın yorumunu bildiğinden kuyuya atıldığı, zindana tıklandığı günlerde bile gecelerini hoş geçiriyordu. Şimdi dalgıç Mevlânâ'dır; cevahir tüccarı da ben. İnci de ikimizin arasındadır."⁸⁴

Buraya kadar Şems'in Mevlânâ ile görüşme arzusundan ve bu yöndeki duasından bahsedildi. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Şems tarafından açıkça ifade edildiğini bildiğimiz dua ve talebin Mevlânâ'da da karşılık bulduğu muhakkaktır. Nitekim bir sohbetinde Şems kendini "murâd" yani istenilen kişi Mevlânâ'yı ise "murâdın murâdı" olarak niteler.⁸⁵

Bunu Mevlânâ'nın anlayışından hareketle ifade edecek olursak şöyle deriz: Susuzluktan dudakları kurumuş susuz, suyu aradığı gibi aslında su da susuzu beklemekte, onu aramaktadır. Âşık, mâşukuna özlem duyup onu aradığı gibi mâşuk da âşığını aramakta onu beklemektedir. O halde her âşık aynı zamanda mâşuktur; her mâşuk keza âşıktır. Bu yüzden Mevlânâ'da da Şems'le buluşmaya yönelik fazlaca ifşâ etmediği ancak kendi içinde meknûz bir bekleyiş ve talebin var olduğunu anlıyoruz. Babasının yanından ayrılmayan oğul Sultan Veled, Mevlânâ'nın bu süreçteki halini şöyle anlatır:

"Mevlânâ hazretleri sıdk ve safa bakımından çağının teki olduğu halde, Şems'den başkasını istemiyordu. Uzun beklemelerden sonra kimsenin göremediği zatı gördü. Bütün sırlar ona gün gibi âşikâr oldu. Kimsenin işitemeyeceği sırları, ondan işitti."⁸⁶

Sultan Veled, babasının Şems'le sohbetinden sonraki değişimini ise şöyle anlatmaktadır:

"Ansızın Şemseddin geldi, ona ulaştı. Mevlânâ'nın gölgesi, onun ışığının parıltısında yok oldu. Aşk âlemi ardından deftsiz, sazsız avazını erıştirdi. Ona mâşukun hâlini anlattı. Bu sûretle Mevlânâ'nın sırrı gökleri aştı. Şems dedi ki: 'Eğer sen bâtına bağlanmışsan ben bâtının bâtınıyım, sırların sırrıyım.' Şems, onu öyle şaşılacak bir âleme çağırıldı ki o âlemi ne Türk rüyasında gördü, ne de Arap. Üstad ve şeyh olan Mevlânâ, yeni okumaya başlamış birisi oldu da, her gün onun huzurunda ders okudu. Her şeyin sonuna ermiş iken, yeni başlayan birisi oldu. Herkesin uyduğu bir zât iken, kendisi Şems'e uydu. Gerçi yokluk bilgisinde olgundu fakat Şems'in ona gösterdiği bilgi, yepyeni bir bilgiydi."⁸⁷

⁸⁴ *Makâlât*, s. 80.

⁸⁵ *Makâlât*, s. 295.

⁸⁶ Sultan Veled, *İbtidânâme*, s. 48 vd.

⁸⁷ Geniş bilgi için bkz. Sultan Veled, s. 48-52.

Mevlânâ'nın Şems'le elde ettiği irfânın öncekinden daha farklı bir aşama olduğu, yukarıda iktibas edilen pasajdan açıkça anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın Şems aracılığıyla tefeyyüz ettiği irfânı sırların gerçek mahiyetini tabîî ki yalnızca onlar bilebilir. Ancak Mevlânâ'nın tefeyyüz edip kemale eriştiği bu yolun aynı zamanda kendi sâliklerini olgunlaştırmak için kullandığı yol olduğu malumdur. Verdiği tavsiyeler bu yola ait tasvirlerdir. Bu yüzden Mevlânâ'nın sülûk anlayışı üzerindeki Şems tesiri biz araştırmacılar için daha açık ve tespit edilebilir bir alandır.

Şimdi Şems'in Mevlânâ'nın sülûk anlayışı üzerindeki tesirine biraz daha ayrıntılı bakalım.

V. Şems'in Mevlânâ'nın Sülûk Anlayışına Tesiri

V.1. Kâmil Pîrin Örnekliliği

Tasavvufî telakkide insan, varlık ağacının yani kainatın meyvesi ve gayesi kabul edilir. Varlık ailesi içinde böyle bir konuma sahip olan insanın yaratılmasının amacı ise insan türü içindeki insân-ı kâmindir. Mutlak mânâda insân-ı kâmilin prototipi Hz. Muhammed (s.a.v.) iken her devirde Muhammedî kaynaktan aldığı nuru taşıyan kâmil bir Allah dostu bulunmaktadır. Tasavvufî düşüncede asrındaki tüm velîlerin önderi olarak kabul edilen bu en kâmil Allah dostuna “kutub” denilir.

Yukarıda icmâlen işaret edilen sûfî telakkiyi işleyen Şems, bir sohbetinde kendini döneminin kutbu ve Mevlânâ'nın pîri olarak gördüğüne işaret eder:

“Hiç şüphe yok ki, şu âlemin yaratılışında bir maksat ve sebep vardır. Öylesine mutlu bir kimsedir ki bu sarayın içi, dışı onun için döşenmiştir. Geri kalan ne varsa onun uyuğu, onun kölesidir. Her şey onun içindedir. Bu kâinat binası onun için yaratılmış, o bu kâinat için yaratılmamıştır. Nasıl ki bir zengin aziz bir konduğu vardır, onun şerefine güzel bir konak yaptırmış, döşemiştir. Sonra o başka bir yere göçmüştür. Bu konak boş kalır mı hiç? Aradığımız Allah yolunun yolcuları vardır... Bugün size aradığınız o Allah adamı benim dersem Mevlânâ bizden uzakta mı kalır? Onun için ne mutluluktur ki aradığımız bulmuş ona erişmiştir.”⁸⁸

Mevlânâ gibi Şems'in seyr ü sülûkla ilgili üzerinde durduğu öncelikli konulardan biri kâmil pîre duyulan ihtiyaçtır. Şems'e göre kişi sülûkta tekamüle erişmek için kendi başına ne kadar mücadele edip çalışsa da *ledün ilmîne* erişmiş bir Allah dostunun kılavuzluğunda çalışmadan bu maksadını gerçekleştirmez.⁸⁹ Kâmil pîrin gerekliliğini Mevlânâ da çeşitli vesilelerle vurgulamaktadır. Örnek olarak iktibas edilen şu beyitlerde Mevlânâ konuya ilişkin şöyle der:

“Akıllılara bir yol gösterici lâzım; hele yol, deniz yolu olursa!” (IV, b. 1459)

⁸⁸ *Makâlât*, s. 208.

⁸⁹ *Makâlât*, aynı yer.

“Bu vâdide, bir kılavuz olmadıkça yola çıkma.” (*Mesnevî*, I, b. 426)

“Zamanın peygamberinden ayrılma... Kendi hünerine, kendi dileğine pek güvenme! Kılavuzsuz yola çıkınca aslan bile olsan kibir ve gurura kapılmış dalalet ve zillete uğramış olursun. Ancak şeyhin kanatlarıyla uç ki şeyhin askerlerinin yardımını göresin!” (*Mesnevî*, IV, b. 542-4)

Kâmil pîre neden ihtiyaç duyulduğuna ilişkin gerekçe bakımından da Şems ile Mevlânâ arasında müştereklik göze çarpar. Sûfî ıstılahında “ölmeden önce ölüm” denilen iradî mevâtin yaşanması için tahakkuk ettirilmesi gereken nefsin hilelerinden tümüyle kurtulma ve sülûk yolundaki diğer engeller Şems’e göre ancak kâmil pîrin yardımıyla gerçekleştirilebilir.⁹⁰ Çünkü Şems’e göre;

“Şeyhin yaptığı iş, sayılmış ceviz gibi hesaplıdır. Elbette fayda verir ve şaşmaz.”⁹¹

Sâlikin nefis ile mücadelesinde mürşidin hayatî rolüne ilişkin vurguyu Mevlânâ’da da bulmaktayız. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

“Nefs, üç köşeli dikendir, ne çeşit koysan sana batar, ondan kurtulmana imkân mı var?” (*Mesnevî*, III, b. 375)

“Nefsi, pîrin gölgesinden başka hiçbir şey öldürmez. O nefis öldürenin eteğine sımsıkı sarıl.” (*Mesnevî*, II, b. 2529)

Şems’e göre kâmil pîr, sâlike eksikliklerini gösteren bir ayna gibidir. Sâlik o kâmil prototipe bakarak kendi eksiklerini fark eder ve bunları tezkiyeye çalışır. Zira insan, zahirî varlığındaki dağınıklıkları ve kirleri aynaya bakarak fark ettiği gibi iç dünyasının çarpıklık ve hastalıklarını da gönlü her türlü mânevî kirden arınarak saf bir hale gelmiş kâmil insan aynasında fark edebilir. Çünkü eksik ve kusurları giderebilenin öncelikli şartı bunların fark edilmesidir. Bu yüzden Şems şöyle der:

“Bütün Peygamberlerin öğütlerinin özeti şudur: Kendine bir ayna ara.”⁹²

Pîrin söz konusu fonksiyon ve gerekliliğini Mevlânâ da benzer şekilde ayna sembolizmiyle şöyle izah eder:

“Ayna ne içindir, ne güne yarar? Herkes nedir, kimdir, kendisini bilsin diye değil mi?” (*Mesnevî*, II, b. 94)

“Velînin beden aynasında kötülüklerle dolu olan mürit, kendisini görür.” (V, b. 1437)

“Adamın çirkinliğini, yüzüne karşı ancak ayna söyleyebilir, çünkü onun yüzü serttir. Ayna gibi demirden bir yüz gerek ki sana çirkin yüzüne bak desin.” (V, b. 3505-6)

“Amca, sen, kendi hâlini bilmezsin; fakat gönül sahibi yok mu; senin hâlini o bilir işte!” (III, b. 3565)

Rehberiyle muamelesi hususunda sâlike tavsiyelerde bulunan Şems’e göre mürid tam olarak olgunlaşana kadar şeyhinden ayrılmamalıdır.⁹³ Zira bu ayrılık, onun olgunlaşma sürecini sekteye uğratar. Şems bu konuda şöyle der:

⁹⁰ Bkz. *Makâlât*, s. 243, 244.

⁹¹ *Makâlât*, s. 109.

⁹² *Makâlât*, s. 59.

“Mürîd yani Hak yolunun yolcusu, kemale ermedikçe hevâsına uymaktan kurtulamaz. Bu yüzden şeyhin gözünden uzaklaşması onun için uygun olmaz. Çünkü soğuk bir nefes, onu, o anda dondurur; bir ejderhanın nefesi gibi öldürücü bir zehir olur. Her neye değse karartır. Ama mürîd bir kere olgunlaştı mı onun şeyhinden ayrı düşmesi zarar vermez.”⁹⁴

Mevlânâ da sâlike iyi insanlarla ve kâmil pîriyle sohbeti tavsiye eder. Ayrıca salikin avamın olumsuz duygularından kendini koruması gerektiğini Şems'in yukarıdaki teşbihıyla benzer şekilde şöyle ifade eder:

“Nezle olup koku duyunu kaybetmemek için halkın yelinden, nefesinden bedenini ört. Onların havaları, kış rüzgârlarından da soğuktur.

Örtün, bürün de burnuna girmesin. Onlar, cansız, donmuş kişilerdir. Nefesleri, karlı dağlardan gelir.” (*Mesnevî*, VI, b. 87-9)

Şems'e göre sâlik, mürşidine saygıda azami dikkat göstermelidir.⁹⁵ Sâlikin pîrine duyduğu bağlılığı vurgulamak için Şems çarpıcı bir mukayesede bulunur:

“Bir mürîde sordular ‘Senin üstadın mı daha iyidir yoksa Bayezid-i Bistâmî mi?’ ‘Üstadım daha iyidir’ dedi.” ‘Bu nasıl olur?’ diyenlere Şems gerekçeyi mürîdin lisanından şöyle ifade eder: “Çünkü ben vahdet ve tevhidin sırrını ondan başkasında bulamıyorum.”⁹⁶

Zira Bayezid-i Bistami gerçekte o kişinin üstadından çok daha yüce ve üstün bir zat olsa da o yüce zatın yüceliğinden istifade edemedikten sonra sâlik açısından bunun bir ehemmiyeti yoktur. O halde her sâlik için tefeyyüz ettiği kendi pîri sâlike nispetle sübjektif olarak o yüce zattan daha üstün kabul edilebilir. Mevlânâ da Şems gibi sâlikin pîrine karşı saygı ve edepte kusur etmemesi gerektiğini belirtir. Pîrinin rızasını gözetererek ondan istifadesini artırmanın gereği üzerinde sıkça durur.⁹⁷

V.2. Sülûk Metoduna Tesiri

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde “yokluk” (*adem, nîstî*), varlığın idare ve ikamesini sağlayan *Kargâh-ı Hudâ* olarak kabul edildiğinden, öngördüğü sülûk uygulamalarının temelinde de sâlikin kendini, bu ilahî atölyeye sokma gayesi bulunmaktadır. Konuyla ilgili Mevlânâ'nın şu beyti hatırlanabilir:

“Varlık aynası nedir? Yokluktur. Eğer aptal değilsen sen de öbür tarafa yokluk götür.” (*Mesnevî*, I, b. 3179)

⁹³ *Makâlât*, s. 105.

⁹⁴ *Makâlât*, s. 104.

⁹⁵ *Makâlât*, s. 150.

⁹⁶ *Makâlât*, s. 150.

⁹⁷ Bu konuda *Mevlânâ'ya Göre Mânevî Gelişim* adlı kitabımızda (s. 605 vd.) Mevlânâ'nın konuyla ilgili bir çok ifadesi iktibas edilerek değerlendirilmiştir.

Yine *Mesnevî*'de ele alınan bir çok farklı konunun *yokluk teması* minvalinde işlendiğini meşhur beytinde şöyle beyan eder:

“Her dükkânın ayrı bir sanatı, ayrı bir kârı vardır. Mesnevî de yokluk dükkânıdır oğul.” (*Mesnevî*, VI, b. 1525)

Şems'e göre de sülûk uygulamalarının gayesi Mevlânâ'da olduğu gibi yokluğa erişmek yani fenâya ulaşmaktır. Şems, sâlikin bu hedefini şöyle ifade eder:

“Şeyh nedir? Müridin varlığı nedir? Ancak yokluk değil mi? Zaten mürid yok olmadıkça mürid olamaz.”⁹⁸

Bu doğrultuda olmak üzere Mevlânâ gibi Şems'e göre de insan ile Allah arasındaki en büyük engel ve perde; şeytan veya başka haricî bir varlık değil kişinin kendi sınırlı benliği, tenine ait istek ve arzularıdır.⁹⁹ Konuyla ilgili bir anekdotta Şems'e “Senin mertebene nasıl ulaşabilirim?” diye soran birine Şems şöyle cevap verir:

“Tenini bırak da gel. Çünkü kul ile Allah arasındaki perde tendir ve ten dört şeydir. Tenasül uzvu, boğaz, mal ve mansıptır. Hasların perdeleri de kendi ibadet, sevap ve kerametlerini görmeleridir.”¹⁰⁰

Buna paralel olarak Şems, ölmeden önce ölüm diye de tabir edilen iradî mevî sülûk sürecinde gerçekleştirilmesi gereken hedeflerden biri olarak görür. Hz. İbrahim'in Kur'ân'da zikredilen dört kuşu öldürmesi kıssasını,¹⁰¹ daha sonra Mevlânâ'nın da benzer şekilde yorumlayacağı gibi nefsin öldürülüp canın dirilmesi şeklinde yorumlar.¹⁰²

Şems'e göre namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin amacı, kulun istiğrak hâline ulaşmasıdır.¹⁰³ Bu sayede insan maddî cihetinin hapsediği bu sınırlı yatay boyuttan kendini kurtarabilir. Çünkü Şems'e göre insan, hâdis yani yaratılmış olan bu düzlemde kaldığı sürece Kadîm olan Allah'ı gerçek anlamda bulamaz, O'nun tecellilerine nail olamaz. Bu yüzden Mevlânâ gibi insanın Allah'ı bulmasının yolunu hâdis cisimden geçip kadîm cana ulaşmada görür.¹⁰⁴

Şems, tenden geçip cana ulaşma sürecini Mevlânâ'nın daha sonra geniş şekilde izah edeceği öncelik ve sonralığa uygun şekilde açıklar. Buna göre benliği nefsin kötülüklerinden tezkiye ve tasfiye edip arıtmadan onu iyiliklerle tezyin edip yeniden imar etmek mümkün değildir. Bu konuyu izah ettiği bir teşbihinde Şems, insanı içi

⁹⁸ *Makâlât*, s. 232.

⁹⁹ *Makâlât*, s. 65.

¹⁰⁰ Eflâkî, II, s. 80.

¹⁰¹ Bkz. Bakara 2/260.

¹⁰² *Makâlât*, s. 67.

¹⁰³ *Makâlât*, 324, 325.

¹⁰⁴ Eflâkî, II, s. 82.

su dolu bir testiye benzetir. Bu testiye temiz su konulacaksa öncelikle bu testinin içindeki bulanmış suyun boşaltılıp ardından temiz su ile doldurulması gereğini vurgular. Aksi halde içeri konulan temiz sular da pislenecektir.¹⁰⁵ Sülûk süreciyle ilgili Şems'in bahsettiği öncelik ve sonralık, Mevlânâ'nın sülûk metodunun bir parçasıdır. Konuyla ilgili Mevlânâ şöyle der:

“Bu hissın sıhhati, tenin ma'mûr olmasına; o hissın sıhhati, bedenın tahribine bağlıdır.

Can(laşma) yolu önce cismi viran eder; o viranlıktan sonra da ma'mûr eder.

Altın defineyi bulmak için önce evi tahrip edip yıkmıştır; defineyi bulduktan sonra da o evi öncekinden daha ma'mûr bir hâle getirmiştir.

Önce suyu kesti ve ırmak yatağını temizledi... Sonra da içilecek tertemiz suyu ırmağa akıttı.

Önce deriyi yardı, saplanan okun temrenini çıkardı. Ondan sonra yarası iyileşti, derisi tazelendi.

Önce kaleye saldırıp yıkarak orayı kâfirden aldı. Sonra oraya yüzlerce burç ve hendek yapıp îmar etti.” (*Mesnevî*, I, b. 304-10)

Sülûk metoduna ilişkin bu genel değerlendirmelerden sonra bu sürecin ayrıntılarına diğer bir ifadeyle Şems'e göre tezkiye ve imar sürecini sâlikin hangi araçlarla gerçekleştirdiğine yakından bakalım.

Şems'e göre tezkiye süreci sâlikin riyâzât, mücâhede, ibadet ve gayretleri ile mürşidinin ona yaptığı yardımların ardından sâlike erişecek *aşk ve ilahî cezbe* ile gerçekleşir. Sâlikte asıl dönüşümü meydana getiren de bu ilahî aşk ve çekimdir.¹⁰⁶

Şems'in biyografisine ilişkin bilgilerden ve ifadelerinden ağır bir *riyâzât ve mücâhede* evresi geçirdiği anlaşılmaktadır. Riyâzât dönemiyle ilgili bir hatırasını nakleden Şems, bir ara on dört ay kesintisiz riyâzâtta bulunduğunu; bunun üzerine çilehanenin duvarının dile gelip üzerinde nefsinin de hakkı olduğunu söylediğini belirtir.¹⁰⁷ Oruç tutmasının ve riyâzâtına dikkat etmesinin sâlikin mânevî gelişimine olumlu katkısı üzerinde durur.¹⁰⁸

Şems'e göre riyâzât ve mücâhede süreci daha sonra Mevlânâ'da da ayrıntılı şekilde işleneceği üzere *ilahî aşk*a hazırlık mahiyetindedir. Çünkü Şems'e göre sâlik asıl olgunlaştıracak olan *aşk*tır. Bunun nedenine ilişkin sundukları gerekçe bakımından da Şems ile Mevlânâ arasındaki benzerlik dikkat çeker.

Şems'in ifadelerinden hareketle aşkın, neden temel olgunlaşma aracı olduğunun cevabına bakalım. Şems, yaratılmış bir varlık olan insanın kendi hudus boyu-

¹⁰⁵ *Makâlât*, s. 216.

¹⁰⁶ *Makâlât*, s. 244.

¹⁰⁷ *Eflâkî*, II, s. 95, 96.

¹⁰⁸ *Makâlât*, s. 341; *Eflâkî*, II, s. 89.

tundaki araçlarla Kadîm olan Cenab-ı Hakk'ı idrâk ve temasının, O'nunla gerçek irtibat ve iletişim kurmasının imkansızlığı üzerinde durur. "Hâdis, Kadîmi nerede bulur, O'nu nasıl anlayabilir?" der.¹⁰⁹ Zira bilmek için bilende bilinene uygun bir aracın olması zaruridir. O halde hâdis olan insanı, Kadîm olan Allah ile irtibat ve iletişime geçirecek vasıta nedir? Mevlânâ ile benzer şekilde Şems bu soruya "aşk" cevabını vermektedir. Çünkü Şems'e göre Kadîm olan Allah'tan hâdis olan insana erişen kıdemlilik aşktır.¹¹⁰ Aşkın Kadîm olan Allah'ı gösteren ilahî bir tecellî ve kadîm bir iletişim aracı oluşunu Şems şöyle belirtir:

"Kadîm'den sana bir şey erişir. İşte o aşktır. Aşk tuzağı gelir ve seni sarar."¹¹¹

Aşkın Allah ile insan arasındaki müşterek iletişim ve irtibat tecellîsi olduğunu Şems, "*Allah onları sever onlar da Allah'ı severler.*" (Mâide, 5/54) ayetiyle de istishâd eder. Şems'e göre âyette sevgi hem Allah'a hem insanlara nispet edilen bir ortaklıktır. Buna mukabil örneğin "*Sen beni göremezsin.*" (A'raf, 7/143) Veya "*Gözler O'nu idrâk edemez, O gözleri idrâk eder.*" (En'âm, 6/103) gibi Allah'ı görme ve idrâkle ilgili diğer ayetlerde Kadîm ve hâdis varlık arasındaki zorunlu farklılık vurgulanır. Çünkü Şems'e göre aralarında başka bir iştirakin kurulamayacağı hâdis ile Kadîm varlık arasındaki iştirak, köken itibariyle ilahî olan aşk ile sağlanmaktadır.¹¹²

Mevlânâ da aşkın Allah ile insan arasındaki iletişimin temel aracı olduğunu vurgulayarak aşkın benzer fonksiyonundan bahseder. Bunu kurbağa ile farenin arkadaşlığı hikayesinde sembolik bir dille anlatır.¹¹³

Şems'in sülûk anlayışında önemli yeri olan ve Mevlânâ'da da tesirini gördüğümüz diğer bir husus *niyâz*dir. Şems'in anlatımlarında *niyâz*, Mutlak Varlık olan Cenâb-ı Hak karşısında kulun kendi hiçliğinin ve aczinin farkına varması ve bu bilinç ve edep ile hareket etmesidir. Gösterdiği yolun Allah'a *niyâz* ve yakarma yolu olduğunu,¹¹⁴ öğretisinin de naz değil *niyâz* olduğunu belirten¹¹⁵ Şems'e göre *niyâz*ın üstüne ibadet yoktur.¹¹⁶ Şems, *niyâz*ı böylesine kutsamasının nedenini ise şöyle açıklar:

"Çünkü *niyâzsız* olan Allah, *niyâz*ı sever. O *niyâz* vasıtasıyla, birdenbire tüm bunlardan kurtulursun."¹¹⁷

*Niyâz*ın insan ile Allah arasındaki perdeleri yaktığını belirten¹¹⁸ Şems'e göre *niyâz*daki kudsiyetin diğer bir gerekçesi, *niyâz*ın aşka vesile olmasıdır.¹¹⁹

¹⁰⁹ *Makâlât*, s. 31.

¹¹⁰ *Eflâkî*, II, s. 82.

¹¹¹ *Makâlât*, s. 32.

¹¹² *Makâlât*, s. 32.

¹¹³ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, VI, b. 2932 vd.

¹¹⁴ *Makâlât*, s. 76.

¹¹⁵ *Makâlât*, s. 82.

¹¹⁶ *Eflâkî*, II, s. 95.

¹¹⁷ *Eflâkî*, II, s. 82.

Mevlevîliğin önemli bir rüknünü teşkil eden *semâ* hususunda da Şems'in Mevlânâ'ya telkinlerinin etkisi vardır. İnsanın maddî varlığını idame ettirmesi yönüyle yiyip içmeyi bedeninin semâna benzeten Şems, vecdle yapılan semâi ruhun gıdası olarak görür. Şems'e göre ruh semâ ile takat bulur, varlığını güçlendirir ve insan varlığı içindeki etkinliğini artırır.¹²⁰ Şems'e göre semâdaki sır, Allah dostlarına gelen ilahî tecellî ve varidâtın semâ esnasında artması ve bu esnada müşahedenin yoğunlaşmış tebellür etmesidir. Semâ sayesinde kişi, kendi varlık âleminden diğer âlemlere yücelir mânevî derecesine göre Hakk'ın likasıyla müşerref olur.¹²¹

Dönerek yapılan semâa Mevlânâ'nın Şems'in işaretiyle başladığı anlaşılmaktadır. Sultan Veled babasının semâ konusunda Şems ile sohbetinden önceki ve sonraki durumunu şöyle anlatır:

“Babam gençliğinde çok zâhid, faziletli ve vera sahibi biriydi. Semâa hiç gelmemişti. Anne tarafından büyük annem olan Kira-yı Bozorg babamı semâa teşvik etti. Babam önceleri semâda ellerini sallardı. Şems gelince ona dönmeyi gösterdi.”¹²²

Sipehsâlâr'ın konuyla ilgili verdiği bilgi de aynı doğrultudadır. Sipehsâlâr'a göre Mevlânâ, Şems ile görüşmeye başladıktan sonra semâa başlamıştır.¹²³ Aynı husus Eflâkî tarafından da kaydedilmektedir.¹²⁴

Semânın helal, haram ve mübah olan türlerinden bahseden Şems'e göre semâdaki helallik gerekçesi semânın vecd ile yapılmasıdır. Semâda vecdsiz hareket eden ellerin kişiyi cehenneme, vecdle yapılanın ise cennete eriştireceğini belirtir.¹²⁵ Şems'in semâ ile ilgili sözleri¹²⁶ Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö. 297/909) semânın helal olabilmesi için saydığı zaman, mekan ve ihvan şartını¹²⁷ hatırlatır. Mevlânâ semânın nefisle mücâhede ve müşahede aracı olduğunu ve vecdle icra edilmesi gerektiğini kendi üslubuyla şöyle açıklar:

“Ey harfîs kişi! Varlığını, benliğini kırıp yok et de, öyle sevin, oyna; salın da şehvet yarasının üstündeki pamuğu çek kopar!

Hak yolunun yolcuları raksı, oynamayı nefis savaşı meydanında kana bulanarak yaparlar.

¹¹⁸ *Makâlât*, s. 46.

¹¹⁹ Bkz. Eflâkî, II, s. 82.

¹²⁰ *Makâlât*, s. 46.

¹²¹ *Makâlât*, s. 38; Eflâkî, II, s. 82.

¹²² Eflâkî, II, s. 95.

¹²³ Sipehsâlâr, s. 125.

¹²⁴ Eflâkî, II, s. 65.

¹²⁵ Bkz. *Makâlât*, s. 38, 39; Eflâkî, II, s. 82.

¹²⁶ Bkz. *Makâlât*, s. 38, 39, 43.

¹²⁷ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf* (thk. Ma'rûf Zerîk-Ali Abdülhamit Baltacı), Beyrut: Daru'l-Ceyl, tsz., s. 340. Krş. *Kuşeyrî Risâlesi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 1991, s. 520.

Varlıklarından kurtuldular mı ellerini çarpar... Noksanlarından ayrıldılar mı raksa, semâa girerler.” (*Mesnevî*, III, b. 95-97)

Semâdaki mezkur çift kutupluluk konusunda ilk dönem sûfileri de yukarıdaki benzer kanaatlere sahiptir. Örneğin Zünnûn Mısırî (ö. 245/859) “Semâi Hak ile dinleyen hakikat derecesine çıkar, nefsanîyetle dinleyen ise zındıklaşır.” der.¹²⁸ Mevlânâ'nın fikir ve edebî üslubunun varislerinden kabul edilen Sa'dî Şirazî'nin (ö. 691/1292) şu izzahı, Şems'in semâ ile ilgili helal ve haram ayrımının da ölçüsünü belirtmektedir:

“Kardeşim ben dinleyenin kim olduğunu bilmeden semân ne olduğundan bahsedemem. Eğer dinleyen mânâ âleminde uçarsa, onun semâi karşısında melekler bile aciz kalır. Fakat dinleyen kişinin zihni eğlenceden, oyundan ve şakadan ibaretse kafasındaki şeytan daha da azgınlaşır. Şehvete tapanlar semâ eri nasıl olabilir. Seher esintisinden gül perişan olur, odun ise hiç etkilenmez. Çünkü onu baltadan başkası parçalayamaz.”¹²⁹

Sonuç

Şems-i Tebrizî'nin düşünceleri ve tasavvufî meşrebi hakkında temel kaynak kabul edilen *Makâlât*'a dayanarak onun tasavvufî meşrebini ve Mevlânâ üzerindeki tesirini ele aldığımız çalışmada vardığımız sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Şems'in tasavvufî meşrebinin şekillenmesinde temel kişilik özelliklerinin etkisi barizdir. Aynı zamanda tasavvufî meşrebi, yaşam tarzı ve kişiliği üzerinde belirleyici olmuştur. Bu yüzden mizacı ile tasavvufî meşrebi arasında diyalektik bir ilişkinin olduğunu söyleyebiliriz. Eleştirel bir bakış açısına sahip olan Şems, bildiği doğruları kimseden çekinmeden sert bir üslupla dile getirmektedir. Yalnızlığa meyyal kişilik yapısıyla birleşen bu özelliği Şems'te belirgin bir melâmet neşvesini hakim kılmış; bu neşve de tasavvufî meşrep ve yaşam tarzını belirlemiştir.

Seyr ü sülûk yollarından *aşk ve şuttâr ebli* olarak bilinen ekolün tipik özelliklerinin Şems'te mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Amellerde özellikle riyâ tehlikesine dikkat çeker; mânevî hüviyeti herkesten gizlemenin gerekliliği üzerinde durur. Döneminin bazı şeyh ve âlimlerini bununla ilintili gerekçelerden dolayı eleştirir. Kendi tasavvufî misyonunu Mevlânâ ile sohbetle görevli bir *merd-i Hak* olarak konumlandıran Şems, âlim ve zâhid nitelikleriyle bilinen Mevlânâ'yı derinden etkiler. Dindarlık anlayışını ibadet ve zühdün ötesine, ilahî aşk ve cezbe cihetine yöneltir. Bu yönüyle Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışındaki dönüşümün başlıca vesilelerinden biri olur. Bu anlayışta zühdâne yapılan ibadet ve gayretler önemsiz ve gereksiz görülmesi de kişiyi olgunlaştıran asıl unsur ilahî aşk ve cezbe kabul edilir.

¹²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 340.

¹²⁹ Sa'dî, *Bostan*, s. 168, 169.

Mevlevî gelenekte Mevlânâ-Şems sohbeti için kullanılan Musa-Hızır benzetmesi, kanaatimizce Mevlânâ-Şems ilişkisinin mahiyetine dair önemli ipuçları barındırır. Bu benzetme ile Mevlânâ'nın Şems'ten *ledünnî sırrı* tefeyyüz ettiğine işaret edilir. Bu *ledünnî sırrın* gerçek mahiyetinin üçüncü şahıslara kapalı olduğu söylenebilir. Ancak Mevlânâ'nın yaşam tarzı ve düşüncelerindeki değişim ve özellikle kendi *yârâmnı* olgunlaştırmak için kullandığı seyr ü sülûk metodu, bu sohbetin keyfiyetini anlamada bizlere bilgi vermektedir.

Mevlânâ da olduğu gibi Şems'in öngördüğü sülûk uygulamalarının gayesi, sâlikin fenâyâ, yokluğa (*adem*) erişmesidir. Bu yüzden Şems kendi yolunu, kulun Allah karşısındaki hiçlik ve aczinin tam idrakine varması anlamına gelen niyâz yolu olarak isimlendirir.

Fenâyâ erişme sürecinde aşılması gerekli en büyük engel, Mevlânâ gibi Şems'te de kişinin kendi sınırlı benliğine, tenine ait istek ve arzulardır. İnsan, maddî cihetinin hapsedildiği bu yatay boyuttan kendini kurtaramadığı sürece aslî hüviyetini bulamaz. Şems'e göre ibadetlerin yahut semâ gibi bazı uygulamaların amacı kişinin sınırlı varlık âleminde yücelerek aşkın olan aslıyla iletişim kurmasıdır. Nefsi eğitmek için yapılan riyâzât ve mücâhede, ilahî aşk ve cezbe için birer araç ve hazırlık hükmündedir. Çünkü kişiyi kendi sınırlı ve egoist niteliklerinden tümüyle temizleyecek olan aşktır.

Şems'in sülûk metoduna ilişkin sayılan tüm bu özellikler, aynı zamanda Mevlânâ'nın sülûk metodunun özellikleridir. Ancak Şems'in de sohbetlerinde söylediği bir hususu ilave etmeliyiz ki Mevlânâ, Şems'in atıfta bulunduğu bu hususları ve onun izah edemediği bir çok konuyu sistemli ve ayrıntılı şekilde izah etmiş, yolun esaslarının mütercim ve şârihi olmuştur.

KAYNAKÇA

- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed, *Câmiu's-Sahîh* (thk. Kasım er-Rıfâî), Beyrut: Daru'l-Kalem, 1987.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns -Evliya Menkıbeleri-* (çev. Lamiî Çelebi, haz. S. Uludağ-M. Kara), İstanbul: Marifet, 2001.
- Eflâkî, Ahmed, *Manâkib al-Ârifin* I-II [Farsça Metin] (haz. Tahsin Yazıcı), Ankara: TTK, 1980.
- _____, *Ariflerin Menkıbeleri (Mevlânâ ve Etrafındakiler)* I-II (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Fürûzanfer, Bedüzzaman, *Mevlânâ Celâleddin* (çev.: Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul: MEB, 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul: İnkılap, 1999.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf* (thk. Ma'rûf Zerîk-Ali Abdulhamit Baltacı), Beyrut: Daru'l-Cil, tsz.
- _____, *Kuşeyrî Risâlesi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 1991.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim: Benliğin Dönüşümü ve Mi'racı*, İstanbul: İnsan, 2009.
- Lewis, Franklin D., *Rumi Past and Present, East and West, The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, New York: Oneworld Publications, 2001.
- Mevlânâ Celâleddîn, Muhammed b. Muhammed el-Belhî er-Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî I-VI* (haz. R. A. Nicholson), Tahran: İntişârât-ı Behzâd, 1375.
- _____, *Mesnevî I-VI* (çev. Veled İzbudak), İstanbul: MEB, 1990.
- _____, *Külliyât-ı Divân-ı Şems I-II*, (haz. Bedüzzaman Fürûzanfer), Tahran: İntişârât-ı Behzâd, 1378.
- _____, *Divân-ı Kebîr I-VII* (haz. A. Gölpınarlı), Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Sadî Şirazî, *Bostan* (çev. Hikmet İlaydın), İstanbul: MEB, 1992.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed, *Mevlânâ ve Etrafindakiler er-Risâle* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1977.
- Sultan Veled, *İbtidânâme*, (çev. A. Gölpınarlı), Ankara, 1976.
- Şemseddin Muhammed Tebrizî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî* (tsh. Muhammed Ali Muvahhid), Tahran: İntişârât-ı Harizmî, 1990.
- _____, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî: Konuşmalar* (çev. M. Nuri Gencosman), İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974.