

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI**

**MENÂKIBU'L-ÂRİFÎN'E GÖRE KADINLARIN
MEVLEVÎLİK TARİKATINA ETKİSİ VE KATILIMI**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Mehtap BAHŞI**

**Danışman
Dr.Öğr. Üyesi Kader ALTIN**

HAZİRAN 2026, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

“Menâkıbu’l-Ârifin’e Göre Kadınların Mevlevîlik Tarikatına Etkisi ve Katılımı” başlıklı **“Yüksek Lisans”** tezim tarafımda incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim. Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim.

Mehtap BAHŞI

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı : Tarih
Program Adı : Tezli Yüksek Lisans
Tez Başlığı : Menâkıbu'l-Ârifin'e Göre Kadınların Mevlevîlik Tarikatına Etkisi ve Katılımı

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 152 sayfalık kısmına ilişkin 30/06/2026 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı %11'dir.

Filtrelemeye tırnak içerisindeki alıntılar dahil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 30/06/2026

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Kader ALTIN

Öğrenci: Mehtap BAHŞI

KILAVUZA UYGUNLUK

“Menâkıbu’l-Ârifin’e Göre Kadınların Mevlevîlik Tarikatına Etkisi ve Katılımı” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Mehtap BAHŞİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Kader ALTIN

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Dr. Öğr. Üyesi Kader ALTIN danışmanlığında Mehtap BAHŞI tarafından hazırlanan “Menâkıbu’l-Ârifin’e Göre Kadınların Mevlevîlik Tarikatına Etkisi ve Katılımı” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

30/06/2026

JÜRİ:

Danışman	:	Dr. Öğr. Üyesi Kader ALTIN	(İmza)
Üye	:	Dr. Öğr.Üyesi Kemal TAŞCI	(İmza)
Üye	:	Dr. Öğr.Üyesi Kurban DURMUŞOĞLU	(İmza)

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /..../2026 tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

./...../2026

Doç. Dr. Müge MANGA

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Tasavvuf tarihi, yalnızca dinî ve manevî hayatın değil, aynı zamanda toplumların kültürel, sosyal ve zihinsel dönüşümlerinin de anlaşılmasına katkı sağlayan önemli araştırma alanlarından biridir. Bu tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan tarikatlar, bireyin manevî eğitimine rehberlik etmenin yanı sıra toplumun ahlâkî, kültürel ve sosyal yapısının şekillenmesinde de önemli roller üstlenmiştir. Anadolu tasavvuf geleneğinin en güçlü temsilcilerinden biri olan Mevlevîlik, yüzyıllar boyunca yalnızca bir tasavvuf yolu olarak değil; sanat, edebiyat, eğitim ve kültür hayatını etkileyen önemli bir medeniyet unsuru olarak varlığını sürdürmüştür. Mevlevîlik üzerine yapılan çalışmaların büyük bir bölümü Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sultan Veled, Şems-i Tebrîzî ve diğer erkek sûfî şahsiyetler üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna karşılık kadınların Mevlevîlik içerisindeki yeri, faaliyetleri ve katkıları çoğu zaman sınırlı biçimde ele alınmış ya da tali bir konu olarak değerlendirilmiştir. Oysa Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin adlı eseri dikkatle incelendiğinde, kadınların Mevlevî çevrelerde oldukça aktif roller üstlendikleri görülmektedir. Kadınlar yalnızca müride veya aile mensubu olarak değil; hayırsever, eğitimci, vakıf hamisi, mürşid, halife ve manevî rehber olarak da Mevlevîliğin gelişiminde etkili olmuşlardır. Bu çalışma, söz konusu eksikliği bir ölçüde giderebilmek amacıyla hazırlanmıştır. Araştırmada Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin adlı eseri temel kaynak olarak ele alınmış ve eserde yer alan kadın şahsiyetler üzerinden Mevlevîlikte kadınların konumu değerlendirilmiştir. Çalışmanın temel amacı, kadınların Mevlevîlik içerisindeki rollerini ortaya koymak, onların tarikatın gelişim ve yayılış sürecine sağladıkları katkıları belirlemek ve Mevlevî kültürünün oluşumundaki etkilerini görünür hâle getirmektir. Araştırma sürecinde, kadınların Mevlevî çevrelerde yalnızca pasif takipçiler olmadıkları; aksine tasavvufî hayatın şekillenmesinde etkin roller üstlendikleri görülmüştür. Menâkıbu'l-Ârifin'de yer alan Gürcü Hatun, Kira Hatun, Fâtıma Hatun, Mutahhara Hatun, Şeref Hatun, Güneş Hanım ve diğer birçok kadın şahsiyet, Mevlevîliğin sosyal ve manevî yapısında kadınların ne denli önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, Mevlevîliğin kadınlara yaklaşımının döneminin birçok sosyal ve dinî yapısından daha kapsayıcı bir karakter taşıdığını da ortaya koymaktadır.

Mehtap BAŞİ, Erzincan, 2026

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinin her basamağında bilgi ve tecrübeleriyle bana yol gösteren, değerli katkılarını ve desteğini her daim yanımda hissettiren danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Kader ALTIN’a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Hayatım boyunca sevgisi, emeği ve fedakârlıklarıyla üzerimde büyük hakkı bulunan, bugün aramızda olmasa da hatırası ve öğrettikleriyle daima kalbimde yaşayacak olan rahmetli annemi saygı, sevgi ve rahmetle anıyorum.

Her zaman desteğini ve güvenini hissettiğim kıymetli babama teşekkür ederim.

Bu uzun ve yoğun çalışma sürecinde sabrı, anlayışı ve desteğiyle bana güç veren kıymetli eşime; varlığıyla hayatıma anlam ve mutluluk katan sevgili oğluma gönülden teşekkür ederim.

Bu çalışmayı, bana emek veren ve hayatımda iz bırakan tüm sevdiklerime ithaf ediyorum.

Mehtap BAHŞİ

MENÂKIBU'L-ÂRİFÎN'E GÖRE KADINLARIN MEVLEVÎLİK TARİKATINA ETKİSİ VE KATILIMI

Mehtap BAHŞI

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2026

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Kader ALTIN

ÖZET

Bu çalışma, Ahmed Eflâkî'nin XIV. yüzyılda kaleme aldığı Menâkıbu'l-Ârifin adlı eser çerçevesinde Mevlevîlikte kadınların konumunu, tarikat hayatındaki rollerini ve Mevlevî kültürüne katkılarını incelemektedir. Araştırmanın amacı, Mevlevîliğin kuruluş ve gelişim sürecinde kadınların üstlendikleri sosyal, kültürel ve manevî rolleri ortaya koyarak tasavvuf tarihindeki yerlerini değerlendirmektir.

Araştırmada, Mevlevîliğin tarihî gelişimi ve temel özellikleri ele alınmış; Menâkıbu'l-Ârifin nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesiyle analiz edilmiş, kadınlara ilişkin veriler tematik olarak değerlendirilerek ilgili literatürle desteklenmiştir.

Araştırma bulguları, kadınların Mevlevîlikte yalnızca aile bağlarıyla tarikat çevresinde bulunan kişiler olmadıklarını; sohbet ve semâ meclislerine katıldıklarını, eğitim ve irşad faaliyetlerinde görev aldıklarını, vakıf ve hayır hizmetlerini desteklediklerini ve bazı durumlarda manevî otorite konumuna ulaştıklarını göstermektedir. Gürcü Hatun, Kira Hatun, Fâtıma Hatun, Mutahhara Hatun, Şeref Hatun, Güneş Hanım, Ârife-i Hoşlika ve Kâmile Hanım bu sürecin öne çıkan temsilcileri arasında yer almaktadır. Sonuç olarak çalışma, Mevlevîliğin kadınları manevî hayatın aktif unsurları olarak kabul eden bir anlayış benimsediğini ortaya koymakta; Mevlevîlik tarihinin yalnızca erkek sûfiler üzerinden değerlendirilemeyeceğini ve kadınların tarikatın oluşumu, gelişimi ile kurumsallaşmasında önemli roller üstlendiklerini göstererek tasavvuf tarihi ve kadın araştırmaları literatürüne katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlevîlik, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ahmed Eflâkî, Menâkıbu'l-Ârifin, Tasavvuf, Kadın, Mevlevî Kadınlar.

**WOMEN’S INFLUENCE ON AND PARTICIPATION IN THE MEVLEVI ORDER:
A STUDY BASED ON MANĀQIB AL-‘ĀRIFĪN**

Mehtap BAHŞI

**Erzincan Binali Yıldırım University
Graduate School of Social Sciences**

Master Thesis, June 2026

Supervisor: Asst. Prof. Dr. Kader ALTIN

ABSTRACT

This study examines the position of women in the Mevlevi Order, their roles in the spiritual life of the order, and their contributions to Mevlevi culture through an analysis of *Manāqib al-‘Ārifīn*, written by Aḥmad Aflākī in the fourteenth century. The study aims to evaluate the social, cultural, and spiritual roles of women in the establishment and development of the Mevlevi Order.

Using qualitative document analysis, the study examines the narratives concerning women in *Manāqib al-‘Ārifīn* and evaluates them in light of the relevant literature. The findings reveal that women were not merely associated with the order through family ties but actively participated in *sohbet* (spiritual gatherings) and *samā‘* ceremonies, contributed to educational and charitable activities, and in some cases attained positions of spiritual authority. Prominent figures include Gürcü Hatun, Kira Hatun, Fāṭima Hatun, and Mutahhara Hatun. The study concludes that women played significant roles in the formation and development of the Mevlevi Order and contributes to a better understanding of women’s place in the history of Sufism.

Keywords: Mevlevism, Jalal al-Din Rumi, Ahmad Aflaki, *Manaqib al-Arifin*, Sufism, Women, Mevlevi Women.

İÇİNDEKİLER

MENÂKIBU'L-ÂRİFÎN'E GÖRE KADINLARIN MEVLEVÎLİK TARİKATINA ETKİSİ VE KATILIMI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
TEŞEKKÜR	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLEVÎLİĞİN DOĞUŞU VE TEMEL İLKELERİ

1.1. Mevleviliğin Doğuşu ve Temel İlkeleri	4
1.2. Mevlânâ ve Mevlevî Tarikatının Yapısı.....	21
1.3. Mevlânâ'nın Eğitimi	24
1.4. Mevlânâ ve Şems	25
1.5. Mevlânâ'nın Eserleri	28
1.6. Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik	30
1.7. Mevlevîlikde Semâ.....	35
1.8 Her Yerde Semâ	41

1.9. Mevlevî Tarikatının Osmanlı Dönemindeki Yeri ve Etkileri.....	43
1.10. Mevlevîlikte Kadınların Genel Konumu	54

İKİNCİ BÖLÜM

MENÂKIBU'L-ÂRİFÎn ve MEVLEVÎLİK'DE KADINLARIN ROLÜ

2.1. Menâkıbu'l- Ârifîn'in Yazılış Amacı ve İçeriği.....	64
2.2. Menâkıbu'l- Ârifîn'de Kadınlarla İlgili Bölümler	71
2.3. Mevlânâ ve Kadın Algısı.....	74
2.4. Mevlevî Kültüründe Kadınların Manevi ve Sosyal Yeri	80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLEVÎLİKTE KADINLARIN KATILIMI VE ETKİSİ

3.1. Mevlevî Dergâhlarında Kadınların konumu	87
3.2. Mevlevîlikte Kadınların Eğitimi ve Tasavvufi Hayata Katkıları	94
3.3. Mevlevî Kadın Şeyhler ve Müritler	99
3.3.1. Eflâkî ve Diğer Kaynaklarda Zikredilen Önemli Kadın Müridler:	99
3.3.1.1. Anne, Sütanne veya Dadı Olarak Kadınlar	99
3.3.1.2. Eş Olarak Kadınlar	101
3.3.1.3. Evlat Olarak Kadınlar.....	106
3.3.2. Dergâha İntisap Eden Kadınlar	108
3.3.2.1. Saray ve Yüksek Tabaka Kadınları	108
3.3.2.2. Dergâha İntisab Eden Diğer Kadınlar	114
3.4. Kadınların Mevlevî Ayinlerine Katılımı	122

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEVLEVÎ KÜLTÜRÜNDE KADINLARIN MİRASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. Osmanlı'dan Günümüze Mevlevî Kadınlar	130
4.2. Modern Dönemde Mevlevî Kadınlar	138
4.3. Mevlevîlik ve Kadın Algısının değişimi.....	142
4.4. Günümüzde Kadınların Mevlevîliğe Katkıları	147
SONUÇ, TARTIŞMA ve ÖNERİLER	152
KAYNAKÇA	158
ÖZ GEÇMİŞ.....	170

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

Bknz	: Bakınız
C	: Cilt
cm	: Santimetre
Çev	: Çeviren
d.t	: Doğum Tarihi
Ed	: Editör
Ens	: Enstitü
Fak	: Fakülte
H	: Hicri
Haz	: Hazırlayan
Km	: Kilometre
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
M	: Metre
V	: Volume
vb	: Ve Benzeri
vd	: Ve Diğerleri
Yay	: Yayınları
yay	: Yayınlayan
YTY	: Yeni Türkiye Yayınları
Yy	: Yüzyıl

GİRİŞ

Mevlevîlik tarikatı, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin düşünce ve tasavvuf anlayışı etrafında XIII. yüzyılın ikinci yarısında teşekkül etmiş, zamanla Anadolu'dan başlayarak Osmanlı coğrafyasının geniş bir bölümüne yayılmış köklü bir tasavvuf geleneğidir. Bu gelenek, yalnızca erkek sûfilerin faaliyetleriyle şekillenmiş bir yapı olmayıp, kadınların da farklı düzeylerde yer aldığı çok katmanlı bir manevî ve sosyal çevreyi bünyesinde barındırmıştır. Bununla birlikte, tasavvuf tarihine ilişkin çalışmalarda kadınların Mevlevîlik içerisindeki konumu uzun yıllar boyunca yeterince ilgi görmemiş; kadın sûfilerin dinî, kültürel ve toplumsal katkıları çoğu zaman dolaylı veya ikincil unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Mevlevîlik tarihinde kadınlar, yalnızca mürid veya destekleyici konumunda değil, aynı zamanda tasavvufî hayatın aktarılmasında, Mevlevî çevrelerinin oluşumunda ve tarikatın sosyal etkisinin genişlemesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu nedenle Mevlevîlikte kadınların yeri ve faaliyetlerinin incelenmesi, hem tarikat tarihinin daha bütüncül biçimde anlaşılmasına hem de Türk-İslam tasavvuf geleneğinde kadınların görünürlüğünün artırılmasına katkı sağlayacaktır.

Mevlevîliğin kuruluş ve gelişim sürecine ışık tutan en önemli kaynaklardan biri olan Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifin adlı eseri, yalnızca Mevlânâ ve çevresindeki erkek sûfilerin hayatlarını değil, aynı zamanda kadın mürideleri, Mevlevî çevrelerinde etkili olan hanımları ve tasavvufî hayatta aktif rol üstlenen kadın şahsiyetleri de ayrıntılı biçimde ele alması bakımından büyük önem taşımaktadır. Eserde yer alan menkıbeler, Mevlevîliğin ilk dönemlerinde kadınların sadece manevî çevrelerin pasif üyeleri olmadıklarını; aksine tarikatın yayılmasında, tasavvufî kültürün aktarılmasında, tekke çevrelerinin şekillenmesinde ve Mevlevîliğin toplumsal meşruiyet kazanmasında önemli roller üstlendiklerini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Menâkıbü'l-Ârifin, Mevlevîlik tarihinde kadınların konumunu ve faaliyet alanlarını anlamaya imkân veren temel kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Menâkıbü'l-Ârifin'de yer alan anlatılarda Mevlevî erkânı içerisindeki kadın varlığının farklı biçimlerde zuhur ettiği görülür. Bazı kadınlar doğrudan derviş olarak zikredilirken, bazıları Mevlevî şeyhlerinin anneleri, eşleri veya kızları olarak tarikatın sosyal ağını şekillendiren etkili birer aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca kimi

kadınların zâviye ve tekke vakıflarına maddî destek sağladıkları, Mevlevîhanelerin korunmasında ve sürdürülmesinde aktif rol oynadıkları da Eflâkî'nin aktardığı bilgilerden anlaşılmaktadır.

Tasavvuf literatüründe kadın sûfilerin varlığı genel olarak kabul edilmekle birlikte, bu varlık çoğu zaman bireysel örnekler üzerinden değerlendirilmiş; tarikat yapıları içindeki kurumsal etkileri sınırlı biçimde ele alınmıştır. Oysa Mevlevîlik örneğinde kadınların katılımı, sadece bireysel manevî tecrübelerle sınırlı kalmamış, tarikatın toplumsal temsiline doğrudan etki eden bir unsur hâline gelmiştir. Bu durum, Mevlevîliğin diğer birçok tasavvuf yoluna kıyasla kadınlara daha açık ve kapsayıcı bir yapı sergilediğini düşündürmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın temel amacı, Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn* adlı eseri çerçevesinde Mevlevîlik tarikatında kadınların konumunu, katılım biçimlerini ve tarikatın gelişimine olan etkilerini ortaya koymaktır. Çalışmada kadınların Mevlevî çevreye sadece ailevi bağlar yoluyla mı dâhil oldukları yoksa doğrudan manevî aktörler olarak mı temsil edildikleri incelenmektedir. Bu bağlamda kadınların derviş, müride, vakıf sahibi, tekke hamisi ve manevî figür olarak üstlendikleri roller metne dayalı biçimde analiz edilmektedir.

Araştırmanın önemi, tasavvuf tarih yazımında çoğunlukla ihmal edilen kadın boyutunu Mevlevîlik özelinde sistematik biçimde ele almasıdır. Mevlevîliğin erken dönemine dair en kapsamlı kaynaklardan biri olan *Menâkıbü'l-Ârifîn* üzerinden yapılacak bu inceleme, tarikatın sosyal yapısının yalnızca erkek sûfiler etrafında şekillenmediğini, kadınların da kurucu ve sürdürücü aktörler arasında yer aldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu yönüyle çalışma hem tasavvuf araştırmalarına hem de dinî-sosyal tarih literatürüne kadın merkezli yeni bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

Konunun Kapsamı ve Sınırları

Bu araştırmanın kapsamı, Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn* adlı eseriyle sınırlı olup, Mevlevîlik tarikatında kadınların temsili, rolleri ve etkileri bu kaynak üzerinden incelenmektedir. Çalışmada kadınların Mevlânâ ailesi içindeki konumları,

kadın mürideler, Mevlevî şeyhleriyle ilişkileri, vakıf faaliyetleri, tekke çevresindeki sosyal varlıkları ve manevî nitelikleri metin merkezli bir yaklaşımla ele alınmaktadır.

Araştırmanın sınırları ise metodolojik olarak belirli başlıklar etrafında çizilmiştir. Çalışma, modern dönem Mevlevîliği, Cumhuriyet sonrası Mevlevî yapılar ya da güncel kadın temsilleri gibi alanları kapsam dışı bırakmakta; yalnızca *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de yer alan anlatılarla yetinmektedir. Ayrıca karşılaştırmalı tarikat incelemesi yapılmamakta, diğer tasavvuf gelenekleriyle mukayese yoluna gidilmemektedir. Böylece araştırma, tek bir temel kaynağa odaklanarak derinlemesine ve metne sadık bir çözümleme yapmayı amaçlamaktadır.

Kaynaklar ve Metoloji

Bu araştırmada temel kaynak olarak Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn* adlı eseri esas alınmıştır. Çalışmada kullanılan birincil kaynak, söz konusu eserin Tahsin Yazıcı tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. Ayrıca Mevlevîlik tarihi, tasavvuf literatürü ve kadın çalışmaları alanında kaleme alınmış ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bu bağlamda Mevlânâ, Mevlevîlik ve tasavvuf tarihi üzerine yapılmış akademik çalışmalar, ansiklopedi maddeleri, tezler ve makaleler ile destekleyici kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. *Menâkıbü'l-Ârifîn* metni, kadın temsilleri açısından sistematik biçimde taranmış; kadınlara ilişkin anlatılar tematik olarak sınıflandırılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle çözümlenmiş ve kadınların Mevlevîlik içindeki konumları tarihsel ve kültürel bağlamı içinde yorumlanmıştır. Çalışma, metin merkezli bir yaklaşıma dayanmakta olup istatistiksel ya da nicel veri içermemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLEVÎLİĞİN DOĞUŞU VE TEMEL İLKELERİ

1.1. Mevleviliğin Doğuşu ve Temel İlkeleri

Tasavvuf düşüncesinin ilk izlerine İslâm öncesi dönemde Hindistan ve Eski Mısır gibi kadim uygarlıklarda da rastlanır. Bu tasavvufi yaklaşımların etkisi, daha sonra eski Yunan kültüründe de görülür. Tasavvuf benzeri düşünce sistemlerinin Mısır'dan Yunan dünyasına geçişinde, ünlü filozof Pisagor'un önemli bir rol oynadığı kabul edilir. Pisagor'un, Babil'de edindiği ezoterik ve tasavvufi bilgileri Yunanistan'a taşıdığı, burada "Kroton" olarak bilinen bölgede bir okul (veya dergâh) kurduğu kabul edilir. Pisagor'un kurduğu bu yapının yalnızca erkeklere değil, kadınlara yönelik de eğitim ve uygulama alanları sunduğu, dolayısıyla tasavvufi öğretiyeye benzer bir yapı içinde kadınların da yer aldığı anlaşılr.¹

Tasavvufun tarihî gelişimi dikkate alındığında, "tasavvuf"² kelimesinin kökenine dair çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu bağlamda, bazı araştırmacılar "tasavvuf" teriminin, Eski Yunanca'da bilgelik anlamına gelen *sophos* kelimesiyle etimolojik bir ilişki taşıdığı kanaatindedir. Bu görüşe göre, "sophos" kelimesi zamanla Arapça'ya *tasavvuf* şeklinde adapte edilmiştir. Bu çerçevede, "sûfî" kelimesinin de doğrudan "tasavvuf" teriminden türediği ve bu anlayışı benimseyen kişileri tanımlamak üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır.³

"Tasavvuf" terimi, kullanım bağlamı itibariyle, bu düşünce ve yaşam tarzını benimseyen kişilerin mensubu oldukları manevi yolu tanımlamak üzere ortaya çıkmıştır.

¹ İbrahim Bahadır, *Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler* (İstanbul: Su Yayınları, 2005), 51.

² Reşat Öngören, "Tasavvuf," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 119–126.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 13. bs. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016), 365–366; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 522–523.

³ Abdalbâki Gölpınarlı, *Tasavvuf* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2000), 11.

Nitekim “sûfî” olarak adlandırılan kimselerin benimsediği öğreti ve hayat tarzı zamanla bir disiplin hâline gelmiş; bu doğrultuda *tasavvuf* kavramı da bu yolun ve mesleğin adı olarak literatürde yerini almıştır.⁴

İslâm kaynaklarında en kısa tanımı ile tasavvuf ahlâktır, gönül terbiyesidir, ruh temizliğidir⁵. Tasavvuf, sadece bireysel bir inanç ve yaşam biçimi değil; aynı zamanda birey ve toplum hayatında önemli bir eğitim ve irfan olgusu olarak da değerlendirilir. Ruh terbiyesi, ahlaki olgunluk ve içsel aydınlanma yoluyla hem fertlerin hem de cemiyetin dönüşümünü hedefleyen tasavvuf, tarih boyunca toplumsal yapının manevî boyutunu şekillendiren güçlü bir unsur olmuştur.⁶ Tasavvuf, insanın geçici halleri terk ederek, fitratındaki asli cevheri ortaya çıkarması; bu cevheri besleyerek kemale ermesi sürecidir. Bu yolculuk, bireyin iç dünyasını arındırıp güzelleştirmesiyle birlikte, hakikate yönelmesi ve nihayetinde Allah’a aşkla bağlanmasıyla sonuçlanır. Tasavvufun nihai gayesi, insanın yaratılış amacına uygun bir şekilde manevî olgunluğa ulaşmasıdır. Bu bağlamda İmam Gazâlî, tasavvufu dinin zahirî hükümleriyle yetinmeyip, onun bâtinî hakikatlerine nüfuz edebilmek için tutulması gereken en sahih yol olarak tanımlamıştır. Zira dinin esası peygamberin tebliğidir. Bazen bir insan, bizim erişemediğimiz bir âlemle bağlantı kurabilir; bizim göremediğimiz hakikatleri görür, bilmediğimiz gerçekleri bilir. Peki, bunu nasıl başarır? Peygamberlikte, aklın sınırlarını aşan özel bir hakikate erişme hali vardır. İşte tasavvufta yaşanan vecd hâli, bu özel yetiyi kavramamıza yardımcı olur. Bu noktayı kavradığımızda, Peygamber’in bize aktardığı hakikatlerin doğruluğunu çok daha iyi anlarız.⁷

XI. yüzyıla kadar tasavvuf, resmi Sünnî öğretiyle tam anlamıyla bütünleşememişti. Hatta çoğu zaman kuşkuyla karşılanmış, kimi dönemlerde ise açık bir tepkiyle yüz yüze kalmıştı. Dolayısıyla, tasavvufun en temel sorunu kendini kabul ettirebilmek olmuştu. Ancak Gazâlî’nin, Sûfilik ile Sünnî Müslümanlık arasında bir sentez kurmasından sonradır ki tasavvuf, adeta resmi bir kimlik kazandı. Artık ulemanın karşısında bir rakip olmaktan çıkıp, onların desteğini alan bir hareket haline geldi. 8

⁴ Gölpınarlı, *Tasavvuf*, 20.

⁵ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri (1839–2000)* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002), giriş.

⁶ Safi Arpaguş, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1207–1273)”, *İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 8 (2007): 93–106.

⁷ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (Ankara: Yer-Su Yayınları, 2018), 65.

⁸ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 142.

Gazâlî'nin ardından tasavvufî anlayış, Doğu'da ve Batı'da milyonlarca insanın kısa sürede Müslüman topluluğuna katılmasında etkili oldu. Böylece tasavvuf, kendi ilkeleriyle değişip gelişirken, amel ve ibadete dayalı tecrübelerle de zenginleşmiştir. İlahî emirlerin uygulanması sonucunda ortaya çıkan bu birikim, tasavvufa özgü bilgiyi şekillendirmiştir. Tasavvuf, teorik olmaktan çok pratik ve yaşantıya dayalı bir karakter taşır. Bu bilgi, sözden ziyade hâle, yani doğrudan yaşanan tecrübeye dayanır. Nitekim tasavvuf ehlinin sıkça kullandığı “Tatmayan bilmez” sözü de bu yaklaşımı çok iyi özetler. Burada kastedilen bilgi, geleneksel olarak aktarılan ya da nakledilen bir öğrenmeden ziyade, kişinin doğrudan Rabb'îyle yaşadığı manevi terbiyeden doğar. “Eddebenî Rabbî fe ahsene te'dîbî” yani “Rabbim beni terbiye etti ve terbiyemi güzel kıldı” anlayışı, bu yaklaşımın temelini oluşturur. Tasavvufta bu yöneme ise “kalbi tasfiye etme yolu” denir; bu yol, akıl yürütme ve dışsal delillere değil, içsel arınmaya dayanır.⁹

Bununla birlikte, H. 481 yılında vefat eden ve “Şeyh'ul-İslâm” olarak bilinen Ebû İsmail Abdullah-ı Herevî, H. 412'de vefat eden Ebû Abdürramân Sülemî'nin eserlerinden ve o döneme kadar tasavvuf alanında yazılmış çeşitli kaynaklardan faydalanarak Nefahât adlı önemli bir eser kaleme aldı. Bu eserde, ilk kez H. 161'de vefat eden Süfîân-ı Sevrî'ye ve onun çağdaşı olan Ebû Hâşim-i Kûfî'ye “sûfî” denildiğı belirtilir.¹⁰ Ayrıca, Roma uygarlığının izlerini taşıyan ve uzun süre Müslümanların yönetim merkezi olan Şam'da da ilk tekkenin Ebû Hâşim-i Kûfî tarafından kurulduğı ifade edilir.¹¹

İslam'da ilk sûfîler olarak anılan kişiler, genellikle Ebû Zer Gifârî gibi zühd¹² ve takvâ¹³ konusunda öne çıkan kimselerdir. Bu insanlar, Allah yolunda maddi imkânları

⁹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 114–115.

¹⁰ Gölpınarlı, *Tasavvuf*, 20.

¹¹ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 144.

¹² Zühd kavramı genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününü ifade eder. Dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermemek. Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.44 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 533–535.

¹³ Takvâ kavramı, sözlükte koruma altına almak, sakınmak, ihtiyat göstermek, saygı duymak, itaat etmek ve çekinmek gibi anlamlara gelen vikâye kökünden türemiştir. Terim olarak ise takvâ, insanın ilahî emir ve yasaklara titizlikle riayet ederek kendisini Allah'ın azabına sürükleyebilecek tutum ve davranışlardan uzak tutması anlamına gelir. Nitekim Seyyid Şerîf el-Cürcânî, takvâyı Allah'a itaat yoluyla ilahî azaptan korunma bilinci olarak tanımlamakta; bu korunmanın, kişiyi cezayı gerektiren fiillerden sakındırmasıyla gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Süleyman Uludağ, “Takvâ” TDV *Ansiklopedisi*, c.39 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 484–486.

geri planda tutar; dünyevi bağlardan ne kadar uzaklaşırlarsa Allah’a o kadar yaklaşabileceklerine inanırlardı. Esasen zühd anlayışı, Hz. Peygamber’in hayatında da önemli bir yer tutmaktaydı. Hz. Muhammed, sahip olduğu imkânlarla rağmen sade ve mütevazı bir yaşam sürmüş, maddî servete değer vermemiştir. Müminleri Allah yolunda infak etmeye teşvik etmiş, dünya malına bağlılığın insanı manevî hedeflerinden uzaklaştırabileceğini vurgulamıştır. Nitekim bazı rivayetlerde onun fakirliğiyle övüldüğü de ifade edilmektedir. Bu yönüyle zühd, İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren tasavvufî düşüncenin temel dayanaklarından biri hâline gelmiştir.¹⁴

Buna göre tasavvuf, ilk dönemlerinde zühd hareketi olarak nitelendirilmektedir. İslamiyet’in miladi I. ve II. yüzyıldaki dönemi Zühd ve zahitlik dönemidir. Zühd hareketi daha sonraki tasavvufunda en önemli nüvesini oluşturacaktır. Hasan Basri, Rabiât-ül Adeviyye İbrahim Efhem, Cafer es-Sadık ve Sufiyan Servi gibi isimler zühd hareketinin önemli simalarından olacaktır.¹⁵

Bir sûfî, samimiyetle amel ve ibadete yöneldiğinde kalbi zamanla arınır; verdiği emek, mücadele ve riyazet sonucunda adeta saf ve berrak bir hale gelir. Bu süreçte, kalbi ilahi âlemi ve gaybı görmeye engel olan nefsanî ve karanlık perdeler yavaş yavaş ortadan kalkar. Perdeler kalktıkça, ilahi tecelliler daha berrak şekilde tecrübe edilir ve gayba dair bazı hakikatler açığa çıkar. Kısacası, amel ve ibadet sayesinde sûfî, dinî hakikatleri daha derin bir manevî idrakle kavrama imkânı elde eder. Tasavvuf geleneğinde bu durum vahiy olarak değil, keşif ve ilham kapsamında değerlendirilen bireysel bir tecrübe olarak kabul edilir.¹⁶

Tasavvuf tarihinde ilk önemli reform hareketlerinden biri, tekke teşkilatlanmasını, belirli zikir usullerini, özel giyim-kuşam anlayışını ve vakıf gelirleriyle geçinmeyi benimsemeyen Melâmetîler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, tasavvufu sahip olduğu vahdet anlayışı, dünyaya bakışı ve insan merkezli yaklaşımıyla hem fikrî hem de ahlâkî açıdan yeni bir yönelişe sevk eden en önemli şahsiyet Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Rûmî olmuştur.¹⁷

¹⁴ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 51.

¹⁵ Bahadır, *Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler*, 43.

¹⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 114–115.

¹⁷ Gölpınarlı, *Tasavvuf*, 199 200

Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı, irfan, aşk, cezbe ve insanın manevî tekâmül sürecinde olgunlaşmasına dayanır. Bu anlayışın hem bireysel hem de toplumsal yansımaları vardır: Geniş ufuklu ve insani birliği hedefleyen geniş bir hoşgörü, kötülüğün bile iyilik potasında eriyip dönüştüğü kapsayıcı bir ahlak... Mevlânâ'da ne terimlere saplanıp kalma, ne hayallere dalıp gerçeklerden kopma, ne de ulaşılması güç rüyalara kapılma vardır. Onun halkçı ruhu, felsefî teorileri bile geride bırakır. Doğrudan halka seslenir; onların seviyesine iner ve onların diliyle konuşur. Farsça, bazen Arapça, az da olsa Rumca ve biraz Türkçe ile şiirler yazar. Arûz ölçüsünü kullansa da, dili her zaman halkın anlayabileceği bir sadelikte kullanır ve bu yönüyle büyük bir yenilikçi olduğunu ortaya koyar.¹⁸ Onun büyük reformistliğini kendi sözleriyle tanımlamak doğru olur. O öğretisinin temelini dînî ve tasavvufî referanslarla şekillendirmiştir.

“Ben yaşadıkça Kur’ân’ın bendesiyim, Hz. Muhammed Mustafâ’nın yolunun tozuyum. Biri benden bundan başkasını naklederse, Ondan da o sözden de şikâyetçiyim”¹⁹

Mevlânâ, hem Kur’an-ı Kerîm’e hem de hadislere derinlemesine vakıf olduğu söylenebilir. Mutasavvıf Muhyiddin İbn Arabî ve Mevlânâ arasında “Vahdet-i Vücûd” yani varlığın birliği görüşü bakımından bir etkileşim olup olmadığı ise tartışmalıdır. Kimileri bu iki büyük düşünürün aslında birbirinden farklı yaklaşımlar benimsediğini savunur. Öte yandan bazı araştırmacılar, Mevlânâ’nın İbn Arabî’ye ait yüksek fikirleri kendi irfanı ve anlayışıyla harmanlayarak onları daha anlaşılır ve geniş kitlelerin kavrayabileceği bir biçimde sunduğunu dile getirir. Görüş ayrılıkları bulunsa da, Mevlânâ üzerinde İbn Arabî’nin etkisinin izlerine rastlamak mümkündür.

Tevhid inancı, her iki mutasavvıfın yaklaşımında da farklı bir şekilde öne çıkar. İbn Arabî için tevhid, “Vahdet-i Vücûd” anlayışıyla, bilgi ve mârifet temelli bir kavrayış olarak şekillenir. Oysa Mevlânâ’da tevhid, daha çok aşk ve muhabbetin merkezi hâlinedir. Özellikle dikkat edildiğinde, Mevlânâ’nın tevhid inancını felsefî doktrinlerden ve teorik tartışmalardan uzak tutmaya özen gösterdiği görülür. O, fikirlerini günlük hayatın içinden seçtiği örnekler ve sembollerle anlatır; böylece hem

¹⁸ Gölpınarlı, *Tasavvuf*, 199–200.

¹⁹ Arpağuş, “*Mevlânâ Celâleddin Rumi*”, 93–106.

daha anlaşılır olur hem de evrensel bir etki yaratır. Mevlânâ'nın geniş kitleler tarafından sevilmesinin ve tanınmasının arkasında da bu yaklaşım yatmaktadır.²⁰

Her inanç ve düşüncenin tarihsel gelişiminde olduğu gibi ilk ortaya atılan şekilden çok farklı yöne evrildiği bilinmektedir. Tasavvuf da, tarihsel oluşum içinde çok büyük değişimler geçirerek yoluna devam etmiştir. Ancak sürecin hiçbir yerinde tasavvuf felsefeyle yan yana gelmemiştir. Felsefe, akıl yoluyla gerçeğe ulaşmayı amaçlar. Oysa tasavvuf, gerçeğin akılla kavranamayacağına; ona ancak aşk ve cezbe ile erişilebileceğine inanır. Felsefede bilgi, ilerlemenin temel aracıdır; tasavvufta ise bilgi yalnızca bir vasıtaadır. Eğer bilgi nihai amaç haline getirilirse, sûfiler bunun kişiyi benlik duygusuna sürükleyeceğini söylerler. Felsefe ile din arasında doğrudan bir bağ yoktur. Buna karşılık sûfiler, dinin esasına ve iç yüzüne yalnızca kendilerinin vakıf olduğuna inanırlar. Felsefede, ahlâkı arındırmak veya benliği aşmak isteyenler de bulunur; fakat burada bir mürşide bağlanmak, zikir ya da halvet gibi uygulamalar yoktur. Tasavvuf ise bu unsurları temel kabul eder. Bu nedenle sûfiler, felsefeyi ve filozofları eleştirir; tasavvufun ise içsel, bâtinî bir ilim olduğunu savunurlar.²¹

Tasavvuf ve felsefe arasındaki bu temel ayrımlara rağmen, felsefi ekoller arasında yer alan İshrâk felsefesi, tasavvufi düşünceyle önemli benzerlikler gösterir. Allah'a yaklaşmak ve en yüce hayra ulaşmak gibi hedeflerde tasavvufla ortak bir çizgide buluşan İshrâk filozoflarının çoğu, bedensel arzulara ve dünyevi çıkarlara fazla değer vermemiştir. Aksine, zühd, kanaat ve sabır gibi erdemlerin ruhsal arınma için gerekli olduğuna inanmış ve bu anlayışla, adeta sûfilere özgü bir yaşam biçimini benimsemişlerdir.²²

Tasavvuf düşüncesinin zamanla kurumsal bir yapıya bürünmesiyle beraber tarikat dediğimiz oluşum ortaya çıkmıştır. Tarikat, Allah yolunda ilerlemek isteyen gönül insanların geliştirdiği yöntemlere ve gösterdikleri yollara verilen isimdir.²³ Kelime anlamı olarak da “yol” demektir. İslâm tasavvufunda “yola girmek”, sûfilerin belirlediği yöntemlerle Allah'a yakınlaşmayı seçmek anlamına gelir.²⁴ Çünkü Allah'a duyulan aşkın yolları sayısızdır; tıpkı insanın yaratılışı, mizacı ve tabiatı gibi. Herkesin

²⁰ Arpaguş, “Mevlânâ Celâleddin Rumi”, 93–106.

²¹ Gölpınarlı, “Tasavvuf”, 114–115.

²² Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 80.

²³ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2018), 76.

²⁴ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 77.

kendi özellikleriyle Allah’a ulaşabilmesi için farklı usul ve yolların varlığı gereklidir; işte bu yollar da tarikatlar olarak adlandırılır. Tasavvufta ana hedef bellidir: iyi bir mümin olmak. Bu hedefe ulaşmak için izlenen yollar çeşitlilik gösterir. Tarikatların çoğu da bu çeşitliliğin ve hakikatin bir yansımasıdır.

Hristiyan mistisizmi ile İslâm tasavvufu arasındaki temel farklardan biri, tasavvufta rehber olmadan ilerlemenin mümkün olmamasıdır. Tasavvuf, öncelikle bir manevi eğitim yoludur; bu yolda insanın ilk görevi, ona yol gösterecek bir rehber, yani bir “şeyh” bulmaktır. Tarikata giren kişi, kendisini tamamen şeyhine teslim eder ve ondan gelen her yönlendirmeyi kabul etmesi beklenir. “Mürid” veya “sâlik” olarak adlandırılan talebenin eğitim sürecinin tamamlandığına ise yine şeyh karar verir.²⁵

Tasavvufun ilk yüzyıllarında, sûfî tarikatları henüz belirgin bir örgüt yapısına sahip değildi. O dönemde, bir filozofun düşüncelerini benimseyip izleyen bir kişi gibi, tasavvuf yoluna girenler de beğendikleri bir zâtı kendilerine rehber seçer, onun yanında bulunarak ondan ilim ve irfan öğrenmeye çalışırlardı. Şeyhlik ise kimseye tayinle verilmezdi; bu makam, toplumda kazanılan itibar ve kişisel liyakatla elde edilirdi. Ancak XII. yüzyıldan itibaren, mürid ile şeyh arasındaki ilişki belirli kurallara bağlanmaya başladı ve tarikatlar kurumsal bir yapıya kavuştu.²⁶

Tarikatların ortaya çıkışı, VIII. yüzyılın ilk yarısına kadar uzanır. İlk zamanlarda, büyük mutasavvıfların etrafında bir araya gelen insanların, ilk defa nerede ve ne zaman hangi tekke, hankah veya dergâhta toplanmaya başladıkları kesin olarak bilinmemektedir. Bu tür teşkilatlanmalara Hristiyanlıkta, hatta ondan da önce Mitra dini ve Eski Mısır’da rastlanır. Bu nedenle ilk sûfî hankahlarının Hristiyan manastırlarından etkilenmiş olabileceği düşünülse de, bu yapıların zamanla bambaşka bir çizgide ve özgün bir yapıda geliştiği görülür.²⁷ Araştırmacıların bir kısmı, bazı tarikatların Moğol istilasından yani 1258’den önce kurulduğunu²⁸; XIV. yüzyıldan itibaren ise sayılarının arttığını ve yeni kolların ortaya çıktığını belirtir. Moğol istilası nedeniyle göç eden sufiler de Anadolu’ya göç etmiş, böylece XIII. yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli tarikatlara bağlı şeyh ve dervişler Anadolu’da yerleşmeye başlamışlardır. Burada,

²⁵ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 76.

²⁶ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 76.

²⁷ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 83.

²⁸ Reynold Alleyne Nicholson, *Fi't-Taşavvufi'l-İslâmî ve Târîhih* (çev. Ebü'l-Alâ Afifi) (Kahire, 1969), 64; Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 223.

kendileri için uygun ve elverişli bir ortam bulan bu topluluklar, aynı zamanda siyasi otoriteler için de halk nezdinde meşruiyet ve güç sağlayan önemli bir manevi destek kaynağı haline gelmiştir.²⁹

Horasan, Mâverâünnehir, İran, Irak Suriye gibi farklı coğrafyalardan gelen, çeşitli dilleri konuşan ve farklı kıyafet geleneklerine sahip tasavvuf ehli, sûfiler, şeyhler ve dervişler söz konusu göç dalgalarıyla Anadolu'ya ulaşmışlardır. Şehir kökenli olanlar genellikle kent merkezlerine, kırsal bölgelerden gelenler ise daha çok taşra ve kırsal alanlara yerleşmişlerdir. Bu süreçte hem yüksek tasavvuf hem de halk tasavvufu, İslam dünyasının farklı bölgelerinden Anadolu'ya taşınmış ve burada yeni bir gelişim zemini bulmuştur. Yüksek tasavvuf çevreleri genellikle zühd ve takvanın ön planda olduğu, ahlâk odaklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, tasavvufu sevgi, hoşgörü ve insanı merkeze alan özgün yorumuyla bu genel çizgiden ayrılarak istisnai bir konuma yükselmiştir.³⁰ Muhyiddin İbn Arabî, halefî Sadreddin Konevî ve onların izinden giden Kadiriye, Rifaiye gibi tarikatların mensupları da bu ahlâk temelli çevre içinde değerlendirilmelidir. Bu tasavvuf akımlarına bağlı şeyhler ve dervişler, Ahlat, Erzurum, Bayburt, Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi dönemin önemli şehirlerinde ve çevresinde etkili olmuştur. XIII. yüzyıl Türkiye'sinde, farklı kıyafetleriyle çarşı ve pazarda ilahiler söyleyen, kurdukları tekke ve zaviyelerde ayinler düzenleyen, yaratılış, Tanrı, insan ve evren hakkında çeşitli düşünceler ortaya koyan bu coşkulu insanlar, halkın büyük ilgisini toplamış ve çok renkli bir tasavvuf ortamı meydana getirmişlerdir.³¹

Büyük mutasavvıf Necmeddîn-i Kübrâ'nın kurduğu Kübreviyye tarikatı, onun yetiştirdiği önemli sûfiler vasıtasıyla Anadolu'ya ulaşmıştır. Sadreddîn-i Hamevî, Seyfeddîn-i Bâherzî ve Baba Kemâl-i Hocendî gibi isimler, XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelerek Kübrevîliğin burada tanınip yayılması konusunda büyük katkı sağlamışlardır. Moğol istilalarının yol açtığı siyasi ve toplumsal karışıklıklar sonucunda pek çok sûfî, müridleriyle birlikte Anadolu'ya sığınmak zorunda kalmıştır. Bu isimler arasında özellikle Necmeddîn Râzî (Dâye) ve Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled öne çıkar.

²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 45–62; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 181–195.

³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi (Makaleler–Araştırmalar)* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 282.

³¹ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, 283.

Kübreviyye tarikatı, Anadolu’da esasen bu sûfiler sayesinde kök salmış ve bölgenin tasavvufî hayatına derin izler bırakmıştır.³²

Tarikatlar bir anda ortaya çıkan yapılar değildir. Aksine, öncesinde var olan tasavvufî toplulukların ve zümrelerin bir devamı olarak zamanla şekillenmiş ve giderek daha düzenli, kurumsal yapılara dönüşmüşlerdir. Örneğin, Kazerûniye tarikatı, Hafifiyye’nin bir devamı olarak kabul edilir. Benzer şekilde, Halvetiye ve Sühreverdiye tarikatları da Ebherîye’den doğmuştur. Nakşibendiyye’nin öncüsü kabul edilen Hâcegân tarikatı ise, köklerini Bâyezîd-i Bistâmî’ye nispet edilen Tayfûriyye’den alır. Mevlevîlik, Kübreviyye’nin; Hacı Bektaş-ı Velî’ye dayanan Bektâşîlik ise Yeseviye’nin bir kolu olarak kabul edilir. Bu örnekler, tarikatların birbirini takip eden bir gelenek içinde ortaya çıktığını gösterir.³³

Anadolu’daki tarikatların şekillenmesinde önemli rol oynayan isimlerden biri olan Necmettin Râzi, önce Kayseri’ye gelerek burada I. Alaaddin Keykubad ile görüşmüştür. Ardından Sivas’a geçen Râzi, meşhur eseri *Mirsadü’l-İbâd*’ı burada kaleme almıştır. Diğer taraftan, Bahaeddin Veled önce Karaman’a yerleşmiş, daha sonra Konya’ya göç etmiş ve ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır. Önemli bir âlim olan Bahaeddin Veled, Konya’da büyük ilgi görmüş ve çok sayıda mürid kazanmıştır. Tasavvuf, zamanla geniş halk kesimleri arasında yaygınlık kazanarak dinî hayatın önemli unsurlarından biri hâline gelmiştir. Göçebe aşiretler arasında, yazılı bilgiye dayanmayan ve katı kurallarla sınırlandırılmamış bir dinî anlayış gelişmiştir. Bu anlayış, İslamiyet öncesi döneme ait bazı inanç ve uygulamaları bünyesinde barındırabilmiş; velî ve yadır kültü gibi unsurlara yeni dinî anlamlar yükleyerek onları İslâmî bir çerçevede yeniden yorumlamıştır. Bu gelişme, söz konusu topluluklar arasında İslamiyet’in kısa sürede benimsenmesine büyük katkı sağladı. Ayrıca, Müslüman olan bu gruplar, yeni kitlelere yönelik tebliğ ve irşad faaliyetlerinde de etkili oldular. “Horasan Erleri” ya da “Horasan Erenleri” olarak bilinen bu Türkmenler, tasavvufî İslam anlayışını yayan önemli şahsiyetlerdi. Ancak Horasan Erleri, rehberlik ettikleri topluluklardan bilgi ve mevki bakımından daha üstün değillerdi; çoğu zaman okuma yazma dahi bilmiyorlardı.

³² Ocak, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri*, 284.

³³ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 225.

Buna rağmen, Horasan'daki³⁴ sûfî çevrelerle temas kurup oradan edindikleri tasavvufî bilgi ve tecrübeleri Anadolu'da başkalarına aktarmayı ve yaymayı sağlamışlardır.³⁵

Moğolların Türkistan'ı, ardından İran ve Irak'ı istilâ etmesi, bölgede varlık gösteren çok sayıda mutasavvıf, sûfî, şeyh ve dervişin Anadolu'ya göç etmesine yol açtı.³⁶ IX. yüzyıldan itibaren ise özellikle Irak, Suriye, Mısır ve Horasan'da yoğunlaşan tasavvuf çevrelerinde, belirgin özellikleriyle birbirinden ayrılan üç ana grup ortaya çıkmıştı: Sûfiler, Melâmetîler ve Fütüvvet ehli.

Tasavvufun ilk dönemlerinde bazı sûfî çevreler Irak ve Suriye'de yoğunlaşmıştı. Bu nedenle, Horasan'daki Melâmetî çevrelerden ayrılmaları amacıyla söz konusu sûfilere "İrâkîler" adı verilmiştir. Buna karşılık, Horasan'da teşekkül eden, Melâmet anlayışını benimseyerek farklı bölgelere yayan sûfî çevreler ise hem "Melâmetî" hem de "Horasânî" olarak anılmıştır. Horasan menşeli bu tasavvuf geleneğinin temsilcileri, ilerleyen dönemlerde Anadolu'da "Horasan erenleri" adıyla tanınmış ve Anadolu'nun İslamlaşması ile tasavvufî hayatın şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır.³⁷

Maddî imkânları sınırlı olan toplumsal kesimler, içinde bulundukları zorluklar karşısında manevî tatmin ve huzur arayışına yönelebilmektedir. Bu durum, tasavvufî düşünce ve uygulamaların yayılması için uygun bir zemin oluşturmuştur. Nitekim toplumun tasavvufî anlayışa bütünüyle yabancı olmaması, bu düşüncenin geniş kitleler tarafından benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Kalenderî tarikatı, Mevlânâ'dan önce Anadolu'da ortaya çıkmış ve Suriye ile Mısır'da dergâhlar açmıştır. Kalenderîlikten ayrılan Haydarîlik ise tüm Anadolu'da tanınmıştır. Mevlânâ'ya büyük bir sevgiyle bağlı olan ve onun da sevgisini kazanan Hacı Mübarek Haydari, bu yolun kurucusu Kutbeddin Hâdîs'in halifesi olarak Konya'da yaşamıştır. Bir dönem Anadolu'yu sarsan ve büyük bir halk ayaklanmasıyla sonuçlanan Bâbâî İsyanı'nın³⁸ ardından, bu tarikata

³⁴ Çok geniş bir sahaya yayılmış olan Horasan Eyaleti, doğuda Afganistan'ı Hindistan'dan ayıran dağlar, batıda Oğuz Çölü, Cürcan ve Kumis, kuzeyde Maverâünnehir ve Harizm güneyde Fars Çölü ve Sistan ile çevrilidir. Hur(güneş)ile Asan(Doğan)Kelimelerinin birleşmesinden oluşan Horasan kelimesi "Doğan Güneş Memleketi" manasına gelmektedir. Aydın Usta, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007), 32.

³⁵ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 143.

³⁶ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, 171.

³⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 145.

³⁸ Bu bölgedeki Harizm hareketlerine paralel olarak Göçebe hayat tarzları yaşayan Türkmenlerin Sosyal ve dini bakımdan buralardaki yerleşik halka uymaması ve geçimlerini sağlamak zorunda olmaları gibi nedenler huzursuzluğun kaynağı olan yağmaların ilk sebebi olarak gösterilebilir. Ayrıca bu bölgelerde hristiyanlarla birlikte aşırı Şii manevî Hristiyan inançlı pehli akidelerine mensup kişiler de

mensup olanlar kendi içlerinden çıkan yeni şeyhlere bağlanmışlardır. Baba Saltuk, Yunus Emre'nin şeyhi olarak bilinen Baba Taptuk ve Sarı Saltuk'un halifesi Barak Baba gibi etkili isimler etrafında toplanan bu gruplar, zamanla Saltuklular ve Baraklılar gibi isimlerle anılmıştır.³⁹

Sonradan adına kurulacak tarikatın, Şii-Bâtînî geleneklerin pek çoğunu temsil ettiği Baba Bektaş'ın (ö. 669/1270-1271) çevresinde zamanla önemli bir topluluk oluşmuştur. O dönemde "Ahmedî" adıyla da bilinen Rufâî dervişlerinin Anadolu'da tanındığı ve aktif oldukları görülür. Nitekim Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Seydi Tâceddin Rufâî Konya'ya gelmiş; dervişlerinin yılanlarla ve ateşle gösteriler yapması Konyalıların ilgisini çekmiş, hatta Mevlânâ'nın eşi bile bunları görmek istemiştir. Ancak Mevlânâ, bu gösterileri anlamsız bulduğu için gitmesine izin vermemiştir. Fütüvvet ehli ise Konya başta olmak üzere Anadolu'nun birçok yerinde oldukça yaygındır. Bunlara ek olarak, 1418 yılında Karamanoğulları hükümdarı Sultan Mehmed Bey tarafından Konya'da bir Kâzerûnî tekkesinin inşa ettirilmesi, Anadolu'daki Kâzerûnî etkili bir varlığının bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu tarikat, 1035 yılında Şiraz yakınlarındaki Kâzerûn kasabasında doğan ve Hanbelî mezhebini ilke edinen sünnî bir tasavvuf hareketinin kurucusu Ebû İshak İbrahim b. Şehriyâr el-Kâzerûnî'ye dayandırılır. Konya'da bu tarikata ait bir tekkenin bulunması, Kâzerûnî mensuplarının Anadolu'da belirli bir yaygınlığa ve kurumsal bir yapıya ulaştığını açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁰

yaşamaktaydılar. İşte böyle bir bölgeye gelen ve yarı İslam ve şamani inançlarına sahip Türkmenler arasında Samsat bölge yörelerinde Baba İshak veya baba Resul adlı daha çok şamani inançlara bağlı İslamiyeti henüz hazmedememiş bir Türk şeyhi Sultana karşı Allah yolundan ayrılıp kötü bir hayat sürdüğü gerekçesiyle dini ve siyasi amaçlarla cihat ilan ederek Türkmenleri ayaklandırdı babaya is yan diyoruz. Kendilerine Bâbâîler denen bu isyancıların üzerine gönderilen iki Selçuklu hükümetini yenmeleri üzerine Bâbâîlerin kuvvet ve inancı daha da arttı şeyleri ile birleşmek üzere Tokat ve Amasya'ya doğru ilerleyerek kendilerine karşı çıkanları öldürüp geçtikleri yerleri yağmıyorlardı Şah liderliğindeki Selçuklu Kuvvetleri Baba İshakı öldürdüler. Ancak Türkmenler Tanrı Peygamberi olduğuna inandıkları Baba İshak'ın bir kul tarafından öldürülemeyeceğine inandıklarından savaşa devam ettiler ve Armağan Şahı öldürdüler daha sonra Konya Üzerine yürüdülerse de Necmeddin Behram Şah komutasındaki 60.000 kişilik Selçuklu ordusu karşısında özellikle Hristiyan askerlerinin korkmadan savaşmaları üzerine Kırşehir'e bağlı malatya ovasında kesin bir yenilgiye uğrayıp tamamen yok edildiler. 1240 Böylece Türkiye Selçuklu Devleti'nin ciddi bir şekilde sarsan bir tehlikeli dini ve siyasi hareket bastırılmış ve Memleket de huzura kavuşturulmuş oldu . Ali Sevim ve Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi: Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 169–179; Ahmet Yaşar Ocak, *Bâbâî İsyanı* (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 1980), 153.

³⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 240–241.

⁴⁰ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2023), 26.

Tüm bu tarikatlar arasında, Mevlevîliğe gerçek anlamda rakip olabilecek belki de tek oluşum, “Şeyh-i Ekber” olarak anılan Muhyiddin İbn Arabî’nin kurduğu ve üvey oğlu, Muhaddis ve sûfî Sadreddin Konevî tarafından temsil edilen Ekberîyye tarikatıydı. Ancak Sadreddin Konevî, Mehdi’nin yakın bir gelecekte ortaya çıkacağına inandığı için vasiyetinde müridlerine Şam’a göç etmelerini tavsiye etti. Bu durum, çevresindeki tasavvuf topluluğunun dağılmasına yol açtı. Sonuç olarak, Anadolu’da Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî’nin etkisinden geriye, çoğunlukla bazı yer isimleriyle ve anlaşılması güç eserlerle sınırlı bir miras kalmıştır.⁴¹

Herhalde Moğol akınına kapılarak Anadolu’ya gelen Kazrunilik gibi merkezi Anadolu’da olmayan ve sıkı prensipleri ile Selçuk camiasında taziye ettiği bir muhitte tutunmamasına imkân bulunmayan bir tarikatın Mevlânâ gibi dinlerüstü bir felsefeye insancı ve Halkçı bir sevgiye ve Musa’ya sahip müteferrik ve Şair bir deha’ya Nispet iddia eden teşkilatçı Sultan Veled ve coşkulu Ulu Ârif gibi isimlerle yayılmaya çalışan genç bir tarikatla hiçbir vakit rekabet edemeyecek durumdaydı.⁴²

Sonuç olarak, Anadolu’da Mevlevîliğe gerçek anlamda rakip olabilecek yegâne topluluklar batinî zümrelerdi. Ancak bu gruplar, o dönemde henüz güçlü bir örgütlenmeye ve birlik oluşturmaya uzaklardı. Aynı zamanda bu zümrelerle Mevlevîliğin aynı kaynaktan yani horasanilikten meydana geldiği ve bu bakımdan İrfan itibarıyla aralarında fark olsa bile meşrep itibarıyla fark olmadığı unutulmamalıdır.

Tasavvufî, fikrî ve ilmî bir ortamda bulunmak ancak artan Moğol baskısından kaçmakla mümkündü. Konya Kütüphanesindeki kıymetli eserlerden yararlanmak gibi sebeplerle, XIII.yüzyılda Konya’ya birçok seçkin tasavvuf ehli gelmiştir Söz konusu dönemde bir şekilde Konya’ya gelen ve Mevlânâ ile görüşen âlimlerden “Şeyh Fakih Ahmed (1221), Kutbeddin Şirâzî (1310), Sirâceddin el-Urmevî, Molla Abdurrahmân Câmî, Müeyyeddin el-Cendî (1300), Fahreddin el-İrâkî (1288), Saîdeddin el-Fergânî, Dâvud el-Kayserî (1351), Bahâeddin Kaaniî, Necmeddin Dâye, Hâce Hümâmeddin Tebrizî, Hacı Mübârek Hayderî ve Şeyh Bâbâ-yı Merendî ’yi sayabiliriz”. Kısaca

⁴¹ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 26-27.

⁴² Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 27.

XIII.yüzyıl Konya ve çevresinin Mevlânâ ve yakınlarının etrafında şekillenen kültürel bir zenginliğin oluştuğunu belirtebiliriz.⁴³

Bu çöküntü devrinde halk, nasıl kendini avutmak için mistik kanaatleri benimsemek zorunda kalıyorsa Beyler de geleceklerini erenlerin himmetine havale etmek ve halkın kabul ettiği velileri benimseyerek halkı kendilerine bağlamak zorundaydılar. Şeyhler, bu karışık devirde iki taraflı rol oynuyorlardı; Beyler, onlar vasıtasıyla halkana nafiz oluyordu, şeyhlerse hem beylere nüfus ederek halk üzerine bir otorite kuruyorlar, hem halk üzerindeki otoriteleriyle beyleri nüfuzları altında alıyorlardı ve böylece semâ meclislerinde devir dönmede ve Mevlânâ'nın reel ve insancı reformu mistik bir ipham altına girmedi, halkçı Mevlânâ'nın torunları, aristokrasinin mümessilleri olmada ve Mevlevîlik kurulmaktaydı.

Mevlânâ'nın büyüklüğü, geçirdiği buhranların, zekâsının, hassasiyetinin ve muayyen şahıslara münhasır kalmayıp bütün halka, hattâ bütün canlılara yayılan derin, içli, özlü ve hudutsuz sevgisinin de tesiri vardı. Burada şunu da kaydetmemiz gerek Mevlânâ dini hürriyete büyük bir yer veren ve bu hürriyete karşı ortodoks medreseyi adeta acize düşüren, fikri idealleri, Selçuklu saltanatı tarafından desteklenmeseydi, belki de çoktan menkıbe kitaplarını dolduran şehitler lisesine geçerd⁴⁴

Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled, 1151 yılında Belh'te⁴⁵ dünyaya geldi. Hayatı, İbtidâ-nâme adlı eserinde e menkabevi bir uslupla ele alınmıştır. ⁴⁶ Ayrıca bazı

⁴³ Recep Dikici, "XIII. Yüzyılda Konya ve Çevresinde Kültür Faaliyetleri, *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi* (Konya, 5-6 Mayıs 2003) (Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2004), 149-160.

⁴⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 47.

⁴⁵ Tahsin Yazıcı, "Belh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 410. Belh; Eski adı Bahtrîş olan, Belh şehri, bugün Afganistan sınırları içinde yer alan oldukça kadim bir şehirdir. Amuderya Nehri'nin güneyinde, doğu ile batı arasında geçiş noktasını oluşturan şehirler arasında yer almaktadır. Önemli bir ticaret merkezi olan Belh, eski devirlerde Horasan Satraplığı'nın da merkezi durumundaydı. (R. Hartmann, "Belh", *İslâm Ansiklopedisi*, c. II, s. 485.) Sonraları ise Toharistan Devleti'nin dinî ve kültürel merkezi durumuna gelmiştir. (R. Hartmann, "Belh", *İA*, c. II, s. 485.) Bu özellikleri ile Belh, farklı kültür ve inançların buluşma ve etkileşme alanı olmuştur. İslâmiyet'ten önce Asya kültürünü etkileyen kadim öğretiler açısından Belh önemli bir merkez durumundaydı. Kaynakların verdiği bilgilere göre Belh'te en çok Budist tapınaklarının bulunduğu, bu özelliği ile Budizmin önemli merkezlerinden olduğu öğrenilmektedir. (V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, s. 81.) Belh'te Nev Behâr isminde büyük bir Budist tapınağı olduğu görülmektedir. Yeni manastır manasına gelen bu tapınak, bölgede bulunan en büyük Budist tapınakları arasındaydı. Çin dâhil olmak üzere uzak diyarlardan imparatorlar ve şahlar bu tapınağa gelirlerdi. (V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 81.) Kaynaklar bu tapınakta bulunan heykellerin, civarda bulunan tapınaklardakilerin en büyükleri olduğunu bildirmektedir. (V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 81.) Bir ticaret merkezi olması sebebiyle maddî refah seviyesi yüksek bir şehir olan Belh, Budizmin kadim ve derin kültürü ile de yoğrulunca devrinin yüksek kültür seviyesini temsil eden seçkin muhitlerinden biri olarak görülmektedir. İslâm fetihlerinin yedinci

kaynaklarda Bahâeddin Veled'in baba tarafının Hz. Ebû Bekir'e dayandığı bilgisi verilmektedir.⁴⁷

Eflâkî, Menâkıbu'l-Ârifin'de aktardığına göre, Bahâeddin Veled'in annesi Harizmşahlar Hanedanı'ndan, Alaeddin Muhammed Harizmşah'ın kızıdır. Ancak Abdülbâki Gölpınarlı bu bilgiyi, asalet kaygısıyla ortaya atılmış bir iddia olarak değerlendirir ve tarihî belgelerle desteklenmediğini belirtir.⁴⁸ Aslen Belh'te doğup büyüyen ve sûfî-meşrep bir âlimler ailesinden gelen Bahâeddin Veled'in tarikat silsilesi, Sipehsâlâr'ın eserinden öğrendiğimize göre Ahmed el-Gazzâlî'ye kadar uzanır. Ayrıca,

asrın ikinci yarısında Belh ve çevresine kadar ulaşmasıyla şehir ahalisi İslâm ile tanışmış oldu. Kısa bir süre sonra da Belh ve çevresi Müslümanlarca fethedildi. Muaviye Döneminde ise Nevbehâr putperestliğin merkezi olması sebebiyle yıkılmıştı. Bazı kaynaklarda Hz. Osman, bazı kaynaklarda ise Muaviye dönemlerine tarihlendirilmektedir. (Bkz. V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 81; R. Hartmann, "Belh", *İA*, c. II, s. 486.) Nimetullah Akay,, *Başlangıcından XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevilik -Devlet İlişkisi* Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktor Tezi, Şanlıurfa, Mevlana'nın yaşadığı zamana kadar Belh'in kültürel durumu Prof. Dr.Mürsel Öztürk, *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni*, 15-17 Aralık, 2000. Ankara,s.83-89. Fakat sekizinci yüzyılın ikinci yarısına doğru Müslüman otoritelerin yerli kadim kültürlerle barışma girişimleri neticesinde Nevbehâr tekrar onarılmıştır.(V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 81.) Yeniden Budistlerin merkezi olan Nevbehâr, eski canlı günlerini artık bir daha göremeyecekti. Abbasiler döneminde şehirde önemli mimarî yatırımlar da yapılacaktı. Belh, kaynakların bildirdiğine göre döneminin önemli birkaç şehirden biriydi ve Buhara'ya rakip durumdaydı. Artık İslâm hâkimiyetinde olan Belh, özellikle X. yüzyıldan sonra Müslüman Türk devletlerinin de ortaya çıkması sonucunda Budist inancın önemli merkezlerinden olan ve kadim kültürü temsil eden Buhara, Semerkand, Herat, Merv ve Horasan gibi beldelerle birlikte İslâm kültürünün temsilcisi beldelere dönüşmüşlerdi. Kuşkusuz ki siyâsî otoritenin ve inancın değişmesi asırlar içinden süzülüp gelen kadim kültürü bir anda berhava etmemiştir. Kadim inanç özellikleri ve derinliği ile İslâm kültürünü zenginleştiren bir unsura dönüşmüş ve İslâm kültürü içinde bir biçimde varlığını sürdürmüştür. İşte Mevlânâ ve ataları bu zengin ve kadim kültürün yoğurduğu bir muhitin yetiştirdiği insanlardı. Mevlânâ'daki kuşatıcılık, evrensellik ve hoşgörünün köklerini buralarda aramak doğru olacaktır.

⁴⁶ Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, 34

⁴⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin* adlı eserinde konu ile ilgili olarak; Konya Müzesi olan Mevlânâ Türbesi kütüphanesindeki eski 60, yeni 51 numarada kayıtlı bulunan ve Mevlânâ'nın vefatından beş yıl sonra Sultan Veled dervişlerinden Konyalı Abdullah oğlu Muhammed tarafından Mevlânâ'ya okunup Sultan Veled ve Çelebi Hüsâmeddin'in huzurlarında düzeltilen nişandan istinsah edilmiş bulunan, bir yıl sonra da Selçuklu veziri Sâhib-atâ Fahreddin Ali tarafından vakfedilen "Mesnevî" nüshasının arapça vakfiyesinde de Mevlânâ, birçok sözlerle övülüp ululandıktan sonra ancak "Şeyh oğlu şeyh, Hanefî mezhebinden rabbânî imam, oğlu imam oğlu imam..." şeklinde nitelendirilir. Şeriatın ve dinin Celâlî Belhî Hüseyin oğlu Muhammed oğlu Muhammed'i diye anılmada, Ebu-Bekr'e nisbetine aid küçük bir imada dahi bulunulmamaktadır. Yine aynı müzenin kütüphanesinde 67 numarada kayıtlı "Dîvân-ı Kebîr" in üstünde Mevlânâ, Arapça birçok mübalağalı sözlerle övüldüğü hâlde bu sözler arasında ne sahâhatle, ne de kinaye yoluyla bir kayıt yoktur. Bütün bu bilgiler ışığında Eflâkî ve Sipehsalar'ın verdiği bilgilere şüpheyle bakmamıza sebep olmaktadır. Şemseddin Ahmed el-Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 67; Adnan Karaismailoğlu, *Mevlânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), 39; Feridûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 23.

⁴⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 39.

Bahâeddin Veled'in Kübreviyye⁴⁹ tarikatını kurucusu Necmeddin-i Kübrâ'nın müridi olduğu bilgisini de verir.⁵⁰ Bahâeddin Veled, üç yaşındayken babası Hüseyin el-Hatîbî'yi hayatını kaybeder. Hayatına dair pek çok menkıbe, Menâkıbu'l-Ârifin ve Risâle-i Sipehsâlâr gibi kaynaklarda yer alır. Kendi kaleme aldığı Maârif ile diğer güvenilir eserlerdeki bilgiler, onun genç yaşlardan itibaren güçlü bir ilmi birikime sahip olduğunu; hikmet, tasavvuf ve din ilimlerinde derinleşmiş seçkin bir âlim olarak tanındığını gösterir. Etrafında yalnızca bilim insanları ve sanatçılar değil, aynı zamanda tüccar ve esnaflar da bulunurdu. Farklı tarikatlara mensup şeyh ve dervişler de onun sohbetlerinden faydalanırdı. Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled, döneminin önde gelen bilginlerinden biri olarak "bilginlerin sultanı" (sultânü'l-ulemâ) unvanıyla anılırdı.⁵¹

Bahâeddin Veled, halk ve ulema üzerindeki bu büyük etkisine rağmen Belh'ten göç etmiştir. Bu göçün ihtivasını Sipehsalar'daki rivayetlerden öğrenmek mümkündür. Bu rivayetlerden biri olan, Seyyîd Burhaneddin Hazretler'inden aktarılan rivayette;

"Bahâeddin Veled'i inkâr edenlerden meşhur üçyüz bilgin ve müfti, Belh'te bir gece rüyalarında kâinatın efendisi Peygamber'i (Tanrı'nın selât ve selâmı üzerinde olsun) gördüler. Şöyle ki, Peygamber yeşil bir çadırdaki oturmuştu. Bahâ'eddin Veled de onun huzurunda idi. Peygamber Hazretleri, Bahâeddin Veled'e iltifatlarda bulunuyordu, kucaklıyor ve orada bulunanlara: "Ona Sultanu'l- Ulemâ' lakabını verdim" diyordu. Bu

⁴⁹ Zamanının en büyük tasavvufîlarından olup XII yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyıl başlarında Harzemşahlar sahasında yaşayan ve hayatını 1221'de Moğolların elinde şehit edilmek suretiyle tamamlayan Necmeddi-i Kübra'nın etrafında oluşan tarikattır. Kübrevilik züht anlayışının kuvvetli ve sade bir tasavvuf telakkisine dayanmaktadır. Kübrâ, tasavvuf alanında manevî bir üstat ve yazar olarak kendi başına seçkin bir konuma sahiptir. Bu nedenle, sık sık "velilerin imalatçısı / yetiştiricisi" anlamına gelen velî-tırâş olarak anılmıştır. (Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 2000, s.235) Sadreddin'i Hamevi, Seyfeddin-i Baherzi ve Baba Kemal-i Hocendi gibi, Moğol istilası önünden kaçan halifeler vasıtasıyla Anadolu'ya giren kübreviliğin ileri gelen öteki önemli temsilcilerinin başında, bizzat Mevlânâ'nın babası Sultanü'l-Ulema Bahaddin Veled ve halifesi Burhaneddin Muhakik-ı ile bilhassa ünlü mutasavvıf Necmeddin Day'e (yahut Razi) geliyordu. Bahaddin Veled'in oğlu Celaleddin Muhammed üzerinde tasavvufî terbiye bakımından öncelikli olarak etkili olduğunu burada özellikle belirtmek gerekir; zira çoğu araştırmacının gözden kaçırdığı bu mesele, sanıldığı aksine, onun ilk defa Şems-i Tebrizi vasıtasıyla değil, babası aracılığıyla tasavvufa süluk ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim Mevlânâ'nın ölünceye kadar babasının kitabı Maarif'i elinden düşürmediğini Mevlevî kaynakların da kaydedilmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 205.

⁵⁰ Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 441–448; Franklin Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, çev. Osman Nuri Küçük (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010), 61.

⁵¹ Mehmet Şeker, *Menâkıbü'l-Ârifin'e Göre Anadolu'nun Türk Yurdu Hâline Gelişinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîliğin Rolü*, 221-232.

rüyayı gören topluluk uyanınca her bir ayrı ayrı o hazrete yöneldi. Yolda birbirleriyle karşılaşınca dün geceki rüyadan bahsediyor, hayret ve şaşkınlık içinde kalıyorlardı. Mevlânâ Sultanu'l- Ulemâ, uzaktan bu topluluğu görünce:" peygamber Hazretleri (Selam üzerine olsun) dervişlerin hâlini bildirmeden siz de gerçek bilgi hasıl olmadı" buyurdu. O topluluk mağfiret dileme paymâçân'ına durarak hep birden inkâr zünnâr'larını bellerinden çözdüler. Mürid ve muteki oldular. Bu halden sonra, cevabı altında, isim yerine "Bunu Sultanu'l-Uleye yazarak verdiği birçok fetvası görüldü.

Sultanü'l Ulemâ'nın yüceliğinin şöhreti ufuklara yayılınca, bütün ulular, hükümdarlar, şeyhler ve sayılı kişiler, etraftan o hazrete yöneldi. Birçok toplantılarında Sultan, Sa'îd Âlâ'eddin Hârizmşâh ve üstadı İmâm-ı Fahreddin-i Râzî' de bulunuyordu. Mevlânâ Bâhâeddin hazretleri, vaiz sırasında Yunan filozoflarının mezhebini yeterdi ve "Gökten inen kitapları arkalarına atıp, filozofların silik sözlerini önlerine koyanların nasıl kurtulma ümidi olur" derdi. "İmâm Fahreddin-i Râzî'nin bu düşüncelerinden kıskançlığı kabarırdı." İfadeleriyle aktarılmıştır.⁵²

Gerek Sipehsâlâr, gerek Eflâkî, Sultân-al-ulemâ Bahâeddîn'in, Belh'den göç etmesine Fahreddin Râzî'nin sebep olduğuna dikkat çekerler. Rivayet dikkate alındığında Bahaeddin Veled'in göçünü salt Fahreddin Râzî'nin tutumuna bağlamak doğru olmaz. Fahreddin Râzî'nin Bâhâeddin'in göçünden hayli önce öldüğü düşünülürse bu göçüş de onun her iki kaynakta anlatıldığı gibi aslî bir sebep olmadığı meydana çıkar. Ancak Sultân-al-ulemâ, felsefeye şiddetle aleyhtardı. Nitekim onun halifesi Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ Şemseddin de felsefeyi kınamaktaydı. Yunan felsefesini benimseyen Fahreddin Râzî ile ona uyan Harzemşâh'ın aleyhinde bulunmaktaydı. Fikir ayrılıkları muhtemel böyle başlamıştır.⁵³ Bu fikir ayrılıklarının yanı sıra, bölgeyi sarsan Moğol akınlarının da göçler üzerinde önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Öyle ki, Necmeddin Dâye ve Fahreddin Irakî gibi tanınmış sûfilerin de Moğol tehdidi

⁵² Feridûn bin Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, çev. ve yay. haz. (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1977), 19-20; Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 69; Şefik Can, *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), 33.

⁵³ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 40; Can, *Mevlânâ*, 33; Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik* (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 25; Meliha Ülker Anbarcıoğlu, "Mevlânâ ve Muhiti", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* (1961): 213.

nedeniyle bu topraklardan ayrılması, istilaların o dönemde ne denli ciddi bir tehlike oluşturduğunu açıkça göstermektedir.⁵⁴

Mevlânâ Celâleddin, daha beş yaşındayken Belh'ten ayrıldı. Üç yüz deveye yüklenmiş değerli kitaplar, dostlarına ait ev eşyaları, yolculuk için gerekli azıklar ve at, deve gibi binek havyanları vardı.⁵⁵

Bahâeddin Veled'in Belh'ten başlayan yolculuğunda ilk durağı Nişabur olmuştur. Kaynaklarda, burada ünlü mutasavvıf Şeyh Ferîdüddin Attâr ile görüştüğüne ve Attâr'ın Mevlânâ'ya kendi eseri Esrâr-nâme'nin bir nüshasını hediye ettiğine dair rivayetler yer alır.⁵⁶ Bu anlamlı buluşmanın ardından göç yolculuğu Bağdat'tan devam ederek Şam Halep ve nihayetinde Anadolu'ya ulaşmıştır. Erzincan'a uğrayan Bahaeddin Veled'in burada bir süre kaldığını görüyoruz. Bu konu Sipehsalar'da;

*Sultan Âlâ'eddin'in halası olan Taç Melek Hatun'un İsmetiye Hanikâhına indiler. Bahtlı hükümdar Fahreddin'in hanımı beğenilen hizmetlerde bulundu ve orada kalmasını rica etti. Fakat Bahâ'eddin Veled kabul etmedi. Çabucak hareket edip Erzincan'dan Akşehir'e gitti. Kışı orada geçirdi. Hükümdarın hanımı, Bahâ'eddin Veled adına orada bir hanikâh yaptırdı. Orada kaldıkları bir yıldan fazla süre içinde Melike, Bahâ'eddin Veled'in, ihtiyaçlarını sağlıyordu.*⁵⁷

Fahreddin Behramşah ve eşinin vefatının ardından Bahâeddin Veled'in orada kalmak istemediği, bu nedenle Lârende'ye, yani Karaman'a geçtiği bilinir. O sırada Selçuklu tahtında Alaaddin Keykûbad bulunuyordu ve Emir Musa da hem nâiblik hem de subaşılık görevini üstlenmişti. Eflâkî, Emir Musa'yı “son derece cesur, temiz ve

⁵⁴Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn* (Tahran, 1956), 92; Meliha Anbarcıoğlu, “Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri,” *I. Mevlânâ Kongresi: 3–7 Mayıs 1985* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986), 135–147.

⁵⁵ Memet Şeker, “*Menâkıbü'l-Ârifîn'e* Göre Anadolu'ya Gelenlere Genel Bir Bakış,” içinde *Dünyada Mevlânâ İzleri: 13–15 Aralık 2007 Bildirileri, Cilt 2* (Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi (SÜMAM) Yayınları, 2010), 362–372; Şemseddin Ahmed el-Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 72; Feridun Nafiz Uzlu (haz.), *Mecâlis-i Seb'a* (İstanbul, 1937), 9.

⁵⁶ Rıdvan Çolak, *Selçuklular Döneminde Mevlânâ Ailesinin Devlet Bürokratları ile İlişkileri* (Yayımlanmamış YLT, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 47; Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 441–448; Can, *Mevlânâ* 33; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 45. Abdurrahman Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri: Nefehâtü'l-Üns*, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 604.

⁵⁷ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 22; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 80.

sadık bir Türk” olarak tasvir eder. Bahâeddin Veled, Karaman’da kendisi için inşa edilen medresede müderrislik yapmıştır.

Bu arada Alaaddin Keykûbad, Sultanü'l-Ulema Bahâ Veled'in ününü duyar ve; *“Eğer bizim başkentimize zahmet eder gelir ve Konya şehrini kendi evlâdının makâmı yaparsa ben yaşadığım müddetçe şarkıları ve çalgıların sesini dinlemem, hiç kimseye irâdet getirmediğim halde onun hizmetinde müridi olurum”* diye onu Konya’ya davet eder. Bahâ Veled de çocukları, dostları ile beraber Konya’ya gelir ve Altunapa (Altun-Aba/Altunapâ) Medresesi’ne yerleşir⁵⁸. Onların Konya’yı tercih etmesinde, Sultan Alâeddin Keykubâd’ın ilim ve fazilet sahiplerine gösterdiği özel ilginin varlığı etkili olmuştur. Ayrıca Konya, o dönemde seçkin âlimleri bünyesinde bulunduran önde gelen bir ilim ve kültür merkeziydi. Bu zengin entelektüel ortam, Larende’de (bugünkü Karaman) bulunan Mevlânâ ailesini de Konya’ya çekmiştir.⁵⁹

1.2. Mevlânâ ve Mevlevî Tarikatının Yapısı

Muhyiddin-i Arabi'nin ardından, Anadolu’da tasavvuf düşüncesi geniş yankı buldu. Bu anlayış, Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi'nin Vahdet-i Vücut’u ilahi bir aşk coşkusuyla bütünleştirmesi ve aşkı merkeze almasıyla yeni bir boyut kazandı. İslâm dünyasında, gelmiş geçmiş mutasavvıflar arasında, hakkında çok söz söylenen, en çok da yayın yapılan mutasavvıfların başında hiç şüphesiz Mevlânâ gelir.⁶⁰

Rivayetlere göre Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, 30 Eylül 1207 tarihinde Belh’te dünyaya gelmiştir. Ancak Fihi Ma Fih’te yer alan bir ifadede Mevlânâ, şu olayı anlatır: "Semerkand'daydık Harzemşah Semerkant'ı kuşatmış asker çekmişti savaşmaktaydı. Bir mahallede pek güzel bir kız vardı. Öylesine güzeldi ki, o şehirde benzeri yoktu. Duyuyordum her an:

Ya Rabbi diyordu beni zalimlerin eline vermeyi reva görür müsün biliyorum ki reva görmezsin Sana da yandım ben, güvencim sensin” şehri yağma ettiler, bütün halkı esir edip götürdüler. Hattâ o kadının cariyelerini bile aldılar da o

⁵⁸ Şeker, *Menâkıbü'l-Ârifîn'e Göre Anadolu'nun Türk Yurdu Hâline Gelişinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîliğin Rolü*, 221-232. Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 373; Abdurrahman Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri: Nefehâtü'l-Üns*, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 604.

⁵⁹ Nimetullah Akay, *Başlangıcından XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevîlik-Devlet İlişkisi* (Yayımlanmamış doktora tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 58.

⁶⁰ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 288.

kadar güzel olmasına rağmen kimse ona bakmadı, ve kendisine hiçbir Elem erişmedi (İst.Üniv.Farsç.yaz.984, 61,b, diğer yeni bir yaz. 1033,114.a, Bedî'-uzzamân Firûzan-fer bas. Tehran üniv. yayın. Tehran-1330, şemsî h. s. 173)

Mevlânâ'nın bu olayı bir başkasından aktarmaması, çocukluk dönemleriyle ilgili bir hatırasının bulunduğunu gösterir. Harzemşah'ın Semerkand'ı kuşatması ise 1207 yılına denk gelir. Bu durumda, Mevlânâ'nın en azından o tarihte hatıralarını unutmayacak yaşta olması gerekir; dolayısıyla doğumunun resmî kayıtlarda belirtilenden birkaç yıl önce olması muhtemeldir.⁶¹

Asıl adı Muhammed Celâleddin olan ve halk arasında “Mevlânâ”, “Hüdâvendigâr” ya da “Molla Hünkâr” gibi unvanlarla anılan büyük mutasavvıfa bu lakaplar sonradan verilmiştir.⁶² Annesi, Belh emiri Rukneddîn'in kızı Mü'mine Hatun'dur.⁶³ Rivayetlere göre, annesi tarafından soyu Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Babası ise “Sultânü'l-ulemâ” olarak bilinen Muhammed Bahâeddin Veled'dir. Eflâkî ve Sipehsâlâr'ın aktardığına göre, Bahâeddin Veled'in soyu, dedesi Ahmed Hatîbî'nin oğlu Celâleddin Hüseyin Hatîbî aracılığıyla Hz. Ebû Bekir'e kadar uzanır.⁶⁴ Ayrıca, Bahâeddin Veled'in Necmeddin Kübrâ'dan feyz aldığı ve Kübreviyye tarikatı ile bağlantı kurduğu bilinmektedir.⁶⁵

⁶¹ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 43.

⁶² Muhittin Celâl Duru, *Tarihi Simalardan Mevlevî* (İstanbul: Kader Basımevi, 1952), 44.

⁶³ Karaman'da bulundukları dönemde Mü'mine Hatun vefat etmiş ve Karamanlıların Ak Tekke dedikleri zâviyeye defnedilmiştir. Mevlânâ'nın kardeşi Alâeddin de burada vefat etmiş ve aynı türbeye defnedilmiştir. İki ulu ere hizmet eden Mümine Hatun “Mâder-i Sultan” (Sultan'ın Annesi) diye ün salmıştır. Ayten Lermioğlu, “Mevlânâ'nın Çevresindeki Şahsiyetler,” *Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, ed. Nuri Şimşekler (Konya: Karatay Belediyesi Yayınları, 2007), 31.

⁶⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 67.

⁶⁵ Zamanının en büyük tasavvıflarından olup XII yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyıl başlarında Harzemşahlar sahasında yaşayan ve hayatını 1221'de Moğolların elinde şehit edilmek suretiyle tamamlayan Necmeddi-i Kübra'nın etrafında oluşan tarikattır. Kübrevilik züht anlayışının kuvvetli ve sade bir tasavvuf telakkisine dayanmaktadır. Sadreddin'i Hamevî, Seyfeddin-i Baherzi ve Baba Kemal-i Hocendi gibi, Moğol istilası önünden kaçan halifeler vasıtasıyla Anadolu'ya giren kübreviliğin ileri gelen öteki önemli temsilcilerinin başında, bizzat Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ulema Bahaddin Veled ve halifesi Burhaneddin Muhakik-ı ile bilhassa ünlü mutasavvıf Necmeddin Day'e (yahut Razi) geliyordu. Bahaddin Veled'in oğlu Celaleddin Muhammed üzerinde tasavvufi terbiye bakımından öncelikli olarak etkili olduğunu burada özellikle belirtmek gerekir; zira çoğu araştırmacının gözden kaçırdığı bu mesele, sanıldığına aksine, onun ilk defa Şems-i Tebrizi vasıtasıyla değil, babası aracılığıyla tasavvufa süluk ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim Mevlânâ'nın ölünceye kadar babasının kitabı Maarif'i elinden düşürmediğini Mevlevî kaynakların da kaydeditmektedir. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslamın Ayak İzleri*, 205.

Mevlânâ daha gençlik yıllarındayken, babası Bahâeddin Veled yaklaşan Moğol tehdidi üzerine Belh'ten ayrılmaya karar verdi.

Mevlânâ ve ailesi Anadolu'ya ulaştığında, Mevlânâ henüz on sekiz yaşındaydı. Bu bilgiye bakıldığında, göç yolculuklarının yaklaşık on beş yıl sürdüğü anlaşılır. Yolculuk sırasında Mevlânâ, Larende'de Semerkantlı âlim Şerefeddin Lala'nın kızı Gevher Hatun'la evlendi.⁶⁶ Bu evlilikten Sultan Veled ve Alâeddin dünyaya geldi. Gevher Hatun'un vefatının ardından ise Mevlânâ, ikinci evliliğini Kirâ Hatun ile yaptı.⁶⁷ Bu evlilikten de Muzaffereddin Emir Âlim Çelebi isimli bir oğlu ve Melike Hatun adında bir kızı oldu.

Ailenin Konya 'ya yerleşmesinde Sultan Alâeddin'in davetinin etkisi olduğunu daha önce belirtmiştik. Ancak bu göçün nedeni yalnızca bir davetle sınırlı değildi. 13. Yüzyılda Konya'da yaşanan yoğun ilmî ve kültürel hareketlilik, dönemin önde gelen âlim ve mutasavvıflarının katkısıyla birleşince, şehir adeta bir ilim merkezi haline gelmişti.

Bu yüzyıl içinde çeşitli sebeplerle Konya'ya gelen yahut Mevlânâ ile temas kuran birçok önemli isim bulunmaktadır. Bunlar arasında Şeyh Fakih Ahmed, Kutbeddin Şîrâzî, Sirâceddin el-Urmevî, Müeyyeddin el-Cendî, Fahreddin el-İrâkî, Saîdeddin el-Fergânî, Dâvud el-Kayserî, Bahâeddin Kaanî, Necmeddin Dâye, Hâce Hümmâmeddin Tebrizî, Hacı Mübârek Hayderî ve Şeyh Bâbâ-yı Merendî gibi şahsiyetler dikkat çekmektedir. Ayrıca Molla Abdurrahman Câmî de bu ilmî çevreyle irtibatlı isimler arasında yer almaktaydı.⁶⁸

Celâleddîn Rûmî, gençlik yıllarını babasının gözetiminde ve rehberliğinde geçirdi. Bu süreçte, hem ilmi hem de tasavvufi açıdan derin bir eğitim aldı. Ancak yirmi yaşına bastığında, babasını kaybetmişti.

⁶⁶ Öngören, “*Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*”, 441-448; Banarlı, Nihad Sâmi. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt II. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987,311; Şefik Can, *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 37.

⁶⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 342–343; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, 183.

⁶⁸ Dikici, “XIII. Yüzyılda Konya ve Çevresinde Kültür Faaliyetleri”, 149–160.

1.3. Mevlânâ'nın Eğitimi

Mevlânâ'nın babası vefat ettikten sonra, onun eğitimine rehberlik eden isim Konya'ya gelen Şeyh Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî olmuştur.⁶⁹ Sultan Veled'in "İbtidâ-nâme" adlı eserinde aktardığına göre, Seyyid Burhâneddin Mevlânâ'ya şu şekilde öğüt vermiştir: " *Bilgi de eşin yok, seçkin bir ersin ama baban, hal sahibiydi, sen de sözü bırak da onun haline sahip olmaya bak. Buna da çalış da tamamıyla ona varis ol, güneş gibi âlemi aydınlat*" dediğini Mevlânâ, bu öğütlere kulak vererek dokuz yıl boyunca Burhâneddin'in yanında kalıp bağlılığını gösterdiğini ve bu bağlılığın Seyyid Burhâneddin'in ölümüne kadar devam ettiğini söyler.⁷⁰

Eflâkî'ye göre, Mevlânâ Seyyid Burhâneddin'in teşvikiyle Halep ve Şam'a giderek eğitimini sürdürmüştür. Halep'te bir süre Halâviyye Medresesi'nde kalmış ve burada, dönemin önde gelen âlimlerinden Kemâleddin İbnü'l-Adîm'den dersler almıştır. Şam'da ise Makdisi Üye Medresesi'nde konaklamış ve bu iki şehirdeki âlimler ve sûfîlerle görüşüp sohbet etme fırsatı bulmuştur.⁷¹

Burhaneddin'in ölümünden tam beş yıl sonra Şemseddin'in geldiğini Sultan Veled'in İbtidâ-nâme'sinden öğreniyoruz. Nitekim Sultan Veled, Mevlânâ'nın Seyyid Burhâneddin ile dokuz yıl boyunca sohbet ettiğini anlattıktan sonra şu açıklamayı yapar ki: " *Seyyid, ansızın yokluk yeri olan dünyadan varlık yurdu olan âhirete göçtü. Celâl, onsuz yapayalnız kaldı. Gece gündüz Tanrı'ya yüz tutmadaydı. O hevesle uykudan da kesildi, yemeden de, içmeden de. Arayış sancağını yüceltti. Beş yıl böylece, doğru bir gönülle, yanıp yakılarak, ağlayıp dertlenerek riyazatlar çekti. Gamla, dertle eş olunca da melek gibi güzelim feleğin üstüne çıktı. Her ihtiyarın, her gencin yanında sayısız kerametleri belirdi. Önce halkında doğru düşünmedikleri halde sonradan halk ona*

⁶⁹ Sipehsâlâr'ın anlatıları bütünüyle değerlendirildiğinde, tarihi şahsiyetlerin bir yerden başka bir yere intikallerinin çoğunlukla belirli bir kişi ya da olayla ilişkilendirilerek açıklandığı görülmektedir. Bu çerçevede, Seyyid Burhâneddin'in Tirmiz'den Konya'ya gelişi Sipehsâlâr tarafından mânevî bir işarete dayandırılarak izah edilmekte; Konya'dan ayrılışı da benzer nitelikte bir olayla temellendirilmektedir. Söz konusu rivayetlerde, Seyyid Burhâneddin'in Tirmiz'den Konya'ya yönelişi ilahî bir yönlendirme ile açıklanırken, şehirden ayrılışının da bu mânevî anlatı çizgisine uygun şekilde gerekçelendirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Sipehsâlâr'ın tarihsel anlatımında kronolojik olaylardan ziyade sembolik ve mânevî anlam dünyasına dayalı bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

⁷⁰ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 44; Abdullah Satoğlu, "Mevlânâ'nın İlk Hocası: Seyyid Burhaneddin (Muhakkık-Tirmizî)," *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni: Bildiriler (15-17 Aralık 2000)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 203-212; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 214.

⁷¹ Arpağuş, "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (1207-1273)," *İslâm Sanat, Tarih*, 93-106.

*mürîd oldu, mürîdleri onbini aştı. Büyük müftüler ve hüner sahipleri onu Peygamber makamında görmedeydi. Derken ansızın Şemseddin gelip onunla buluştu. Mevlânâ'nın gölgesi, onun nurunun parlaklığıyla yok olup gitti."*⁷²

1.4. Mevlânâ ve Şems

Mevlânâ'nın hayatındaki en büyük kırılma noktası yaşanmış, Şemseddin aniden Konya'ya gelmişti.⁷³ Eflâkî, Şems'in Melikdâd oğlu Ali'nin oğlu olduğunu aktarır. Bununla beraber Sipehsâlâr'ın eserlerinde Şems'in soyu ve babası hakkında bir bilgi yoktur. Kaynaklar, Şems'i hem hâl ve söz sahibi bir sûfî, hem de mâşuklar kutbu olarak tanımlar. Onun, ilahî yakınlık ve söz bakımından Hz. Mûsâ'yı, tenzih anlayışı ve halktan uzak duruşu itibarıyla ise Hz. İsa'yı örnek alan bir mânevî çizgide bulunduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Mevlânâ'dan önce hiçbir kimsenin Şems'in manevî sırrına nüfuz edemediği, Mevlânâ'dan sonra da onun derinliğinin yine Mevlânâ dışında başkaları tarafından tam anlamıyla kavranamadığı belirtilmektedir. Rivayetlere göre Şems, seyahatlerinde kervansaraylarda konaklamış, tâcir kıyafetiyle dolaşmış, vaktinin büyük bir kısmını riyâzetle geçirmiştir.⁷⁴

Kaynaklar, onun sahip olduğu birtakım kerametleri de aktarmaktadır. Şems'in, Makaalât'ta kendisiyle ilgili verdiği bilgiler arasında şeyhide bulunmaktadır. Şems "*Benim Tebriz'de Ebû-bekr adlı bir şeyhim vardı. Sepet örür onunla geçinirdi.*"⁷⁵ *Ondan birçok rivâyetler elde ettim. Fakat ben de bir şey vardı ki şeyhim, onu görmüyordu. Hiç kimse de görmemişti ya zaten. İşte onu Hudâvendigâr'ım Mevlânâ gördü.* "sözleri ile Ebû-bekr Sele-bâf'ın dervîşi olduğuna dair bilgi vermektedir⁷⁶

Şems'in maddi yaşamına dair bilgiler oldukça sınırlı olsa da, onun düşünce dünyası ve tasavvufî yaklaşımı hakkında en kapsamlı bilgiler Makaalât adlı eserinde yer alır. Bu eser, Şems'in coşkulu manevi yapısını yansıttığı gibi, hem kendisinin hem de Mevlânâ'nın hayat hikâyelerine ve manevi yolculuklarına ışık tutan önemli ayrıntılar da sunar.

⁷² Veled, *İbtidâ-nâme*, 196–197.

⁷³ Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, 33Kazım Qurbanzâde, "Mevlâna Celaleddin Rumi'nin Hayatı, Yaratıcılığı ve Felsefî Görüşleri," çev. Seyfettin Altaylı, içinde *Uluslararası Mevlâna Bilgi Şöleni: Bildiriler (15–17 Aralık 2000)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 223–230.

⁷⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 49.

⁷⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1973, 162.

⁷⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 49; Eflâkî, 512.

Şems bulut altına girmeyen yakıcı kovucu bir güneş, yanmış yakmış ziyadesiyle ortalığı aydınlatmış, kainata Mevlânâ'yı armağan etmiştir.

Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmasının ardından medresedeki ders faaliyetlerini terk etmesi; Şems'in yönlendirmesiyle babası Bahâeddin Veled'in Ma'ârif'ini ve Mütenebbî'nin Dîvânı'nı okuma ve okutma uygulamalarına son vermesi; ayrıca toplumdan uzaklaşarak zamanının tamamını Şems'in sohbetlerine tahsis etmesi, dönemin bazı müridleri arasında rahatsızlığa yol açmıştır. Bu durum, manevi açıdan yeterli olgunluğa ulaşamamış bazı müridler, Şems'in kimliğini ve gerçek mahiyetini tam olarak anlayamadıkları için ona karşı olumsuz hisler beslemeye başlamışlardır. Aynı dönemde Mevlânâ'nın vaazlarından uzak kalan halk arasında da çeşitli söylenti ve dedikoduların yayılması için uygun bir ortam oluşmuştur.⁷⁷ Şems bu sıkıntılı yüzünden aniden şehri terk etmiştir. Şems'in Dimaşk'da olduğunu öğrenen Mevlânâ onu gelmeye ikna etmiş. Konya ya gelsesinden yedi gün sonra Şems tekrar gitmiştir.⁷⁸ Bu kez Mevlânâ, oğlu Sultan Veled'i yirmi kişilik bir heyetle birlikte Şam'a gönderdi. Böylece Şems'in yeniden Konya'ya dönmesini sağladı. yirmi kişilik

Müridler ve halk arasında yeniden dedikodular başlayınca, Şems Sultan Veled'e, ilim ve irfanda eşi bulunmayan Mevlânâ'dan artık istemesede ayrılığın yaklaştığını; bu kez ortadan kaybolduktan sonra kimsenin kendisinden bir daha haber alamayacağını söyler.⁷⁹ Gerçekten de 8 Şaban 645'te (8 Aralık 1247) Şems kayıplara karıştı. Eflâkî, Şems-i Tebrîzî'nin bu son kayboluşundan kırk gün sonra Mevlânâ'nın başına artık beyaz sarık yerine duman rengi bir sarık sardığını, Yemen ve Hint kumaşından yapılmış bir fereci diktirdiğini ve hayatının geri kalanında hep bu kıyafeti giydiğini aktarır.⁸⁰

Şems-i Tebrîzî'nin kayboluşunun ardından Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şems'te tecelli eden manevî hâlin ve irfanî temsilin Selâhaddîn-i Zerkûb'da zuhur ettiğini kabul etmiştir. Kaynaklarda, Mevlânâ ile Selâhaddîn arasındaki ilişkinin, süt ile şekerin birbirine karışmasına benzer bir yakınlık ve bütünleşme düzeyine ulaştığı ifade edilmektedir. Mevlânâ'nın içinde bulunduğu yoğun aşk ve coşkunluk hâlinin doğrudan irşad faaliyetlerini sürdürmesini zorlaştırması sebebiyle, müridlerin idarî ve eğitsel

⁷⁷ Semih Ceyhan, “Şems-i Tebrîzî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 512-516.

⁷⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, (2012) 486.

⁷⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn* (1985), 82; Ceyhan, “Şems-i Tebrîzî”, 512.

⁸⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* (2012), 517; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 91.

mesalelerini yürütmek üzere Selâhaddîn-i Zerkûb'u halife tayin ettiği anlaşılmaktadır.⁸¹ Bu süreçte Mevlânâ'nın Selâhaddîn'e hitaben gazeller kaleme aldığı ve müridlerine de ona tâbi olmalarını tavsiye ettiği belirtilmektedir.

Bununla birlikte, Selâhaddîn-i Zerkûb'un ilmî açıdan yetersiz olduğu, şeyhlik makamına ehil bulunmadığı ve hatta Şems-i Tebrîzî'nin kayboluşunda rol oynadığı yönündeki iddialar, bazı müridler arasında ciddi hoşnutsuzluklara yol açmıştır. Bu çevrelerin Selâhaddîn'i gizlice ortadan kaldırmaya yönelik bir girişim planladıkları, ancak söz konusu suikast teşebbüsünün engellendiği kaynaklarda yer almaktadır.

Selâhaddîn-i Zerkûb'un yaklaşık on yıl süren irşad döneminin ardından vefatıyla birlikte, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevî irşad geleneğinin sürekliliğini temin etmek amacıyla hilâfet makamını müridleri arasından Urmiye asıllı ve “İbn Âhi Türk” lakabıyla tanınan Hüsâmeddîn Çelebi'ye tevdi etmiştir⁸². Sultan Veled'in İbtidânâme'de aktardığı sembolik tasnife göre Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî'yi mutlak hakikatin kaynağı olarak “güneş”, Selâhaddîn-i Zerkûb'u bu hakikatin yansımasını temsil eden “ay”, Hüsâmeddîn Çelebi'yi ise bu silsilenin devamlılığını sağlayan “yıldız” metaforlarıyla ifade etmiş,⁸³ böylece onu mânevî mertebe itibarıyla melekût âlemine yakın bir konumda değerlendirmiştir

Bu dönemde Hüsâmeddîn Çelebi'nin, Mevlânâ'nın düşünce dünyasının yazılı bir külliyat hâline dönüşmesinde belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Özellikle Mesnevî'nin telif sürecine "*Hak ziyası. Hak nuru, ruh cilası, dinin ve gönülün hüsâmı (kılıç), cömert Hüsameddin*" gibi vasıflarla övdüğü Hüsameddin Çelebi'nin⁸⁴, teşvik ve ısrarlı yönlendirmeleri neticesinde başladığı⁸⁵; Mevlânâ'nın irşad faaliyetlerinin önemli bir kısmının bu eser aracılığıyla sistematik bir yapıya kavuşturulduğu anlaşılmaktadır. Hüsâmeddîn Çelebi'nin hilâfet makamına geçişi, Mevlevîliğin yalnızca şahsî irfan tecrübesine dayalı bir yapı olmaktan çıkarak metin merkezli ve kurumsal bir tasavvuf geleneğine evrilmesinde kritik bir aşama olarak değerlendirilebilir.

⁸¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, (2012) 531; Ceyhan, “Şems-i Tebrîzî”, 512; Celâleddîn, 89; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, (2011), 156.

⁸² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, (2012), 555.

⁸³ Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, 441–448.

⁸⁴ H. Ahmet Sevgi, “Hüsameddin Çelebi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 512-513.

⁸⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 51; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 117.

Mesnevî'nin tamamlanmasının ardından Mevlânâ, uzun yıllar süren bedensel ve ruhsal yıpranmışlığın etkisiyle hayatının son dönemine girmiştir. Çocuklukta yaşanan göçler, gençlikteki ilim yolculukları, sürekli tefekkür ve riyazet, derin aşk ve cezbe halleri, yakın çevresinden gördüğü kırılmalar ve toplumsal baskılar, onun hem fikrî hem de fizikî gücünü zorlamıştır. Bununla birlikte Mevlânâ, düşünce kudreti ve derin manevî tecrübesiyle bu süreci yoğun bir iç muhasebe ve tefekkür hâlinde geçirmiş; bireysel benliğinden sıyrılarak ilahî huzur ve ebedî sükûna yönelmiştir. Bu dönem, onun ölüm fikrini bir yok oluş değil, manevî bir tamamlanma olarak kavradığını göstermektedir.

Sonunda, Mevlânâ'nın yorgun bedeni ağır bir hastalığın etkisi altına girdi. 17 Aralık 1273 Pazar günü durumu yeniden ağırlaştı. O gün şehirde hayat adeta durdu; şehir halkı işlerini bırakmış, köylüler Konya'ya akın etmişti. Herkes sessizce konuşuyor, birbirinin yüzüne ve gözlerine dikkatlice bakıyordu. Hıçkırıklar ve gözyaşları arasında, Mevlânâ Celâleddîn, 44 yıl önce ilk kez gördüğü Konya'da gözlerini hayata kapadı ve Şems'ine kavuştu.

Mevlânâ'nın cenaze merasimi, dinler arası sınırları aşan istisnai bir katılıma sahne olmuştur. Törende Hristiyanlar ve Musevîler kendi dinî metinlerinden okumalar yapmış; bu gruplar, Mevlânâ'yı “kendi Mesihleri” ve “hakikati temsil eden bir rehber” olarak nitelendirerek, Mûsâ ve İsâ'nın manevî mirasının onun şahsiyetinde tecelli ettiğini ifade etmişlerdir.⁸⁶ Bu tutum, Mevlânâ'nın yalnızca İslâm dünyasında değil, farklı din mensupları nezdinde de evrensel bir mânevî otorite olarak algılandığını göstermektedir.

1.5. Mevlânâ'nın Eserleri

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin en bilinen eserleri arasında altı ciltlik Mesnevî, Mecâlis-i Seb'a, Mektûbât, Divân-ı Kebîr ve Fîhi Mâ Fîh yer alır.⁸⁷ Özellikle Mesnevî, Hüsameddin Çelebi'nin teşvikiyle kaleme alınmış;⁸⁸ müridlerine tasavvufî yolun esaslarını öğretmek⁸⁹ ve tasavvuf düşüncesini hikâyeler aracılığıyla sistemli bir biçimde

⁸⁶ Meliha Ülker Anbarcıoğlu, “Mevlânâ ve Muhiti,” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* (Ankara, 1961), 219; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 60.

⁸⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 31; Kazım Qurbanzâde, “Mevlana Celaleddin Rumi'nin Hayatı, Yaratıcılığı ve Felsefî Görüşleri,” çev. Seyfettin Altaylı, *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni: Bildiriler (15–17 Aralık 2000)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 223–230.

⁸⁸ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken, 1920), 247.

⁸⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 247; Mesnevî; 2002 yılında Nobel Enstitüsü tarafından yapılan bir araştırmada **Mesnevî**, İnsanlığın Başyapıtları arasında yer almış ve tüm dinler ile milletler tarafından

aktarmak amacı taşımıştır. Aynı zamanda kapsamlı bir ahlâk ve irfan külliyyatı olan bu altı ciltlik eser, 26.000 beyitten oluşur ve İslâm tasavvuf edebiyatının en tanınmış eserlerinden biri olarak kabul edilir. Dîvân-ı Kebîr ile ilahî aşk ve vecd hâlini yüksek lirizmle dile getiren güçlü bir şiir dünyası inşa etmiştir. Bunun yanı sıra Fîhi Mâ Fîh, sohbetlerinden derlenen ve insan, ahlâk ile toplum meselelerini doğrudan ele alan ayrıca Muînüddin Süleyman Pervâne ithaf edilmiş mensur bir eser; Mecâlis-i Seb‘a, Kur‘ân ve hadis merkezli yedi vaazdan oluşan hitabet örnekleri; Mektûbât ise devlet adamları ve talebelerine yazdığı, tasavvufun gündelik hayata yansımalarını gösteren mektuplar bütünü olarak onun çok yönlü mütefekkir kimliğini tamamlamaktadır.⁹⁰

Mevlânâ’nın eserlerine bakıldığında, onun tasavvuf anlayışının farklı okullardan beslenen, sentezci bir yapıya sahip olduğu görülür. Bu düşünce sistemi, kısaca üç ana geleneğin birleşiminden oluşur: Birincisi, Necmeddin-i Kübra’nın sünni temellere dayanan ve kısmen zühd anlayışını öne çıkaran tasavvuf yaklaşımıdır. İkincisi, kökenini Horasan Melametiliğinden alan, ilahi aşk ve cezbe ekseninde şekillenen Kalenderî tarzıdır. Üçüncü olarak ise, Muhyiddin İbn Arabî’nin geliştirdiği, tasavvufun en mükemmel mistik ve metafizik sistemi sayılan Vahdet-i Vücut anlayışı yer alır.

Mevlânâ, bu üç geleneğin ilkinde (yani sünni esaslara dayalı zühd anlayışına) babası ve onun halifesi Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî aracılığıyla miras edinmişti. Bu nedenle, hayatı boyunca sünni temelli, zühdü ön planda tutan bir yaşam tarzından hiç vazgeçmemiştir.⁹¹

Aynı zamanda bu eserler, XIII. yüzyılın dinî ve kültürel birikimini yansıtmakla birlikte, insanın kendini tanıma, ahlâkî olgunlaşma ve hakikate yönelme sürecini merkeze alan evrensel bir düşünce sistemini temsil etmektedir. Mevlânâ’nın üslubu, Arapça, Farsça ve Türkçe kültür unsurlarını bünyesinde barındıran çok katmanlı bir yapı arz ederken, şiir ve nesri estetik kaygıdan ziyade hakikatin ifadesine yönelten mesaj merkezli bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu yönüyle Mevlânâ, yalnızca kendi çağının değil,

Dünya’nın “Ortak Mirası”nın bir parçası olarak kabul edilmiştir. H.Nur Artıran, *Dünyada Mevlânâ İzleri* 13-15 Aralık 2007, Sümam Yayınları, Bildiriler 2 s.137-145

⁹⁰ Karaismailoğlu, *Mevlânâ’nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, 39; Akay, “Başlangıcından XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevîlik–Devlet İlişkisi”, 45; Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik* (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 81–90.

⁹¹ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri*, 207.

günümüz insanının düşünsel ve ahlâkî sorunlarına da ışık tutan evrensel bir şahsiyet olarak değerlendirilmektedir.

Türk kökenli olmakla birlikte eserlerini Farsça kaleme alan Molla Câmi, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin konumunu vurgulamak amacıyla onun peygamber olmadığını, ancak Mesnevî gibi rehber niteliği taşıyan bir esere sahip bulunduğunu ifade etmiştir. Bu değerlendirme, Mevlânâ'nın edebî mirasının düşünsel ve manevi etkisini ortaya koyan önemli bir tespit olarak kabul edilebilir.⁹²

1.6. Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik

Mevlevî geleneğinde tarikatın kurucusu olarak kabul edilen Sultan Veled,⁹³ 25 Rebîülevvel 623'te (24 Nisan 1226) Lârende'de doğmuştur. Annesi, Semerkantlı Şerafeddin'in kızı Gevher Hatun'dur.⁹⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin en büyük oğlu olan Sultan Veled'e, dedesi Bahâeddin Muhammed Veled'in ismi verilmiştir. Şiirlerinde ise “Veled” mahlasını kullanmıştır.⁹⁵ Sultan Veled, Mevlânâ'nın hayatta kalan en önemli temsilcisidir ve çocukluğundan itibaren babasının yakın ilgisi ve sevgisiyle büyümüştür. Eflâkî, Mevlânâ'nın oğluna, “*Ey Bahâeddin! Benim dünyaya gelişim senin dünyaya gelmen içindi; çünkü bütün bu söylediğim sözler benim sözümüdür (kavlim). Halbuki sen benim eserimsin (filimsin)*”⁹⁶ diyerek ona olan sevgisini dile getirdiğini aktarır. Kişiliği ve mizacıyla da babasına en çok benzeyen evladı olarak görülen Sultan Veled, Mevlânâ tarafından hem manevi hem de fiili anlamda kendi devamı olarak kabul etmiş, çevresine bu şekilde tanıtmış ve yüceltilmiştir.

Mevlânâ'nın bu dünyadan göçünün ardından Sultan Veled, Çelebi Hüsâmeddin'i şeyh olarak tanımaya devam etmiş; onun vefatını takiben halkın ısrarlı talepleri üzerine babasının makamını kabul etmiştir. Bu süreçte kendisini Mevlânâ'nın doğrudan halefi olarak görmekle birlikte, şahsî olgunluğunu yeterli bulmadığından bir müddet Bektemiroğlu Şeyh Kerimeddin'e tâbi olmayı tercih etmiştir⁹⁷. Ancak zamanla Mevlânâ döneminde henüz teşekkül hâlinde bulunan Mevlevîlik, Sultan Veled'in liderliğiyle

⁹² Franklin Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, Kabalcı Yayınları, (İstanbul 2010), s.471

⁹³ Sultan Veled, *Dîvân-ı Sultan Veled*, haz. Feridun Nafiz Uzluk (İstanbul: Uzluk Basımevi, 1941), önsöz.

⁹⁴ Veyis Değirmençay, *Sultan Veled*, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 521–522.

⁹⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, (2012), 589.

⁹⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 44–45; İsmail Çiftçioğlu, *Germiyan Beyliği Döneminde Kütahya'da Mevlevîlik*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 17 (2004): 1–17.

⁹⁷ Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi*, 286; Duru, *Tarihi Simalardan Mevlevî*, 99

kurumsal bir yapı kazanmış; Anadolu'nun farklı bölgelerine gönderilen halifeler aracılığıyla tarikat teşkilâtı yaygınlaştırılmıştır.⁹⁸

Sultan Veled'in temel karakter özellikleri arasında samimiyet, tevazu ve babasına duyduğu derin bağlılık öne çıkmaktadır. İlmi tahsil görmüş olmasına rağmen bilgiyi şahsî bir üstünlük aracı olarak kullanmamış, manevî otoritesini kişisel iddiadan ziyade temsil ve hizmet anlayışı üzerine inşa etmiştir. Şems-i Tebrizî, Salâhaddin Zerkûb ve Çelebi Hüsâmeddin gibi Mevlânâ çevresindeki şahsiyetlerin tanınmasında Sultan Veled'in anlatıcı ve aktarıcı rolü belirleyici olmuş; onların manevî mertebeleri, Mevlânâ'dan sonra özellikle onun vasıtasıyla görünür hâle gelmiştir.

Sultan Veled, Mevlânâ'nın güçlü fakat henüz sistemleşmemiş olan düşünce ve manevî mirasını, dönemin sosyal ve siyasî şartlarını dikkate alarak teşkilâtlı bir tarikat yapısına dönüştürmüştür. Bu yönüyle o, Mevlânâ'nın ideallerini aynen tekrar eden bir mürid değil; onları temkinli, düzenleyici ve sürdürülebilir bir çerçeveye oturtan bir kurucu liderdir. Sultan Veled döneminde Mevlevîlik, ağırlıklı olarak toplumun üst tabakalarına hitap eden bir yapı arz etmiş; beyliklerle tesis edilen ilişkiler sayesinde siyasî alanda da etkili bir konum kazanmıştır. Bu süreçte, tarikatın idarî yapılanmasını sağlamak amacıyla “Çelebilik” makamı ihdas edilmiştir. “Çelebi” terimi, genel kullanımda asil, zarif, eğitilmiş ve bilgili kimseleri ifade eden bir unvan niteliği taşımaktadır. Kelimenin kökeni itibarıyla “Çalab” Allah anlamına gelmekte olup, sonuna eklenen nisbet yâ'sı ile birlikte “Allah'a mensup olan” yahut “Allah adamı” mânasında kullanılmaktadır. Mevlevîlik geleneğinde ise bu unvan, Mevlânâ'nın soyundan gelen şahıslar için tahsis edilmiştir.⁹⁹ Bu bağlamda, Mevlânâ'ya anne tarafından akraba olanlar “İnâs Çelebi”, baba tarafından akraba olanlar ise “Zükûr Çelebi” olarak adlandırılmıştır.¹⁰⁰ Mevlevîlik geleneği içinde önemli bir yere sahip olan

⁹⁸ Mehmet İspirli, Çelebi; TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993),8:259; Duru, , *Tarihi SimalardanMevlevî*, 105.

⁹⁹ Çelebilik makamı, yazılı bir düzenlemeden ziyade zamanla oluşan bir teamül neticesinde teşekkül etmiştir. Çelebi Hüsâmeddin'in ardından Mevlevîliğin temsilinin **Sultan Veled** tarafından üstlenilmesi, onu takiben de bu görevin oğulları aracılığıyla devam ettirilmesi, Mevlânâ Dergâhı'ndaki şeyhlik makamının soy esasına dayalı olarak intikal etmesini yerleşik bir gelenek hâline getirmiştir. Böylece şeyhlik, oğuldan oğula yahut aile içindeki en yaşlı ferdin önceliği esas alınarak devredilmiştir. İlk dönemlerde çelebilerin hayatta iken yerlerine aileden bir şahsı halife tayin etmeleri ise bu uygulamayı daha da pekiştirmiş ve Çelebilik makamının kurumsallaşmasına önemli katkı sağlamıştır. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 148–149. Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, “Mevleviyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 468–475.

¹⁰⁰ Duru, *Tarihi Simalardan Mesnevî*, 104.

Veled Çelebi İzbudak, henüz yayımlanmamış olan Türk Dili adlı sözlüğünde “Çelebi” kelimesine özel bir anlam atfetmektedir. Buna göre söz konusu terimin, döneminin Konya çevresinde kazandığı kullanımlar ele alınmış; maddenin dördüncü anlamında, kelimenin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin postunda oturan şahsa verilen bir unvan olarak kullanıldığı ifade edilmiştir.¹⁰¹

Sultan Veled, siyasi otoriteyle kurduğu dengeli ilişkiler ve yazdığı kasidelerle¹⁰² Mevlevî çevrelerin Anadolu’nun karışık dönemlerinde zarar görmeden varlığını sürdürmesini sağlamış; Mevlânâ yolunu benimseyenlerin bir araya gelerek güvenli biçimde örgütlenmesine öncülük etmiştir. Bu yönüyle Sultan Veled, Mevlânâ’dan sonra yalnızca bir mânevî mirasçı değil, aynı zamanda Mevlevîliğin tarihsel sürekliliğini temin eden kurucu bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir.

Sultan Veled’in Mevlevî tarikatını örgütlemeye başladığı dönemde, Ulu Ârif Çelebi de Mevlevîliği tanıtmak ve yaymak amacıyla Anadolu’nun farklı bölgelerine seyahatler gerçekleştirmiştir.¹⁰³ Gittiği şehirlerde sultanlar ve yerel yöneticiler tarafından büyük ilgiyle karşılanmış, saraylarda ve seçkin konaklarda misafir edilmiştir. Bu ziyaretlerin belki de en önemlisi, Irak-ı Acem’i görmek amacıyla Erzurum üzerinden Tebriz’e yaptığı yolculuktur. Gazan Han’ın saltanatının ilk yıllarına (1295-1304) denk gelen bu seyahat sırasında, Ulu Ârif Çelebi hanın eşi İltirmiş Hatun’un huzurunda semâ etmiş¹⁰⁴ Hatun’un Mevlevîliğe intisap etmesini sağlamıştır.¹⁰⁵

Ulu Ârif Çelebi’nin seyahatleri sırasında ona bağlanan ve düşüncelerini benimseyen pek çok derviş de vardı. Çelebi, bu dervişlerin önemli bir kısmını ziyaret ettiği şehirlerde bırakarak Mevlevîliğin ilk tekke ve zaviyelerinin kurulmasına öncülük etti. Özellikle Türkmen beylerinden Germiyan Emiri Alishiroğlu, Kütahyalı Yakub Bey ve Aydınoglu Mehmed Bey’in Mevlevîliğe intisap etmeleri, tarikatın Konya dışında

¹⁰¹ İsmail Parlatır, *Veled Çelebi’nin Türk Dili Adlı Sözlüğünde Mevlânâ ile İlgili Sözleri ve Yorumları, Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri* (Ankara, 15–17 Aralık 2000), 193-202.

¹⁰² Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 448–449; Ahmet Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 265.

¹⁰³ Ulu Ârif Çelebi’nin başlıca gittiği yerler; Lârende, Beyşehir, Aksaray, Akşehir, Karahisar, Amasya, Niğde, Sivas, Tokat, Birgi, Denizli, Menteşe, Alâiye, Antakya, Bayburt, Erzurum, Irak, Tebriz, Merend ve Sultaniye olarak bilinir. Görülüyor ki Çelebi, hemen bütün Anadolu’yu gezmiş, Irak ve Tebriz’e kadar uzanmış, İlhanlıların merkezi olan Sultaniye’ye iki defa gitmiştir. Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 76.

¹⁰⁴ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, 265.

¹⁰⁵ Tahsin Yazıcı, “Ârif Çelebi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 363–364.

güçlü merkezler kazanmasını sağladı.¹⁰⁶ Sultan Veled ile Ulu Ârif Çelebi'nin gayretleri sonucunda Mevlevîlik, XIV. yüzyılın ilk yarısında âyinleri, erkânı ve kıyafetleriyle kurumsal kimliğini büyük ölçüde tamamladı ve bu yapısıyla XV. yüzyıla taşındı. Ulu Ârif Çelebi'nin vefatından sonra ise çelebilik makamı sırasıyla Şemseddin Âbid Çelebi ve Hüsameddin Vâcid Çelebi tarafından sürdürüldü. Sultan Veled ise ömrünün sonlarına geldiğinde müridlerini Ulu Ârif Çelebi'ye emanet ederek irşad ve temsil görevini ona devretti. Böylece Sultan Veled'den başlayarak Mevlânâ soyundan gelenlerin çelebilik makamına geçmesi Mevlevîlik geleneğinde bir kural haline geldi.¹⁰⁷

Ulu Ârif Çelebi'nin Mevlevî postuna oturmasıyla birlikte, Anadolu'nun pek çok bölgesinde tanınan ve ünü İran ile Irak'a kadar ulaşan etkili bir şeyh konumuna geldiği görülmektedir. Bu durum, Mevlevîliğin söz konusu coğrafyalarda yayılmasını ve kurumsallaşmasını önemli ölçüde hızlandırmıştır.

Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi döneminde, hatta onları takip eden erken safhalarda dahi, farklı bölgelerde tesis edilen Mevlevî tekkelerinin kuruluşu doğrudan siyasi otorite mensupları tarafından değil, Mevlevî tarikatına mensup halifeler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda Amasya'daki tekke, Çelebi Hüsameddin'in halifesi Alâeddin tarafından kurulmuştur. Kırşehir'deki tekkenin kurucusu ise Sultan Veled'in halifesi Süleyman'dır. Karaman'daki tekkeyi Ulu Ârif Çelebi'nin halifesi Ahi Mehmed Bey, Erzincan'daki tekkeyi ise yine Sultan Veled'in halifesi Hüsameddin kurmuştur. Bu şekilde, Mevlevîliğin Anadolu'daki ilk tekkeleri farklı bölgelerde gelişmeye başlamıştır.¹⁰⁸ Bu disiplinli oluşumun mevlîliğin halkla bütünleşmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmeliyiz.

Ayrıca Ulu Ârif Çelebi zamanında, Tokat'ta görev yapan halifelerinden birinin Konyalı Ârife Hoşlikâ Hatun olması¹⁰⁹, Mevlevîlikte kadınların da irşad faaliyetlerinde yer aldığını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Mevlânâ'nın yoluna girenler zamanla Mevlevî adıyla anılmaya başlanmıştır. Fransız yazar Huart, *Les Saints des derviches tourneurs* unvanlı eserinde (1912–1922), tarikat mensuplarının hicrî 687 ve 706 yıllarından itibaren bu adı kullandıklarını

¹⁰⁶ Tanrıkorur, "Mevlevîyye," 468–475; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 80.

¹⁰⁷ İsmail Çiftçioglu, "Germiyan Beyliği Döneminde Kütahya'da Mevlevîlik," *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 10 (2004): 143–160..

¹⁰⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 228.

¹⁰⁹ Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 487.

belirtmektedir. Ayrıca Molla Sâdeddin ve Peçevî gibi Türk yazarlar, tarikat adının özellikle Celâleddîn Rûmî'ye verilen “Mevlânâ” unvanından türetildiğini ifade etmişlerdir. Bu unvanın Celâleddîn'e babası Bahâeddin Veleddin tarafından verildiği kabul edilmekte olup, vilâyetnâmelerde anlatı da bu bilgiyle başlamaktadır. Aynı kaynaklara göre tarikat mensupları, zamanla “Mevlevî” adını benimsemişlerdir.¹¹⁰

Mevlevîlerde giyim ilk dönemlerde Horasan kökenli sûfilerin genel kıyafet anlayışından farklılık göstermemektedir. Bununla birlikte Konya Müzesi'nde muhafaza edilen Mevlânâ serpuşları ve elbiseleri, Mevlevîliğin sonraki dönemlerinde teşekkül eden ve standartlaşan tarikat kıyafetlerinden ayrıldığını ortaya koymaktadır.¹¹¹ Sipehsâlâr'a göre, Mevlânâ semâ usulünde, ferece giymede ve sarık bağlamada Şemseddin-i Tebrîzî'yi örnek almıştır.¹¹² Böylece Eflâkî ise kıyafetle ilgili detaylara değinirken, Mevlânâ'nın “*hindbârî*” adı verilen kumaştan bir ferece diktirdiğini ve başına bal renginde yünden yapılmış bir külâh taktığını aktarır. Ayrıca, Mevlânâ'nın gömleğini önü açık şekilde giydiği, Mevlevî çizmesi ve ayakkabısını kullandığı, sarığını ise şekerâviz biçiminde sardığı belirtilir. Rebabın ise altı gözlü olmasını özellikle istemiştir. Eflâkî, bu konuda Mevlânâ'nın yaptığı açıklamaya da yer verir: “*Arapların rebabı her zaman dört gözlüydü. Bizim rebabımızın altı gözlü olması ise, dünyanın altı yönünün sırlarını ifade eder.*”¹¹³

Eflâkî, eserinin başka bir bölümünde Mevlânâ'nın zaman zaman koyu duman rengi(duhânî) sarık ¹¹⁴sardığını, kimi durumlarda ise sarık kullanmaksızın vefâî külâh giydiğini ifade etmektedir¹¹⁵. Yine eserinin bir başka bölümünde Eflâkî, Mevlânâ'nın kıyafetini şu şekilde tasvir eder: “*Başında şekerâviz biçiminde sarılmış duman renkli bir sarık veya beyaz sarık; üzerinde Yemen ve Hindibârî kumaşından dikilmiş mavi bir ferece; başak kürkü ile kaplı, altın düğmeli kırmızı uskurlat çulhasından bir elbise ve*

¹¹⁰ Duru, *Tarihi Simalardan Mesnevî*, 134.

¹¹¹ Şeker, “Menâkıbü'l-Ârifin'e Göre Anadolu'nun Türk Yurdu Hâline Gelişinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîliğin Rolü,” 221–232.

¹¹² Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 34.

¹¹³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 127; Şeker, “Menâkıbü'l-Ârifin'e Göre Anadolu'nun Türk Yurdu Hâline Gelişinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîliğin Rolü,” 221–232; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 165.

¹¹⁴ Eflâkî bu sarığı Mevlânâ'nın Şems'in kaybolmasının ardından bir daha hiç çıkarmadan kullandığını ifade eder. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, (2012) ,517.

¹¹⁵ Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, 110.

*ayağında Mevlâî çizmesi”*¹¹⁶. Görüldüğü üzere, Mevlânâ’nın kıyafeti zaman zaman bazı değişiklikler göstermiş olsa da, genel hatlarıyla aynı karakteristik özellikleri korumuştur.

Bununla birlikte Mevlânâ, Mevlevîliğin yalnızca kıyafetle sınırlı olmadığını açıkça vurgulamıştır. Ona göre dış görünüş, kişinin Mevlevîliğini tanıtan bir unsur olmakla birlikte, asıl belirleyici olan insanın iç dünyasıdır. Bu bağlamda Mevlânâ, sûfilerin iç âlemlerinin ilâhî marifet ve hakikatle süslenmesi gerektiğini; zira Tanrı’nın insanların suretlerine değil, kalplerine ve niyetlerine baktığını ifade ederek, hakiki Mevlevîliğin esasen manevî bir hâl olduğunu belirtmiştir.

1.7. Mevlevîlikde Semâ

Belkide Mevlevîliğin en ayırt edici unsuru semâdır. Mevlevilikte semâyı anlamak için zaman içerisinde islâmîde musîkînin gelişimini bilmek gerekir.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel nitelik yalnızca düşünme yetisi değildir; estetik ve dinî duyarlılık gibi “yüksek duygular” da insana özgü özellikler arasında yer almaktadır. Güzellik duygusu, din hissi gibi insanın fitratında mevcut olup birey bu niteliklere doğuştan sahiptir. Bu yönüyle İslâm, insanın tabîî yapısıyla uyumlu bir din olarak kabul edilmekte; insanın ruhî ve bedensel özellikleriyle örtüşen bir hayat anlayışı sunmaktadır.¹¹⁷

İslâmîyet, insanın maddî ve manevî yönlerini birlikte ele alırken; doğuştan gelen yetenek ve eğilimlerin dengeli bir şekilde geliştirilmesini amaçlar. Bu doğrultuda din, insanın doğal eğilimlerinin istismar edilmeden ve zarara yol açmadan kullanılmasını tavsiye eder. İslâm, ruhsal, psikolojik ve biyolojik yapıyla uyumlu olduğu sürece, insanın temel ihtiyaç ve arzularının meşru yollarla karşılanmasını da kabul eder.¹¹⁸

Bu çerçevede mûsikî, İslâm’ın tabîîlik anlayışıyla çelişen bir unsur olarak görülmez. Ses ve ölçü, mûsikînin temel unsurları olup insan ruhuna yerleştirilmiş tabîî yetiler arasındadır. Bu duyarlılığın tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir. Dolayısıyla İslâm ile mûsikî arasında esas itibarıyla bir uyum bulunduğu söylenebilir.

¹¹⁶ Aydın Taneri, *Türkiye Selçuklularında Kültür Hayatı: Menâkıbü'l-Ârifin Değerlendirmesi* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021), 46.

¹¹⁷ Ahmed Muhtar, *Mûsikî Tarihi*, c. 1 (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 1.

¹¹⁸ Muhtar, *Mûsikî Tarihi*, c. 1, 2.

Bu hususun ilmî çalışmalarda temel bir ilke olarak ele alınması, konunun sağlıklı biçimde değerlendirilmesi açısından önem taşımaktadır.¹¹⁹

İslâm düşüncesinde güzellik, dinî ve ahlâkî yapının ayrılmaz bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Nitekim sahih hadis kaynaklarında yer alan ve başta Müslim olmak üzere birçok hadis âlimi tarafından rivayet edilen “Allah güzeldir, güzeli sever” hadisi, İslâm’ın estetik değerlere bakışını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu hadis, güzelliğin ilahî bir nitelikle ilişkilendirildiğini ve dinî inanç sistemiyle bütünlük arz ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, güzelliği Allah’ın bir sıfatı olarak değerlendiren İslâm düşüncesinin, güzel sanatları ilke olarak reddetmediği; aksine, “husn-kubuh” anlayışı çerçevesinde güzel olanı ilahî iradeyle uyumlu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Din, siyaset ve ahlâk gibi alanlarda olduğu üzere mûsikî de tarih boyunca zaman zaman istismar edilmiştir. Bu nedenle tartışma, mûsikînin kendisinden ziyade hangi amaçla kullanıldığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Mûsikîyi kötüye kullanım gerekçesiyle bütünüyle mahkûm etmek de, onu mutlak biçimde zararlı görmek de isabetli değildir. İslâm ise, kendi inanç ve ahlâk anlayışıyla bağdaşmayan amaçlara hizmet eden sanat biçimlerine mesafeli yaklaşmış; iman ve ahlâk hedefiyle örtüşmeyen sanatsal kullanımları sınırlandırmıştır.

İslâm dünyasında mûsikînin özellikle Abbâsîler döneminde kurumsallaştığını ve İbrâhim b. Mehdî, Musullu İbrâhim, İshak ve Hammâd gibi isimler aracılığıyla geliştiğini göstermektedir. Erken kaynaklar, Arap mûsikîsinin ilk aşamalarında İran kültürünün belirleyici etkisine işaret ederken, bu etkinin hem estetik anlayışı hem de mûsikî meclislerini kapsadığını ortaya koymaktadır. Çalgı aletleri bakımından Arapların başlangıçta def, düdük ve kaval gibi basit enstrümanlarla yetindikleri; tambur, saz, ud, davul ve zurna gibi gelişmiş çalgıların ise Bizans ve İran aracılığıyla Arap dünyasına girdiği anlaşılmaktadır.

Kur’ân’da mûsikîye dair açık ve kesin bir hüküm bulunmamakta, konuya ilişkin değerlendirmeler daha çok “lehv” ve “lehu’l-hadîs” gibi kavramların bağlamsal yorumlarına dayanmaktadır. Bu ifadeler, mûsikînin bizzat kendisinden ziyade, dinî hakikati hafife alan ve insanları Allah’ın yolundan bilinçli biçimde uzaklaştırmayı amaçlayan dinî hakikati küçümsemek, alaya almak ve insanları bilinçli biçimde Allah’ın

¹¹⁹ Muhtar, *Mûsikî Tarihi*, c. 1, 3

yolundan uzaklaştırmak amacıyla kullanılan eğlendirici söz ve davranışlara yöneldiği görülmektedir. Eğlendirici söz ve davranışları hedef almaktadır. Nüzul sebepleri ve erken dönem uygulamaları, şiir, ses ve nağmenin mutlak olarak yasaklanmadığını; eleştirinin içerik, niyet ve sonuçla sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İslâm düşüncesinde mûsikî, özünden çok kullanım amacı ve ahlâkî etkileri esas alınarak değerlendirilmiştir.

Kur'ân'da eleştirilen husus, mûsikî veya sesin kendisi değil, “lehiv” ve “lehu”-hadîs” kavramlarıyla ifade edilen ve insanı ilahî hedeflerden uzaklaştıran söz ve davranışlardır. Bu nedenle hüküm, eğlendirici unsurun varlığına değil; niyetine, içeriğine ve ortaya çıkardığı etkiye bağlanmaktadır. Kur'ân'da mûsikîye dair açık bir yasak bulunmaması, onu mutlak biçimde haram sayan yaklaşımların yorum temelli olduğunu göstermekte; mûsikînin değerinin, insanı Allah'ın yolundan uzaklaştırıp uzaklaştırmaması ölçütüyle belirlendiğini ortaya koymaktadır.

Hadis rivayetleri incelendiğinde, Hz. Peygamber'in düğünler, bayramlar ve toplumsal sevinç anlarında def ve türkû gibi unsurlara izin verdiği; mûsikînin bu bağlamlarda meşru ve tabî bir ifade aracı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Buna karşılık, eğlencenin insanı dinî sorumluluklardan alıkoyan, ahlâkî zaafıya yol açan veya ilahî gayelerden uzaklaştıran bir mahiyet kazanması durumunda eleştirildiği anlaşılmaktadır.

İslâm düşüncesinde mûsikî, mahiyeti itibarıyla değil, insanı Allah'a yaklaştırıp yaklaştırmaması bakımından değerlendirilmiştir. Dinî ölçü, estetik unsurların varlığında değil, onların niyet, içerik ve ortaya çıkardığı manevî sonuçta aranmıştır. Bu yaklaşım, mûsikîyi mutlak biçimde reddetmeyen; ancak onu ahlâkî ve manevî sorumluluk çerçevesinde ele alan dengeli ve bütüncül bir İslâmî perspektifi yansıtmaktadır.

İslâm düşüncesinde mûsikînin mahiyeti itibarıyla değil, insanı Allah'a yaklaştırıp yaklaştırmaması bakımından değerlendirildiğini; dinî ölçünün estetik unsurların varlığında değil, onların ahlâkî ve manevî etkisinde aranması gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, mûsikîyi mutlak biçimde reddetmeyen, ancak onu niyet, içerik ve sonuç ekseninde değerlendiren dengeli bir dinî perspektifi yansıtmaktadır.¹²⁰

¹²⁰ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, 223.

İslâm düşüncesinde mûsikîye dair yaklaşımların tarihsel süreç içinde tek yönlü olmadığını ortaya koymaktadır. Dinî mûsikî, teknik olarak din dışı mûsikînin gelişmesinden sonra şekillenmiş; Emevî ve Abbâsî dönemlerinde kurumsallaşarak yaygınlık kazanmıştır. Zühd devrinde ise dünyevî zevklerden uzak durmayı esas alan anlayış sebebiyle mûsikî genel olarak eleştirilmiş, nefsânî arzuları artırdığı ve insanı ahlâkî zaafılara sürüklediği düşünülmüştür. Tasavvufun gelişmesiyle birlikte mûsikî ve semâ, sûfîler arasında niyet ve sonuç merkezli olarak yeniden değerlendirilmiş; bazıları tarafından Allah’a yakınlaştıracı bir vasıta kabul edilirken, bazıları tarafından bid‘at veya sakıncalı görülmüştür. Bu süreçte mûsikî meselesi, fıkıh ve hadis âlimleri ile sûfîler arasında yalnızca helâl–haram tartışmasıyla sınırlı kalmayıp, mûsikînin insanı manen arındıran bir ibadet ve terbiye aracı olup olamayacağı sorusu etrafında derinleşen köklü bir ihtilafa dönüşmüştür.

Bu tarihsel ve fikrî arka plan, semâ ve dinî mûsikînin tasavvufî çevrelerde nasıl algılandığını ve hangi düşünsel zemin üzerinde şekillendiğini anlamayı gerekli kılmaktadır.

Tasavvufî düşüncenin zühd anlayışından kurumsal bir yapıya evrildiği hicrî II. asrın sonlarından itibaren semâ ve dinî mûsikî önemli bir tartışma alanı hâline gelmiştir. Bu süreçte sûfî hayat, Allah sevgisi, tevhid, fenâ–bekâ ve vecd gibi kavramlar etrafında derinleşmiş; semâ tasavvufî tecrübenin ayrılmaz bir unsuru olarak görülmüş, ancak semâya dair eserler uygulamanın ortaya çıkışından yaklaşık bir asır sonra kaleme alınmıştır.¹²¹

Tasavvuf geleneğinde semâ, sadece müzik dinlemekten ibaret kabul edilmemiştir. Sûfîler için semâ, ruhani sırların keşfi, manevi hakikatlere ulaşma ve iç dünyada duyulan yüce seslere yönelme anlamı da taşır.¹²²

Kur’ân tilâveti semânın en üst biçimi kabul edilmiş; semâ, işitilen sestten ziyade kalpte meydana gelen manevî etkiye bağlanmıştır. Bu nedenle sûfîler, semâyı nefsânî bir eğlenceden ayırarak kalbi arındıran bir irfan pratiği olarak tanımlamışlardır.

Semâ ile vecd arasında kurulan ilişki, tasavvuf düşüncesinde belirleyici olmuştur. Vecd, semânın kalpte doğurduğu manevî hâl olarak görülmüş; sûfîler için

¹²¹ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), 323–324.

¹²² Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976), 223.

vecdin semâdan ayrı düşünölemeyeceği vurgulanmıştır. Nitekim tasavvuf kaynaklarında, semâ esnasında vecde gelen sũfilere dair çarpıcı örnekler aktarılmış; bunlardan birinde, vecd hâlindeki bir sũfinin ayaklarının yerden kesildiği, bir arşın kadar havaya yükselerek bu hâl üzere ileri geri hareket ettiği rivayet edilmiřtir¹²³. Bununla birlikte, asıl ölçütün dışa yansıyan bedensel hareketler değil, kalpte meydana gelen içsel dönüşüm olduğu kabul edilmiştir. Bu yaklaşım, semânın niyet, içerik ve doğurduğu manevî etki esas alınarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Tasavvufî düşünce de semâ, biçimsel mûsikî unsurlarından çok, insanı ilahî hakikate yaklaştırma gücü bakımından ele alınmış; nefsânî hazdan arındığı ölçü de meşru ve anlamlı kabul edilmiştir.

Hiçbir tarikat, semâ'nın insanı Allah'a yaklaştıran ve yücelten özelliğini inkâr etmemiştir. Zaten ilk sũfilerin ruh hâlleri göz önüne alındığında, bunun aksini düşünmek mümkün değildir. Rufâilik, Kadirîlik, Halvetîlik, Mevlevîlik, Kübrevîlik ve Nakşılık gibi büyük tarikatlar arasında bu bakımdan bir fark bulunmaz. Bununla birlikte, ilk dönemlerde melâmetçilik, daha sonraki zamanlarda ise Nakşılık, semâ'nın Allah'a ulaştıran yönünü kabul etmiş ama kendi seyr u sũlûk sistemlerinde bu uygulamaya yer vermemiştir.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ise semâ konusunda kendisinden önceki sũfilerden farklı bir yenilik getirmemiştir. O, daha önce başka sũfiler tarafından çeşitli biçimlerde dile getirilen düşünce ve inançları, kendine özgü bir üslupla yeniden ifade etmiştir. Mevlânâ'nın bu özgün üslubu ise aşk, şiir ve raks etrafında şekillenmiştir.¹²⁴

Sũfî çevrelerdeki semâ uygulamaları arasında esaslı bir ayırım bulunmamakla birlikte, Mevlevîlikte semâ'nın zamanla tarikatın merkezî unsuru hâline getirildiği görölmektedir. Bu durum, semâ'nın Mevlevîlik bünyesinde bilinçli biçimde yoğunlaştırıldığını göstermektedir. Buna rağmen, Mevlânâ'nın hiç semâ' yapmadığını ileri süren görüşler ile Mevlevî âyinlerinin bütünüyle onun döneminde mevcut olduğunu savunan iddialar tarihsel açıdan isabetli görönmemektedir.

Ateşest in bâng-i nây ve nist bâd,

Her ki in âteş nedâred nist bâd.”

¹²³ Uludağ, *İşlâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, 233.

¹²⁴ Köprölü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 249; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 213.

“Neyin çıkardığı sesler ilâhî aşkın ateşleridir; üflürülen maddî bir soluk değildir.” Bir kimsede bu ateş olmazsa o yok olsun daha iyidir.”

Mevlânâ'nın Mesnevî'nin ilk beytinde yer alan ve sonraki beyitlerde sıkça tekrarlanan “ney” kavramının, yalnızca bir çalgı aletini değil; kalem, kalem-i a'lâ veya Hakikat-i Muhammediyye gibi sembolik ve metafizik anlamları ifade ettiği yönünde yorumlar yapılmıştır. Mevlânâ'ya göre, neyden yükselen sesler, insan ile Rabbi arasındaki perdeleri aralar ve kulun, aşkı aracılığıyla Allah'ı temaşa etmesini sağlar.¹²⁵ Mevlânâ'nın neye ve semâya yüklediği derin, çok katmanlı anlamı anlamak için bu bakış açısı yeterlidir.

Mevlânâ sık sık Sema methiyeleri de söylemiştir:

"Dâî semâ çi bûd, savt-ı belâ şenîden,

Ez hîten berîden bâ vasl-ı Hak resîden

Dâî semâ çi bûd, der devây-i Ya'kub

Bûy-i vis âli Yûsuf ez pîrehen şenîden

Dâî semâ çi bûd, sırrî zi'lî ma'allah

Ancak melek ne gence bî vâsıta resîden"

*“Semâ nedir biliyor musun? Kendinden geçme Hakk'a vâsıl olmak sureti ile: "Belâ" sesini içitmektir. Semâ nedir, biliyor musun? Gömlekten Yusuf'a vasıl olma kokusunu almak suretiyle Yakub'un derdine devâ olmaktır. Semâ nedir, biliyor musun? Benim Allah'la öyle bir zaman ulaşabili, o zaman içinde bana ne bir melek-i mükarreb ne de nebiyy-i mürsel ulaşabilir: hadîsinin sırrıdır.”*¹²⁶

Bu söylemlerden de anlaşılacağı üzere semâ her ne kadar mevlevîlik de bir boyut kazanmışsada semâyı bir ibadet olarak kabul eden ilk mutasavvıf Şahabeddin Söhre verdi olmuştur.¹²⁷

Başlangıçta Mevlânâ'nın klasik biçimde gerçekleştirdiği semâ ayini, Şems'in teşvikiyle dönerek yapılan bir şekle bürünmüş ve kısa sürede büyük ilgi görmüştür. Zamanla, dönemin ileri gelenleri arasında adeta yarı dinî bir eğlenceye dönüşen bu ayin,

¹²⁵ Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, 356.

¹²⁶ Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, 357–358.

¹²⁷ Duru, *Tarihi Simalardan Mesnevî*, 183.

toplumsal bir fenomen halini almıştır.¹²⁸ Sipehsâlâr, Şems'in; "*Semâ yap, zira istediğini semâda daha fazla bulursun*" sözlerine yer verir.¹²⁹ Eflâkî ise, Şems-i Tebrizî'nin kayboluşundan sonra Mevlânâ'nın derin bir manevi sarsıntı geçirdiğini, bu süreçte dış dünyayla ilişkisini azaltıp içe yöneldiğini ve yas ile aşkı simgeleyen kıyafetler giydiğini aktarır. Ayrıca Mevlânâ, rebabın altı köşeli olmasını "*Bizim rebabımızın altı köşeli olması dünyanın altı cihetinin sırlarını açıklamasındandır. Elif gibi olan teller de ruhların Allah'ın elifi ile beraber olduğunu gösterir,*" diyerek değiştirdiği belirtilir. Ve bu mânevî yoğunluk içerisinde Mevlânâ'nın; "*Eğer senin bir kulağın varsa işit, bir gözün varsa gör.*" diyerek semânın özünü ortaya koymuştur.¹³⁰ Böylece semâ, onun için ilahi aşkın ve vecdin bedensel bir ifadesine dönüşmüş; şiir, coşku ve maneviyatla birleşerek Mevlânâ'nın etrafında farklı kesimlerden insanları toplamış ve irfan yolculuğunun merkezinde yer almıştır

1.8. Her Yerde Semâ

Mevlânâ'nın semâ anlayışı,¹³¹ salt bir bedensel hareketten çok daha fazlasıdır; şiir, müzik ve vecd ile bütünleşen, derin bir manevi deneyim olarak ortaya çıkmıştır. Semâ esnasında şiirler söylediği¹³², Mesnevî'nin bazı bölümlerini bu hâl içinde dile getirdiği¹³³, mûsikî eşliğinde raks ederek vecdini derinleştirdiği aktarılmaktadır. Kavvâllerin sustuğu anlarda etrafındakilere gözlerindeki ilâhî nuru seyretmelerini istemesi, semâyı bir tefekkür ve irfan hâline dönüştürdüğünü göstermektedir. Bazı rivayetlerde semâ sırasında her varlıkta Allah'ı gördüğünü ifade etmesi¹³⁴, semânın onun için bir "hakikati idrak yolu" olduğunu ortaya koymaktadır.

¹²⁸ Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, 363.

¹²⁹ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 71.

¹³⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I(1973), 165.

¹³¹ Nuri İmlek, "Sipehsâlâr, Ferîdun," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 262–263; itme, duyma, musikî dinleme, çalgılı toplantıya gitme, Mevlevî dervişlerinin rebap, def ney eşliğinde dönerek yaptıkları zikir ve ayin için kullanılan bir ıstılah. Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, 73; Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, III, s. 162-168; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat Eski ve Yeni Harflerle*, nr. Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2001, 18, s. 934; İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı Yayınları, 2006 s. 1481; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005 2, s. 312-313.

¹³² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 210, 262.

¹³³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 281–297.

¹³⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 134, 141.

Semâ, Mevlânâ'nın hayatında süreklilik arz eden bir mânevî hâl olarak tezahür etmiş; bazen saatlerce, bazen günlerce, hatta haftalarca kesintisiz devam etmiştir¹³⁵. Semâdan sonra hamama gitmesi, sabahın erken saatlerinden gece yarısına kadar dönerek raks etmesi¹³⁶ ve bulunduğu yerlerde uzun süre semâyâ devam etmesi, bu pratiğin gündelik hayatın her alanına yayıldığını göstermektedir. Semâ, yalnızca belirli mekânlarla sınırlı kalmamış; medresede, sokakta, pazarda, mescitte, hamamda ve açık alanlarda icra edilmiştir.

Mevlânâ'nın semâ anlayışında toplulukla yapılan semâ kadar münferit semânın da önemli olduğu görülmektedir. Semâ meclislerinde müridlerin tamamının hazır bulunmasına dikkat etmesi¹³⁷, semâ edenlere sırt çevirmeyi edebe aykırı sayması¹³⁸ ve semâ sırasında sorulan sorulara manzum cevaplar vermesi, semânın aynı zamanda öğretici ve eğitici bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın semâ esnasında kimi zaman çevresindekilerle fiziksel temas kurduğu, kimi zaman kendisini tamamen vecde kaptırdığı, hatta aşırı hâllerde bedenî sınırlarını zorladığı ve elbiselerini yırttığına¹³⁹ dair örnekler Eflâkî'de aktarılmaktadır.

Bu anlayışın, yalnızca erkek mürid meclisleriyle sınırlı kalmadığı, kurulan kadın meclislerinde de tezahür ettiği görülmektedir.

Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde, Allah aşkıyla yanıp tutuşan kadınlarla ilgilendiği ve onlarla samimi dostluklar kurduğu,¹⁴⁰ Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin'in de birçok rivayette görmekteyiz. Eflâkî eserinin bir bölümünde Mevlânâ'nın hanımların şeyhi olarak nitelendirdiği sultan naibi Emîneddin Mikâil'in eşinden bahseder.¹⁴¹ Bahse konu rivayette her Cuma Konya'nın hanımlarının bu hâtuna gelerek Mevlânâ'yı davet etmesi için ricacı olurlardı. Mevlânâ bu gönül sultanını kırmayarak gelir halka olan hanımların ortasına oturur, gül suyu ve yapraklarına boğulur¹⁴² bir vaziyette semâ ederdi. Kadın neyzenlerin, tefçilerin ve şarkı söyleyen cariyelerin eşliğinde sabah namazına kadar burada kalırdı.

¹³⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 359.

¹³⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 164–188.

¹³⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 171.

¹³⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 169.

¹³⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 147.

¹⁴⁰ Hülya Küçük, "Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği," *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 5, sy. 10 (2007): 65–74.

¹⁴¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 389.

¹⁴² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. 1, 531

1.9. Mevlevî Tarikatının Osmanlı Dönemindeki Yeri ve Etkileri

XIV. yüzyılın başlarında, Mevlânâ Dergâhı; türbe, tekke ve matbah gibi birimleriyle, Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in mezarının bulunduğu alan ve çevresine inşa edilen birkaç derviş hücresi sayesinde Konya'nın en önemli tarikat merkezi haline gelmiştir.¹⁴³; İbn Battûta'nın 1332 tarihli Konya ziyareti sırasında yaptığı gözlemler, dergâhın aynı zamanda gelen geçenlere yemek dağıtan büyük bir zâviye işlevi gördüğünü ortaya koymuştur.¹⁴⁴

Bu erken teşekkül süreci, Mevlevîliğin yalnızca bir tasavvufi çevre olarak değil, aynı zamanda kurumsal bir yapı olarak gelişmesinin de zeminini hazırlamıştır.

Mevlevîlik, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Mevlânâ'nın şahsî otoritesi ve eserlerinin etkisiyle, ayrıca erken dönemlerde yararlanılan sosyo-kültürel ve siyasî imkânlar sayesinde kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Fuad Köprülü'nün de belirttiği üzere, mûsikî, semâ ve şiir gibi cazip üç temel unsur üzerine inşa edilen Mevlevîlik, şeyhlerinin siyasî ve dinî nitelikli hareketlerden bilinçli biçimde uzak durarak toplumsal düzenin korunmasına samimiyetle katkı sağlamıştır. Osmanlı döneminde Mısır, Suriye, Irak ve Azerbaycan'dan başlayarak Macaristan'daki Pécs (Peçuy) bölgesine kadar geniş bir coğrafyada çok sayıda Mevlevî zâviyesinin kurulması ve sınırlı bazı istisnalar dışında devlet tarafından herhangi bir takibata maruz bırakılmamaları, bu tutumun doğal bir sonucudur. Mevlevîler, Mevlânâ'dan itibaren Bâtınî eğilimli Türkmen babalarına karşı mesafeli bir duruş sergilemişler; hatta bu sebeple Karamanlılar'a karşı Moğol hâkimiyetini tercih etmişlerdir.¹⁴⁵

¹⁴³Sezai Küçük, *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 23, Mevlevîhânenin kuruluşu konusunda şöyle bir rivayet bulunmaktadır. Mevlânâ Dergâhı'nın bulunduğu arazi önceden bir gül bahçesi imiş. Burası Selçuklu Sultanlarına ait olduğu için "Sultan Bahçesi" adıyla anılıyormuş. Bir gün Hazret-i Mevlâna bu bahçe için, "Şimdiye kadar sultan bahçesi idi, bundan sonra insan bahçesi olacaktır" demiş. Bu sözü duyan Sultan Alâaddin Keykubad Hazret-i Mevlâna'ya muhabbeti sebebiyle bu bahçeyi ona armağan etmiştir. Hazret-i Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled ölünce ve daha sonra da kendisi, bu bahçeye gömülmüştür. Sultan Veled Semâhâneyi yaptırmak suretiyle Mevlevî dergâhı şeklini kurmuş, zamanla buraya dede odası, mutbah vesaire ilave edilerek bugünkü şeklini almıştır. Oğlu Sultan Veled de bu türbelerin yanına gömülmüştür. Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964), 85-86.; Aydın Seçkin, "Türkiye'deki Önemli Mevlevîhaneler ve Mevlevîhanelerin Yaşatılmasında Vakıflar Genel Müdürlüğünün Rolü," *Dünyada Mevlânâ İzleri: Uluslararası Sempozyum Bildirileri (13-15 Aralık 2007)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2010), 1-45.

¹⁴⁴ Küçük, "Mevlevîliğin Son Yüzyılı," 28-29.

¹⁴⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 249.

Bu yayılışın arka planında, Mevlânâ'nın şahsiyeti ve dönemin siyasî elitleriyle kurulan ilişkiler önemli bir rol oynamıştır.

Aslında Mevlevîliğin kurucusu olmamakla birlikte, düşünceleriyle bu geleneğin şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenen Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin, yaşadığı dönemdeki sultanlar ve devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurduğu bilinmektedir. Nitekim Eflâkî, Menâkıbü'l-Ârifin adlı eserinin çeşitli bölümlerinde, bazı Selçuklu yöneticilerinin Mevlânâ'ya intisap ettiklerini ve onu bir mürşid olarak benimsediklerini aktarmaktadır.¹⁴⁶

Bu ilişkilerin temelleri ise Mevlânâ'dan önceki kuşağa, özellikle babası Bahâeddin Veled'e kadar uzanmaktadır.

Eflâkî'nin aktardığına göre, ünü Belh'i aşarak Anadolu'ya kadar ulaşan Mevlânâ'nın babası Bahâüddin Veled, Konya'ya geldiğinde Selçuklu yöneticileri tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Şehrin ileri gelenleri, ilim ve kalem ehli ile birlikte sultan ve halkın da katıldığı bu karşılaşmada, Sultan Alâeddin'in atından inerek Sultan Veled'e hürmet göstermesi ve misafirleri sarayında ağırlamak istediğini bildirmesi, dönemin siyasal otoritesinin tasavvuf çevrelerine verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır.¹⁴⁷

Bu durum, Mevlânâ'nın Selçuklu yönetimi tarafından tanınmasının, özellikle babası Bahâeddin Veled'in sahip olduğu ün ve itibardan kaynaklandığını gösterir. Döneminde “Sultanu'l-Ulemâ” (âlimlerin önderi) unvanını alacak kadar meşhur bir bilgin olan Bahâeddin Veled'in popülaritesi, Mevlânâ'nın da çevresinde tanınmasında önemli bir rol oynamıştır.¹⁴⁸

Ancak Selçuklu dönemindeki bu yakınlık, Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde aynı yoğunlukta devam etmemiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve erken dönemlerinde, Osmanogulları Mevlevîliği siyasî veya askerî bir güç odağı olarak görmemiş; bu nedenle Mevlevîler, II. Murat ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinde de devlet politikalarında belirleyici bir unsur hâline

¹⁴⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 165; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 87; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 216–217.

¹⁴⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 82; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 23.

¹⁴⁸ Neşet Çağatay, “Mevlânâ Devri Selçuklu Türklerinde Politik ve Sosyo-ekonomik Sorunlar,” *Y. Hikmet Bayur'a Armağan* (Ankara, 1985), 330; Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ ve İktidar* (Konya: Rumi Yayınları, 2007), 35.

gelmemiştir. Şeyh Bedreddin İsyanı sonrasında Osmanlı yönetimi, Sünnî ortodoksiye aykırı görülen tarikatlara karşı sert bir takip ve bastırma siyaseti izlerken, Mevlevîler bu süreçten doğrudan etkilenmemiş; ancak devlet tarafından desteklenen bir yapı olarak da değerlendirilmemiştir.

Bununla birlikte, XVI. yüzyıla gelindiğinde siyasî ve mezhebî şartlar Mevlevîliğin konumunu kısmen değiştirmiştir.

XV. ve XVI. yüzyıllarda, Anadolu’da ve özellikle Rumeli’de güçlenen Şîî-Bâtînî hareketlerin etkisiyle, Dîvâne Mehmed Çelebi ve onun etrafındaki Mevlevî çevreler halkla daha yakın ilişkiler kurmaya başlamış, bu durum Osmanlı yönetiminin Mevlevîleri daha görünür bir unsur olarak fark etmesine yol açmıştır. Aynı dönemde Alevî-Bektaşî zümreler Safevî propagandasını yaymış, yenilgiye uğradıklarında İran’a yönelmişlerdir. Bu gelişmeler neticesinde, Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren Alevî çevrelere yönelik sert takip ve tenkil uygulamaları yoğunlaşmıştır. XVI. yüzyılda ise Hurûfîler, Kalenderîler ve Bayramî-Melâmî çizgisindeki Hamzâvîler gibi gruplar, inanç ve pratikleri sebebiyle Osmanlı yönetiminin sürekli baskı ve istihdaf politikalarına maruz kalmış; buna karşılık Mevlevîlik, devletle mesafeli fakat görece istikrarlı bir konumunu muhafaza etmiştir.¹⁴⁹

Bu tarihî çerçeve içerisinde, Mevlevîliğin erken Osmanlı dönemindeki durumu hâlâ bazı belirsizlikler taşımaktadır.

Mevlevîliğin Osmanlı Devleti’nin kuruluş devrinde, Osmanlı topraklarındaki varlığı ve teşkilî yapısı tam anlamıyla tespit edilebilmiş değildir. Tarikatın Osmanlı coğrafyasına ne zaman ve hangi yollarla intikal ettiği, kimler tarafından temsil edildiği ve ilk Mevlevî zâviyelerinin nerelerde kurulduğu hususları, erken dönem kaynaklarının sınırlılığı sebebiyle açık biçimde ortaya konulamamıştır.¹⁵⁰ Bu döneme ait bilgilerin yetersizliği, Mevlevîliğin Osmanlı Devleti içerisinde nasıl ve hangi aşamalardan geçerek yaygınlık kazandığının anlaşılmasını da güçleştirmektedir. Nitekim Mevlevîliğin Osmanlı topraklarındaki faaliyetleri ancak XVII. yüzyıldan itibaren daha belirgin ve izlenebilir hâle gelmektedir.

¹⁴⁹ Gölpınarlı, “Mevlânâ’dan *Sonra Mevlevîlik*”, 249.

¹⁵⁰ Akay, “*Başlangıcından XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevîlik–Devlet İlişkisi*”, 32.

Bu belirsiz erken döneme rağmen, Osmanlı döneminde Mevlevîliğin kurumsallaşması ve geniş bir coğrafyada etkili bir tarikat hâline gelmesinde belirleyici rol oynayan isimlerden biri Divane Mehmed Çelebi'dir. Afyonkarahisar Mevlevî Dergâhı'nın ilmî ve sanatsal çevresinde yetişen Divane Mehmed Çelebi, babasının vefatından kısa bir süre önce şeyhlik makamına geçmiş; postnişinliği döneminde hem şahsiyeti hem de Afyonkarahisar Mevlevîhânesi Mevlevî dünyasında Konya'dan sonraki önemli bir merkez konumuna yükselmiştir.¹⁵¹ Mevlevîliğin düşünce, âdâb ve erkânını titizlikle muhafaza eden Divane Mehmed Çelebi'nin faaliyetleri neticesinde Halep, Burdur, Eğirdir, Sandıklı, Mısır (Kahire), Kudüs, Şam, Cezayir, Sakız ve Midilli'deki Mevlevîhânelerin teşekkül ettiği; ayrıca Lazkiye, Tebriz, İsfahan, Bağdat ve Fas'taki Mevlevîhânelerin de büyük ihtimalle onun öncülüğü veya yönlendirmesiyle kurulduğu anlaşılmaktadır.¹⁵² Bu seyahatler sebebiyle Mevlevîlik tarihinde "Pîr-i Sâni" olarak anılmıştır.¹⁵³ Onun döneminde Afyonkarahisar, Konya'dan sonra Mevlevîliğin en önemli ikinci merkezi hâline gelmiş; şehir, ilmî ve kültürel bakımdan canlı bir hüviyet kazanmıştır.¹⁵⁴ Divane Mehmed Çelebi'nin faaliyetleri, Mevlevîliğin Osmanlı toplumunda yalnızca tasavvufî bir yapı olarak değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve manevî bir kurum olarak kökleşmesinde belirleyici olmuştur.

Bu kurumsallaşma süreci, sonraki yüzyıllarda Mevlevîliğin Osmanlı idarî ve entelektüel çevreleriyle ilişkilerini de derinleştirmiştir.

Mevlevîler, XVI. yüzyıldan itibaren idarî elitlerle kurdukları ilişkileri belirgin biçimde artırmış; bu süreçte daha çok üst toplumsal zümrelere hitap eden bir tarikat görünümü kazanarak, zamanla önemli eyalet ve sancak merkezlerinde yoğunlaşan bir yapı sergilemiştir.¹⁵⁵ Bu gelişimin devamında Mevlevî tarikatı, XVII. yüzyıldan itibaren kurumsal ve fikrî bakımdan olgunlaşmış, bu dönemde pek çok mühim şahsiyet

¹⁵¹ Mustafa Kara, "Âbâpûş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. 1 (İstanbul, 1988), 10.

¹⁵² Tanrıkorur, "Mevlevîyye", 468–475.

¹⁵³ Pîr kavramı, tasavvufî tarikatların teşekkül sürecinin tamamlanmasının ardından kurumsal bir içerik kazanmıştır. Bu bağlamda tarikatların kurucuları "pîr" yahut "pîr-i tarikat" olarak anılmıştır. Mevlevîlikte ise tarikatın pîri, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kabul edilmektedir. Safi Arpaguş, "Pîr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 272–273.

¹⁵⁴ Yusuf Ilgır, "Türkiye Cumhuriyeti Dönemi'nde Afyonkarahisar'da Mevlevîliğin İzleri," *Dünyada Mevlânâ İzleri: Uluslararası Sempozyum Bildirileri (13–15 Aralık 2007)* (Konya: SÜMAM Yayınları, 2010), 470–506.

¹⁵⁵ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 229.

yetiştirmiştir. Böylece Mevlevilik, söz konusu yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti bünyesinde en itibarlı sfi çevreler arasında yer almıştır.¹⁵⁶

Sultan Veled döneminde, Selçuklu devlet adamlarından Almeddin Kayser'in Mevlânâ için bir türbe inşa etme talebinin kabul edilmesi, Mevlevi dergâh ve türbelerinin devlet erkânı tarafından himaye edildiğini gstermektedir¹⁵⁷. Benzer şekilde Osmanlı padişahları döneminde de Mevlânâ Derghi'na yönelik imar ve ihya faaliyetleri devam etmiş; Fatih Sultan Mehmed türbe ve mştemilatını onartarak vakıflar tahsis etmiş, II. Byezid döneminde i tezyinat gerçekleştirilmiş ve Yavuz Sultan Selim zamanında dergâh içine bir şadırvan inşa edilmiştir.¹⁵⁸

Tarihsel süreç içerisinde Mevleviliğin geçirdiği yayılma ve kurumsallaşma evreleri, tarikatın Osmanlı toplumundaki konumunu belirleyen temel unsurlar arasında yer almıştır. XIV. yüzyıldan itibaren Mevlevilik, Osmanlı hkimiyetindeki coğrafiyalarda yaygınlaşmış; elebiler, Mevlevi halifeleri ve tarıkata mensup varlıklı kişiler ile paşalar ve sultanların himayesi sayesinde önce Anadolu'da, ardından Balkanlar'da etkili bir yayılım göstermiştir. Saraybosna Mevlevihnesi'nin Bosna Sancakbeyi İsa Bey tarafından kurulması¹⁵⁹, Mevleviliğin Balkanlar'daki kurumsallaşmasının önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Bu yayılma sürecine paralel olarak, XVI. yüzyılın başlarından itibaren Mevlevilik, köy merkezli bir yapıdan uzaklaşıp şehir merkezli bir düzene yönelmiştir. Bu dönemde artık Mevlevihneler, beyler, paşalar ve vezirler gibi devlet erkânının desteğiyle oluşmaya başlamıştır.¹⁶⁰

Söz konusu kurumsal dönüşümde, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin güçlü manevi otoritesi ile Mevleviliğin, Osmanlı hnedanının tarih sahnesine çıkışına kıyasla daha eski ve yerleşik bir geleneğe dayanmasının belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶¹ Bu durum, Mevlevi çevrelerinin saray nezdinde sürekli olarak itibarlı bir konum elde

¹⁵⁶ Akay, "Başlangıcından XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevilik–Devlet İlişkisi", 32.

¹⁵⁷ Eflki, *riflerin Menkıbeleri*, 589–590.

¹⁵⁸ Hasan znder, "Mevlânâ Kllyesi ve Türbesinin Tamir ve İmar Kronolojisi," *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırma Merkezi Dergisi*, sy. 2 (1988): 18.

¹⁵⁹ Jasna řamić, "Le Tekke Mevlevi de Bembařa  Sarajevo," *Osmanlı Arařtırmaları*, sy. 14 (1995): 161–162.

¹⁶⁰ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 229.

¹⁶¹ Ekrem Işın, "Mevlevilik," *Dünden Bugüne İstanbül Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 423.

etmesini sağlamış; bu saygınlığın devlet politikalarına yansıyan en açık tezahürü ise Mevlevîliğin idarî yapısında önemli bir yer tutan çelebilik makamının siyasi bakımdan desteklenmesi şeklinde ortaya çıkmıştır.

Fatih Sultan Mehmed dönemi hariç tutulursa, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan XVIII. yüzyılda başlayan modernleşme hareketlerine kadar olan süreçte, taşra yönetiminde merkeziyetçi tarikat yapıları içinde şeyh aileleriyle, özellikle de Çelebilerle yakın ilişkiler kurulduğu görülmektedir. Bu çerçevede söz konusu zümrelerin, vilayetlerde devlet otoritesinin yerel uzantıları olarak algılandıkları ve resmî idarî yapı içerisinde işlev üstlendikleri anlaşılmaktadır.

Bu dönemde, devletin söz konusu ailelere ve çelebilere tahsis ettiği geniş vakıf gelirleri ile sağlanan vergi muafiyetleri, Mevlevîliğin ekonomik bakımdan güçlü hale gelmesini sağlarken manevi otorite ile siyasi otorite arasındaki karşılıklı bütünleşmeyi de güçlendirmiştir.¹⁶²

Genel olarak değerlendirildiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda Mevlevîliğin devletle uyumlu bir ilişki içerisinde bulunduğu görülmektedir. Devletin dinî unsurlara öncelik veren bir siyasal anlayışa sahip olduğunu savunan yaklaşımlar, bu uyumu devlet ile tarikatlar arasındaki amaç birliği çerçevesinde yorumlamaktadır. Özellikle İstanbul'daki mevlevîhânelere padişahlar ve yüksek devlet ricâli tarafından gerçekleştirilen ziyaretler ve gösterilen ilgi, şehir eşrafının Mevlevîliğe yönelik teveccühünü de artırmıştır. Osmanlı sadrazamlarından Sûfî Mehmed Paşa, Yenikapı Mevlevî Şeyhi Doğanî Ahmed Dede'ye intisap etmiş; görevden alınmasının ardından uzun süre bu mevlevîhâne de ikamet etmesi sebebiyle "Sûfî" lakabıyla anılmıştır.¹⁶³

Erken Osmanlı tarihine dair anlatılar incelendiğinde, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Osmanlıların ilk hükümdarı Osman Gazi için hayır dualarında bulunduğu; Bektaşîliğin pîri Hacı Bektaş-ı Veli'nin ise ikinci Osmanlı beyi Orhan Gazi döneminde teşkil edilen Yeniçeri Ocağı üzerinde mânevî bir himaye tesis ettiğine dair bilgilere pek çok tarihî kaynakta rastlanmaktadır.

Bu bağlamda, Osman Gazi ve Orhan Gazi'nin türbelerinde olduğu gibi, I. Murad'ın (Mevlânâ gibi "Hüdâvendigâr" unvanıyla anılır) kabri üzerinde yer alan

¹⁶² Işın, "Mevlevîlik," 423.

¹⁶³ Gölpınarlı, "Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik", 231.

Mevlevî külâhı betimleri ile mezar taşlarındaki Mevlevî sikkeleri özellikle dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra, yeniçeri teşkilatının ilk yıllarında, mensupların Mevlevî serpuşu taktıklarına dair çeşitli kaynaklar mevcuttur. Tüm bu detaylar, Mevlevîliğin erken Osmanlı'nın siyasi ve askeri yapılanmasıyla arasında kurduğu sembolik ve manevi ilişkinin anlamlı işaretleri olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁴

Osmanoğullarının ilk dönemlerinde Mevlevîlik siyasî bir güç unsuru olarak görülmezken, II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed devrinde Mevlevîliğe yönelik ilgi artmıştır. II. Murad'ın Edirne'de büyük bir mevlevîhane (Edirne Muradiye Mevlevîhanesi) açmak suretiyle Mevlevîlik resmen Osmanlı merkezî yönetimin destek ve güdümüne alınmıştır.¹⁶⁵ Bu ilgi, Mevlevîlerin kudretinden ziyade, Anadolu ve özellikle Rumeli'de yaygınlaşan Şii-Bâtînî cereyanlara karşı Mevlevîliğin Sünnî çizgiyi temsil eden bir denge unsuru¹⁶⁶ olarak değerlendirilmesiyle birlikte, Fatih Sultan Mehmed'in fetih sonrası farklı din ve tarikatlara gösterdiği hoşgörünün Mevlevîlere de yansması ve İstanbul'un fethinden sonra kiliseden çevrilen Kalenderhâne Camii zaviyesinin vakfı olarak İstanbul'daki ilk Mevlevîhânenin kurulmasıyla somutlaşmıştır.¹⁶⁷

II. Bayezid döneminden itibaren Mevlevîler, Osmanlı sultanları ve devlet erkânı nezdinde artan bir itibar kazanmıştır. Tasavvufî yönü güçlü olan II. Bayezid'in sûfî çevrelere yakınlığı¹⁶⁸ bu ilgiyi beslerken, bir rivayete göre doğumunu Fatih Sultan Mehmed'e müjdeleyen Cemâleddin Çelebi vesilesiyle Mevlânâ'ya duyduğu saygı daha da pekişmiştir. Bu bağlamda Bayezid II., Mevlevîlik Türbesi'ne özel ihtimam göstermiş; sandukaların yenilenmesini sağlamış ve üzerleri için değerli örtüler göndermiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Duru, “*Tarihi Şahsiyetlerden Mesnevî*”, 44–47.

¹⁶⁵ Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), 201; Bazı tarih kaynakları, Sultan II. Murâd'ın Edirne Mevlevîhânesi postnişinliğine Hz. Mevlânâ'nın torunlarından Celâleddin Çelebi'yi tayin ederek, Mevlevîlere ve Çelebi âilesine iltifat etmesini, Osmanlı Devleti karşısındaki en önemli güçlerden olan Karamanoğulları'na karşı Osmanlı Devleti'nin aldığı siyasî bir tedbir olarak yorumlamaktadırlar. Saylan, B. (2018). İhtifâlcı Mehmed Ziyâ Bey'in Ceride-i Sûfiyye'de Yayınlanan Makaleleri Çerçevesinde Osmanlı Padişahlarının Mevlevîyye ile İrtibâtı Üzerine. *Sûfî Araştırmaları – Sufi Studies*, 9(18), s.149-180; İ.Hakkı Uzunçarşılı, Sultan II. Murad'ın Vasiyetnamesi", *Vakıflar Dergisi*, s.IV, 1-17; Kayaoglu, İsmet. “Anadolu'da İlk Mevlevîler”. Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevîlik, ed. Nuri Şimşekler. Konya: Karatay Belediyesi Kültür Yayınları, 2007, 159-164.

¹⁶⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 249.

¹⁶⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 308.

¹⁶⁸ Nuri Köstüklü, *Vatan Savunmasında Gönül Erenleri: Mücahid-i Mevlevîyye Alayı* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2005), 17.

¹⁶⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 150.

Yavuz Sultan Selim, İran seferi öncesinde Konya'ya uğrayarak Mevlânâ Türbesi şeyhinin bu sefer hakkındaki görüşünü almıştır. Şeyh, Osmanlı ordusunun zafer kazanacağını ifade etmiş; sefer dönüşünde yeniden Konya'ya gelen padişah, bu öngörünün gerçekleştiğini belirtmiş ve kendisiyle görüşmek istemiştir. Şeyhin padişahla doğrudan görüşmekten çekinmesi üzerine, Pîrî Paşa'nın arabuluculuğuyla bu buluşma sağlanmıştır.¹⁷⁰

Kânûnî Sultan Süleyman, 1520-1546 yılları arasında Mevlânâ Türbesi'nde bir semâhâne ve bir mescid inşa ettirmiştir. Bununla birlikte, Mevlânâ ile oğlu adına mermer sandukalar yaptırarak, Mevlânâ'nın sandukasını babasının üzerine taşımıştır. Bu düzenlemeler, dönemin mimari ve manevi yaklaşımlarını yansıtan önemli adımlar arasında sayılabilir.¹⁷¹ Kânûnî'den sonra tahta çıkan Osmanlı padişahlarının da Mevlevîliğe yönelik bu yaklaşımı sürdürmeleri; vergi muafiyetleri tanınmaları ve merkezden düzenli malî destekler sağlamaları, XVII. yüzyılın başlarına kadar merkezî yönetimin Mevlevîleri koruyucu ve destekleyici bir politika çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir.¹⁷²

Mevlevîlik böylece, XVII.yüzyıldan itibaren âdeti bir devlet kurumu haline alacaktır.¹⁷³

Yenilik sürecinde önemli adımların atıldığı III. Selim dönemiyle birlikte Mevlevîler, eskilere göre siyasî hadiselerde kendilerinden daha fazla bahsettirir oldular. Esasen III. Selim'in Mevlevî oluşu¹⁷⁴ Hacı Bektaş'ı Pir olarak gören Yeniçerilerin tutumuna karşı bir hareketti. III. Selim, bizzat Mevlevîliğe intisap etmiş bir padişah olmasına ve döneminin önde gelen Mevlevî simalarından Şeyh Galip'e derin bir muhabbet beslemesine rağmen, Mevlevî çevrelerden Nizâm-ı Cedîd reformlarına beklediği ölçüde destek sağlayamamıştır. Nitekim Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini El-Hac Mehmed Ferruh Çelebi, 1804 yılında Nizâm-ı Cedîd aleyhinde açık bir tutum

¹⁷⁰ İsmet Kayaoğlu, "Sultan-Mevlevî İlişkilerine Genel Bir Bakış," *X. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri I* (Konya, 2-3 Mayıs 2002), 38-40

¹⁷¹ Murat Akgündüz, "Mevlevîlik ve Osmanlı Padişahları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2007): 37-44.

¹⁷² Kanûnî Sultan Süleyman devriyle birlikte Mevlevîlik, Osmanlı coğrafyasında yaygın bir teşkilâtlanma sürecine girmiş ve imparatorluk ölçeğinde görünür bir kurumsal yapı kazanmıştır. Buna karşılık tarikatın iç idarî düzeninin şekillenmesi ve makâm-ı meşihatın merkezî bir otorite altında denetlenmesi, esas olarak XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyıl boyunca tamamlanan bir süreç olarak ortaya çıkmıştır. Gölpınarlı, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, 145-148.

¹⁷³ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 231.

¹⁷⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 251.

benimsemiştir. Bu muhalefetin arka planında, Mevlevîhânenin uzun süredir sahip olduğu ve özellikle vakıf gelirleriyle bağlantılı bulunan “kazanılmış hakların”, yeni düzenlemelerle zayıflayacağı yönündeki kaygıların etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁵ Tüm bu muhalefete rağmen, III. Selim’in Şeyh Galib’le kurduğu yakın dostluk ve Mevlânâ’ya duyduğu derin sevgi, padişahın El-Hac Mehmed Ferruh Çelebi’yi görmezden gelmesinin başlıca sebebi olmuştur. Bunun yanı sıra, Şark mûsikîsinin nağmeleriyle huzur bulan ve yenilik arayışındaki III. Selim’in bu tavrı, dönemin ruhunu da yansıtmaktadır.¹⁷⁶

Aslında ideolojik bir boyutu olmayan bu durum karşısında merkezî yönetim, müsamahakâr davranmayı tercih etti. Ancak, bu tepki hareketine karşı, takip eden gelişmeler içinde özellikle Tanzimatla birlikte merkezî yönetim Mevlevî organizasyonu içinde modernleşme yanlısı bazı şeyh ailelerini (Çelebilik makamına rağmen) güçlendirme yoluna gitmeyi de ihmal etmeyecektir.

II. Mahmud döneminde, mahallî güç odaklarının (ayanların) belirginleşmeye başladığı siyasal ortamda, Mevlevîhânelerin sahip olduğu manevî nüfuzdan yararlanma düşüncesinin öne çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda II. Mahmud, daha sonra III. Selim döneminde kurumsallaşacak olan yaklaşımın erken bir örneği olarak, Bektaşîliğin toplumsal etkisine karşı bir denge unsuru oluşturmak amacıyla Mevlevîleri destekleyen bir politika benimsemiştir.

II. Mahmud’un Mevlevîliğe duyduğu saygı, yalnızca kişisel bağlılıkla sınırlı kalmamış; aynı zamanda ailesine ve yakın çevresine de yansımıştır. Rivayet edildiğine göre, bir kış günü şiddetli kar ve tipi altında, şehzadeler Abdülmecid ve Abdülaziz ile birlikte Yenikapı Mevlevîhânesi’ni ziyaret eden II. Mahmud, kendilerini kapıda karşılayan şeyh Osman Salahaddin Dede’ye “*Bu havada bizi sizin gönlünüz çekti. Bunlar olsaydı gelmezlerdi*” şeklinde nüktedan bir ifade kullanmıştır. Bu söz, daha sonra Abdülmecid’in padişah olduğu dönemde, benzer bir kış günü Yenikapı Mevlevîhânesi’ne yaptığı ziyarette şeyh efendiye “*Hani ya peder, bunlar olsaydı gelemezlerdi demişti; gelebildik mi?*” şeklinde hatırlatılmıştır.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Köstüklü, *Vatan Savunmasında Mevlevîhaneler*, 19.

¹⁷⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 167–168.

¹⁷⁷ Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, haz. Yavuz Senemoğlu (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1976), 183.

Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren, III. Selim ve II. Mahmud dönemleriyle birlikte Osmanlı padişahlarının Mevlevîliğe gösterdiği ilgi belirgin şekilde artmıştır. Bu süreçte, saray ile tarikat arasındaki ilişkiler daha görünür ve etkili bir hâl kazanmıştır. Sarayın bu yaklaşımı, merkezî ve taşra bürokrasisindeki görevliler tarafından da benimsenmiş; bu sayede Osmanlı coğrafyasındaki Mevlevîhâneler, başta bakım-onarım ve iâşe olmak üzere temel ihtiyaçlarının karşılanmasında ciddi güçlüklerle karşılaşmamıştır.¹⁷⁸

Mevlevî olan Sultan Mehmed Reşad döneminde, Mevlevîlerle devlet arasındaki ilişkiler önceki dönemin inişli çıkışlı seyrinden ayrılarak daha istikrarlı bir mahiyet kazanmıştır. Hürriyetin ilanı ve Mehmed Reşad'ın tahta çıkışıyla birlikte Mevlevîliğe yönelik ilgi artmış; nitekim Yenikapı Mevlevîhânesi'nde Abdülhalim Çelebi tarafından kendisine kılıç kuşatılması bu yakınlığın sembolik bir göstergesi olmuştur. Bu dönemde daha önce yıkılmış olan Yenikapı Mevlevîhânesi yeniden inşa edilmiş, diğer Mevlevî dergâhlarının da tamir ve ihyası sağlanmıştır.¹⁷⁹

Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti açısından tarihî bir kırılma süreci olmakla birlikte, Mevlevîliğin toplumsal sorumluluk alanının daha görünür hâle geldiği yeni bir safhayı da ifade etmektedir. Bu süreçte Sultan Mehmed Reşad'ın teşvikiyle, Veled Çelebi'nin öncülüğünde 47 mevlevîhanenin katılımıyla “Mücâhidîn-i Mevleviyye” adıyla gönüllü bir birliği oluşturulmuştur. Alayda birçok şeyh ve Mevlevî dervişi bulunduğu halde yol üzerindeki Lazkiye, Hama, Humus, Trablusşam ve Kudüs ziyaret edilmiş buradaki şeyhler ve dervişlerde alaya katılmıştır.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 330.

¹⁷⁹ Ayşe Nur Çınar, *Afyonkarahisar'da Mevlevîlik Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, [Afyon Kocatepe Üniversitesi], [Sosyal Bilimler Enstitüsü], 2024), 66.

¹⁸⁰ Metin Akar, *Veled Çelebi İzbudak* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999), 40; Haşim Karpuz, “Ortadoğu'daki Mevlevîhaneler,” *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kırıkkale–Ankara, 22–24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 19–27; Orhan Avcı, “I. Dünya Savaşı Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Cihâd-ı Ekber İlânı,” *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kırıkkale–Ankara, 22–24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 29–46; Orhan Avcı, “I. Dünya Savaşı Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Cihâd-ı Ekber İlânı,” *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kırıkkale–Ankara, 22–24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 29–46; Nafiz Öztürk, “Mücâhidî-i Mevleviyye'ye Dâhil Olan Maraş Mevlevîhanesi,” *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kırıkkale–Ankara, 22–24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 55–74; Timuçin Çevikoğlu, “Mücâhidî-i Mevleviyye Alayı Mensubu Mûsikişinas Mevlevîler,” *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kırıkkale–Ankara, 22–24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 75–90; Engin Öncüoğlu, “Tasavvufta Askerlik Makamı,” *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası*

Bu teşebbüs ve kurumsal yönlendirme, Mevlevîliğin XX. yüzyılın başında yaşanan savaş ortamlarında yalnızca manevî bir yapı olarak değil, sahada fiilî karşılık bulan toplumsal bir destek unsuru olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunun beklide en büyük tesiri Mevlânâ'nın Mesnevisin de gaza ve gazi terimlerini sıkça kullanmasında yatmaktadır. Balkan Savaşları ve Çanakkale Savaşları gibi zorlu dönemlerde Mevlevîlik, yalnızca bir dinî öğreti olmanın çok ötesine geçmiştir. O yıllarda toplumsal dayanışma, yardımlaşma ve moral desteğin vazgeçilmez bir unsuru hâline gelmiştir. Özellikle Yenikapı Mevlevîhânesi başta olmak üzere bazı Mevlevîhâneler, yaralı askerlerin tedavi edilip dinlendirildiği önemli merkezler olarak hizmet vermiştir. Ayrıca, bu mekânlarda askerlerin manevi gücünü artırmaya yönelik çeşitli faaliyetler de gerçekleştirilmiştir. Böylece Mevlevîlik, savaşın yarattığı ağır koşullarda toplumun ve ordunun yanında yer alarak kritik bir rol üstlenmiştir. Zikir meclisleri, semâ ayinleri ve Kur'an tilavetleri aracılığıyla sunulan bu manevî destek, savaşın yol açtığı psikolojik yıpranmayı hafifletmeyi amaçlamıştır. Mevlevî öğretisinde semâ ve sohbet geleneği, beden ile ruh arasındaki uyumu vurgulayarak askerlerin yaşadığı travmalara karşı direnç kazanmalarına katkı sağlamıştır. Ayrıca Mevlevî şeyhleri ve dervişler, sabır, tevekkül ve mücadelenin manevî boyutuna dair sohbetlerle askerleri psikolojik açıdan desteklemiş; savaşı yalnızca fizikî bir mücadele değil, aynı zamanda içsel bir arınma süreci olarak ele alan bir anlayışı öne çıkarmışlardır. Bu yönüyle Mevlevîlik, söz konusu savaş dönemlerinde hem dinî hem de psikolojik unsurları birlikte kullanan,

Sempozyumu Bildirileri (Kırıkkale-Ankara, 22-24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 91-100.; Sezai Küçük, *Birinci Dünya Savaşı'nda Tarikat Birlikleri*, I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyum Bildiriler, 22-24 Ekim 2015 Kırıkkale-Ankara 2016, s.189-202; Lokman Derya Solmaz, *Mücâhidîn-i Mevlevîye Alayında Afyonkarahisar Mevlevihanesi ve Dervişlerin Katkısı*, I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyum Bildiriler, 22-24 Ekim 2015 Kırıkkale-Ankara 2016, 210-226; Selma Dülgeroğlu, *Amasya Mevlevihanesi'nin Son Şeyhi: Seyyid Mehmed Celâleddin Dede*, I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyum Bildiriler, 22-24 Ekim 2015 Kırıkkale-Ankara 2016, s.228-232; Seyfullah Korkmaz ve İbrahim Yılmaz, "Cemal Paşa Hatıralarında Mevlevî Alayı ve Gönüllü Topluluklar," *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kırıkkale-Ankara, 22-24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 233-246; Muhittin Eliaçık, "Şam'daki Mevlevî Alayı'nın Velûd Müellifi: Ahmed Remzi Dede," *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kırıkkale-Ankara, 22-24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 323-330; Ali Temizel, "Birinci Dünya Savaşı ve İstiklâl Harbi Yıllarında Çelebilik Makamında Bulunan Postnişinler," *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Kırıkkale-Ankara, 22-24 Ekim 2015; Ankara, 2016), 331-344.; Mustafa Erdoğan, *Erenler Gönüllüsü Yahut Gönüllü Mevlevî Alayına Dair Şiirler*, I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyum Bildiriler, 22-24 Ekim 2015 Kırıkkale-Ankara 2016, s.345-360; Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, 65

toplumun ve ordunun yanında yer alan etkili bir manevî destek ve dayanışma zemini oluşturmıştır.¹⁸¹

1.10. Mevlevîlikte Kadınların Genel Konumu

Kur'ân, iman, teslimiyet ve velâyet gibi üst değerler bağlamında müminler topluluğunu kadın ve erkek ayrımı gözetmeksizin bütüncül bir yapı olarak ele almakta; bu yaklaşımıyla toplumsal cinsiyet meselesinde tarih-üstü bir rehberlik sunmaktadır.¹⁸² Bu çerçevede Kur'an'da kadın, Allah'a kulluk açısından erkekle eşit bir konumda değerlendirilmiştir. Ayrıca, dinî haklar ve sorumluluklar söz konusu olduğunda da kadın ve erkek aynı düzlemde muhatap kabul edilmiştir. Böylece, temel inanç esasları ve ibadet yükümlülükleri bakımından iki cinsiyet arasında eşitlik vurgulanmıştır.¹⁸³

Bu bütüncül yaklaşım, Kur'an'ın iman ve ahlâk eksenli değerleri kadın ve erkek için ayrım gözetmeksizin birlikte zikretmesinde açık biçimde görülmekte; söz konusu niteliklerin çoğu ayette yan yana ifade edilmesiyle vurgulanmaktadır. Nitekim Ahzâb sûresinde, mümin kadın ve erkeklerin dinî ve ahlâkî vasıflar bakımından eşit biçimde muhatap alındığı şu şekilde ifade edilmektedir:

*Muhakkak ki müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, itaatkâr erkekler ve itaatkâr kadınlar, sadık erkekler ve sadık kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, (Allah'a) gönülden bâlî (mütevazı) erkekler ve (Allah'a) gönülden bağlı (mütevazı) olan kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; ite bunlar için bir mağîret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.*¹⁸⁴

¹⁸¹ Galip Bingöl, “Mevlevîlik: Tasavvufun Yeniden Şekillenışı ve Kurumsal Yapısının Oluşumu”, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Kasım 2025): 67–87, Nizamaettin Arslan-Hasan Hüseyin Adalıoğlu, *Eskişehir Mevlevîhanesi Postnişini Şemseddin Dede ve Mevlevî Taburu*, I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyum Bildiriler, 22-24 Ekim 2015 Kırıkkale-Ankara 2016, 47-53, Ahmet Cahid Haksever, *Gönüllü Mevlevî Alayı'nın Tşkiline Giden Süreçte Mesnevîler ve Siyaset*, I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyum Bildiriler, 22-24 Ekim 2015 Kırıkkale-Ankara 2016, s.183-188, Bârihüdâ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000 1046, Konya, 2000, s.65; tezde yazar Tren hattına yakın olan Yenikapı Mevlevîhanesinde bir hastahane kurulduğunu belirtir.

¹⁸² Mustafa Öztürk, “İslâm, Kültürünün Yumuşak Karnı: Kadın”, 56.

¹⁸³ Ömer Faruk Harman, “Kadın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 86–94.

¹⁸⁴ Ahzâb 33/35.

Kur'ân'ın kadın ve erkeği iman, sorumluluk ve kulluk bakımından eşit bir düzlemde değerlendiren bu yaklaşımı, İslâm düşünce tarihinin farklı alanlarında çeşitli biçimlerde yorumlanmış ve derinleştirilmiştir. Bu yorum alanlarından biri olan tasavvuf, bireyin dinle kurduğu ilişkiyi şekil ve hukuk merkezli bir zeminden ziyade, ahlâkî olgunlaşma ve manevî tecrübe ekseninde ele alması bakımından kadın meselesine özgün bir perspektif kazandırmıştır. Bu yönüyle tasavvuf, Kur'ân'da temelleri atılan insan merkezli ve cinsiyet üstü yaklaşımın tarihsel süreçteki en belirgin yorum alanlarından biri olarak dikkat çekmektedir.

Tasavvuf, Türk-İslâm tarihinde geniş halk kitlelerinin din ve dindarlık anlayışlarını büyük ölçüde şekillendiren bir kültür ve gelenek olarak ortaya çıkmıştır.¹⁸⁵ İslâm ilimleri içerisinde ise çoğu zaman bu ilimlerin en ileri aşamasını temsil eden, hatta onların zübdesi ve özü olarak değerlendirilen bir alan şeklinde konumlandırılmıştır.¹⁸⁶ Tasavvufun temel amacı, bireyi ahlâkî zaafılardan ve olumsuz karakter özelliklerinden arındırarak erdemli niteliklerle donatmaktır. Bu çerçevede Allah ve Rasûlü'nün ahlâk anlayışını içselleştiren bireyin, Hz. Peygamber'i örnek alan bir bilinçle manevî olgunluğa ulaşması hedeflenir. Bu yönüyle tasavvuf, insanın hem dünyevî davranışlarını hem de uhrevî yönelimini kuşatan bir arınma ve kemâle erme yolu olarak, nihai anlamda mümin için kalıcı saadeti amaçlayan bir manevî eğitim sürecini ifade eder.

Tasavvufun erken dönem gelişimi, tek biçimli ve kesintisiz bir çizgi izlemekten ziyade, farklı yoğunluk ve karakterler taşıyan tepkisel safhalar üzerinden şekillenmiştir. Klasik kaynaklar, ilk sûfilerin büyük ölçüde Sünnî ulemâ çevrelerinden çıktığını ve özellikle Hanbelî fıkıhı gibi katı hukukî gelenekler içinde yetiştiklerini göstermektedir. Bu erken evrede tasavvuf, Sünnî doktrinden bir kopuşu değil; aksine ona sıkı biçimde bağlı bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmış, dünyevîleşme, israf ve siyasî ihtişama karşı ahlâk merkezli bir eleştiri işlevi görmüştür. Zamanla mistik unsurların ağır basmasıyla birlikte sûfî çevreler, kelâmcıların rasyonalist din anlayışına karşı dinî tecrübeyi içsel ve manevî boyutuyla yeniden temellendirmeye yönelmiştir. Bu yönüyle tasavvuf, dış kaynaklı bir düşünce sistemi olmaktan ziyade, İslâm cemaatinin iman bütünlüğünü

¹⁸⁵ Öztürk, *İslâm Kültürünün Yumuşak Karnı: Kadın*, 131.

¹⁸⁶ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 17.

koruma amacıyla geliştirdiği içsel bir tepki ve yeniden inşa çabası olarak değerlendirilebilir.¹⁸⁷

Tasavvuf, tarihsel süreç içerisinde büyük ölçüde Sünnî gelenek içinde teşekkül etmiş ve zamanla medrese denetimiyle kurumsallaşarak Sünnî İslâm’la uyumlu bir yapı kazanmıştır. Bu süreçte Mevlevîlik, Bayramîlik ve Nakşibendîlik gibi tarikatlar, özellikle Türk-İslâm devlet geleneği içerisinde siyasal ve toplumsal istikrarı destekleyen unsurlar olarak işlev görmüştür.¹⁸⁸

Tasavvuf, diğer toplumsal ve dinî hareketlerden farklı bir gelişim çizgisi izlemiş; bölge, cinsiyet, sosyal statü, etnik köken, dil veya mezhep gibi ayrımları esas alan yaklaşımları reddetmiştir. Bu çerçevede kadınların faaliyet alanlarını sınırlandırmak yerine, onların tasavvufî hayatın çeşitli boyutlarına aktif biçimde katılımını teşvik eden bir anlayış benimsenmiştir. Toplumsal dönüşüm ve zühd merkezli ahlâkî yenilenme süreçlerinde kadınların kimi zaman erkeklerden daha belirgin bir etki alanına sahip olduğu kabul edilmiştir. Nitekim tarihsel süreçte kadınlar, tasavvuf ve tekke çevrelerinde etkin roller üstlenerek bu geleneğin şekillenmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Bu bağlamda, kadınlara dinî ve toplumsal hayat içerisinde en geniş hareket alanı sağlayan yapılardan birinin tasavvuf olduğu ifade edilmektedir.¹⁸⁹ Silsilelerde yer almamış ya da tasavvufî eserler kaleme almamış olsalar dahi, kadınların tasavvufî hayatla olan ilişkileri tarihsel süreklilik göstermiştir. Bu ilişki günümüzde de sürmektedir. Her ne kadar sayıları sınırlı olsa da, tasavvufî konularda eser yazan veya müşidinin biyografisini kaleme alan kadın dervişlere rastlamak mümkündür. Bu örnekler, kadınların tasavvuf geleneğindeki varlığının hâlâ devam ettiğini göstermektedir.¹⁹⁰

Hız. Peygamber’in vefatından sonraki süreçte, özellikle ondan aktarılan rivâyetlerin derlenmesi ve aktarılmasında Hız. Âişe’nin önemli bir rol üstlendiği bilinmektedir. Öyle ki, Müslümanların dinî bilgilerinin önemli bir kısmını “mü’minlerin

¹⁸⁷ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 148.

¹⁸⁸ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 146.

¹⁸⁹ Bahadır, *Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler*, 56.

¹⁹⁰ Kara, *Metinlerle Günümüzde Tasavvuf Hareketleri*, 60.

annesî” olarak anılan bir kadından öğrenmiş oldukları ifade edilmektedir.¹⁹¹ Bu durum, İslâm’ın erken döneminden itibaren kadınların ilmî ve manevî hayattaki etkinliğini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Tasavvuf düşüncesinde kadın ve erkek ayrımının biyolojik bir temelden ziyade manevî yetkinlik üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim İbnü’l-Arabî, *“Bizim ‘er’ diye zikrettiğimiz zevattan bazısı kadındır; ‘erler’ sözü kadınları da kapsar”* ifadeleriyle tasavvufta esas olanın cinsiyet değil, *“erlik makamı”* olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlayışa göre, söz konusu makama ulaşan bir kadın, bu seviyeye erişememiş bir erkekten daha üstün kabul edilmektedir.¹⁹² Bu yaklaşım, tasavvuf geleneğinde kadının konumunun nasıl algılandığını anlamak bakımından temel bir referans noktası teşkil etmektedir.

Bu çerçevede tasavvuf tarihi, genel İslâmî ilimler geleneğiyle karşılaştırıldığında, kadınların nispeten daha görünür olduğu ve manevî yetkinlik bakımından değer atfedilen bir alan olarak dikkat çekmektedir. Özellikle tasavvufun erken dönemlerine ait menkıbevî ve biyografik kaynaklarda, kadın zâhid ve sûfilerin varlığı açık biçimde izlenebilmektedir. Bu çerçevede Mûze el-Adeviyye ve Râbia el-Adeviyye gibi öncü isimlerin yanı sıra Râbia el-Ezdiyye, Râbia (Râviye), Şâmiye, Ümmü Derda, Ümmü Eymen bint Ali, Ümmü Benîn bint Abdülazîz, Fâtıma Nîsâbüriyye ve Azîze Hereviyye gibi birçok kadın zâhidin tasavvuf tarihinde yer aldığı görülmektedir. Ayrıca bazı kaynaklarda Belhâ, Gazâle, Hammâde, Kuhayle, Hind ve Leylâ Nâziyye gibi, farklı fırkalara mensup kadın zâhidlerden de söz edilmektedir.¹⁹³

Tasavvuf literatürü incelendiğinde, kadınların bu gelenek içerisinde bütünüyle görünmez kılındığını söylemek mümkün değildir. Aksine, erken dönemden itibaren kaleme alınan biyografik ve menkıbevî eserlerde çok sayıda kadın sûfinin hayatına, sözlerine ve manevî tecrübelerine yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda Horasanlı mutasavvıf Ebû Abdîrrahman es-Sülemî’nin Zikrû’n-Nisveti’l-Müteabbidâtî’s-Sûfiyyât adlı eseri, 84 kadın sûfinin biyografisini ihtiva etmesi bakımından dikkat çekici bir

¹⁹¹Betül Saylan, “Mevlevîlik’te Kadın ve Mevlânâ Ailesinden Kâmile Hanım’ın Mevlevîliğe Hizmetleri,” *I. Uluslararası Katılımlı Sempozyum Bildirileri* (Giresun Üniversitesi, 8–10 Mart 2017), 405-416; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 124.

¹⁹² Bahadır, *Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler*, 70.

¹⁹³Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, c. 1 (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1998), 364–365.

örnek teşkil etmektedir.¹⁹⁴ Benzer şekilde Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Sıfatü's-Safve adlı eserinde 234 kadın sûfiye¹⁹⁵, Molla Abdurrahman Câmî'nin Nefehâtü'l-Üns'ünde ise 34 kadın zâhid ve ârifin hayatına yer verilmiş olması¹⁹⁶, kadınların tasavvuf tarihindeki varlığını belgeleyen temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

Bu eserlerde aktarılan anlatılar, yalnızca kadınların tasavvufî hayata katılımlarını değil, aynı zamanda onların velâyet mertebesine ulaşabildiklerine dair güçlü bir kabulleniş de yansıtmaktadır. Özellikle Râbia el-Adeviyye, Fâtıma Nîsâbüriyye ve Fahriyye bint Ali gibi isimler, erkek sûfilerle gerçekleştirilen ilmî ve manevî münazaralarda üstünlükleri kabul edilen sembol şahsiyetler olarak takdim edilmiştir. Bu durum, tasavvufî söylemde kadınların yalnızca tâbi bir konumda değil, kimi zaman örnek alınan ve rehberlik eden bir rol üstlendiklerini göstermektedir.

Bunun yanı sıra Mevlevîlik, Cerrahîlik¹⁹⁷ ve Bektaşîlik gibi çeşitli tarikatlarda da kadınların hatırı sayılır bir konuma sahip oldukları kabul edilmektedir. Nitekim Mevlevîlikte, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin oğlu Sultan Veled'in kızı Şeref Hatun, Küçük Ârif Çelebi'nin kızı Güneş Hanım ve Şah Mehmed Çelebi'nin kızı Destina gibi kadın sûfilerin şeyhlik ya da halifelik makamına yükseldiği bilinmektedir.¹⁹⁸ Bu durum Mevlevî geleneğinde kadınların manevî otoriteye erişiminin istisnaî bir durum değil, tarihsel bir gerçeklik olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Benzer şekilde Cerrahî tarikatında da kadınların halifelik makamına ulaşabildikleri görülmekte; Fatma Mükerrrem, Emine Binnaz ve Emine Nimet Bacı'nın, İbrahim Fahreddin Efendi'nin halifeleri arasında yer aldığı belirtilmektedir.¹⁹⁹ Bektaşîlikte de kadınların benzer manevî makamlara erişebilmeleri, tasavvufî yapılarda kadınların etkin ve yetkin bir konumda bulunabildiklerini ortaya koymaktadır; Ken'an Rifâî, kadın hakkında "*Asırlar boyunca kadın için neler söylendi, neler yazıldı, ne kanlı maceralara girildi. Onun adı kâh hudutsuz ihtiraslara vasıta edildi, kâh faziletin eline bir bayrak olarak verildi.*

¹⁹⁴Soner Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtü's-Sûfiyye'si* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 42.

¹⁹⁵ Dilaver Güler, "Sıfatü's-Safve," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 106–107.

¹⁹⁶ Süleyman Uludağ, "Nefehâtü'l-Üns", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 521–522.

¹⁹⁷ Şenay Yola, "Cerrahiye", *DİA*, İstanbul 1993, c. 7, ss. 416–418.

¹⁹⁸ Hülya Küçük, "Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* c.8(2007), 70–78

¹⁹⁹ Öztürk, "İslâm Kültürünün Yumuşak Karnı: Kadın", 133.

Fakat İslâmî tasavvuf kadar hiçbir zihniyet, hiçbir felsefe ona paha biçemedi, hakiki mevkiini veremedi.”²⁰⁰ ifadeleriyle, tasavvufun kadına atfettiği özgün ve müstesna konumu vurgulamıştır.

Bu tarihsel ve düşünsel çerçeveye rağmen, tasavvuf tarihinde bazı mutasavvıfların erkeklerin kadınlardan üstün olduğu yönünde kanaatler ileri sürdükleri; kadınların akıllarının eksik olduğu ve manevî yolculukta ulaşılması gereken menzillere erişmelerinin mümkün olamayacağını savundukları da görülmektedir.²⁰¹ Bu görüşlerin, çoğu zaman tasavvufî epistemolojiden ziyade, dönemin toplumsal kabulleri ve zâhirci yaklaşımlarının etkisiyle şekillendiği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı tarikatlar, genelde, kadının “*erebileceğini ama erdiremeyeceğini*” ifade ederken, bu görüşü benimseyen sûfîlerin tasavvuf tarihi içerisinde azınlıkta kaldıkları dikkat çekmektedir²⁰². Zira söz konusu iddiaların geçerlilik payı olsaydı, tasavvuf tarihinde mürşidlik ve irşad makamına ulaşmış, erkek sûfîleri ilim konusunda suturabilecek, kerâmet ve irfan sahibi hanım sûfîlere rastlanması mümkün olmazdı. ²⁰³Tarihsel veriler, bu iddiaların aksine, kadınların tasavvufî otoriteye erişimlerinin fiilî ve süreklilik arz eden bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken temel husus, tasavvufî seyr u sülûkun akıl merkezli değil, gönül merkezli bir yolculuk olarak tasavvur edilmesidir. Şayet manevî yolculukta belirleyici olan unsur yalnızca akıl ve zahirî ilim olsaydı, Mevlânâ, Gazâlî, Abdülkâdir Geylânî, Abdülhâlik Gucdûvânî, Bahâeddin Nakşibend ve daha birçok büyük sûfî, sahip oldukları ilmî birikim ve entelektüel yetkinlikle hakikate ulaşabilir; tasavvuf yoluna intisap etmeye ihtiyaç duymazlardı. Oysa tasavvuf geleneği, aklın Allah’ı aramaya sevk ettiğini, ilmin yaklaştırdığını; ancak hakikate ulaştırmanın gönül olduğunu vurgulamaktadır. Bu gönül merkezli yaklaşım, kadınların tasavvuf yolunda başarısız olabilecekleri yönündeki iddiaları temelden geçersiz kılmakta ve kadın sûfîlerin irşad makamına ulaşabilmelerini düşünsel olarak mümkün kılan zemini açıklamaktadır.

²⁰⁰ www.semazen.net (erişim: 4 Ağustos 2025, 13.30).

²⁰¹ Tülay Tokmak, *Mevlânâ Düşüncesinde Kadın* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2006), 35.

²⁰² Küçük, “Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler”, 69–78.

²⁰³ Uludağ, “Sûfî Gözüyle Kadın”, 52.

Allah’a ulaşmanın gönül merkezli bir yol olması, kadınların bu yolda başarısız olabileceği yönündeki iddiaları baştan geçersiz kılar. Üstelik, kadınların yaratılışları gereği ilahi hakikatleri ve manevi sırları anlamaya daha yatkın oldukları da kabul edilir. Ayrıca aşk, şevk, vecd, sezgi ve ilham gibi gönül zenginliğini besleyen niteliklerin kadınlarda daha güçlü şekilde ortaya çıktığı sıkça belirtilmektedir.²⁰⁴ Bu durum, tasavvuf tarihinde (Mesnevî geleneği dâhil olmak üzere) çeşitli tarikatlarda kadınların şeyhlik ve irşad makamına ulaşabilmelerinin düşünsel ve manevî zeminini açıklayan temel unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Bu anlayış, Mevlevîlikte kadının cinsiyetine değil manevî yetkinliğine göre değerlendirilmesi şeklinde tezahür etmiş; kadının yalnızca seyr u sülûk sürecinin bir parçası değil, aynı zamanda irşad makamına erişebilen bir özne olarak görülmesini mümkün kılmıştır.

Bu yaklaşım doğrultusunda Mevlevîlikte, İslâm inancının temel ilkeleri gereği kadının ve kadının toplumsal-manevî konumunun değerli kabul edildiği görülmektedir. Nitekim kadınların ilmî birikim sahibi olmalarının önemsendiği; ancak esas değerlendirmenin bilgi düzeylerinden ziyade, ilimle birlikte sergiledikleri ahlâkî olgunluk ve kişisel yetkinlikleri ölçüsünde yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁰⁵

Bu tasavvufî yaklaşımın tarihî yansımaları, Ahmed Eflâkî’nin *Menâkıbü’l-Ârifîn* adlı eserinde açık biçimde izlenebilmektedir. Eserde, Anadolu Selçuklu Devleti’nin başkenti Konya’da Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Selçuklu sultanları, hatunları ve tebaasıyla olan ilişkileri ele alınmakta; bu anlatılar, Mevlevîlikte kadınların manevî ve toplumsal konumuna dair önemli veriler sunmaktadır.²⁰⁶

Eflâkî’nin aktardığı bu veriler, Selçuklu payitahtında söz konusu dönemde kadınların dindar bir tutum sergilediklerini ve dinî konuları öğrenme hususunda oldukça gayretli olduklarını göstermektedir. Bu bağlamda kadınların tasavvufa yoğun ilgi gösterdikleri ve tasavvufî birikimlerini artırmak amacıyla faal biçimde çaba sarf ettikleri

²⁰⁴ Fatma Altuntaş, *Tasavvuf Kültüründe Kadın* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997), 21

²⁰⁵ Ayşe Akpınar, *Mevlevî Kaynaklarına Göre Selçuklu Türkiye’sinde Sosyal ve Kültürel Hayat* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2016, 52.

²⁰⁶ Kazım Paydaş, “Eflâkî’nin Menâkıbü’l-Ârifîn Adlı Eserine Göre XIII–XIV. Yüzyılda Selçuklu Payitahtında Kadınların Konumu”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 13, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2003, s. 97–112.

anlaşılmaktadır. Özellikle saray hatunları tarafından yürütülen faaliyetler, bu sürecin sürdürülmesinde ve yaygınlaşmasında belirleyici bir rol oynamıştır.

Seyrek olmakla birlikte, on yedinci yüzyıla kadar bazı kadın Mevlevîlerin sikke giymeye hak kazandıkları bilinmektedir.²⁰⁷ Ayrıca kadın Mevlevîlerin, erkeklerin bulunmadığı meclislerde hemcinsleriyle birlikte ya da yaşlı bazı dedelerin ney ve kudüm eşliğindeki nezaretinde semâ icra ettiklerine dair kayıtlar mevcuttur.²⁰⁸ Mevlevîliğin ilk dönemlerinde ise kadının manevî konumu erkekten ayrı tutulmamış; hatta bazı kadınlara hilâfet verilerek, kendilerine intisap eden birçok erkek dervişten daha üst bir mertebede kabul edildikleri görülmüştür.

Ahmed Eflâkî'den öğrendiğimize göre Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, “*Fâtıma Hatun benim sağ gözüüm, kız kardeşi Hediye Hatun da sol gözümdür*” ifadesiyle Fâtıma Hatun ile Hediye Hatun’u kendisine son derece yakın gördüğünü belirtmiştir. Yine Eflâkî’nin aktardığına göre, Sultan Veled’in eşi Fâtıma Hatun, yalnızca bu önemli unvanıyla değil, aynı zamanda çok sayıda müridi olan bir velî olarak da tanınır. Onun manevi önderliği, dönemin kadın sûfileri arasında kendisine özel bir yer kazandırmıştır.²⁰⁹

Ahmed Eflâkî’nin aktardığına göre, Sultan Veled’in iki kızı bulunmaktadır; bunların büyüğü Mutahhare Hatun, küçüğü ise Şeref Hatun olarak zikredilmektedir. Rivayetlerde, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin torunları olan bu iki hanım için Âbide ve Ârife nitelemelerini kullandığı; her ikisinin de manevî olgunluk ve velâyet vasıflarıyla

²⁰⁷Sikke: Sikke, Mevlevîliğin sembolü olmuş bir serpuştur. Bal renginde veya beyaz renkte dövme yünden yapılmış iç içe iki kat şeklinde olan 45–50 cm uzunluğunda bir külâhtır. (Top, *Mevlevî Usul ve Adabı*, 151–152.) Sikke Tekbirlenme: İntisab etmek için yaptığı müracaat kabul edilen kişi elinde sikkesi ile huzura gelir. Şeyh efendi veya şeyhin görevlendirdiği halifesi, sikkesi tekbirolenecek olan kişiyi, dizine yapıştırarak kadar yakın bir şekilde, sol tarafına oturtur. Her ikisi de abdestlidirler. Her ikisinin de yüzleri kibleye karşıdır. Şeyh efendi, önce tevbe istiğfarda bulunur., iman yenilemesi mahiyetinde dua okur, mürid olacak kişi onu tekrar eder. Bundan sonra şeyh, mürid olacak kişinin sikkesini iki eliyle tutar, bir İhlâs Süresi okuyup sikkenin önüne, bir daha okuyup sağına, bir kere daha okuyup soluna üfler. Sonra yeni dervîşi, yüzü kibleye gelmek, ayakları toplu olmak üzere sağ dizine yatırır ve sikkeyi kibleye karşı elinde tutarak dua okur. Sikkeyi iki eliyle tutup önce sağ, sonra ön tarafını öper; dizinde yatan sâlike de aynı tarzda öptürür ve başına giydirir; elleri sikkenin üstünde olarak tekbir okur. Sâlikin arkasını sağ eliyle üç kere sıvazlar, sâlike ayağa kaldırır. Sağ elini iki eliyle tutar; birbirlerinin ellerini öperek görüşürler. Sonra muhib denilen yeni sâlike, onu terbiye edecek dedeye teslim eder. Muhib, dedesinin emriyle ayak mühürleyerek şeyh efendiye baş keser, geri geri odadan çıkar. H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001), 74–76.

²⁰⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 259.

²⁰⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 541.

temayüz ettiği ifade edilmektedir. Nitekim Rum diyarındaki pek çok kadının bu iki hanıma intisap ettiği kaydedilmektedir.²¹⁰

Bu manevî otoritenin kurumsal düzeyde temsil edildiği örnekler arasında, resmî biçimde halifelikle görevlendirilen isimler dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, öncelikle Ârife-i Hoş-likâ-yı Konevî anılmalıdır. Kendisi, Tokat'ta Ulu Ârif Çelebi'nin halifesi olarak faaliyet göstermiş; bölgenin ileri gelenlerinin kendisine intisap ettiği ifade edilmiştir.²¹¹

Yine Ulu Ârif Çelebi'nin kızı Melike Hatun, Ahmed Eflâkî'nin ifadesiyle *Despina* adıyla tanınmıştır.²¹² Ayrıca Karahisar tekkesinde müteveli olarak görev yapmış; erkek Mevlevîler gibi hırka ve külâh giymiştir.²¹³

Afyonkarahisar Mevlevîhânesi'nin tarihsel seyri içerisinde dikkat çeken bir diğer husus ise, Mehmed Ârif Çelebi'nin şeyhlik görevi sırasında dergâhın idarî işlerinin büyük kızı Güneş Han tarafından yürütülmüş olmasıdır. Mehmed Ârif Çelebi'nin vefatının ardından Güneş Han, dergâh postuna geçerek bir müddet dervişlerin irşadıyla ilgilenmiştir. Kaynaklar, Güneş Han-ı Suğrâ'nın seksen yaşında vefat etmeden önce Afyon Dergâhı'nda bir süre şeyhlik yaptığını da belirtmektedir.²¹⁴

Kütahya Ergüniye Mevlevîhânesi'nin postnişîn silsilesinde yer alan Kâmile Hanım,²¹⁵ dergâhı yaklaşık kırk yıl boyunca oğlu ve kızıyla birlikte *mesnevîhân* unvanıyla idare etmiştir.²¹⁶

Mevlevîliğin ilk dönemlerinde kadınlar, çağdaşı tasavvufî çevrelerde olduğu gibi toplumsal ve dinî hayatın dışında bırakılmamış; dinî pratiklerini sürdürme ve manevî roller üstlenme imkânına sahip olmuşlardır. Bu süreçte kadınlar, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi gibi Mevlevî rehberlerin yanı sıra kadın mürşidelerin rehberliğinden de yararlanarak manevî tecrübelerini çeşitlendirebilmişlerdir. Mevlevîliğin kırsal alanlara kadar yayıldığı bu erken dönemde,

²¹⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* 721.

²¹¹ Hülya Küçük, “Mevlevî Kadını: Tâcını Kaybeden Kraliçe”, *Mevlânâ ve İnsan – Sempozyum Bildirileri* (İzmir, 8 Haziran 2007), 97–112.

²¹² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, (2012) 722.

²¹³ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 257.

²¹⁴ Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 179.

²¹⁵ Betül Saylan, “Mustafa Sâkib Dede'nin Gözünden Kütahya Mevlevîhanesi ve Celâleddin Ergün Çelebi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014): 57–91.

²¹⁶ KMMA 51/29.

Mevlevî köylerinin teşekkülüne imkân veren yapı içinde kadın ile erkek arasında belirgin bir hiyerarşik ayrım gözetilmemiştir.

XVII. yüzyıldan itibaren köy Mevlevîhânelerinin ve Mevlevî köylerinin ortadan kalkmasıyla birlikte kadın Mevlevî halifelerine de rastlanmazken, Ârife-i Hoş-likâ ve Güneş Hanım gibi isimler daha çok menâkıbnâmelerde yer almış; bu dönemde Mevlevî kadınının mukabeleyi kafes arkasından takip ettiği ve dergâh hayatında daha sınırlı bir konuma çekildiği görülmüştür.

Ancak vakıf sistemiyle birlikte Mevlevîliğin siyasal otoriteyle daha yakın ilişki kurması, meşîhat kurumunun kurumsallaşması ve hareketin köy ve kasabalardan şehir merkezlerine yönelerek daha çok münevver zümreye hitap eder hâle gelmesi, kadınlara tanınan bu görece serbestliğin zamanla sınırlandırılmasına yol açmıştır.²¹⁷ XVII. yüzyıldan itibaren köy Mevlevîhânelerinin ve Mevlevî köylerinin ortadan kalkmasıyla birlikte kadın Mevlevî halifelerine de rastlanmazken, Ârife-i Hoş-likâ ve Güneş Hanım gibi isimler daha çok menâkıbnâmelerde yer almış; bu dönemde Mevlevî kadınının mukabeleyi kafes arkasından takip ettiği ve dergâh hayatında daha sınırlı bir konuma çekildiği görülmüştür.²¹⁸

²¹⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 259.

²¹⁸ Bahadır, *Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler*, 96.

İKİNCİ BÖLÜM

MENÂKIBU'L-ÂRİFİN VE MEVLEVÎLİK'DE KADINLARIN ROLÜ

2.1. Menâkıbu'l-Ârifin'in Yazılış Amacı ve İçeriği

Menkıbe sözcüğünün çoğulu olarak kullanılan menâkıbnâme 'övülecek iş, tutum ve hareket' anlamındadır.²¹⁹

İlk kez IX. yüzyılda hadis eserlerinde Hz. Peygamber'in ashâbının mucizevî yaşamlarının alıntılındığı kısımlar bu isimle ihtiva edilmiştir.

Yine aynı dönemlere rastlamak üzere tasavvuf erenlerinin kerametlerle dolu hikâyelerinin anlatımında da menâkıb kavramı kullanılmaktadır. Böylece aslında menâkıblar mutasavvıf ve sufilerin kerametlerinin anlatıldığı manzum eserlere dönüşmüşlerdir. Bu özellikleriyle menâkıblar zaman zaman dönemlerinin tarihi olaylarına kaynaklık edebilecek uygunlukta bilgilerde arzetmekteydi.

XI. yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasında evliya ve enbiyaların yaşamları ve kerametlerinin anlatıldığı evliya menâkıbnameleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Türk İslam dünyasında da ilk örneklerinin Karahanlılar dönemine rastlamak üzere ortaya çıktığı bilinmektedir.²²⁰

Bugün İslam coğrafyasında menâkıbnâmelerin, tarihi birer vesika şeklinde kullanılması genel bir görüş olarak kabul edilmiştir. Özellikle mutasavvıf menkıbelerinde yer yer olağanüstü kerametlerle dolu hikâyeler anlatılmakla beraber tarihi kayıtlara uygunluk ihtiva eden bilgilerde rastlanır. Menâkıbnâmelerin asıl ve en önemli ayırtedici özellikleri de bu noktada başlar. Dönem tarihi kaynaklarında

²¹⁹ Mehmet Şeker, "Menâkıbu'l-Ârifin'e Göre Anadolu'nun Türk Yurdu Haline Gelişinde Mevlânâ ve Menlevîliğin Rolü", 221-232

²²⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, (Ankara: 1992), 42.

rastlanmayan, dönem toplum ve ekonomik hayatı ile yaşam tarzlarına dair bilgileri iletmeleri.²²¹

Mevlânâ, Müslüman veliler arasında seçkin bir şahsiyet olarak öne çıkar. Onun ve yakın çevresinin hayatını anlatan 'Menâkıbu'l-Ârifin' ise, evliya menkıbeleri arasında en çok bilinen eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.²²²

Şeyh Ulu Ârif Çelebi'nin isteği üzerine²²³ Ahmed Eflâkî tarafından kaleme alınan bu eser, 718/1319 yılında yazılmaya başlanmış ve 754/1353 yılında tamamlanmıştır. Eflâkî, eseri yaklaşık otuz altı yıllık bir zaman dilimi içerisinde telif etmiştir. Hocası Ulu Ârif Çelebi, kendisine “Şeyh” unvanıyla hitap etmiş ve aynı zamanda ona halifelik vermiştir.²²⁴ Ulu Ârif Çelebi'ye olan yakınlığı ve intisabı sebebiyle Ahmed Eflâkî'ye “Ârifî” nisbesinin verildiği; ayrıca muhtemelen bir astronomi âliminden ders alması ve astronomik gözlemlerle meşgul olması dolayısıyla “Eflâkî” şeklinde adlandırıldığı anlaşılmaktadır.²²⁵

Bu yönleriyle Ahmed Eflâkî, yalnızca bir menâkıbnâme müellifi olarak değil, sınırlı da olsa edebî ürünler vermiş bir sûfî şahsiyet olarak da dikkat çekmektedir. Nitekim *Menâkıbü'l-Ârifin* dışında kendisine ait dört Türkçe gazel, şeyhi Ulu Ârif

²²¹ Mehmet Fuat Köprülü, “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları,” *Belleten* 27 (1943): 442–443; Ahmet Akşit, “Mevlevî Yazarların Seyyid Burhâneddin'in Kayseri'ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair,” *Tarih İncelemeleri Dergisi* 19, sy. 1 (Temmuz 2004): 1–8.

²²² Eser Mevlânâ dönemine yakın bir tarihte yazılmış olması, yazarının Sultan Veled ve oğlu Ârif Çelebi'nin muasırı olup olayları birincil kaynaklardan aktarması yönüyle önem arz eder. F. Nafiz Uzluk, onun “Menâkıb'ı yazarken aldığı hikayeleri kimlerden işittiğini bildirmek suretiyle o devrin bilinmeyen bilim adamlarını, devlet ulularını, Anadolu beyliklerinde padişahlık edenleri, onların oğullarını, kardeşlerini kızlarını bildirmek suretiyle yaptığı hizmet”in büyüklüğünü anlatır. Ayrıca, Mevlevîliğin usul ve adablarını yansıtmayı ve bulunduğu bölgenin mimarlık tarihi, halıcılık, musiki sanatları hakkında ilgi çekici kayıtlar bulunmasıyla eserin sosyo-kültürel yönüne dikkat çekilir. Tahsin Yazıcı, “Ahmed Eflâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 475–476. Menâkıb sonraki dönemlerde de çok okunmuş, muhtasarı olan başka metinler meydana getirilmiştir. Abdülvehhâb es-Sâbûnî (ö. 954/1547)'nin 945'te Mısır'da yazdığı *Sevâkıbü'l-menâkıb*, *Menâkıbü'l-ârifin*'in yazara göre şeriate aykırı kısımlarının çıkarılıp yer yer eklemeler yapılarak oluşturulmuş Farsça bir özetidir. Özcan Uğur, Elif – Önder, Sevim Yılmaz, “Bir Menâkıbü'l-Ârifin Tercümesi Mahzenü'l-Esrâr ve Metindeki Farsça Unsurlar.” III. Uluslararası Türkiye-İran Dil ve Edebiyat İlişkileri Sempozyumu Türkçe Bildiriler Kitabı. İstanbul: Demavend Yayınları, 2021, 420–440; Gönül Ayan, *Sevakıb-ı Menakıb ve Mevlânâ*, III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi, Konya, 5-6 Mayıs, 2003, Selçuk Üniversitesi Matbaası, Konya 2004, 70–84.

²²³ Eflâkî, *Menâkıb-Ârifin*, (2012), 7

²²⁴ Evliyalar Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları), 358; Ahmet Yaşar Ocak, *Menkıbeler: Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 48.; Eflâkî'nin bu eseri Fuat Köprülü'nün *Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları* adlı makalesinde dönem birincil kaynağı olarak gösterilmiştir. Mehmet Fuat Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları,” *Belleten* 7, sy. 27 (Temmuz 1943): 379.

²²⁵ Tahsin Yazıcı, “Ahmed Eflâkî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 52–53.

Çelebi'nin vefatı münasebetiyle kaleme aldığı iki Farsça rubai ile beş beyitten oluşan bir na't günümüze ulaşmıştır. Bu manzum metinler, Kilisli Rifat, Veled Çelebi ve Feridun Nâfiz Uzluk tarafından yayımlanarak ilim dünyasına kazandırılmıştır.²²⁶

Eser, kısa bir mukaddimenin ardından on bölüm hâlinde tertip edilmiştir. İlk bölümde, Mevlânâ'nın babası olup “Sultanü'l-Ulemâ” unvanıyla tanınan Bahâeddin Veled'in hayatı ile ilmî ve manevî kişiliği ele alınmaktadır. İkinci bölümde, Mevlânâ'nın şeyhi olarak bilinen ve “Seyyid-i Sırdan” lakabıyla anılan Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî'nin hayatına ve tasavvufî yönüne dair bilgilere yer verilmektedir. Üçüncü bölüm, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin biyografisi ve düşünce dünyasına ayrılmıştır. Dördüncü bölümde, Mevlânâ'nın manevî hayatında önemli bir yer tutan Şemseddin Tebrizî ele alınmakta; beşinci bölümde ise Mevlevî halifelerinden Şeyh Selâhaddin (Konyalı Zerkûb) incelenmektedir. Altıncı bölüm, Mesnevî'nin telif sürecinde belirleyici rol üstlenen Mevlevî halifesi Çelebi Hüsâmeddin'e ayrılmıştır. Yedinci bölümde, Mevlânâ'nın oğlu olup Mevlevîliğin kurumsal bir tarikat hüviyeti kazanmasında önemli katkıları bulunan Sultan Veled üzerinde durulmaktadır. Sekizinci bölümde, Sultan Veled'in oğlu Çelebi Emir Ârif'in Mevlevîliğin Türkmen beyleri arasında yayılmasındaki etkisi değerlendirilmektedir. Dokuzuncu bölümde Sultan Veled'in diğer oğlu Çelebi Emir Âbid tanıtılmakta; onuncu ve son bölümde ise Mevlânâ'nın soyu ve ailesine dair genel bilgiler sunulmaktadır.²²⁷

Eserde öncelikle, Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in Belh'ten ayrılarak Erzincan Akşehir'i'ne geldiği ve burada yaklaşık dört yıl boyunca dersler verdiği anlatılır. Sonrasında ise Larende'de yedi yıl veya daha uzun bir süre kalarak ilmî faaliyetlerine devam ettiği belirtilir. Bahâeddin Veled'in, Selçuklu sultanı Alâeddin I. Keykubad'ın davetiyle Konya'ya yerleştiği, soyunu burada sürdürdüğü ve ailesinin ününün zamanla Konya sınırlarını aşarak Balkanlar ile Ortadoğu'ya yayıldığı da eserde ifade edilmektedir.

²²⁶ Veyis Değirmençay, “Menâkıbu'l-Ârifin'de Erzurum,” *Doğu Esintileri: İranoloji, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6 (2017): 215–233.

²²⁷ Seda Şat, *Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin Adlı Eserine Göre Selçuklu Türkiye'sinde Türkler/Türkmenler, Moğollar, Ahîler ve Mevlevîler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 3.

Eser, yalnızca Mevlânâ'nın hayatı, çocukları ve haleflerine dair bilgilerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda Türkiye Selçuklu Devleti'nin siyasî, askerî, iktisadî ve içtimaî yapısına ilişkin önemli veriler de sunmaktadır.

Bu tarihî ve biyografik çerçevenin yanı sıra eser, içerik ve kaynak kullanımı bakımından da dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Nitekim metinde yer alan beyitlerin çok büyük bir bölümünün Mesnevî'den alındığı; bunun yanında Sultan Veled'e ait İbtidâ-nâme, Rebâb-nâme, İntihâ-nâme ve Maârif gibi eserlerden doğrudan yararlanıldığı yahut bu metinlerin belirgin etkilerinin esere yansıdığı anlaşılmaktadır.²²⁸

Eserin muhtevası ve kaynak yapısı bu yönleriyle değerlendirildikten sonra, Menâkıbü'l-Ârifin'in neşir, tercüme ve dolaşım sürecine de değinmek gerekmektedir. Zira eserin tarihî ve tasavvufî değerinin anlaşılmasında, farklı dönemlerde gerçekleştirilen baskı ve tercümelemeler önemli bir yer tutmaktadır.

Bu çerçevede Menâkıbü'l-Ârifin, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevî muhitine dair biyografik ve tasavvufî veriler sunan en önemli temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. Eserin bilinen ilk matbu baskısı, tek bir yazma nüsha esas alınarak Sevânih-i 'Ömr-i Hazret-i Mevlânâ Rûmî, Müsemmâ be-Menâkıbü'l-Ârifin adıyla 1897 yılında Agra'da gerçekleştirilmiş olup, bu yayın eserin modern dönemde dolaşıma girmesini sağlayan ilk basım olma özelliğini taşımaktadır. Eserin Fransızcaya tercümesini Clément Huart, İlk cildi 1918'de, ikinci cildi 1922'de Paris'te yayımlanmıştır. Metnin ilmî esaslara dayalı ikinci yayımı ise, Türkiye'de muhafaza edilen en eski yazma nüshalar dikkate alınarak Tahsin Yazıcı tarafından hazırlanmış ve 1959 ile 1961 yıllarında Ankara'da iki cilt hâlinde neşredilmiştir. Söz konusu baskı, tenkitli neşir açısından eserin metin tarihindeki en önemli safhalarından biri olarak değerlendirilmektedir.

Daha sonraki bir dönemde Abdülvehhâb es-Sabûnî, eseri birtakım ilâve ve tasarruflarla yeniden düzenleyerek Sevâkıu'l-Menâkıb adıyla Farsça olarak kaleme almıştır. Menâkıbü'l-Ârifin'in Türkçe'ye aktarımı ise farklı zamanlarda gerçekleştirilmiştir. İlk tercüme, Zâhid b. Ârif tarafından 803 (1400–1401) yılında Mahzenü'l-esrâr adıyla yapılmış; bu çeviride daha sade bir anlatım benimsenmiş,

²²⁸ Hülya Küçük, "Menâkıbu'l-Ârifin'de Rabia ve Râbia Timsâli," *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 36, sy. 4 (2007): 87–93.

anlaşılması güç görülen bazı kısımlar metinden çıkarılmış ve manzum bölümlerin bir kısmı nesir hâline getirilmiştir. Daha sonraki bir tercüme ise Cevrekzâde Hasan tarafından Tercüme-i Menâkıbü'l-Ârifin adıyla hazırlanmış olup, manzum bölümler hariç tutulmak suretiyle eserin büyük ölçüde tam bir çevirisi sunulmuştur.²²⁹ Eserin bir diğer Türkçe basımı ise İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Seyyid Abdülbâkî Dede tarafından 1821 yılında bazı ilâvelerle gerçekleştirilmiş olup, bu nüsha Topkapı Sarayı Ahmed III. Kütüphanesi'nde 1205 numarada kayıtlıdır.²³⁰

Eserin neşir ve tercüme tarihine ilişkin bu değerlendirmelerin ardından, Ahmed Eflâkî'nin eseri kaleme alırken yararlandığı kaynaklar ile hayatına dair bazı hususlara değinmek yerinde olacaktır. Zira müellifin ilmî çevresi, seyahatleri ve şahsî tecrübeleri, *Menâkıbü'l-Ârifin*'in muhtevasını şekillendiren başlıca unsurlar arasında yer almaktadır.

Bu çerçevede Eflâkî, eserini yalnızca kendi gözlemlerine dayanarak kaleme almamıştır. Aynı zamanda, başta Risâle-i Sipehsâlâr der Menâkıb-ı Hazret-i Hudâvendigâr olmak üzere çeşitli yazılı kaynaklardan da yararlanmıştır. Bunun yanı sıra Velednâme, Rebâb-nâme, İntihâ-nâme, Maârif, Makâlât-ı Şemseddîn-i Tebrîzî, Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr de Eflâkî'nin başvurduğu temel kaynaklar arasında yer alır.²³¹

Eflâkî'nin hayatına dair aktarılan bilgiler, onun yalnızca ilmî faaliyetlerle değil, aynı zamanda geniş bir coğrafyada gerçekleştirdiği seyahatlerle de temayüz ettiğini göstermektedir. Nitekim Ulu Ârif Çelebi ile birlikte Anadolu'nun tamamını ve İran'ın Azerbaycan bölgesini dolaşan Eflâkî'nin, hususî hayatında attarlık mesleğiyle de meşgul olduğu anlaşılmaktadır.²³²

Eflâkî, tahsilinin ilk safhalarını doğduğu coğrafyada sürdürmüş, daha sonra dönemin önemli kültür merkezlerinden biri olan Konya'ya gelmiştir. Konya'ya gelişi, Moğol hükümdarı Keygatu ile birlikte 690 (1291) yılında gerçekleşmiş; bu vesileyle Sultan Veled'i (ö. 1312) ziyaret etmiştir. Eflâkî, bu tarihten sonra bir daha memleketine

²²⁹ Tahsin Yazıcı, "Menâkıbü'l-Ârifin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 112–114.,

²³⁰ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s.32

²³¹ Aydın Taneri, *Türkiye Selçuklularında Kültür Hayatı: Menâkıbü'l-Ârifin'in Değerlendirilmesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021), 8.

²³²F. Nâfiz Uzluk, "XIV. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinden Eflâkî Dede'nin 600. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Ahmet Eflâkî Dede," *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 9 (1962): 277–291.

dönmemiş ve 761 (1360) yılında Konya’da vefat etmiştir.²³³ Konya’daki ilmî hayatı boyunca Sirâceddin Mesnevîhân, Abdülmümin Tokatî ve “üstadım” diye andığı Nizâmeddin Erzincânî’nin öğrencisi olmuştur.²³⁴ Ayrıca, büyük ihtimalle astronomiyle ilgilenip bu alanda gözlemler yaptığı için kendisine “Eflâkî” lakabı verilmiştir.²³⁵

Eflâkî’nin ailesine dair bazı bilgiler ise Ahmet Zeki Velidi Togan’ın *Umumî Türk Tarihi* adlı eserinde yer almaktadır. Togan, Eflâkî’nin babasının adını Şemseddin Ahmed olarak kaydetmekte; babasının Altınordu Devleti’nin başkenti Saray şehrinde uzun yıllar yaşadığını, hanlar nezdinde itibarlı bir şahsiyet olduğunu ve 1360 yılında vefat ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Eflâkî’ye sarayda bulunan zengin bir kütüphanenin miras kaldığını da aktarmaktadır.²³⁶ Bu bilgiler, Eflâkî’nin kendi eserinde aktardığı rivayetlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim Eflâkî, eserinin bir bölümünde Kayseri’den Sivas’a gittikleri sırada bir kişinin yanlarına gelerek, babasının Özbek Han’ın sarayında vefat ettiğini ve geride kalan malların korunarak kendisinin beklendiğini bildirdiğini aktarmakta; babasının gerçekten itibarlı ve nüfuz sahibi bir şahsiyet olduğunu bu vesileyle teyit etmektedir.²³⁷

Bu rivayetlerle uyumlu olarak Ahmed Eflâkî’nin vefatına dair bilgiler de kaynaklarda ayrıntılı biçimde yer almaktadır. Eflâkî, şeyhi Ulu Ârif Çelebi’nin vefatından kırk gün sonra değil, yaklaşık kırk küsur yıl sonra, 761 yılı Receb ayının son Pazartesi günü vefat etmiştir. Defni, Sipehsâlâr’ın türbesinin içine değil, türbe civarında bir alana gerçekleştirilmiştir. Türbeye yakın bir konumda, Topbaş Hoca adlı bir şahsa ait evin avlusunda bulunan mezar taşı, söz konusu evin 1929 yılında yıkılması üzerine Müze Müdürlüğü tarafından alınarak türbeye nakledilmiştir. Mezar taşında yer alan kitabenin Türkçe tercümesi şu şekildedir:

Tanrı’dır bâkî kalan. Büyük bilgin, her şeyi gereğince bilen ve haber veren, zamanın eşsiz, asrın tek âlimi; rahmete mazhar olmuş, suçları örtülüp yargılanmış olan, Ârif’e mensup bulunan Eflâkî, yedi yüz altmış

²³³ Değirmençay, *Menâkıbu’l-Ârifîn*, Doğu Esintileri İranoloji, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 6, Ocak 2017, 215-233.

²³⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri*, 8.

²³⁵ Tahsin Yazıcı, “Ahmed Eflâkî,” içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 62.

²³⁶ A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, c. 1 (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 374

²³⁷ Eflâkî, *Menâkıbul Ârifîn*, 678

*bir yılı Receb ayının son Pazartesi günü yokluk evinden varlık yurduna
göçtü. Tanrı onu rahmetine ulaştırsın, suçlarını yargılasın.*²³⁸

Menâkıbü'l-Ârifin, yalnızca Mevlânâ ve çevresine dair biyografik bilgiler sunmakla kalmayıp, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonraki süreçte yeni dini toplumsal hayata ve kültürel yaşama nasıl yansıttıklarını göstermesi bakımından da büyük önem taşımaktadır. Başka bir ifadeyle eser, toplumsal ve kültürel açıdan Türkiye tarihinin en dinamik alanlarına dair ayrıntılı veriler sunmaktadır.

Eserin kaleme alındığı dönemde, kültürel etkileşim kaynaklı ihtidaların yaşandığını inkâr etmek veya bu olguyu küçümsemek mümkün değildir. Nitekim Menâkıbü'l-Ârifin'de bu duruma ilişkin çok sayıda örneğe yer verilmektedir. Konya ve çevresinde yahut daha uzak şehirlerde yaşayan Hristiyan ve Yahudilerin, Mevlânâ'nın öğretilerinin manevî etkisiyle bireysel ya da zaman zaman grup hâlinde ihtida ederek Mevlevî müridleri arasına katıldıklarına dair pek çok menkıbe aktarılmaktadır. Bu yönüyle eser, yazıldığı dönemin sosyal ve kültürel yapısına dair dikkat çekici bilgiler sunmaktadır.²³⁹

Mevlânâ ve Mevlevîlik üzerine en başta gelen kaynaklardan biri olan Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifin'i, yalnızca Mevlânâ'nın yaşadığı sosyal çevreyi ve ilişkiler ağını anlamak için değil, aynı zamanda onun engin ruh dünyasını ve hassas mistik yapısını kavramak açısından da vazgeçilmez bir eserdir. Bu eser, aynı zamanda Mevlânâ'nın sağlam İslâm inancını ve hayat tarzını ortaya koyan güçlü belgeler sunar.²⁴⁰

Menâkıbü'l-Ârifin'de, Mesnevîliğin bir tasavvuf yolu olarak kadını dışlamadığı, aksine, onların manevi gelişimlerini destekleyen bir yapı sunduğu vurgulanır. Mesnevîlikte kadınlar, özellikle mevlevî dergâhlarında, dini ritüellere katılmak, zikir yapmak, ilahi dinlemek ve Mesnevî yaşam tarzını benimsemek konusunda aktif bir yer tutmuşlardır. Ancak bu katılım, sadece dini ritüellerle sınırlı kalmamış, kadınlar aynı zamanda Mevlevî tarikatının sosyal ve kültürel yansımalarında da etkin rol üstlenmişlerdir. Mevlânâ'nın kadına bakışı, kadının meclislerdeki hakları ve genel olarak Türkiye Selçuklu Devleti döneminde toplumdaki konumu hakkında önemli

²³⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 130-131

²³⁹ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, 130.

²⁴⁰ Ocak *İslâm'ın ayak sesleri*, 198

bilgiler sunmaktadır. Bu aktarımlar, dönemin sosyal yapısında kadının yerini daha iyi kavramamıza imkân tanımaktadır.

2.2. Menâkıbu'l-Ârifin'de Kadınlarla İlgili Bölümler

Menâkıbu'l-Ârifin, Mevlevî çevreye dair sunduğu menkıbeler aracılığıyla XIII–XIV. yüzyıl Anadolu'sunda kadınların sosyal, dinî ve tasavvufî hayattaki konumuna ilişkin önemli veriler ihtiva etmektedir. Eserde kadınlar, yalnızca aile içi rollerle sınırlı kalmayan; sohbet meclislerine katılan, manevî otoriteyle ilişki kuran, dervişlik tecrübesi ve hatta şeyhlik makamına ulaşabilen bir şahsiyet olarak tasvir edilmekte, kullanılan övgü ve benzetmelerle onun saygın konumu özellikle vurgulanmakta ve toplumsal hayatta görünür bireyler olarak tasvir edilmektedir.²⁴¹

Bu veriler ışığında, Selçuklu payitahtında söz konusu dönemde kadınların dinî yaşantıya duyarlı ve öğrenme odaklı bir tutum benimsedikleri görülmektedir. Kadınlar, inanç dünyalarını geliştirmek amacıyla özellikle tasavvufî alanlara yönelmiş; bu alandaki bilgi ve tecrübelerini artırmak için bilinçli bir çaba içerisinde olmuşlardır. Bu durum, kadınların dinî ve tasavvufî bilgiyi edilgen biçimde değil, süreklilik gösteren aktif bir öğrenme süreci olarak ele aldıklarını ortaya koymaktadır.²⁴²

Mevlevîlik, toplumda kadına her zaman önemli bir değer atfetmiş ve bunu açıkça vurgulamıştır. Bu yaklaşımı, Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin adlı eserinden ayrıntılı bir şekilde görmek mümkündür. Kadınlar, sadece toplantılara ve çalışmalara katılmakla kalmamış; sema ayinlerinde de aktif roller üstlenmişlerdir. Hatta zaman zaman kadın dervişlerin evlerinde sema toplantıları düzenlenmiş, ihtiyaç duyulduğunda saray kadınlarından yardım istenmiştir. Kadın figürü, yalnızca evde yemek yapan ya da çocuk bakan biri olarak değil, toplumsal ve manevî hayatta etkin bir özne olarak karşımıza çıkar. Kadınların isimleri anılırken onları yücelten, ulu olduklarını vurgulayan benzetmelere de sıkça yer verilmiştir. Eflâkî'nin eserinde, kadının ev içindeki konumundan dervişliğine, şeyhlik makamına yükselmesine kadar pek çok konuya değinilmektedir.

²⁴¹ Merve Devecioğlu, “Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin Adlı Eserine Göre Anadolu Selçukluların Toplum Yapısında Kadının Durumuna Bakış,” *Türk Dünyası Araştırmaları* 124, sy. 245 (2020): 361–370.

²⁴² Kazım Paydaş, “Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin Adlı Eserine Göre XIII–XIV. Yüzyılda Selçuklu Payitahtında Kadınların Konumu”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 457–481.

Görüldüğü gibi, Mevlevîliğin ilk dönemlerinde kadın, cemiyetin dışında bırakılmamış; aksine, bu yolun köylere kadar yayılıp Mevlevî köylerinin oluşmasında etkin bir rol oynamıştır. Mevlevîlik, kadını hiçbir zaman erkekten daha aşağı bir konumda değerlendirmemiştir. Bu çerçevede, eldeki karinelere hareketle özellikle köylerde icra edilen semâ ve sohbet meclislerine kadınların da katıldığı anlaşılmaktadır. Mevlevîliğin yayılma sürecinde kadın, yalnızca manevî yolculuğunu bireysel olarak sürdüren bir figür değil; cemaat hayatının içinde, edep ve usul çerçevesinde yer alan aktif bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durum, Mevlevî tasavvuf geleneğinde kadınların yalnızca “tek başına” bir manevî tecrübenin öznesi olmadığını; aynı zamanda sohbet meclislerine katılabilen, manevî ehliyet çerçevesinde söz söyleyebilen ve edep ile hiyerarşinin korunduğu bir ortamda erkek sûfilerle ilmî ve tasavvufî temas kurabilen kişiler olarak kabul edildiğini göstermektedir. Nitekim Mevlevî kaynaklarda kadınlar, pasif veya sessiz figürler olarak değil; hakikatin açığa çıkmasına vesile olan, sözü ve tavrı ile manevî sürece katkıda bulunan etkin özneler şeklinde tasvir edilmektedir.

Menâkıbü'l-Ârifin'de yer alan rivayetler, bu yaklaşımı somutlaştıran örneklerden birinin Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî'ye dair aktarılan bir hikâye olduğunu göstermektedir. Bu rivayette, Aziz arkadaşlar rivayet ederler: “*Zamanın Âsiyesi olan ulu bir kadın Seyyid'in müridi olmuştu. Bir gün şaka yoluyla Seyyid'e 'Gençliğinde, mücâhede ve riyazeti kemal mertebesine ulaştırmıştın. Nasıl olur da ömrünün sonunda oruç tutmuyor ve namazların çoğunu kaçıırıyorsun?' ifadeleriyle, Mevlevî geleneğinde kadınların söz söyleyen eleştiren bir konumda olduğunu gösterir.*

Menâkıbü'l-Ârifin'de yer alan Kemâleddin Kâbî rivayeti, Mevlevîlikte kadınların konumunun yalnızca sohbet meclislerine katılımı ile sınırlı kalmadığını; saray çevresindeki kadınların da tasavvufî erkânın icrasında aktif rol üstlenebildiklerini göstermektedir. Bu rivayette, Mevlânâ için düzenlenecek semâ ve toplantının maddî hazırlıklarında sultan hanımının doğrudan devreye girdiği açıkça ifade edilmektedir. Nitekim anlatıda, “*Kalktım, sultanın karısı olan Tokatlı Gumac Hatun'un yanına gidip durumu anlattım. Gumac Hatun on zembil nebetşekeri daha verdi.*”²⁴³ Denilerek, Gumac Hatun'un Mevlevî erkânının gerçekleşmesine fiilî katkı sunduğu

²⁴³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbesi*, 227.

belirtilmektedir. Bu durum, Mevlevîliğin erkek merkezli kapalı bir yapı olmadığını; aksine, saray kadınlarının da bu tasavvufî yapının maddî ve manevî sürekliliğinde etkili bir unsur olarak yer aldığını ortaya koymaktadır. Gumac Hatun örneği, Mevlevîlikte kadınların yalnızca bireysel manevî yönelimlerle değil, toplumsal ve kurumsal düzeyde de görünür ve işlevsel bir konuma sahip olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Menâkıbü'l-Ârifin'de Fahrü'n-nisâ'ya dair aktarılan bu hikâye, Mevlânâ'nın kadın velîlere bakışını ve Mevlevîlikte kadının manevî konumunu açık biçimde yansıtmaktadır. Rivayette Fahrü'n-nisâ, sıradan bir müride olarak değil; “veli ve kâmil bir kadın”, “zamanın Râbia'sı” ve kerametleriyle tanınan bir sûfî şahsiyet olarak takdim edilmektedir. Bu unvanlar, kadınların Mevlevî çevrede manevî otorite bakımından yüksek mertebelere ulaşabildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Özellikle “*Daima Mevlânâ hazretlerinin sohbetinde bulunurdu ve Mevlânâ da çok defa onu görmeye giderdi*”²⁴⁴ ifadesi, Mevlânâ ile Fahrü'n-nisâ arasındaki ilişkinin tek yönlü bir mürid-mürîd hiyerarşisiyle sınırlı kalmadığını, karşılıklı hürmet ve manevî tanıma esasına dayandığını ortaya koymaktadır. Fahrü'n-nisâ'nın hac niyeti hususunda Mevlânâ'ya danışmayı gerekli görmesi ve Mevlânâ'nın onu manevî bir tecrübe ile yönlendirmesi ise, kadının manevî idrak ve tecrübesinin Mevlevî gelenekte ciddiyetle ele alındığını göstermektedir.

Menâkıbü'l-Ârifin'de aktarılan Gürcü Hatun'a dair rivayet de, Mevlevîlikte kadınların manevî konumunun toplumsal statüden bağımsız olarak ele alındığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira zamanın kraliçesi ve sultanın eşi olan Gürcü Hatun, yalnızca saray çevresine mensup bir hâmî olarak değil; Mevlânâ'ya derin bir manevî bağlılık duyan ve bu bağlılığı müridlik çerçevesinde yaşayan bir sûfî kadın olarak tasvir edilmektedir. Rivayette,

*zamanın kraliçesi, dünyanın hanımı ve sultanın karısı olan Gürcü Hatun
... Mevlânâ hanedanının muhiplerinden ve has müritlerindendi. Daima
Mevlânâ'nın verdiği şevkin ateşi içinde yanıyordu. Daima Mevlânâ
hazretlerinin sohbetinde bulunurdu ve Mevlânâ da çok defa onu görmeye
giderdi*²⁴⁵

²⁴⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbesi*. 314

²⁴⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 459.

ifadeleriyle, onun Mevlevî çevredeki manevî aidiyeti açık biçimde vurgulanmaktadır. Gürcü Hatun'un Mevlânâ'dan ayrılığa tahammül edememesi ve bu ayrılığı telâfi etmek amacıyla onun suretini yanında taşımak istemesi, Mevlânâ sevgisinin maddî bir nesneyle ikame edilemeyecek ölçüde derin bir manevî bağa dayandığını göstermektedir. Ressamın Mevlânâ'nın suretini sabitleyememesi ise, bu bağlılığın şahsî bir sevginin ötesinde, Mevlevî düşüncede hakikatin sûrete sığmayan mahiyetini sembolik biçimde ifade eden bir anlatı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle Gürcü Hatun rivayeti, Menâkıbü'l-Ârifin'de kadınların—ister velî ister saray mensubu olsun—Mevlevîlikte manevî eşitlik ve müridlik temelinde konumlandırıldıklarını ortaya koymaktadır.

Menâkıbü'l-Ârifin'de yer alan bu ve benzeri rivayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Mevlevîlikte kadınların konumunun istisnâî örneklerle sınırlı olmadığı açıkça görülmektedir. Eserde kadınlar, yalnızca manevî terbiyenin pasif muhatapları olarak değil; velâyet mertebesine ulaşabilen, şeyhlik ve irşad ehliyetiyle anılan, sohbet ve semâ meclislerine katılan, hatta bu meclislerin manevî atmosferini belirleyen aktörler olarak tasvir edilmektedir. Fahrü'n-nisâ örneğinde olduğu üzere kadınların velî sıfatıyla anılması; Gumac Hatun ve Gürcü Hatun rivayetlerinde görüldüğü üzere saray kadınlarının Mevlevî erkânın icrasında aktif roller üstlenmeleri, Mevlevîliğin kadınları dışlayan kapalı bir yapıdan ziyade, edep ve hiyerarşi çerçevesinde kadın katılımına imkân tanıyan bir tasavvufî gelenek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Menâkıbü'l-Ârifin, kadınların Mevlevîlikte hem bireysel manevî tecrübenin öznesi hem de tasavvufî yapının sürekliliğini sağlayan toplumsal aktörler olarak görünürlük kazandığı önemli bir kaynak niteliğindedir.

2.3. Mevlânâ ve Kadın Algısı

Tasavvuf düşüncesinde insanın değeri cinsiyetle değil, manevî olgunlukla ölçülür. Sûfî geleneğe göre Kur'ân'da üstünlüğü ifade edilen “erlik”, biyolojik anlamda erkek olmak değil, irfan ve kemâl mertebesine ulaşmış olmak anlamına gelir; bu nedenle erkekler arasında bu makama erişememiş pek çok kimse bulunabileceği gibi, manevî olgunluk bakımından erkekleri geride bırakan kadın velîlerin varlığı da

mümkündür.²⁴⁶ Nitekim tasavvuf anlayışında velâyet makamı kadın-erkek ayrımına bağlı değildir; velîlik, dış görünüşten ziyade kalbin safiyeti ve Hakk’a yönelişle ilişkilendirilir. Mevlânâ’nın insanı öncelikle ruh olarak tanımlaması da bu yaklaşımı desteklemektedir; zira ruh, cinsiyetle sınırlı değildir ve bu sebeple kadınlar da “büyük velîler” arasında yer alabilecekleri gibi Ricâlü’l-Gayb arasında da anılabilirler.²⁴⁷ Tasavvufî çevrelerde kadınların cemiyet hayatı içinde yer alabilmeleri ve manevî meclislere katılmaları da bu eşitlikçi anlayışın tarihî yansımalarından biri olarak değerlendirilmiştir²⁴⁸

Dinî geleneklerde mistik eğilimler çoğu zaman uzlaştırıcı bir köprü işlevi görmüş; kadın-erkek ilişkisi, kozmik düzenin birbirini tamamlayan unsurları olarak yorumlanmıştır. Bu bağlamda toprak üretkenlik ve doğurganlığın, gökyüzü ise dölleyici gücün sembolü kabul edilmiştir.²⁴⁹ Bu tamamlayıcılık anlayışı, Mevlânâ’nın kadın tasavvurunun sembolik temellerinden birini oluşturur. Nitekim Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*’de bu görüşünü şu sözlerle ifade etmektedir:

“Ey canlar, meliği olan güzel, ey yüzü bize kible kesilen; bu yeri döşeyip bezeyen, var edip meydana getiren göktür, şu toprak yeryüzü de onun karısıdır.”²⁵⁰

Bu ifadeler, kadının yalnızca bir aşk nesnesi değil, varlık düzeninde tamamlayıcı ve üretken bir unsur olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Kozmik düzeyde sembolik bir tamamlayıcılık olarak ortaya konulan bu yaklaşım, Mevlânâ’nın insan ve toplum anlayışında da açık biçimde görülmektedir. Bu düşüncenin tasavvufî yorumu, Mevlânâ’nın kadın tasavvurunda daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Onun, kadını erkekten aşağı gören yerleşik bazı ortodoks kabullere temas ettiği ifadeler çoğu zaman dönemin geleneksel söylemini nakletme mahiyetindedir; buna karşılık kendi düşüncesi, kadına yüksek bir değer atfeden yorumlarında ortaya çıkar. Nitekim *Mesnevî*’de kadınların akıl ve gönül ehli kimseler üzerinde derin bir tesire sahip oldukları, buna karşılık kaba ve bilgisiz kimselerin kadınlara üstünlük tasladıkları belirtilerek

²⁴⁶Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 210; Hülya Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği,” *İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 5, sy. 10 (2007): 65–74.

²⁴⁷ Hülya Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği,” *İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 5, sy. 10 (2007): 65–74.

²⁴⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 211

²⁴⁹Gizem Songüler, *Sufî Gelenekte Kadın Algısı: Mevlânâ Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı, 2017), 41.

²⁵⁰ (Mevlânâ, 2015/I:191).

merhamet, sevgi ve şefkat gibi niteliklerin insanî kemâlin göstergesi olduğu vurgulanır.

251

Aynı bağlamda kadının “Hakk’ın nûru” olarak nitelenmesi, onun yalnızca dünyevî bir sevgi nesnesi değil, ilâhî hakikatin tecellisine mazhar bir varlık olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.

پرتو حق است آن معشوق نیست
خالق است آن گوییا مخلوق نیست
(Kadın pertev-i Hakk’tır, ma’şûk değil;
Sanki Hâlık’tır, mahlûk değil.)

Bu beyitler, kadının insanlığın devamındaki yaratıcı rolüne ve ilâhî tecelliye mazhar oluşuna işaret eden sembolik bir anlatım olarak yorumlanmıştır.²⁵²

Bu ifadelerde geçen “kadının yaratıcı olarak nitelendirilmesi” ise mecazî bir anlam taşımakta olup, kadının annelik vasfı ve yeni bir hayatın dünyaya gelişindeki belirleyici rolüne işaret eden sembolik bir anlatım şeklinde değerlendirilmiştir. Böylece Mevlânâ’nın kadın anlayışı, kadını toplumsal hayattan dışlayan yaklaşımların aksine, onu hem insanî hem de manevî bakımdan değerli ve etkin bir varlık olarak konumlandıran bütüncül bir perspektif ortaya koymaktadır.²⁵³

Bu çerçevede Mevlânâ’nın kadın anlayışı, yalnızca teorik bir değer atfıyla sınırlı kalmamış, sosyal ve tasavvufî hayatın pratik alanlarında da kendisini göstermiştir. Halk sûfisi olmamakla birlikte hür düşüncesi, geniş ufku ve halka onların diliyle hitap eden yaklaşımı sayesinde toplumun her kesimini kuşatan Mevlânâ, gerçekleştirmek istediği manevî yenilenme tasavvurunda kadını ihmal etmemiş; bâtinî bazı çevrelerde görüldüğü gibi kadını kapalı zümrevî yapılar içinde değil, açık tasavvufî meclislerde değerlendirmiş ve kadınların da semâ meclislerine katılımını teşvik eden bir anlayış ortaya koymuştur.²⁵⁴

²⁵¹ Firdevsî-i Meşhedî, Mehdî. “Mevlânâ’nın Düşüncesinde Kadın”. çev. Hasan Almaz. Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi 6/20 (Kış 2006), 53–64: 167–190; Semih Sergen, “İslâm’da ve Hz. Mevlânâ’da Kadına Saygı,” *I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985), 357–363.

²⁵² Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 211, Mesnevî, c. I, s. 241-242, b. 2426-2437; Şefik Can, *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2013), 197; Demirci, Mehmet. “Mevlânâ’nın Kadına Bakışı.” Semazen.net.

²⁵³ Can, *Mevlânâ Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, 197.

²⁵⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 209-210

Bu yaklaşım, Mevlânâ'nın düşünce dünyasında kadına yalnızca toplumsal ve tasavvufi hayatta yer açmakla sınırlı kalmamış, onun insan anlayışının temel ilkeleriyle de doğrudan ilişkilendirilmiştir. Nitekim Mevlânâ'nın hayatı ve eserleri incelendiğinde, kadına yönelik olumlu yaklaşımın öncelikle insanî eşitlik zemininde temellendirildiği görülmektedir. Ona göre kadın-erkek farkı daha çok bu dünyaya ait olup, ruhlar âleminde şekle dayalı bir ayrım bulunmadığından aralarında özsel bir farklılık söz konusu değildir.²⁵⁵

Bu çerçevede, asırlardır tartışılan kadın-erkek farklılıklarının Mevlânâ'nın düşüncesinde insanın ontolojik eşitliği temelinde ele alındığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de kadın ve erkeğin insan olarak aynı yaratılış değerine sahip olduğu, her iki cinsin de insanca yaşamanın imkânlarıyla donatıldığı ve birbirini tamamlayan varlıklar olarak konumlandırıldığı vurgulanmaktadır. Nitekim *"Allah'ın kendisiyle kiminizi kiminize göre üstün kıldığı şeyi temenni etmeyin; erkeklere kazandıklarından bir pay olduğu gibi kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır..."* (en-Nisâ 4/32) ayeti, kadın ve erkeğin değer ve sorumluluk bakımından aynı insanî zeminde değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda Mevlânâ'nın kadın tasavvuru, insanın yaratılışta değerini ve kadın-erkek arasındaki tamamlayıcılığı vurgulayan Kur'ânî perspektifle örtüşen bir düşünce çerçevesi içinde şekillenmektedir.²⁵⁶

Bu yaklaşım, kadın ile erkeğin insan olma bakımından eşit, fakat yaratılış özellikleri bakımından birbirini tamamlayan iki unsur olduğu düşüncesiyle temellendirilmektedir. Nitekim Mevlânâ, kâinatta var olan düzenin çiftler üzerine kurulu olduğuna dikkat çekerek her şeyin bir karşıt veya tamamlayıcı unsurla birlikte var olduğunu, bu çiftlerin mutlak anlamda aynı olmasalar da birbirine ihtiyaç duyan bir bütünlük oluşturduğunu ifade etmektedir.²⁵⁷ Nitekim kadın ve erkek, değer bakımından birbirine üstün olmayan; aksine tabiatıta birbirini tamamlayan unsurlar gibi insanlığın bütünlüğünü oluşturan iki varlık alanı olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda kadının sabır, dayanıklılık ve merhamet gibi niteliklerle öne çıkabildiği; nefsanî arzularını kontrol altına aldığı ölçüde manevî olgunluk bakımından erkekleri dahi geride

²⁵⁵Dîvân-ı Kebîr, Gölpınarlı çev., c. 4, 142, s. 76.

²⁵⁶Ömer Faruk Belviranlı, *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Kadınla İlgili Tasvirlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, 2017), 25.

²⁵⁷ Kadir Özköse, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Düşüncesinde Kadın," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 1 (2007): 51–67.

bırakabileceği ifade edilir. Zira insan, yalnızca hisleri ve nefsânî yönüyle hareket ettiğinde değer kaybetmekte, buna karşılık insanlığının bilincine vardığında yücelmektedir; Kur’ân-ı Kerîm’de de “*Andolsun, biz insanı en güzel biçimde yarattık; sonra onu aşağıların aşağısına indirdik*” (et-Tîn 95/4-5)²⁵⁸ buyurularak bu ahlâkî yükseliş ve düşüş imkânına işaret edilmektedir.²⁵⁹

Bu düşüncenin somut bir anlatımı ise Mevlânâ’nın Mesnevî’de yer alan beyitlerinde görülmektedir. Beyitlerde kadın, insan hayatının huzur ve tamamlanma boyutuyla birlikte ele alınmakta; kadın ile erkeğin birbirinden bağımsız düşünülemeyeceği vurgulanmaktadır. Bu yönüyle söz konusu beyitler, Mevlânâ’nın kadın-erkek ilişkisini tamamlayıcılık temelinde değerlendirdiğini göstermektedir.

چون بی یسکن البهاس آفرید
کی تواند آدم از حوا برید

هست در فرمان اسیر زال خویش

آنک عالم بنده گیسوی بدی
گلبنینی یا حمیرا می زدی

آب غالب شد بر آتش از نهیب
آتش جو شد چو باشد در حجاب

چونکه دیگی در میان آید هوا
نیست گردد آب آن با گردش هوا

ظاهراً برزن جواب ار غالبی
باطناً مغلوب زن را طالبی

ابن چنین خاصیتی در آدمیست
مهر حیوان را کز آن آدمیست

گفت پیغمبر که زن بر عاقلان
غالب آید سخت و بر صاحب دلان

باز برزن جاهلان غالب شوند
کاندر ایشان تندی حیوانست بند

کم بودشان رقت و لطف و وداد
زانک حیوانیت غالب بر نهاد

²⁵⁸ Kur’ân-ı Kerîm, et-Tîn Sûresi, 95/4-5.

²⁵⁹ Can, *Mevlânâ*, 188.

مهر و رقت وصف انسانی بود
خشم و شهوت وصف حیوانی بود

پرتو حقست آن معشوق نیست
خالقست آن گویا مخلوق نیست

(Mesnevî, 1; 2426) (Mevlânâ, 2011:73)

“Allah, kadını, erkek onunla rahat etsin, ona eş olsun diye yarattı O halde Âdem Havva’dan nasıl olur da ayrı olabilir. Havva’sız nasıl yaşayabilir. Erkek yâğıtlıkta Zaloğlu Rüstem olsa, cesarete Hazreti Hamza’dan bile ileri geçse, hükmetmek hususunda kendi karısının eseridir. Âlemi güzel, tatlı sözleri ile mesteden, kendine bağlayan Hazreti Peygamber bile (کلبنی یا حمیرا می زدی) ‘Ey pembe beyaz kadın, benimle konuş!’ diye, hiddetlenen eşine niyazda bulunurdu.”²⁶⁰

Mevlânâ’nın kadına verdiği değerin somut göstergelerinden biri, kadınların katıldığı meclislerde düzenli biçimde yer almasıdır. Eflâkî’nin Menâkıbü’l-Ârifin adlı eserinde anlatıldığına göre, Konya’daki kadınlar her Cuma akşamı bir araya gelir ve Mevlânâ’nın gelişini sabırsızlıkla beklerlerdi. Akşam namazının ardından meclise katılan Mevlânâ’nın gece boyunca kadınlarla sohbet ettiği, onlara nasihatlerde bulunduğu ve sema icra ettiği; bu buluşmaların sabah namazına kadar sürdüğü ifade edilmektedir.

Nitekim söz konusu toplantıların saygı ve huzur atmosferi içinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kaynaklar, kadınların Mevlânâ’nın etrafında halka oluşturarak derin bir hürmet gösterdiklerini; sohbetlerin gül ve gül suyu gibi sembolik unsurlar eşliğinde yürütüldüğünü belirtir. Manevî öğretinin aktarımına imkân sağlayan bu meclislerde müzik ve sema uygulamaları da sürecin ayrılmaz bir parçası olarak yer almıştır. Kadınların Mevlânâ’ya çeşitli hediyeler sunmak istemesine rağmen onun maddî iltifatlara kayıtsız kaldığı ve toplantıların sabah namazıyla tamamlandığı da aktarılmaktadır.²⁶¹

Bu gözlemler, Mevlânâ’nın kadınlara yönelik olumlu yaklaşımının yalnızca bireysel bir tutum olmadığını, belirli bir düşünce geleneğine dayandığını göstermektedir. Nitekim kadınların da yer aldığı ilim ve irşad meclisleri oluşturma anlayışı, Orta Asya Türk-İslâm düşünce mirasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda

²⁶⁰ Can, *Mevlânâ*. 195-196, Mesnevi I/2425-2428

²⁶¹ Semih Sergen, “İslâm’da ve Hz. Mevlânâ’da Kadına Saygı,” *I. Millî Mevlâna Kongresi: Tebliğler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986), 361.

Hoca Ahmet Yesevî'nin uygulamaları ve *Divan-ı Hikmet*'te ortaya konan öğretisi ile Yusuf Has Hacıp'in *Kutadgu Bilig*'de yansıttığı hikmet merkezli yaklaşımın, Mevlânâ'nın kadın anlayışını besleyen tarihî ve kültürel arka planı oluşturduğu söylenebilir. Böylece Mevlânâ'nın tutumu, Orta Asya kökenli Türk töresi ile tasavvufî düşüncenin kesiştiği bir düşünce sürekliliği içinde anlam kazanmaktadır.²⁶²

Bu tarihî ve düşünsel arka planın pratikteki yansımaları, Mevlevîlik geleneğinde açıkça görülmektedir. Öyle ki, Mevlânâ'nın soyundan gelen ve erkeklere önderlik eden kadın şeyhlerin varlığı dikkat çekicidir. Nitekim Dîvâne Mehmed Çelebi'nin torunu veya kızı olan Destina Hatun ile Küçük Ârif Çelebi ya da Küçük Mehmed Çelebi'nin kızı Güneş Hatun'un Karahisar Mevlevîhanesi'nde post-nişin olarak görevlendirilmesi, Mevlevîlikte kadınların hem kurumsal hem de ruhani otoriteyi üstlenebildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, tarikat içerisinde halife kadınlar, mürideler, tarikata hâmilik yapan varlıklı kadınlar ve sultan eşleri, Mevlevîliğin kadına verdiği önemin somut örnekleri arasında yer alır. Ayrıca, Mevlânâ ailesine mensup kadınlar da onun düşüncelerinin Anadolu'da yayılmasında etkili olmuş; hayatının farklı dönemlerinde birçok kadın, Mevlânâ'nın en sadık müritleri arasında bulunmuştur.²⁶³

Bu veriler, Mevlânâ'nın kadına yönelik yaklaşımının teorik bir söylemle sınırlı kalmadığını; Mevlevîlik geleneğinde kurumsal, toplumsal ve manevî düzeylerde karşılık bulan bütüncül bir kadın tasavvuruna dönüştüğünü göstermektedir.

2.4. Mevlevî Kültüründe Kadınların Manevi ve Sosyal Yeri

Anadolu, tarihsel süreç boyunca farklı kültür ve medeniyetlerin kesişme noktası olmuş; özellikle büyük dinlerin, tasavvufî düşünce biçimlerinin ve tarikat yapılanmalarının ortaya çıkıp geliştiği önemli bir coğrafya niteliği taşımıştır. Türklerin XI. Yüzyıldan itibaren bölgeye yerleşmesiyle birlikte, Anadolu'da Türk kültürünün ve medeniyetinin varlığı, ahlaki değer ve siyasi yapının her katmanına sirayet etmiştir. Moğol istilasının ardından ortaya çıkan siyasi karmaşa, ilk üç yüzyılda siyasi yapının çok katmanlı ve parçalı bir karaktere bürünmesine sebep olmuş; bu durum Selçuklular

²⁶² İsmail Yakıt "Batı Düşüncesi ve Mevlâna'da Kadın" III. Uluslararası Mevlâna Kongresi Bildiriler (5-6 Mayıs 2003) Konya Selçuk Üniversitesi 2004 135-148; Iqbal, Afzal. The Life and Work of Jalaluddin Rûmî.adlı eserinde Mevlânâ'nın Türkiye, İran, Hindistan, Pakistan ve Afganistan'da Rûmî; bir veli, bilge ve hakikatleri gören bir arif olarak saygı gördüğünü ifade eder.(The Octagon Press, London, 1983,19

²⁶³ Elif Özcan Uğur, Sevim Yılmaz Önder, "Mevlevî Menakıbnamesi Mahzenü'l-Esrar'da Kadın Motifi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 47, İstanbul 2022, 597-628

ve devamında teşekkül eden beylikler döneminde dinî ve kültürel hayatın da farklı toplumsal unsurların izlerini taşıyan heterojen bir görünüm sergilemesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, Anadolu'nun tarihsel süreklilik gösteren temel niteliklerinden biri, güçlü, yaygın ve köklü bir mistik geleneğin varlığı olmuştur.

Tasavvuf geleneğinde mutasavvıf, yalnızca manevi bir yol gösterici değil, aynı zamanda insanı eğiten bir terbiyeci olarak görülür. Çünkü tasavvuf, bireyi sabır, çile, riyazat, tevekkül, iç huzur ve ilahi vuslat yolculuğu içinde olgunlaştırmayı amaçlayan bir inanç ve uygulama sistemidir. Bu süreçte insan, ilimden irfana; akıl bilgisinden ruhsal derinliğe, teorik düşünceden keşfe, öğreticiden mürşide ve şeriattan tarikate doğru sürekli bir dönüşüm yaşar.²⁶⁴

Mevlânâ da tasavvufun eğitici yönünü temsil eden büyük bir mutasavvıf, mürşid ve âlimdir. Onun eğitim anlayışı, dünya görüşü ve insanı merkeze alan yaklaşımında temellenir. Mevlânâ'nın düşünce sistemi, varlığı bir bütün olarak algılayan ve sıklıkla Vahdet-i Vücut çerçevesinde ele alınan bir anlayışla ilişkilendirilir. Bu yaklaşıma göre, tüm varlığın kaynağı hakiki varlık olan Allah'tır; dünya ise ilahi hakikatin görünür hâle gelmesinden ibarettir.²⁶⁵

Bu çerçevede Allah'ın varlığı her şeyde tecelli eder; görülen çokluk, ilahi hakikatin sınırlı görünümleridir. Mutlak hakikat, tabiattan ve geçici varlık alanından üstün olup insan tarafından doğrudan kavranamaz; ancak Kur'an'da bildirilen isim ve sıfatlar aracılığıyla tanınabilir. İnsanların farklı ve hatta zıt olarak algıladığı ilahi sıfatlar, hakikat düzeyinde birliğe sahiptir. Kötülük ise mutlak anlamda bir gerçeklik değil, sınırlı bakışın sonucudur; hakikat düzleminde esas olan iyiliktir.

Mevlânâ'ya göre insan, kâinatın yaratılışında merkezi bir konuma sahip olup varlığın anlamını taşıyan temel unsurdur. Bu yaklaşım, Vahdet-i Vücut düşüncesinin özünde yer alan insanın ilahi hakikatin yeryüzündeki yansıması olduğu fikriyle yakından ilişkilidir.²⁶⁶

²⁶⁴ Hikmet Celkan “Mevlânâ'nın Eğitimci Yönü”, I.Milli Mevlânâ Kongresi,3-7 Mayıs 1985 Konya, Selçuklu Araştırma Merkezi Yayınları,282-286

²⁶⁵R. A. Nicholson, *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, çev. Ayten Lermioğlu, *Tercüman 1001 Temel Eser*, no. 53, 22.

²⁶⁶ Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf* (İstanbul, 1974), 11.; Celkan, “Mevlânâ'nın Eğitimci Rolü,” 300–306.

Mevlânâ'nın «*Hamdım, piştım, yandım*» şeklinde özetlenen ifadesi, insanın bir ömür boyunca geçirdiği manevi ve eğitsel dönüşümün özlü bir anlatımıdır. Bu söz, bireyin ham hâlden olgunluğa ve nihayet hakikate yönelen içsel bir arınma sürecini simgeler. Dolayısıyla Mevlânâ'nın eğitim anlayışında eğitim, insanın belirli bir kalıba sokulmasından ziyade, potansiyelini açığa çıkaran ve onu olgunlaştıran dinamik bir süreç olarak değerlendirilir.

Bu çerçevede Mevlânâ, eğitimi insanın ne olması gerektiğini gösteren bir olgunlaşma yolculuğu şeklinde ele alır. Modern eğitim sistemleri çoğunlukla bireyi belirli hedefler doğrultusunda biçimlendirmeyi amaçlarken, Mevlânâ'nın yaklaşımı daha çok insanın iç dünyasını dönüştürmeye ve onu hakikate yaklaştırmaya yöneliktir. Böylece eğitim, yalnızca dünyevi amaçlara hizmet eden bir yetiştirme faaliyeti değil, insanın varoluşsal anlamını kavramasını sağlayan bütüncül bir terbiye süreci hâline gelir.

Bu anlayış, Mevlânâ'nın eğitim düşüncesinde hizmet kavramına yüklediği anlamla da tamamlanır. Nitekim Kubbe-i Hadra'nın doğuya bakan iç yüzeyindeki hat tezyinatında yer alan “*Her ki hidmet kerd u mahdûm şûd / Her ki hodrâ dîd u mahrûm şud*” beyti, eğitimin temelinde benlikten arınma ve başkasına yönelme ilkesinin bulunduğunu vurgular. “*Hizmet eden yücelir, yalnız kendini gözetene ise mahrum kalır*” anlamını taşıyan bu ifade, Mevlânâ'nın terbiye anlayışında olgunlaşmanın ancak hizmet, tevazu ve diğer kâmlık yoluyla mümkün olduğunu gösterir.

Bu bağlamda Mevlânâ'ya göre eğitim, bireyin sadece bilgi kazanması değil; ben merkezli tutumdan uzaklaşarak başkalarına fayda üreten bir ahlaki ve manevi seviyeye ulaşmasıdır. Böylece “hamdım, piştım, yandım” süreci, hizmet bilinciyle derinleşen ve insanı İnsan-ı Kâmil idealine yaklaştıran eğitsel bir olgunlaşma modeline dönüşür.

Mevlevî tarikatı, Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncelerini esas alarak Mevlevî tekkelerinde şekillenmiş bir yapıdır. Başlangıçta Anadolu'da kök salan bu tarikat, zamanla Balkanlar, Kıbrıs, Arabistan Yarımadası ve Kuzey Afrika gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış ve buralarda etkili olmuştur. Özellikle şehir merkezlerinde yaygınlık kazanan tarikat, zamanla siyasî ve ekonomik bakımdan güçlenmiş, bu durum Mevlevîlik etrafında belirgin bir kültürel gelişimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mevlevîlik ve bu çevrede oluşan kültürel gelenek ile edebî muhit, XIII.

Yüzyılda Mevlânâ ile başlamış ve XX. Yüzyıla kadar devam eden süreklilik arz eden bir yapı sergilemiştir. XIII. yüzyıl Anadolu'sunda yaşanan düzensizlik ve çözülme ortamında, Mevlânâ'nın eğitici ve hikmetli sözleri topluma önemli bir manevi dayanak sunmuştur. Onun devlet erkânıyla kurduğu ilişkiler, sohbet meclisleri, vaazları ve şiirleri, halk için adeta bir teselli kaynağı olmuştur.²⁶⁷ Mevlevîhaneler, sosyo-kültürel açıdan önemli bir işlev üstlenmiş ve kültür ile sanata dayalı bir birikimin taşıyıcısı olmuştur. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in önderliğinde kurumsallaşan tarikat yapısı içinde gelişen bu yapılar, zamanla giderek daha geniş bir etki alanına yayılmıştır.²⁶⁸

Mevlânâ'nın yaşamı ve Mevlevî tarikatı içinde öne çıkan eğitici ve öğretici yaklaşım, Mevlevîhanelerin zamanla yaygın bir eğitim kurumu niteliği kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu anlayış sayesinde, Mevlevîhaneler sadece manevi değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel eğitim merkezleri olarak da öne çıkmıştır. Mevlevîhaneler, bilim, edebiyat ve sanatın iç içe geçtiği bir kültür ortamı oluşturarak farklı çevrelerden birçok kişiyi ortak bir kültürel zeminde buluşturmuştur. Sultan Veled tarafından tarikatın kurumsallaştırılmasının ardından bireyin manevî gelişimine özel önem verilmiş; kişiler kabiliyetleri doğrultusunda çeşitli alanlara yönlendirilmiş ve özellikle güzel sanatların en az bir dalında yetkinlik kazanmaları teşvik edilmiştir. Mevlânâ'nın eğitimci ve sanatkâr mutasavvıf kimliğinden ilham alan Mevlevîlik, sûfilerin Tanrı'ya ulaşma yolunda benimsedikleri zikir, riyâzat ve dünyadan el çekme gibi bazı uygulamalara daha dengeli yaklaşmış; bunun yerine dünyadan kopmamayı, üretken olmayı ve kişinin emeğiyle geçinmesini öne çıkaran bir anlayışı benimsemiştir.²⁶⁹ Nitekim Mevlânâ'da müridlerine sürekli bir sanatla uğraşmaları, bununla rızıklarını elde etmelerini ve hiç kimseden para istememelerini sürekli öğütlemiştir. Bu nedenle boş vakit geçirmenin hoş karşılanmadığı Mevlevîhaneler, yüzyıllar boyunca düşünce ve sanat eğitiminin sürdürüldüğü önemli birer kurumsal eğitim ortamı işlevi görmüştür.²⁷⁰

²⁶⁷ Nilgün Açık “Mevlânâ ve Mevlevî Tarikatının Eğiticiliği”, III.Uluslar Arası Mevlânâ Kongresi,5-6 Mayıs 2003 Konya,99-111

²⁶⁸ Duru, *Türkiye TarihiSimalardan Mevlevî*, 99; Erdoğan Ateş, *Mevlânâ'da Mûskî ve Mevlevîhanelerde Mûsikî ve Ney Eğitimi*, Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Yıl 2, S. 4, Ocak–Nisan 2002, s. 95–108.

²⁶⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*,306, Celkan, *Mevlânâ'nın Eğitimci Rolü*, 300-306

²⁷⁰ Adem Esen, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin İktisat Anlayışı* (Konya: Rumi Yayınları, 2007), 25; Mesut Yazıcı, “Gelibolu'da Mevlânâ İzleri,” *Dünyada Mevlânâ İzleri: Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Konya: SÜMAM Yayınları, 2010), 507–520; Fatih Özkafa, “Hz. Mevlânâ'nın Hat Sanatına

Mevlânâ ve Mevlevîler, Mevlevî eğitim anlayışının merkezinde yer alan hizmet prensibi doğrultusunda İslâm'ın özünde bulunan güzellik ve hoşgörü anlayışını yaymayı amaçlamış; bu çerçevede güzel sanatlar eğitimine özel bir önem vermişlerdir. Mevlevî eğitim sürecinde çileye giren derviş, çilesini tamamlamak üzere gelenekte belirlenen on sekiz hizmeti bizzat yerine getirirken, bu hizmetler aracılığıyla ilim, sanat ve zanaat alanlarında çok yönlü bir eğitim sürecinden geçmiştir. Bu süreçte semâ eğitimi de dervişin manevî ve estetik gelişiminin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Eğitime mutfakta başlayan derviş, belirli bir olgunluk düzeyine ulaşınca kadar dedelerin hücrelerinde ve meydan odasında eğitimini kesintisiz biçimde sürdürmüştür; ayrıca Türkçe, Arapça ve Farsça başta olmak üzere Fransızca ve Rusça gibi dillere yönelik eğitim imkânlarından da yararlanmışır.²⁷¹

Mevlevî tekkeleri, toplumun farklı kesimlerine hitap eden yaygın eğitim kurumları olarak, bireylerin manevî gelişimine katkı sağlamış ve geniş kitleleri bir araya getirmiştir. Bu mekânlar, yüzyıllar boyunca kazandıkları itibarıyla öne çıkmıştır. Mevlevîliğin eğitici yönü, halktan yüksek tahsilli kişilere kadar pek çok farklı meslek grubundan insana, kendine özgü bir hayat anlayışı kazandırmıştır. Bu kapsayıcı yapı içinde, kadınlar da dergâh çevresinde biçimlenen manevî ve sosyal yaşamın etkin üyeleri olmuş; özellikle hizmet, dayanışma ve himaye faaliyetleriyle Mevlevî kültürün taşıyıcı aktörleri arasında önemli bir yer edinmiştir.

İslam düşüncesinde yöneticilerin sosyal sorumluluğu övgüyle anlatılmaktadır. Bu anlayışın Mevlâna'nın eserlerinde belirgin biçimde vurgulandığı görülmektedir. Mevlâna, padişahların ve yöneticilerin hayır ehline sahip çıkmasını, fakirleri görüp gözetmesini ve hayır faaliyetlerini teşvik etmesini özellikle vurgular. Ona göre yöneticilerin bu hususu ihmal etmeleri, toplumun hayırdan uzaklaşmasına ve sosyal dayanışmanın zayıflamasına yol açmaktadır. Nitekim Mevlâna, padişahlar ve emirler nezdinde büyük itibar kazanmış olmasına rağmen daha çok fakir ve düşkünlerle birlikte bulunmuş, müritlerinin önemli bir kısmını toplumun alt tabakalarından seçmiş ve onları eğitmiştir. Bu yaklaşım, zenginlerin fakirlere destek olması, onları doyurması ve sadaka

Yansımaları,” *Dünyada Mevlânâ İzleri: Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Konya: SÜMAM Yayınları, 2010), 331–342.

²⁷¹ Ş. Bârihüdâ Tanrıkörür, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri*, c. 1 (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Konya, 2000), 76.

yoluyla toplumsal dengenin korunması gerektiğine dair vurgularıyla bütünleşir. Mevlâna'nın sadakanın eksiltmediğini, aksine bereketlendirdiğini ifade eden sözleri, sosyal sigorta mekanizmalarının bulunmadığı dönemlerde dayanışmanın temel aracının hayır ve infak olduğunu göstermektedir.

Bu toplumsal dayanışma yaklaşımı, Eflâkî'nin aktardığı menkıbelerde somut bir biçimde görünür. Sultan Rükneddin'in eşi ve Mevlânâ'nın müridesi olan Gumac Hatun'un aktardığı menkıbe, kadın müridlerin bu dayanışma kültüründe oynadığı etkin rolü açıkça gözler önüne sermektedir. Rivayete göre Mevlâna'nın bir tehlikeyi haber vererek kadınları evden çıkarması sayesinde büyük bir felaket önlenmiş, ardından Gumac Hatun şükran ifadesi olarak ihtiyaç sahiplerine sadakalar dağıtmış ve arkadaşlarına yedi bin dirhem sultanî göndermiştir.²⁷² Bu anlatı, Mevlâna'nın sadece hayrı öğütleyen bir mürşid olmadığını, aynı zamanda müridleri aracılığıyla hayrın toplumsal hayata aktarılmasını sağlayan bir rehber olduğunu gösterir.

Dolayısıyla Mevlânâ'nın düşüncesinde toplumsal dayanışma, yöneticilerin sorumluluğu ile bireysel hayır pratiğinin birleştiği bir zeminde şekillenmektedir. Gumac Hatun örneği ise bu anlayışın kadın müridler tarafından da içselleştirildiğini, kadınların hayır, sadaka ve sosyal destek faaliyetlerinde aktif bir özne olarak yer aldığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Mevlevî çevrede dayanışmanın yalnızca teorik bir öğreti değil, farklı toplumsal kesimlerin —özellikle kadın müridlerin— katkısıyla pratiğe dönüşen canlı bir sosyal mekanizma olduğunu göstermektedir.

Mevlânâ ve Mevlevîler, Mevlevî eğitim anlayışının merkezinde yer alan hizmet prensibi doğrultusunda manevî eğitimin toplumsal hayata yansımaları esas alan bir yaklaşım geliştirmiş; bu çerçevede hizmet, dayanışma ve himaye pratikleri Mevlevî kültürün kurucu unsurları arasında yer almıştır. Bu hizmet merkezli yapı içerisinde kadınlar da dergâh çevresinde şekillenen sosyal ilişkilerin aktif katılımcıları olarak görünür hâle gelmiştir. Eflâkî'nin aktardığı bir menkıbede, Şeyh Selâhaddin'in kızı Hediye Hatun'un evlilik hazırlıkları sırasında çeyizinin olmaması üzerine Mevlânâ'nın Gürcü Hatun'dan yardım istemesi anlatılır. Gürcü Hatun'un öncülüğünde, saray çevresindeki kadınların katkılarıyla zengin bir çeyiz hazırlanır. Bu olay, kadınların sosyal himaye ve kolektif dayanışma alanlarında üstlendikleri önemli ve belirleyici rolü

²⁷² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 290.

açıkça ortaya koymaktadır. Bu örnek, Mevlevî çevrede kadınların yalnızca manevî hayata katılan bireyler olmadığını; aksine destekleyici, koruyucu ve sosyal dayanışmayı örgütleyen aktörler olarak önemli bir konum üstlendiklerini göstermektedir.²⁷³

Benzer şekilde Çelebi Hüsameddin'in bağında gerçekleşen bir semâ meclisi sırasında uzak diyarlardan gelen misafirlerin karşılanması sürecinde “hatunların melikesi” olarak anılan seçkin bir kadın tarafından hazırlanan helvanın misafirlere sunulması, kadınların dergâhın gündelik işleyişinde, misafir ağırlama kültüründe ve hizmet temelli pratiklerde üstlendikleri sorumluluğun somut bir göstergesi niteliğindedir.²⁷⁴ Bu menkıbeler birlikte değerlendirildiğinde, Mevlevî kültürde kadınların yalnızca manevî eğitimin pasif muhatapları olmadığı; aksine hizmet, dayanışma, himaye ve misafirperverlik alanlarında aktif sorumluluk üstlenen, sosyal ilişkileri kuran ve sürdüren kurucu aktörler olarak konumlandıkları anlaşılmaktadır

Bu çerçevede Mevlevî kültürde kadın, yalnızca manevî eğitimin muhatabı değil; hizmet, dayanışma ve himaye pratikleri aracılığıyla dergâh hayatının sürekliliğini sağlayan kurucu ve taşıyıcı bir özne olarak konumlanmaktadır.

²⁷³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 172–175.

²⁷⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. 1, 403–404.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLEVÎLİKTE KADINLARIN KATILIMI VE ETKİSİ

3.1. Mevlevî Dergâhlarında Kadınların konumu

Mevlevîlik, köklerini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin yaşadığı dönemde geliştirdiği tasavvufî düşünce ve uygulamalardan alan bir tarikat geleneğidir. Mevlânâ'nın etrafında oluşan sohbet meclisleri, dinî sohbetler, zikir ve semâ toplantıları, onun vefatından sonra müridleri tarafından sürdürüldü. Özellikle oğlu Sultan Veled'in gayretleriyle, bu faaliyetler zamanla belirli bir düzen ve teşkilata kavuştu. Böylece Mevlânâ'nın tasavvufî yaklaşımı kurumsallaşarak, Mevlevîlik adıyla bilinen tarikat yapısına dönüştü.²⁷⁵ Bu şekilde şekillenen Mevlevîlik, merkezi Konya'daki Mevlânâ Dergâhı olmak üzere, kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayıldı. Çelebilerin önderliğinde²⁷⁶ faaliyet gösteren Mevlevî halifeleri ile birlikte, tarikat mensubu zenginler, beyler, paşalar ve sultanların da desteğiyle Anadolu'nun farklı şehirlerinde ve başka bölgelerde çok sayıda mevlevîhâne kurulmuştur.²⁷⁷

²⁷⁵Gölpınarlı, *Mevlânâdan, Sonra Mevlevîlik*, 43, Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1963), 3; Banarlı, Nihad Sâmî. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Cilt II. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987, 292-311; Mehmed Önder, "Konya Mevlânâ Dergâhı Arşivi ve Mevlevîhâneler," *Osmanlı Araştırmaları* 14 (1994): 137-142. Sezai Küçük, "Geçmişten Günümüze Mevlevîlik," *Demokrasi Platformu* 2, sy. 6 (2006): 77-122 Mustafa Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (2006): 1-22; Mevlevîhâneler tasavvufî hayat ve düşüncenin bütün hikmet ve derinliklerini topluma aktarma işinde mühim rol oynamışlardır. Bârihüdâ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000, .60; Bingöl, Galip. "Mevlevîlik: Tasavvufun Yeniden Şekillenışı ve Kurumsal Yapısının Oluşumu." *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, 67-87.

²⁷⁶Çelebilik makamı; Mevlânâ Dergâhı kurulduğu andan itibaren Mevlânâ'dan hemen sonra onun yerine geçen Hüsameddin Çelebi istisna kabul edilirse, mevlevîlik tarihi boyunca Sultan Veled'den sonra, Mevlânâ soyundan gelen ve kendilerine "Çelebi" veya "Çelebi Efendi" denilen şeyhler tarafından idare e dilmiştir. Mevlânâ'nın daha çok erkek evlatlarının idare ettiği bu makamada "Çelebilik Makamı" denilmiştir. Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, 148-149. Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, "Mevlevîyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 468-475.

²⁷⁷Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 313, 337; Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, 245, 330-335.

Mevlevîliğin bu kurumsal yapısı içerisinde dervişlerin manevî terbiyesine yönelik belirli bir eğitim sistemi de geliştirilmiştir. Tasavvuf geleneğinde “seyr ü sülûk” olarak adlandırılan bu süreç, tarikat eğitimini ifade eder. Bu eğitimin temel amacı, müride yalnızca bilgi kazandırmak değil, onun manevi yönden olgunlaşmasını sağlayarak kişilik dönüşümünü gerçekleştirmektir. Seyr ü sülûk süreci muhabbet, hizmet, sohbet, tefekkür, halvet, zikir ve cezbe gibi çeşitli unsurlardan oluşmaktadır. Mevlevîlik geleneğinde ise bu unsurlar belirli kurallar çerçevesinde düzenlenmiş; tarikat hayatına ilişkin pek çok uygulama için ayrıntılı âdâb ve erkân belirlenmiştir.²⁷⁸

Bu tasavvufî eğitim anlayışı, Mevlevîhanelerde uygulanan disiplinli bir terbiye sistemiyle hayata geçirilmiştir. Genellikle içinde kütüphane de bulunan Mevlevîhaneler, aynı zamanda eğitim ve öğretim kurumları olarak da işlev görmüştür. Mevlânâ’nın eserlerinin büyük ölçüde Farsça kaleme alınmış olması nedeniyle, bu tekkeler zamanla Farsça eğitiminin merkezi hâline gelmiştir. Mevlevîhanelerdeki eğitim sürecinin önemli yönlerinden biri, dervişlerin yetenekli oldukları alanlarda yetiştirilmelerine özen gösterilmesidir. “Çile süresi” olarak bilinen 1001 günlük eğitim dönemini tamamlamaya çalışan dervişlerden kimileri musiki ve hat sanatında ilerlerken, bazıları da hitabet, irşâd, dil, edebiyat, psikoloji gibi alanlarda gelişmiştir. Ayrıca matematik, astronomi, fizik, kimya, tıp, resim, tezhip, nakış, cilt, oymacılık, kakmacılık ve saatçilik gibi dersler, ilgi ve yeteneklere göre isteğe bağlı olarak verilmiştir. Dervişler, marangozluk ve saatçilik gibi çeşitli mesleklerde de beceri kazanarak yetiştirilmiştir.²⁷⁹

Bu durumun bir sonucu olarak Mevlevîhaneler, ilk kuruluş dönemlerinden itibaren yüzyıllar boyunca yalnızca insanların manevî ihtiyaçlarına cevap veren birer edep ve irfan ocağı olmakla kalmamış, aynı zamanda kültür ve sanat faaliyetlerinin geliştiği önemli merkezler olarak da işlev üstlenmiştir.²⁸⁰

²⁷⁸ Hasan Baran Fırat, *Mevlevihanelerin Akustik Özelliklerinin Değerlendirilmesi: İstanbul Mevlevihaneleri*, Yüksek Lisan Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Yapı Bilgisi Anabilim Dalı, 2019, 11.

²⁷⁹ Mustafa Kara “Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 1, 2006, 1-22, Bârihüdâ Tanrıkörür, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000s.75-76; Hamet Erbaş, “Mevlânâ ve Resim: Gürcü Hatun’un Kayseri Yolculuğu ve Ressam ‘Aynü’-d-Devle-i Rûmî”, *Erdem*, sy. 54 (2009), s. 111-126.

²⁸⁰ Serdar Özen, “Türk Eğitim Tarihi İçerisinde Mevlevîhanelerin Yeri” *Turkish History Education Journal (TUHED)*, Cilt 4, Sayı 2, 2015, s. 259–271.

Mevlânâ, halk tasavvufunu temsil eden bir sûfî olmamakla birlikte geniş ufku, hoşgörüsü ve insanı merkeze alan yaklaşımıyla toplumun farklı kesimlerine hitap eden bir düşünce ortaya koymuştur. Bu anlayış çerçevesinde kadınları da tasavvufî hayatın dışında bırakmamıştır. Mevlânâ, bazı bâtinî çevrelerde görülen kapalı ve zümrevî yapıların aksine, kadınların manevî hayata katılımını açık bir şekilde kabul etmiş ve kadınların toplum içindeki yerinin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.²⁸¹

Mevlânâ'nın kadınların örtünmesi konusundaki görüşleri, Fîhi Mâ Fîh adlı eserinde yer alan şu ifadelerde açıkça görülmektedir:

Kadın nedir, dünya ne? Kadın söylesen de neyse odur, söylemesen de. Yaptığı işten vazgeçmez o, Hattâ söylesen biraz daha beter olur. Ekmeği al, koltuğuna sakla, halkı yanından uzaklaştır, bunu kimseye vermem, vermek şöyle dursun, göstermen bile, kapılara serilse, çokluğundan, ucuzluğundan köpekler bile yemeye tenezzül etmese yine de vermeyeceğim yine göstermeyeceğim, diye ısrar et. Sen halktan esirgediği için halkın rahmeti artar, senin üstüne düşerler. Esirgediğin, gizlediğin ekmeği görünce göreceğiz de göreceğiz diye yalvarmaya, hatta seni kınayıp sövmeye koyulurlar. İnsan menedildiği şeyin üstüne düşer Hele o ekmeği koltuğuna vurur, göstermemek için inada kalkışır, ısrar eder durursan görmek istemeyenlerin hırsları, rağbetleri büsbütün artar. Kadına gizlen diye ne kadar emredersen et, onda kendini gösterme isteği o kadar artar. Halk da o gizlendiği için daha fazla onun üstüne düşer. Şu halde sen oturmuş, iki tarafında rağbetini körüklüyorsun, sonra da bu iş, ifsâdın ta kendisiyken ıslah sanıyorsun. Kötülükte bulunanamayacak bir yaratılıştaysa melekten de yaratılışının, huyunun icabı olan iyiliğe gidecektir, men etmesen de. Vazgeç, dertlenme. Yok, eğer yaratılışı bunun aksineyse çaresiz gideceği yolu tutacak, senin menetmen de ancak onun hırsını arttıracaktır.

Mevlânâ'nın bu ifadeleri, kadınların toplumsal ve manevî hayattaki varlığını göz ardı etmeyen yaklaşımını ortaya koymaktadır. Nitekim Mevlevîhaneler yalnızca dervişlerin eğitim gördüğü kurumlar olmayıp aynı zamanda toplumun farklı kesimlerinden insanların manevî ve kültürel faaliyetlere katıldığı merkezlerdi. Bu çerçevede Mevlevîlik geleneğinde kadınların da dergâh çevresinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Kadınlar kimi zaman mürid olarak tarikat hayatına katılmış, kimi

²⁸¹Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 209-210.

zaman da dergâhların faaliyetlerine maddî ve manevî katkılarda bulunarak Mevlevîlik geleneğinin yaşatılmasında rol oynamışlardır.²⁸²

Mevlânâ, hayatı boyunca yalnızca erkeklere değil, kadınlara da sohbetler vermiş ve onların tasavvufî faaliyetlere katılmalarına imkân tanımıştır. Nitekim kadınların kendi aralarında semâ toplantıları düzenlemelerine izin verdiği, zaman zaman bu toplantılara katılarak onlarla sohbet ettiği kaynaklarda belirtilmektedir. Ahmed Eflâkî'nin anlatımına göre, Konya'daki kadınlar her cuma akşamı Selçuklu devlet adamı Eminüddin Mikâil'in evinde bir araya gelir, onun eşinden Mevlânâ'yı davet etmesini rica ederlerdi. Mevlânâ da davet üzerine akşam namazından sonra bu toplantılara katılır ve kadınlarla sohbet ederdi.

Mevlânâ'nın gelişi kadınlar tarafından büyük bir sevinçle karşılanır; onun üzerine gül yaprakları serpilir ve bu yapraklar uğurlu kabul edilirdi. Sohbetlerin manevî etkisi altında kalan kadınlar, Mevlânâ'ya çeşitli ikramlarda bulunur ve Allah yolunda kullanılmak üzere altın ve mücevherlerini bağışlardı. Eflâkî, bu durumu Menâkıbü'l-Ârifin adlı eserinde şu şekilde anlatmaktadır:

Konya'nın bütün hanımları her cuma akşamı sultanın has nâibi olan Emînüddîn Mikâil, eşinin huzurunda toplanır ve Mevlânâ'nın davet edilmesini isterlerdi. Mevlânâ akşam namazından sonra onların yanına gelir ve ortalarına otururdu. Kadınlar onun etrafında halka oluşturur ve üzerine gül yaprakları serperlerdi. Bu yaprakları uğur sayarlardı. Gece boyunca Mevlânâ nasihat eder, manevî sırlar anlatırdı. Daha sonra çalgılar eşliğinde semâ yapılır, topluluk büyük bir vecd hâline bürünürdü. Kadınlar, Mevlânâ'nın iltifatına mazhar olabilmek için altın ve mücevherlerini onun ayakkabısının içine bırakırlardı. Mevlânâ ise bunlara iltifat etmez, sabah namazını onlarla kıldıktan sonra oradan ayrılırdı.²⁸³

Mevlevîlik geleneğinde kadınlar yalnızca tasavvufî sohbetlerin dinleyicisi konumunda kalmamış, aynı zamanda dergâh çevresindeki faaliyetlere katılan, çeşitli

²⁸²Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* 329-331; Betül Saylan, "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri," *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 1 (2017): 45-47.

²⁸³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, (2012), 389; Semih Sergen, "İslâm'da ve Hz. Mevlânâ'da Kadına Saygı," *I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986), 357-363.

şekillerde katkıda bulunan ve Mevlevî çevresiyle yakın ilişkiler kuran bir konuma sahip olmuşlardır.

Mevlevîliğin ilk dönemlerine ışık tutan Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifin adlı eserinde, saray çevresinden bazı kadınların Mevlevî topluluğuna yakınlık gösterdiği ve dergâhın faaliyetlerine çeşitli şekillerde katkı sağladığı belirtilmektedir. Bu kadınlar, Mevlevîliğin gelişiminde önemli roller üstlenmişlerdir.

Konya'da Selçuklu devlet adamı Muînüddin Pervâne'nin eşi olan Gürcü Hatun, Mevlânâ'nın yakın çevresinde bulunan ve onun sohbetlerine düzenli olarak katılan müridleri arasında sayılmaktadır. Kaynaklarda, Gürcü Hatun'un bu sohbetlerdeki manevî atmosferden derinden etkilendiği, tasavvufî duygularla dergâh çevresine yakınlık gösterdiği belirtilir. Nitekim Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifin adlı eserinde aktarılan bir rivayet, Gürcü Hatun'un Mevlevî topluluğuyla ilişkisini ve dergâh faaliyetlerine yaptığı katkıları ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir

Bedreddin Tebrîzî anlatır:

Bir gece Mevlânâ ile birlikte Hüsâmeddin Çelebi'nin bağında bulunuyorduk. Sabah ezanına kadar süren bir semâdan sonra herkes dinlenmek için dağıldı. Ben ise gizlice Mevlânâ'nın ne yaptığını görmek için uyanık kaldım. İçimden, peygamberlerin ve velilerin çeşitli mucizeleri olduğu gibi Mevlânâ'da da böyle kerametlerin bulunup bulunmadığını düşünüyordum. Tam bu sırada Mevlânâ birden bana yönelerek yerden bir taş aldı, elime verdi ve 'Tanrı'nın sana verdiğini al ve şükredenlerden ol' buyurdu. Ay ışığında taşa baktığımda onun sıradan bir taş değil, parlak bir yakut olduğunu gördüm. Bu hâdise karşısında hayrete düştüm ve tövbe ettim. Daha sonra bu yakutu saray hanımlarından Gürcü Hatun'a götürdüm ve nasıl elde edildiğini anlattım. Gürcü Hatun da bu yakuta yüksek bir değer biçerek bedelini ödedi; ayrıca müridlere elbiseler ve çeşitli hediyeler bağışlayarak dergâha önemli yardımlarda bulundu.²⁸⁴

Bu rivayet, Gürcü Hatun'un Mevlevî çevresiyle olan yakınlık ilişkisini ve dergâh faaliyetlerine sağladığı katkıları göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim Gürcü Hatun'un Mevlevîlik çevresine olan ilgisi yalnızca bu tür bağışlarla sınırlı kalmamış, Mevlânâ'nın vefatından sonra da devam etmiştir. Mevlânâ'nın 672/1273 yılında vefatından sonra Alemeddin-i Kayser, onun kabri üzerine daha görkemli bir türbe

²⁸⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 161-163.

yaptırmayı ve mevcut yapıyı onarmayı planlamıştır. Bu amaçla Sultan Veled ile görüşerek destek istemiş ve onun onayını aldıktan sonra büyük bir sevinç duymuştur. Rivayete göre o gece Sultan Veled'in evinin damında beyitler okuyarak sevincini dile getirmiştir. Bu durumdan haberdar olan Muînüddin Pervâne ile Gürcü Hatun da memnuniyetlerini ifade ederek ertesi gün Alemeddin-i Kayser'i huzurlarına çağırarak, kendisine 80.000 dirhem bağışlamış ve ayrıca Kayseri gelirlerinden 50.000 dirhem tahsis etmişlerdir. Alemeddin-i Kayser, sağlanan bu maddî destek sayesinde Mevlânâ'nın türbesinin inşasını gerçekleştirmiştir.²⁸⁵

Bu gelişmeler, Mevlevîlik çevresinde kadınların tasavvufî hayata katılımının yalnızca bireysel bir ilgiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda dergâh çevresinde etkin bir rol üstlendiklerini de göstermektedir. Tasavvuf geleneği, erkekler kadar kadınların da manevî gelişimine katkı sağlayan bir ortam sunmuş; bu nedenle camilerde olduğu gibi dergâhlarda da kadınlara yer verilmiştir. Mevlânâ, kadını toplumun temel yapı taşlarından biri olarak görmüş ve sosyal hayattan dışlanmasını hiçbir zaman uygun bulmamıştır. Kadınların tasavvufî ortamdan faydalanmalarını desteklemiş; bu nedenle pek çok kadın, onun sohbetlerine katılmış, semâ meclislerinde yer almış ve çeşitli tasavvufî faaliyetlerde aktif rol üstlenmiştir.²⁸⁶

Mevlânâ'ya ait LXXXII numaralı mektup, “*aziz, zâhid kız kardeş*” diye hitap ettiği bir hanımın zâviyesine Pervâne'ye mensûb kişiler tarafından konulan kişilerin bu hareketlerine engel olunması talebiyle yazılmıştır. Bu mektup, Mevlânâ zamanında onun mensuplarından olup bir zâviyesi bulunan bir kadın Mevlevî'nin varlığına işaret etmekte ve kadınların tasavvufî hayatta yalnızca mürid değil, aynı zamanda zâviye sahibi ve yönetici konumunda da bulunabildiklerini göstermektedir²⁸⁷

Mevlânâ ailesinin kadın fertleri de bu tasavvufî çevrenin bir parçası olmuş ve semâ meclislerine katılmışlardır. Sultan Veled'in kızları Mutahhara Hatun ile Şeref

²⁸⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 587-588.

²⁸⁶ Mehmet Necmettin Bardakçı, “Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın,” *Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayınları, 2010), 121-138; Küçük, “Tasavvuf'ta Kadın,” 389-396.; Özköse, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Düşüncesinde Kadın,” 63 Fuat Yöndemli, “Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler,” *Erdem* 64 (2013) 183-192; Betül Saylan, “Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri,” *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 1 (2017): 89-100; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 257.

²⁸⁷ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn: Mektuplar* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1999), 252-253; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953), 278-281.

Hatun'un manevî yönleri güçlü kişiler olarak tanındıkları ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde müridlerinin bulunduğu belirtilmektedir.²⁸⁸ Bu hoşgörü ortamının sonraki dönemlerde de devam ettiği ve bazı kadınların Mevlevî çevresinde önemli görevler üstlendikleri görülmektedir.

Mevlevîlik içerisinde kadınların etkinliği, Ulu Ârif Çelebi döneminde de devam etmiştir. Ulu Ârif Çelebi, dedesi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin yaklaşımını sürdürerek kadınların semâ meclislerinde yer almasını teşvik etmiş ve onlarla yakın temas kurmuştur²⁸⁹. Bu çerçevede Kütahya Mevlevîhanesi'nde Kâmile Hanım'ın²⁹⁰ mesnevîhanlık yaptığı; Afyonkarahisarlı Dîvânî Mehmed Çelebi'nin kızı Destîne Hatun²⁹¹, Güneş Hanım²⁹² ve Kütahyalı Hâce Fâtıma Hanım²⁹³ gibi isimlerin ise şeyhlik görevini üstlendikleri bilinmektedir. Bunun yanında Tokat Mevlevîliğinde Ârife-i Hoşlika adlı bir kadın halifenin faaliyet göstermesi ve çevresinde çok sayıda mürid yetiştirmesi de dikkat çekicidir.²⁹⁴

Ayrıca Afyonkarahisar başta olmak üzere bazı Mevlevîhânelerde kadınların İslâmî kıyafet ve peçe ile semâ âyinlerini takip ettiklerine dair rivayetler de bulunmaktadır. Bununla birlikte XVII. yüzyılın sonlarına doğru kadın Mevlevî halifelerine dair kayıtların azaldığı, Güneş Hatun ve Ârife-i Hoşlika gibi isimlerin daha çok menâkıbnâmelerde anılan son temsilciler arasında kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Abdülbaki Gölpınarlı'nın değerlendirmelerine göre Mevlevîliğin ilk dönemlerinde kadınlar tarikat içinde daha aktif roller üstlenmiş, ancak zamanla ortaya çıkan toplumsal ve kurumsal dönüşümler kadınların bu alandaki görünürlüğü ve faaliyet alanını önemli ölçüde sınırlandırmıştır.²⁹⁵

²⁸⁸Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 721.

²⁸⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan, Sonra Mevlevîlik*, 97-98.

²⁹⁰ Betül Saylan, *Mustafa Sâkib Dede'nin Gözünden Kütahya Mevlevîhânesi ve Celâleddîn Ergün Çelebi*, 57-91; Sevgi Parlak – Ş. Barihüda Tanrıkorur, *Kütahya Mevlevîhânesi* içinde TDV, İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 1-3. Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Matbaa-yı Vehbiyye, Mısır, 1283/1866, c. I-III, 255-259

²⁹¹ Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 252-253.

²⁹² Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, II, 258-261. نطق الهام سميرلريه پایه خلافت كوش خان صغرى به
تخصيص اولنوب صمصام سابق المناقب كامله خانم حضر تارينه تعيين اولمشدر

²⁹³ Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, II:259-261; İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul, 1932, 232

²⁹⁴ Hülya Küçük, *Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sy. 8 (2002), s. 199–220; Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri*, 64.

²⁹⁵ Fuat Yöndemli, *Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler*, Erdem Dergisi 64 (2013), 183-192

3.2. Mevlevîlikte Kadınların Eğitimi ve Tasavvufî Hayata Katkıları

Mevlevîlik, kurumsal kimliğini esas olarak Mevlevî tekkeleri etrafında kazanmış ve zaman içerisinde bu yapılar aracılığıyla gelişip yayılmıştır. Mevlânâ'nın sağlığında dahi onun ders verdiği medresenin çevresinde bazı derviş hücrelerinin inşa edildiği ve bu hücrelerde kalan dervişlerin bulunduğu bilinmektedir. Bu ilk çekirdek yapı zamanla genişleyerek Mevlevîhanelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Gelişim süreci içerisinde Mevlevîhaneler; türbe ve derviş hücreleri, namazgâh ve meydan, semahane ve çelevi dairesi ile birlikte selamlık, harem, çilehane ve mutfak gibi bölümlerden oluşan, yalnızca dinî faaliyetlerin yürütüldüğü yerler değil aynı zamanda sosyal ve kültürel hayatın merkezleri hâline gelmiştir.²⁹⁶

Bu durum, Mevlevîhanelerin yalnızca tasavvufî faaliyetlerin yürütüldüğü mekânlar olmadığını, aynı zamanda güçlü bir eğitim kurumu kimliği taşıdığını göstermektedir. Nitekim Anadolu'da toplumsal hayat üzerinde önemli etkiler bırakan ve geniş bir coğrafyaya yayılan tekke kurumları içerisinde Mevlevî tekkeleri de özel bir yere sahiptir. Mevlevîhaneler büyüklük ve işlevlerine göre âsitâne ve zâviye olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.²⁹⁷

Kuruldukları bölgelerde bu yapılar, diğer tarikat tekkelerinde olduğu gibi fakir ve muhtaçlara, dervişlere ve yolculara barınma imkânı sunan sosyal kurumlar olarak hizmet vermiştir.²⁹⁸ Bunun yanında tasavvufî eğitimle birlikte mûsikî, Farsça ve Arapça gibi dil eğitiminin yanı sıra matematik, mantık, fizik, metafizik, siyaset ve ahlâk felsefesi gibi ilimlerin öğretildiği mekânlar olarak da faaliyet göstermiştir.²⁹⁹

Bu eğitim sistemi çerçevesinde tekkeye kabul edilen adaylar “can”³⁰⁰ olarak adlandırılmış ve belirli bir eğitim sürecinden geçirilerek yetiştirilmiştir. Bu yönüyle âsitânelerin daha çok eğitim ve öğretim fonksiyonuna sahip kurumlar olduğu,

²⁹⁶ İskender Pala, “Edebî Çehresiyle Mevlevîhaneler,” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (1996): 55–60 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2. bs, c. 2 (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1983), 516 Serdar Ösen, “Türk Eğitim Tarihi İçerisinde Mevlevîhanelerin Yeri,” *Türk Tarih Eğitimi Dergisi* 4, sy. 2 (2015): 259–271.

²⁹⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 307; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2: 516; Baha Tanman "Asitane", *DİA*, III, 485.

²⁹⁸ Ösen, “Türk Eğitim Tarihi İçerisinde Mevlevîhanelerin Yeri,” 259–271

²⁹⁹ Iqbal, Afzal. *The Life and Work of Jalaluddin Rûmî*. The Octagon Press, London, 1983. s. 63

³⁰⁰ Tanrıkorur, *Mevlevîhanelerin Mimari Özellikleri*, 75.

zâviyelerin ise aynı tarikata mensup kişilerin bir araya geldiği daha küçük ölçekli sosyal mekânlar olarak faaliyet gösterdiği söylenebilir.³⁰¹

Mevlevîhanelerde yürütülen bu eğitim faaliyetlerinin fikrî temeli büyük ölçüde Mevlânâ'nın ortaya koyduğu düşünce ve eğitim anlayışına dayanmaktadır. Mevlânâ'nın eğitim anlayışı, onun en önemli eserlerinden biri olan Mesnevî'de açık biçimde görülmektedir. Asırlardır hem tasavvuf hem de edebiyat alanında büyük bir etki uyandıran bu eser, yalnızca manevî öğütler içermekle kalmayıp insanın eğitimi ve ahlâkî gelişimi konusunda da önemli ilkeler ortaya koymaktadır. Mesnevî'de yer alan hikâyeler ve temsiller aracılığıyla bireyin nefsini terbiye etmesi, ahlâkî olgunluğa ulaşması ve toplumla sağlıklı ilişkiler kurması hedeflenmektedir. Bu yönüyle Mevlânâ'nın eğitim anlayışı sevgi, hoşgörü ve insan merkezli bir yaklaşım üzerine kuruludur. Mesnevî'de ortaya konulan bu eğitim yöntemi, öğretici hikâyeler ve sembolik anlatımlar yoluyla hem eğitici hem de yönlendirici bir nitelik taşımaktadır. Bu durum, Mevlânâ'nın insan psikolojisini iyi kavradığını ve eserlerinde insanın eğitimine yönelik kalıcı mesajlar verdiğini göstermektedir.

Bu eğitim anlayışının bir yansıması olarak, Mevlânâ'nın düzenlediği nasihat ve sohbet meclislerinde kadınlar erkeklerden tamamen dışlanmamış, aksine bu ortamlarda yer bulabilmişlerdir. Bununla birlikte, haftanın belirli bir gününü kadınlara tahsis ederek onların doğrudan kendisiyle görüşebilmelerine de imkân sağlamıştır. Toplumun farklı kesimlerinden kadınların bu meclislere katılabildiği ve eğitim faaliyetlerinde aktif rol almaya çalıştığı görülmektedir. Mevlânâ'nın da bu çabaları teşvik ettiği anlaşılmaktadır.³⁰² Mesnevî'de yer alan bazı hikâyelerde bu durumu destekler nitelikte, onu dinlemek için çaba gösteren kadın figürlerine sıkça rastlanmaktadır. Bu bağlamda, Mevlânâ'ya göre kadın eğitimi, insandaki olumlu huy ve yeteneklerin ortaya çıkarılmasına; olumsuz

³⁰¹ Tanrıkorur, *Mevlevîhanelerin Mimari Özellikleri*, 68; ilk Mevlevî zaviyesi daha Mevlânâ zamanında kurulmuştu. Hanikah-ı Ziya ve Hanikah-ı Lala isimli iki zaviye Mevlâna tarafından Hüsameddin Çelebi buralara şeyh tayin edilmiştir. Konya'da bu iki zaviyeden başka Darü'z-zakirin ve Merace'lbahreyn zaviyelerinin bulunduğundan bahsetmektedir. Sezai Küçük, "Geçmişten Günümüze Mevlevîlik", *Demokrasi Platformu*, yıl 2, sayı 6, 2006, s. 77-122; Yusuf Küçükdağ, "Les Zaviyas Mevlevites à Konya", *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 14, İstanbul 1994, s. 117-128.

³⁰² Ömer Faruk Belviranlı, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kadınla İlgili Tasvirlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Konya, 2017, 51.

özelliklerin ise düzeltilerek yerlerine daha iyi niteliklerin kazandırılmasına hizmet etmektedir.³⁰³

Nitekim Mevlevîliğin ilk dönem kaynaklarından biri olan Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn* adlı eserinde, Mevlânâ'nın yakın çevresinde yer alan kadınların tasavvufî faaliyetlere aktif biçimde katıldıkları ve hatta mürid yetiştirdikleri görülmektedir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, kadını toplumsal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendirmiş ve eserlerinde kadın sevgisini açık biçimde dile getirmiştir. Mevlevî kaynaklarda, onun kadınların sosyal hayattan dışlanmasına karşı çıktığı, çok sayıda kadın müride sahip olduğu ve kadınların semâ meclislerine katılarak bu ortamlarda aktif rol üstlendikleri ifade edilmektedir.³⁰⁴ Nitekim Mevlânâ, kadınlara yönelik bu olumlu yaklaşımını yalnızca sözde bırakmamış, hayatında da bu anlayışı pratiğe dökmüştür. Kira (Kerra) Hatun'un Konya'nın ileri gelen hanımları tarafından benimsenerek kendisine intisap etmesi, kadınların yalnızca takipçi değil, manevî rehberlik ve eğitim faaliyetlerinde de yer alabildiklerini ortaya koymaktadır.³⁰⁵

Mevlânâ'nın aile hayatı da bu yaklaşımı yansıtır: İlk eşi Gevher Hatun yüksek ahlâkı ve zarafetiyle; ikinci eşi Kerra Hatun ise eğitici kimliğiyle öne çıkmıştır. Eflâkî'nin aktardığı rivayetlerde, Mevlevî çevrede etkin rol oynayan pek çok kadının adı geçmektedir. Bunlar arasında Sultan Veled'in kızları Mutahhara ve Şeref Hatun, Ulu Ârif Çelebi'nin annesi Fatma Hatun, Melike Hatun ve Kerime Hatun gibi isimler yer almakta; bu kadınların Mevlevî büyükleriyle kurdukları ilişkiler ve tarikat içerisindeki etkileri vurgulanmaktadır. Nitekim Fatma Hatun'un zühd hayatı, ibadetlere olan düşkünlüğü ve kerametleriyle tanındığı; gayba dair bazı hakikatleri müşahede ettiği ve çevresindeki insanları etkilediği aktarılmaktadır.³⁰⁶ Ayrıca Mevlânâ'nın torunlarından olan Mutahhara ve Şeref Hatun'un da velilik ve keramet sahibi oldukları, Rum

³⁰³ Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, 130.

³⁰⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 389; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 211; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 257; Küçük, "Tasavvuf'ta Kadın," 388–398; Özköse, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Düşüncesinde Kadın," 51–67; Yöndemli, "Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler," 183–192; Saylan, "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri," 89–100; Belviranlı, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kadınla İlgili Tasvirlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi*, 57; Küçük, "Mevlevî Kadını: Tâcını Kaybeden Kraliçe", 97–112; Küçük, "Mevlevî Hanım Halife ve şeyhler", 69–78.

³⁰⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 540; Helminski, *Sûfî Kadınlar*, 169–170.

³⁰⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 541

lkelerindeki birçok kadının onlara mürid olduğu ifade edilmektedir.³⁰⁷ Bu bilgiler, Mevlânâ'nın ailesine mensup kadınların ve onlara bağlı olanların sohbet meclislerine katıldığını ve tasavvufi çevrelerde aktif biçimde yer aldığını göstermektedir

Kadınların Mevlevîlik içerisindeki bu etkin konumu, Ulu rif elebi döneminde de devam etmiştir. Ulu rif elebi, dedesi Mevlânâ'nın yaklaşımını sürdürerek kadınların semâ meclislerine katılımını teşvik etmiş ve onlarla düzenli temas hâlinde olmuştur. ³⁰⁸ Bu dönemde Tokat'ta faaliyet gösteren ârife-i Hoşlika (Arife şeref Hatun) gibi kadın sûfilerin mürid halkaları oluşturarak irşad faaliyetinde bulunması, kadınların tarikat içinde manevî rehberlik mertebesine ykselebildiğinin önemli bir göstergesidir.³⁰⁹

Bu ilk dönem uygulamaları, Mevlevîlikte kadınların eğitim ve tasavvufi hayata katkılarının sadece bireysel değil, kurumsal bir nitelik kazandığını açıkça göstermektedir. Söz konusu gelenek, XVII. yüzyıla gelindiğinde de Mevlânâ ailesine mensup kadınlar aracılığıyla canlı bir şekilde devam etmiş ve özellikle Anadolu'daki bazı Mevlevîhânelerin ihyasında önemli rol oynamıştır.

Bu bağlamda, Kâmile Hanım'dan sonra Mevlânâ ailesinde kadın halife-şeyhler geleneği kesintisiz srmştir. Babası III. Muhammed rif elebi tarafından sağlam bir tasavvufi ve edebî eğitim alan Kâmile Hanım, evlenerek Kütahya'ya yerleşmesinin ardından Kütahya Mevlevîhânesi'nde Mesnevhan olarak yapmış, yüzünde nikab olduğu halde mesnevî şerifi bizzat okumuş ve dervişlere hizmet etmiş cömertliğiyle tanınan sliha bir hanımefendi olarak Mevlevî geleneğini canlandırmada nc rol üstlenerek postnişin olarak görev yapmıştır.³¹⁰

³⁰⁷ Eflâkî, *riflerin Menkıbeleri*, 721.

³⁰⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 229-257; Eflâkî, *riflerin Menkıbeleri*, 659

³⁰⁹ Eflâkî, *riflerin Menkıbeleri*, 676; rife-i Hoş-likaa'nın Tokat'ta ve civarlarında bulunan büyüklerin kendisine mstesip olduğu bilinir. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 91; Küçük, "Tasavvuf'ta Kadın", 388-398; Özköse, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Düşüncesinde Kadın", 51-67; Fuat Yöndemli, "Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler", 183-192 Saylan, "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ ilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri, 89-100; Küçük, "Tasavvuf'ta Kadın," 97-112; Küçük, "Mevlevî Hanım Halife ve şeyhler", 69-78.

³¹⁰ Mehmet Ziya, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat: Konya Seyhati Htrtından* (Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 238.; Saylan, "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ ilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri," 89-100. Sevgi Parlak ve ř. Bârihüdâ Tanrıkorur, "Kütahya Mevlevîhânesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İşlm Ansiklopedisi*, c. 27 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 1-3.; Hasan znder, "Kütahya Mevlevîhânesi," *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (1996): 69-89; Betül Saylan, "Kütahya Mevlevîhânesi Postnişini Mustafa Sâkîb Dede (. 1148 H./1735 M.) ve *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* İsimli Eseri," *Karadeniz Teknik*

Annesi gibi faziletli, cömert ve Mevlevî geleneğine gönülden bağlı bir hanımefendi olan kızı Hacı Fâtıma Hanım da aynı yolda ilerlemiştir. Hayatını ilim tahsili, Mesnevî takrirleri ve dervişlerin eğitimiyle geçiren Hacı Fâtıma Hanım, geniş bir kütüphaneyi Ergüniyye Mevlevîhânesi'ne vakfetmiş³¹¹; kalabalık bir derviş topluluğunu hacca götürmesi ve özellikle fakirlere yönelik pek çok cömertliği sebebiyle halk arasında “Ümmü'l-fukarâ” ve “Râbia-i Sâniye” lakaplarıyla anılmıştır.³¹²

Bu eşitlikçi yaklaşım, XVII. yüzyıla kadar devam etmiştir. Nitekim Divâne Mehmed Çelebi'nin torunu ve Hızırşah Çelebi'nin oğlu Şah Mehmed Çelebi'den sonra kızı Destînâ Hanım, Karahisar Mevlevîhânesi'ne müteveli tayin edilmiş; erkekler gibi hırka ve külâh giyen bu hanımefendi, tekkenin idaresini üstlenmiştir. Ondan sonra posta, Divâne Mehmed Çelebi soyundan Küçük Mehmed Çelebi geçmiş, onun vefatı üzerine ise sâliklerin terbiyesi, şeyhlik ve hilâfet görevi büyük kızı Güneş Han'a kalmıştır. Mahallî rivayetlere göre Güneş Han, dergâhın ihtiyaçlarını bizzat çarşıya inerek temin eder, görüştüğü herkesten hürmet görürdü. Başında destarlı sikke, sırtında hırka ile Mevlevî mukabelesini idare ettiği, tarikatın usul ve erkânını fiilen yürüttüğü kaydedilmektedir.³¹³

Görülüyor ki Mevlevîlik, yalnızca erkek dervişlerin yer aldığı bir tasavvufî yapı olmayıp, kuruluşundan itibaren kadınların da aktif biçimde katıldığı, eğitim ve irşad faaliyetlerinde rol üstlendiği bütüncül bir gelenek olarak ortaya çıkmıştır. Mevlânâ'nın eğitim anlayışı doğrultusunda şekillenen bu yapı içerisinde kadınlar; sohbet meclislerine katılmış, mürid yetiştirmiş ve bazı durumlarda rehberlik konumuna yükselmişlerdir. Nitekim Kira Hatun, Mutahhara Hatun ve Şeref Hatun gibi isimler, bu sürecin somut örneklerini teşkil etmektedir. Bu gelenek, ilerleyen dönemlerde de devam etmiş; özellikle Kâmile Hanım Destina Güneş ve Kâmile Hanımın soyundan gelen Hacı Fâtıma Hanım gibi şahsiyetler aracılığıyla kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Bu bağlamda, Mevlevîlikte kadınların eğitimi ve tasavvufî hayata katkıları, bireysel bir

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, sy. 2 (2014): 165–180; Bilal Kemikli, “Kütahya Mevlevîliği: Mevlevî Kültürünün Merkezlerinden Biri Olarak Kütahya,” *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 101–115.

³¹¹ Küçük, “Kütahya Mevlevîhânesi'nin Hanım Şeyhleri,” 191–210.

³¹² Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, و مددکاری مرتبه‌سینده مهربانی و سورمشار در. الله درها و على الكريم اجرها بحرمه الحبيب الأمين و بعزة كافة الأنبياء و المرسلين و قرابة عامة الأولياء و المقربين. 264.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Bizans ve Selçuklularla Germiyan ve Osmanogulları zamanında Kütahya Şehri, İstanbul: Devlet Matbaası, 1932, 232.

³¹³ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 257–258,

katılımının ötesinde süreklilik arz eden ve kurumsallaşmış bir yapı içerisinde değerlendirilmelidir³¹⁴

3.3. Mevlevî Kadın Şeyhler ve Müritler

Mevlevîlik tarikatı, kuruluşundan itibaren kadınlara önemli bir manevi ve örgütsel rol tanımış, onları sadece mürid sıfatıyla değil, aynı zamanda halife, şeyh ve post-nişin makamlarında da değerlendirmiştir.³¹⁵ Tarikatın tarihsel gelişimi göz önünde bulundurulduğunda gerek saray çevresinden gerekse Anadolu'nun çeşitli dergâhlarından pek çok kadın, Mevlevî silsilesi içerisinde aktif bir konum elde etmiş ve tarikatın manevi eğitim ile yayılma sürecine kayda değer katkılar sağlamıştır.³¹⁶

3.3.1. Eflâkî ve Diğer Kaynaklarda Zikredilen Önemli Kadın Müridler:

3.3.1.1. Anne, Sütanne veya Dadı Olarak Kadınlar

Mümine Hatun

Birincil kaynaklara göre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Konya'ya geldiğinde henüz on dört yaşındadır. Bu bilgi, Mümine Hatun'un da Bahâeddîn Veled'in eşi olarak onunla birlikte yılında Konya'ya ulaştığını göstermektedir. 317Sahîh Ahmed Dede, Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye adlı eserinde, Mümine Hatun'un 585/1189 yılında Belh'te, henüz on beş yaşındayken evlendiğini belirtir. Aynı kaynağa göre, kızları Fâtıma Hatun, Muhammed Alâaddîn Efendi ve Mevlânâ Belh'te dünyaya gelmiştir.

Ailenin Larende'ye yerleştiği dönemde Mümine Hatun yaklaşık kırk yedi yaşındadır. Kaynaklarda vefat tarihi 621/1224 veya 1225 olarak zikredilir. Ahmed Dede ise onun elli bir yaşında iken Larende'de vefat ettiğini ve buraya defnedildiğini kaydeder. ³¹⁸Daha sonraki dönemde, kabri üzerine Karaman Mevlevîhanesi inşa edilmiştir.³¹⁹

³¹⁴ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 389, 540, 541, 659, 676, 721; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 211, 229-257; Küçük, "Tasavvuf'ta Kadın," 388-398; Özköse, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Düşüncesinde Kadın," 51-67; Saylan, "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri," 89-100.

³¹⁵ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, C. I, 412-415; C. II, 678-680.

³¹⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 178-185;

³¹⁷ Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", DİA, 29, Ankara 2004, 441-448.

³¹⁸ Zeynep Koyuncu, "Mâder-i Mevlânâ Mümine Hatun'a Yazılan Manzumeler", SEFAD, S. 45, 2021, 253-270.

³¹⁹ M. Zeki Oral, "Mâder-i Mevlânâ: Prenses Mümine Camii, Türbesi ve Hayatı", *Konya Halkevi Kültür Dergisi*, 53-56, 1943, 120-125.

Eflâkî’de Bahâ Veled’in arkadaşlar arasında daima

“Benim Hudavendigâr’ım ulu bir soydandır ve asil bir padişaktır. Onun veliliği de soyluluğundan geliyor; çünkü onun büyükannesi Şemsü’l-Eimme Serahsî’nin kızıdır. ” diyerek bu soya mensubiyet sebebiyle, Mevlânâ’ya saygı gösterilmesi gerektiği vurgulanmaktaydı.

Nasb Hatun

Bahâeddîn Veled’in dadısı veya sütannesi olduğu belirtilen Nasab Hatun hakkında kaynaklarda ayrıntılı bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bununla birlikte, Nasb Hatun’un ilmî yönü ve fetvâ verme yetkinliği övgüyle dile getirilmektedir. Buradan anlaşılan odur ki, kadınların ilmi yönden zenginlikleri göz önünde bulundurulmakta ancak aynı zamanda ilim ve ahlâkları açısından bir değerlendirildikleri görülmektedir³²⁰. Eserde ayrıca, bazı rivayetlerde onun Bahâeddîn Veled’in kız kardeşi olarak kabul edildiği ve eşiyle birlikte Belh’te yaşadığı ifade edilmektedir.³²¹

Kiramana Hatun

Kiramana Hatun, Gevher Hatun’un küçük oğlu Alâeddîn’in doğumundan kısa bir süre sonra vefat etmesi üzerine annesiz kalan Sultan Veled’in bakımını üstlenen dadı olarak zikredilmektedir. Eflâkî’de yer alan metinden anladığımız kadarıyla, onun aynı zamanda Sultan Veled’in sütannesi olduğu, döneminde velî bir kadın olarak tanındığı anlaşılmaktadır:

“Guyende Şerefeddin Osman, Mevlânâ’nın eski nedimlerindendi. Şöyle rivayet etti: Bir gün zamanın veliyesi olan Kiramana Hatun’un bağındaydık...”³²²

Yine bi başka rivayette Kiramana Hatun, garip kerametleriyle tanındığından bahsedilir. Rivayete göre, Mevlânâ Sultan Veled ve Alâeddin’i ilim tahsili için Şam’a gönderdikten bir süre sonra, Kiramana Hatun onların hasretiyle oturup ağlarken iki meleğin gelerek kendisini Allah’ın huzuruna davet ettiğini görür. Ancak o, “Şu an Bahâeddin’in (Sultan Veled’in) acısıyla meşgulüm, gelemem” diyerek daveti kabul etmez. Israr üzerine bedenine hitap ederek şöyle der: “Ey gözlerim! Siz ağlamaya

³²⁰Paydaş, “Eflaki’nin Menakıb’ül Arifin Adlı Eserine Göre 13-14Y.Y. da Selçuklu Payitahtında Kadınların Konumu”, 457-481; Mehmet Ali Hacıgökmen, *Selçuklu Hanımları: Kira Hatun ve Raziye Devlet Hatun* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 13.

³²¹Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 73.

³²²Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 281.

devam edin. Ey dilim! Sen inlemeye devam et. Ey ellerim! Ben Allah'ın huzuruna gidip gelinceye kadar işinizi bırakmayın.” Gidip döndükten sonra uzuvlarını bıraktığı gibi bulur ve büyük bir sevinçle bedenini kucaklar.³²³

Kira-yı- Buzurg:

Büyük Kira Hatun, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eşi Kerra Hatun'un annesi ve Sultan Veled'in anne tarafından büyükannesidir. Kendisi “Kira-yi Buzurg” (Büyük Kira) olarak da anılır ve veliliği o kadar yüksek bir mertebededir ki, tasavvuf kaynaklarında “veliliği sayfaları sığmayan” bir âhiretlik hanım olarak nitelendirilir.³²⁴

Semerkanlı olan Kira Hatun'un kocası Şerefeddin, Semerkand'ın mal, mevki ve soy sop bakımından en tanınmış ve itibarlı kişilerinden biriydi. Kocasını vefat edince bütün servetini toplayarak Anadolu'ya geldi ve Büyük Mevlânâ (Bahaeddin Veled) hazretlerine intisap etti, onun müridi oldu. Gençliğinde Mevlânâ çok zahid ve verâ sahibi bir hayat yaşıyordu; semâya hiç katılmamıştı. Kira-yi Buzurg, Mevlânâ'yı semâya teşvik eden ve onu bu yönde cesaretlendiren kişi oldu. Kira Hatun öyle kâmil bir velî idi ki, Bahaeddin Veled hazretleri onu överek şu sözü sıkça tekrar ederdi: “Benimle onun makamı birdir, fakat benim birçok ilmim ve sayısız sırlarım vardır.” Bazı rivayetlerde Kira Hatun'un Baha Veled ile birlikte Rum diyarına geldiği ve burada vefat ettiği de belirtilmektedir. Annem (Kerra Hatun) henüz küçükken Büyük Mevlânâ onu oğluna (Mevlânâ'ya) almıştır.³²⁵

3.3.1.2. Eş Olarak Kadınlar

Gevher Hatun

Gevher Hatun, Sultan Veled'in annesi olup, Semerkantlı Lala Şerefeddin'in kızıdır. Bahâeddîn Veled'in Larende'ye (Karaman) yerleştikleri dönemde henüz genç yaşta olan oğlu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yı, Şerefeddin Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun³²⁶ ile yıllarında evlendirdiği belirtilmektedir. Bu evlilikten Sultan Veled ve Alâeddîn dünyaya gelmiş, aile daha sonra Selçuklu hükümdarı I. Alâeddîn Keykubad'ın

³²³Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 608; Hülya Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği,” *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 5, sy. 10 (2007): 65–74.

³²⁴Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 344.

³²⁵Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 512-513.

³²⁶Değirmençay, “Sultan Veled”, 521-522.

daveti üzerine Konya'ya taşınmıştır. Ayrıca Gevher Hatun'un hem güzelliği hem de şahsiyetiyle temayüz ettiği de ifade edilmektedir. Eflâkî'de ;

“Şerefeddin Lâlâ soyu sopu temiz ve asil bir adamdı. Onun güzellik, letafet, ahlak ve yüz güzelliğinde eşi olmayan Gevher Hatun adında bir kızı vardı. Onu büyük bir düğün yaparak (Mevlânâ Celâleddin'e) verdiler. Sultan Veled ve Alâeddin o hatundan dünyaya geldiler.³²⁷

Kira (Kerra) Hatun

Öncelikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eşlerinden Kira Hâtun'dan söz etmek gerekir. Mevlânâ'nın Gevher Hatun'dan sonraki eşi olan Kira Hâtun, Menâkıbü'l-Ârifîn'de; kendisine inanıp mürid olan hanımlar arasında sayılan, “hâtun-ı âhiret”, “veliyyetullâh fi'l-arz” ve iffet bakımından “ikinci Meryem” gibi ifadelerle övülen bir şahsiyet olarak tanıtılır.³²⁸ Risâle-i Sipehsâlâr'da ise yalnızca “hâtun-ı âhiret” unvanıyla anılır. Bu rivayetin farklı bir anlatımında ise olay biraz daha ayrıntılı şekilde aktarılır. Buna göre bir gece Mevlânâ ortadan kaybolur ve her yerde aranmasına rağmen bulunamaz. Daha sonra onun teheccüd namazı kıldığı görülür; bu esnada ayaklarının kum içinde olduğu fark edilir. Mevlânâ bu kumların Hicaz'dan geldiğini ifade ederek yine kimseye anlatılmamasını ister. Kira Hâtun bu kumları muhafaza eder ve bir kısmını Mevlânâ'nın müridesi Gürcü Hatun'a gönderir. Gürcü Hatun da bu duruma büyük bir inanç göstererek çeşitli bağışlarda bulunur.³²⁹

Menâkıbü'l-Ârifîn'de yer alan bir başka rivayetde, Mevlânâ'ya gayb âleminde geldiği belirtilen altı heybetli kişinin kış ortasında sunduğu bir Hindistan gülü demetinden söz edilir. Bu güllerin Mevlânâ tarafından Kira Hâtun'a verildiği, daha sonra Muineddîn Süleyman Pervâne'nin (ö. 1277) eşi Gürcü Hatun'un bunlardan bir kısmını aldığı ve göz ağrılarına iyi geldiğini fark ettiği de anlatılmaktadır. Mevlânâ'nın eşi Kira Hatun, güzelliğiyle dikkat çeken, aynı zamanda iyi ahlaklı, namuslu ve iffetli bir kadındır. Saflık ve temizlikte de ikinci Meryem ve zamanının Hz. Haticesi gibi

³²⁷Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 81.

³²⁸Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 128, 201, 513, 579, Eflâkî, Ahmed, Menâkıbü'l-Ârifîn, haz. Tahsin Yazıcı, 2c., TTK Basımevi, Ankara, (I) 1976 – (II) 1980, II, 779-80; Ariflerin Menkıbeleri, Tr. Tahsin Yazıcı, 2c., İstanbul, (I) 1986- (II) 1987, II, 132-3 (6/26) 22 Eflâkî, I, 90-2 / (Tercüme- 1986) I, 134-5 (3/14).

³²⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* 128-129.

örnek bir insandır. Eflâkî’de, “Mevlânâ’nın eteğinin temizliği ve namusluluğu hususunda ikinci bir Meryem olan Kira Hatun....’olarak geçer.³³⁰

Şehrin kadınları bir gün Kira Hatun’a gelir ve Karatayî’ye gitmek, o cemaati görmek için yardım ister. Kira Hatun, kadınları kıramadığı için Mevlânâ’dan izin almadan Karatayî’ye gider. Mevlânâ durumu öğrenince Kira Hatun’a sert bir şekilde bakar. Kira Hatun, kocasının öfkesinden çok korkar ve kendini kaybeder. Şehrin kadınlarının onu zorladığını söyleyerek Mevlânâ ile konuşması için Şeyh Salâhaddîn’e yalvarır:

“Ey akıl ve hayallerin ötesinde olan (Tanrı)!
anlayışsızlığımızdaki kusurları affet.

Ey bizim Rabbimiz! Biz nefsimize zulmettik.
Zulm oldu. Senin merhametin çoktur, bize acı.”

Şeyh Selâhaddin derhal başını açtı. Mevlânâ’nın ayaklarına yöneldi; onun önünde şefaât istemek için saygıyla eğildi.

“Ok yaydan çıkmıştır. Yalnızca öteki dünyanın zahmetlerinden selamette kalabilir ve Tanrı’nın rahmetine kavuşanların rahmetinden yoksun kalmaz” diye buyurdu Mevlânâ.³³¹

Hız. Mevlânâ’nın kendisinden soğuması sonucunda Kira Hatun’un vücudunun ölene dek hiç ısınmadığı, hatta Temmuz ayında bile kürk giydiği rivayet edilmektedir.

Fâtıma Hatun

Konya’da dünyaya gelen Sultan Veled’in eşi Fâtıma Hatun, Mevlânâ’nın önemli halifelerinden biri olan Selâhaddîn-i Zerkûb’un kızıdır.³³² Bu evlilikten, Emîr Ârif Çelebi adında bir erkek çocuk ve Mutahhara Hatun (diğer adıyla Âbide) ile Şeref Hatun (diğer adıyla Ârife) adlarında iki kız çocuk dünyaya gelmiştir. Ayrıca, "İkinci Meryem" olarak anılan Fâtıma Hatun’un sadakati ve veliliği övülerek Eflâkî’de; "Yine yeryüzünde Tanrı’nın veliyesi ve bizim şeyhimiz, ariflerin sultanı Celâleddin Emir Ârif Çelebi’nin

³³⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,128,201.

³³¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* ,538-540.

³³²Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*,54; Değirmençay, “Sultan Veled”, 521-522;Fâtıma Hatun’un bir diğer ismi Kirake’dir. Bu isim, Fâtıma Hatun’a bir unvan olarak verilmiştir. Kaynaklarda Kirake veya Kiraçe olarak geçen bu unvan, "kira" kelimesinin küçültme şeklidir ve "hanım" anlamına gelir, Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,41. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar* ,443.

(Tanrı her ikisinin sırrını kutlasın) annesi, Şeyh Selâhaddin'in (Tanrı ondan razı olsun) kızı, ikinci Meryem ve ilahi Sıddıka olan Fâtıma Hatun.... "olarak anılır.³³³

Fâtıma Hatun, dindar bir kadındır ve bazı olağanüstü özellikleri vardır. 2-3 günde bir yemek yer, diğer zamanlarda oruç tutar. Az yer, az uyur ve az konuşur. Yoksulları, yetimleri ve ihtiyaç sahiplerini doyurur ve giydirir. Gençken Mevlânâ'nın sadık bir öğrencisidir. Eflâkî de bu "Fâtıma Hatun'un görünür ve görünmez sayısız kerametleri vardı. Çoğu günler oruç tutar, geceleri de ibadetle meşgul olurdu. İki üç günde bir iftar ederdi. Yemeğini fakirlere, yetimlere ve dul kadınlara verirdi. Muhtaçlara gömlek ve hediyeler bağışlar; daima az yer, az uyur, az konuşurdu. "şeklinde anlatılmaktadır.³³⁴

Fâtıma Hatun hamile kaldıktan sonra birçok kez düşük yaptı. Sonunda oğlu Emîr Ârif Çelebi'yi doğurdu. Mevlânâ bu duruma çok sevindi. Bebek doğduktan hemen sonra-tuzlamayı beklemeden-, sevincinden gelininin başından altın saçtı.³³⁵

Eflâkî'de yer alan bir başka rivayette, Ârif Çelebi doğduktan kısa bir süre sonra Mevlânâ'nın ölmesi üzerine Fâtıma Hatun çok üzülür. O, gece gündüz ağlayıp; uykusuzluktan ve acıdan bitkin düşer, üç gün boyunca bebeğinin yanına gidemez ve onu emziremez. Üçüncü gece Fâtıma Hatun rüyasında Mevlânâ'yı görürve bu sayede sütü gelir.³³⁶

Fâtıma Hatun, oğlu Ârif Çelebi'ye çok hürmet gösterdiği için dergâhtaki diğer kadınlar tarafından eleştirilir. Onlar, bir annenin oğluna bu kadar saygı göstermesini yanlış bulurlar. Fâtıma Hatun, Çelebi Ârif'in Mevlânâ hazretlerinin bir yansıması olduğunu düşünür ve bu yüzden oğlunu sadece bir evlat olarak değil, aynı zamanda bir şeyh olarak görmekte olduğunu söyler.³³⁷

Fâtıma Hatun, Allah tarafından geleceği görme yeteneği ile donatılmış nadir kadınlardan biridir. Kocasını Sultan Veled'in ciddi bir hastalık geçirdiği dönemde, onun "ölmek üzere olduğunu" ifade etmesi üzerine, Fâtıma Hatun, Sultan Veled'e "ölmeyeceğini, aksine iki eş daha alacağını ve bunlardan birinden iki oğlu olacağını"

³³³Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,721; Değirmençay, "Sultan Veled", 521-522; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 136.

³³⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,541.

³³⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,614.

³³⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,618.

³³⁷Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,549.

bildirmiştir. Gerçekten de Sultan Veled, bu kehanetten yedi gün sonra sağlığına kavuşmuş; Fâtıma Hatun'un vefatından bir yıl sonra ise kehanet gerçekleşmiştir.³³⁸

Kimyâ Hatun

Kimyâ Hatun, Sipehsalar ve Eflâkî'de Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin sohbet şeyhi olan Şems-i Tebrizi'nin eşi olarak aktarılır. Aynı kaynaklarda Şems'in, Şam'da yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra Konya'ya dönüşü ve Mevlânâ'nın evlatlığı Kimyâ Hatun ile evlendiği ve Kimya Hatunun ölümünden yalnızca yedi gün sonra Şems'in tekrar kaybolduğu rivayet edilmektedir. Şems'in Kimyâ Hatun ile evlendiği dönemde kış mevsimi olması nedeniyle Mevlânâ'nın onlara mutfak sofası tahsis ettiği. Alâeddin, babasının yanına geldiğinde bu alan üzerinden geçmek zorunda kalmış ve Şems, Alâeddin'i dikkatli ve saygılı olması konusunda uyarmıştır. Alâeddin Çelebi, bu ifadeden ötürü kendisine gücenmiştir. Şems'in Çelebi'ye karşı sergilediği bu tavrı bir fırsat olarak değerlendiren Şems karşıtları kısa zamanda yeni dedikodular çıkaracaktır.³³⁹

Eflâkî, Şems'e kızan Kimya Hatun'un birgün Meram bağlarına gittiğini yazar. Bunun üzerine Mevlânâ'nın medrese kadınlarını onu bulmaları için gönderdiği, ancak tam bu sırada Şems'in yanına giden Mevlânâ her ikisini ele ele oynaşırken görür.Şems Mevlânâ'ya Yüce Allah'ın kendisine duyduğu derin sevginin bir tezahürü olarak, O'nun kendisine çeşitli şekillerde göründüğünü ve şimdide Kimya Hatun olarak geldiğini söyler.³⁴⁰

Güzelliğiyle tanınan Kimyâ Hatun'un, bir gün Şems'den habersiz Sultan Veled'in büyükannesi ve diğer kadınlarla beraber bağa gider. Onu bulamayan Şems çok öfkelenir. Eve dönüşünde Kimya Hatun hastalanır, hareket edemeyecek hale gelir ve kısa bir süre sonrad vefat eder.³⁴¹

Avriya Kızı

Eflâkî'nin anlatımlarında, Konya'da "Avriya'nın kızı" olarak anılan varlıklı bir kadından söz edilir. Bu kadının, Ârif Çelebi'ye büyük bir bağlılık duyduğu ve sahip

³³⁸Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,605.

³³⁹Semih Ceyhan, "Şems-i Tebrîzî", DİA, 38, İstanbul 2010, 511-516; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 136.

³⁴⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,484-485.

³⁴¹Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,487.

olduğu mal varlığını onun uğruna gözden çıkardığı ifade edilir. Nitekim kaynakta, elindeki para ve mülkün tamamını bu yolda harcadığı belirtilir. Ancak ismi açıkça verilmez. Rivayetlerde ayrıca, Ârif Çelebi'yi kızdırdığı gerekçesiyle müridleri tarafından öldürüldüğüne dair bilgiler de yer almaktadır.³⁴²

3.1.1.3. Evlat Olarak Kadınlar

Fatıma Hatun

Fâtıma Hatun, sultânü'l-ulemâ olarak tanınan Bahâeddîn Veled'in kızıdır. Yazar Eflâkî, Fâtıma Hatun'un bilgili bir kadın olduğunu, kocasının yanında Belh'te yaşadığını, fetva verdiğini ve orada vefat ettiğini belirtir.³⁴³

Mevlânâ, Fatıma Hatun'a bir mektup yazmıştır. Bu mektupta ağırlıklı olarak ona dua etmekte, övgüde bulunmakta ve çeşitli öğütler vermektedir. Mektubun en dikkat çekici yanı ise Mevlânâ'nın, oğlu Sultan Veled'in gelini Fatıma Hatun'u üzecek herhangi bir davranışta bulunması durumunda oğlunu sevmekten dahi vazgeçebileceğini açıkça belirtmesidir. Fatıma Hatun'un hiçbir şekilde üzülmelerini istemediğini vurgulamakta ve ancak kendisine hiçbir şeyi gizlemediği takdirde ona yardımcı olabileceğini ifade etmektedir. Bu mektup, Mevlânâ'nın ailesine bakışını ortaya koyan önemli bir belgedir. Öncelikle kendi oğlundan önce gelinine adeta bir kızı gibi yaklaştığı görülmektedir. Ayrıca Mevlânâ'nın kadınlara verdiği yüksek değer de bu satırlarda açıkça hissedilmektedir. Onun Fatıma Hatun'a karşı sergilediği bu tutum, çevresindeki insanlara da örnek olmuştur. Dolayısıyla Mevlânâ'nın kadına atfettiği bu değer, Selçuklu toplumunun sosyal yapısını olumlu yönde etkilediği söylenebilir.³⁴⁴

Melike Hatun

Mevlânâ, ilk eşi Gevher Hatun'un vefatının ardından Kira Hatun ile evlenmiştir. Bu evlilikten Melike Hatun adlı bir kız çocuğu doğar. Eflâkî eserinde, Mevlânâ'nın kızı Melike Hatun'un "Hüdâvendigârzâde" anlamına gelen "Efendipula" ismiyle tanındığını kaydetmektedir.³⁴⁵

³⁴²Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 671.

³⁴³Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 721.

³⁴⁴Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 549-550; 491; Akpınar, *Mevlevî Kaynaklarına Göre Selçuklu Türkiye'sinde Sosyal ve Kültürel Hayat*, 60-61.

³⁴⁵Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 43.

Menâkıbü'l-Ârifin'de birgün, Melike Hatun'un Mevlânâ'ya gelerek eşinin cimriliğini şikayet eder. Mevlânâ ise dünya malı briktiren cimriliği eleştirirken, bir hikaye anlatarak durumun komikliğinde vurgular. Mevlânâ'nın soyundan gelen tüm diğer kadınlar gibi, o da manevi bir rehberdir. Yine rivayetlerin birinde Şemsi Tebrizi'nin uzaklardan gelen bir grup kadın arasında Mevlânâ'nın nurunu görür. Araştırılır ki, kadınlar arasında Mevlânâ'nın kızı melike Hatun vardır.³⁴⁶

Eserde Melike Hatun'a dair eleştirel bir anlatı da bulunmaktadır. Rivayete göre Mevlânâ, bir gün kızının hizmetçisine sert davrandığını görür. Bunun üzerine insanlar arasında üstünlük olmadığını, herkesin eşit ve kardeş olduğunu vurgulayarak onu uyarır. Bu sözlerden etkilenen Melike Hatun yaptığı davranıştan dolayı mahcup olur ve hizmetçiye özgürlüğüne kavuşturur.³⁴⁷ Bu rivayet Mevlânâ'nın kızı olmasına rağmen bazı hatalarının açıkça örneklemesi bakımından önemlidir. Ayrıca Mevlânâ'nın insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadığını da gösteren güzel bir örnektir.

Mutahhara Hatun ve Şeref Hatun

Sultan Veled'in, Fâtıma Hatun'dan Mutahhara Hatun ve Şeref Hatun isimli iki kızı bulunmaktadır. Her ikisi de keramet sahibi ve manevî yönü güçlü kadınlar olarak tanınmış; özellikle Rum diyarındaki pek çok kadın onlara bağlanarak mürid olmuştur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, örnek şahsiyetler olarak görülen bu iki kadından Mutahhara Hatun'a "Âbide", Şeref Hatun'a ise "Ârife" adını vermiştir. Nitekim yüzyıllar boyunca pek çok kadın, Mevlânâ'nın açtığı tasavvuf yolunu takip etmiş; onun torunları olan bu iki isim de derin manevî birikimleri sayesinde geniş bir mürid çevresine ulaşmıştır.³⁴⁸ Şeref Hatun Eflâkî'de, ahlâk güzelliğiyle zamanının Hz. Haticesi olarak övülürmüştür.³⁴⁹

³⁴⁶Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 483.

³⁴⁷Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 336.

³⁴⁸Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, 721; Bardakçı, "Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın," 31–44.

³⁴⁹Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, 659.

3.3.2. Dergâha İntisap Eden Kadınlar

3.3.2.1. Saray ve Yüksek Tabaka Kadınları

Gürcü Hatun

Eflâkî'nin verdiği bilgilere göre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye ihlâslı bir bağlılıkla intisap etmiş saray kadınlarından biri de Sultan II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in eşi Gürcü Hatun'dur³⁵⁰. Gıyâseddin Keyhüsrev'in vefatından sonra Muînüddin Pervâne³⁵¹ ile evlenen Gürcü Hatun³⁵², Selçuklu nâibi Alâeddin Kayser'in aracılığıyla Mevlânâ ile tanışmış ve kendisine mürid olmuştur.³⁵³

³⁵⁰ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, 348; Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî," 441–448.

³⁵¹ Pervâne: Çeşitli lûgat kitaplarında kelebek anlamına gelen malum anlamından başka devlet teşkilatında daha çok "ferman" manasını taşıyan pervâne kelimesi ile Anadolu Selçukluları devlet teşkilatında büyük divanda bulunan arazi defterlerinde has ve dirlik olan tımara ait tercihleri yapan ve bunlar için menşur ve beraatlar hazırlayan yetkili demektir. Kaynaklar, kelimenin hem Selçuklular hem de İlhanlılar tarafından bu anlamda kullanıldığını kaydetmektedir. Yine Moğolların hazine ile ilgili vesikalara bastıkları küçük bir altın damganın yine bu adı taşıyan anlaşılmaktadır İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, İstanbul 2014, 94-95-113-265; Mevlânâ ile yakın ilişkisi bilinen Muîneddin Süleyman, Meliha Ülker Anbarcıoğlu Mevlânâ ve Muhiti, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Ankara, 1961, 209; Mevlânâ onuruna diğer bilginlerin de katıldığı bir semâ' toplantıları düzenleyen Pervâne'nin, bu olumlu ve koruyucu tavrı sadece Mevlânâ'ya münhasır değildir. Pervâne'nin, dönemin bütün âlim ve şeyhlerine karşı büyük bir saygı gösterdiğini bütün kaynaklar kaydeder. (İbn-i Bîbî, *el-evâmîrü'l-Alâ'iyye fi'l'Umûrî'l-Alâ'iyye*, Tıpkı Basım, T. T. K. yay., Ankara 1956, 21, 87,103,142); çok zeki ve dirayetli bir devlet adamı olan vezir Mühezzebüddin Ali'nin oğluydu. Böyle önemli bir vezirin oğlu olmasından dolayı devlet geleneği ile yakın bir isimdi. Süleyman'ın Selçuklu yönetimindeki emîr ünvanı ile ilk ciddi etkinliği aşağı yukarı 30 yaşlarında iken 1252- 1253 yıllarına tesadüf eder. Bu sırada kendisinden daha kıdemli bir emîr ile Erzincan serleşkerliğini elde etmek için mücadele ediyorlardı. Her ikisi de bu görevin kendisine verilmesi için Baycu Noyan'a gittiler. Baycu Noyan, tercihini babası nedeniyle önceden tanıdığı Süleyman'dan yana kullandı ve görevi Süleyman'a verdi. IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ın elçisi olarak Kayseri'den Konya'ya giderek II. İzzeddin Keykavus'un hizmetinde emîr-i hâcib (melikü'l - hüccâb) görevini de yürüten (1254)Muîneddin Süleyman, daha sonra hapisten çıkarılıp tahta oturtulan IV. Kılıç Arslan'ın hizmetinde Pervâne görevine getirildi(1256).Moğollar katındaki çaba ve başarılı etkinlikleri sonucu Türkiye Selçuklu Devleti'ndeki tek yetkili haline geldi. IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ı tek başına tahta getirdiği dönemden idam edilene kadar (1262-1277') deki döneme bu yüzden Pervâne Devri denilmektedir. Osman Nuri Küçük, Mevlânâ ve İktidar, Rumi Yayınları, Konya, 2007,49; J.H.Kramers , "Müin-üd-din Süleyman" mad., İA, c. 8.c.İstanbul,1979, 556-557;İ.Parmaksızoğlu, "Pervâne Mu'ineddin Süleyman" mad., Türk Ansiklopedisi, Ankara 1977 cilt 26, 483 – 484. Muînüddin Süleyman Pervâne, Moğol hâkimiyetine uyumlu bir siyaset izleyerek Selçuklu yönetimi içindeki nüfuzunu önemli ölçüde artırmıştır. Moğollarla kurduğu bu siyasî yakınlık, Anadolu'daki idarî ve askerî denetimini pekiştirmesini mümkün kılmıştır. Nitekim söz konusu dönemde Pervâne'nin ulaştığı güç ve etkinlik, Gürcü tarih kaynaklarında kendisinin "Sultan" unvanıyla anılmasına yol açacak düzeye erişmiştir. Kartlis Tskhovreba, *A History of Georgia*, Trans.: Dmitri Gamq'relidze, ed: Roin Metreveli and Stephen Jones, (Tbilisi: Georgian National Academy of Sciences, Artanuji Publishing, 2014), 327-328.

³⁵² Gürcistan kraliçesi Tamara, II. Kılıç Arslan'ın medh ve şöhretini duyduğu oğullarından Süleyman-şah'a evlenme teklif eder. Bu teklifi reddettiği halde, Gürcü kaynakları bunu Süleyman-şah'ın kraliçenin güzelliğini duyarak aşık olduğunu, din değiştirerek kraliçe ile evlenmek istediğini naklederler. Bu evlilik daha sonra Selçuklu tahtına geçen bu şehzâde ile tahakkuk etmemişse de Erzurum Saltuklu hükümdarı İzzüddin Saltuk (1145-1174)'un torunu Muzafferüddin'in dinini değiştirmesine razı olması ile gerçekleştiğine dair rivâyetler Gürcü kaynaklarında yer almaktadır. Aynı kraliçe ile daha sonra bu defa Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan'ın torunu ve yukarıda adı geçen Süleyman-şah'ın yeğeni Erzurum Meliki

Eflâkî'nin “Melike-i zamân, bânu-yı cihân ve hâtûn-ı sultân” şeklinde tavsif ettiği Gürcü Hatun, Mevlânâ'nın samimi muhib ve müridlerinden biriydi. Kayseri'ye gitmek zorunda kalacağını öğrenince Mevlânâ'dan ayrılmaya dayanamayacağını belirterek, özlediğinde bakabilmek için Aynü'd-Devle-i Rûmî'den Mevlânâ'nın resmini yapmasını istemiştir. Ressam, Mevlânâ'nın çehresini tek bir resimde yakalayamadığını söyleyerek yirmi ayrı sayfaya farklı portreler çizmiş, sonunda kalemini bırakıp ayrılmıştır. Gürcü Hatun ise bu resimlerin hepsini bir sandığa koyarak seferde ve hazarda yanından hiç ayırmamıştır.³⁵⁴Bu olay, Gürcü Hatun'un Mevlânâ'ya duyduğu güçlü muhabbeti açıkça göstermektedir.

Mevlânâ ailesine olan yakınlığı, kaynaklarda keramet olarak nakledilen bazı olaylarda da belirgindir. Bir keresinde mevsimi olmadığı halde Mevlânâ'ya sunulan gül demetinden Kira Hatun'a birkaç tanesinin, Mevlânâ'nın izniyle Gürcü Hatun'a gönderildiği rivayet olunur.³⁵⁵Benzer şekilde Eflâkî, Mevlânâ'nın Kâbe'ye gittiğini gördüğü bir keramet sırasında ayakkabısındaki kumlardan bir kısmının Kira Hatun aracılığıyla Gürcü Hatun'a ulaştırıldığını nakleder.³⁵⁶Bu rivayetlerin tarihî gerçekliğinden ziyade, Mevlevî kaynaklarının Gürcü Hatun'u Mevlânâ ailesine son derece yakın bir muhibbe olarak konumlandığı anlaşılmaktadır.Zira Mevlânâ ile Gürcü Hatun arasındaki diyalogları kaleme alınırken Gürcü Hatun için Zaman'ın Kraliçesi, Dünya'nın Hanımı, Dünya Hanımlarının Sultanı, Cihan'ın Melikesi gibi

Mugîseddin Tuğrul-şah'ın oğlu evlenmiştir. Gürcistan kraliçesinin nâibi olabilmek için hristiyan olma şartını kabul eden bu Selçuklu Şehzâdesinin h.620/m.1223 yılında kraliçe ile evlenerek Gürcü hil'atini giyerek başına haç işaretli bir serpuş geçirmesi tarihte; “benzeri işitilmedik garip bir olay” olarak nitelendirilmiştir. Nitekim bu evlilikten bir oğlan ve bir kız dünyaya gelmiş olup yukarıda belirttiğimiz II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in eşi olan Gürcü Hatun bu adı bilinmeyen Şehzâdeden dünyaya gelen Gürcü prensesidir. Faruk Sümer, “Tuğrul-şah”, *TDV,2012,İstanbul,c.41,346-347*; Mehmet Şeker, “Türkiye Selçuklularında Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Müslüman-Gayr-i Müslim İlişkileri)”. II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri,(23-27 Kasım 1998), c. II.,TDV Kütüphanesi, 2003, Ankara:202-228.

³⁵³ Küçük; *Mevlânâ ve İktidar*, 87-88; Osman Turan, “Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans”, *Studia Islamica*, c. I, Paris: Maisonneuve & Larose, 1953, s. 65–100.(81); Selçuklular Zamanında Türkiye, 403; Ömer Subaşı, “Türkiye Selçuklu Devleti'nde Güçlü Bir Kadın: Gürcü Hatun Tamara”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/33 (2016), 384-401.

³⁵⁴ Şehabettin Uzluk, Eflâkî Menakıbında Yazılı Mevlânâ'nın 20 Resmi Ne Oldu, I.Mevlânâ Kongresi,3-5 Mayıs 1985,Selçuk Üniversitesi Yayınları, 275-278; Erbaş, “Mevlânâ ve Resim: Gürcü Hatun'un Kayseri Yolculuğu ve Ressam ‘Aynü'd-Devle-i Rûmî’”, *Erdem*, sy. 54 (2009), s. 111-126.

³⁵⁵ Küçük. “Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği.” 67-74; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,128-129.

³⁵⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,243.

sıfatları çok kez kullanmış ve Gürcü Hatun'un aslında Mevlânâ nezdindeki değerini açıkça göstermiştir.³⁵⁷

Gürcü Hatun'un Mevlânâ'nın yakın çevresiyle de yakından ilgilendiği görülür. Nitekim Selâhaddin Zerkûbî'nin kızı Hediye Hatun'un hattat Nizâmeddin ile evlenmesi sırasında maddî imkânsızlık nedeniyle yaşanan sıkıntıda, Mevlânâ, Gürcü Hatun'un sarayında hocalık yapan Usta Hatun'u devreye sokmuş, Gürcü Hatun da düğün masraflarını karşılayarak hem Mevlânâ'nın hem de Selâhaddin Zerkûbî'nin gönlünü hoşnut etmiştir.³⁵⁸

Ayrıca Alâeddin Kayser'in, Mevlânâ'nın isteği üzerine bir kişinin diyetini ödemek için elbiselerini, silahlarını ve değerli eşyalarını satması olayını duyan Gürcü Hatun, bu nezaketinden dolayı Alâeddin Kayser'i ödüllendirmiştir.³⁵⁹ Gürcü Hatun'un Pervâne'nin düzenlediği semâ meclislerine yemek gönderdiği de bilinmektedir. Bir defasında semâ sırasında bir köpeğin yemekleri yemesi üzerine orada bulunanların köpeğe müdahale etmek istemesi üzerine Mevlânâ'nın, "O açtır" diyerek engel olduğu rivayet edilir.³⁶⁰

Eflâkî'ye göre Gürcü Hatun, eşi Muînüddin Pervâne'den incinerek boşanmak istediğinde, Mevlânâ'nın verdiği fetva ile devreye girilmiş ve boşanmaları engellenmiştir. Bu rivayetler, Selçuklu aristokrasisinin ailevi sorunlarında dahi Mevlânâ'ya danıştığını ve onun sözünün etkili olduğunu göstermektedir.³⁶¹

Gürcü Hatun'un kızı Aynü'l-hayat Mevlevî muhabbetiyle tanındığı anlaşılmaktadır. Ulu Ârif Çelebi Erzurum'a gittiğinde kendisini sarayına davet ederek Sultan Veled ve Mevlevîler hakkında bilgi aldığı, Çelebi'den derin bir şekilde etkilendiği Eflâkî tarafından kaydedilmiştir. Bu olaylar, Mevlânâ'dan sonra da Gürcü Hatun'un ailesiyle Mevlevî çevre arasındaki olumlu ilişkinin devam ettiğini göstermektedir.³⁶²

³⁵⁷Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,348,407,546; Gölpınarlı, *Mektuplar*, 69, 237,238.

³⁵⁸Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,545-546; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 110

³⁵⁹Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,369-370.

³⁶⁰Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,317.

³⁶¹Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,353.

³⁶²Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,669.

Gömac Hatun

Gömeç Hatun, Osmanlı kaynaklarında “Mehd-i Ulya” unvanıyla anılan Tokatlı bir hanımdır. IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın ³⁶³ eşi ve Hand Fatma Hatun'un annesidir. Kaynaklarda Gümeç, Gömac, Gömeç ve Kumaç gibi farklı şekillerde geçen isminin, sultanın ikinci (küçük) eşi anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.³⁶⁴

Gömeç Hatun, Mevlânâ'ya derin bir bağlılık duymuş ve onun kerametlerinden doğrudan etkilenen hanımlardan biri olmuştur. Gömeç Hatun ile ilgili kaynaklarda aktarılan bir keramet olayına göre, bir gün Gömeç Hatun hısımları ve akrabalarıyla birlikte eski saraylardan birinde otururken Mevlânâ aniden gelerek hep birlikte dışarı çıkmalarını emretmiştir. Bunun üzerine evde bulunan herkes aceleyle dışarı çıkmış ve kısa bir süre sonra sofanın kubbesi çökmüştür. Bu olaydan derin bir şekilde etkilenen Gömeç Hatun, Mevlânâ'ya karşı hürmetini artırmış, ihtiyacı olanlara sadakalar dağıtmış ve 7000 dirhemi de dostlarına göndermiştir. ³⁶⁵ Aynı kaynağın aktardığı başka bir rivayetde ise;

Tokat (Danışmend ili) kadısı olan Kemâleddin'i Kabi, Mevlânâ'ya sema vermeye ve onun müritliğini kazanmaya karar verir. Bu nedenle gelen misafirlere ikram etmek için şeker satın almak ister. Ancak şeker almaya gönderdiği kişiler Konya da 30 zembil halis nebat şekerinden fazla bir şey bulamayınca Kemâleddin'i Kabi sultanın karısı Tokatlı Gumaç Hatun'un yanına giderek durumu anlatır. Gumaç Hatun 10 zembil nebat şeker verir. Kemâleddin-i Kabi o topluluğun ihtiyacı olan bu kadar şerbeti nasıl karşılayacağını düşünmeye başlar. O bu düşüncede iken Mevlânâ kapıdan içeri girer ve “Kemâleddin daha fazla misafirler gelince şerbetin yetmesi için suyu artırır.”

³⁶³Gümeç Hatun, IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın karısı ve III. Keyhüsrev'in anası idi. Sultan, Türkmen şeyhi Buzağı Baba veya (Azerbaycanlı) Baba Merendi, yi kendisine baba yaptığını söylemiş; buna kızan Mevlânâ Celâleddin de: «Sen kendine baba buldun ise biz de bir evlâd buluruz» deyip toplantıyı terk ettiğini ve bu sebeple aralarının açıldığını söyler. Osman Turan “Selçuklular Zamanında Türkiye”, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, 532

³⁶⁴Eflaki, *Âriflerin Menkıbeleri* 188, 290; Gordlevsky, Vladimir Aleksandroviç. Küçük Asya'da Selçuklular. Ankara: TTK, 2015, 303; Ara Altun, “Gömeç Hatun Türbesi”, DİA, 14, İstanbul, 1996, 149

³⁶⁵ Sultan Veled, *Sultan Veled Divanı*, 553; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 290; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 93; Küçük, “Female Substitutes and Shaykhs in the History of Sufism: The Case of the Mawlawiyya Sufi Order from its Early Phase to the Eighteenth Century,” 117; Sipehsâlâr, *Ahvâl-i Mevlânâ Celâleddîn-i Mevlevî*, 91–92; *Zindegînâme-i Mevlânâ Celâleddîn-i Mevlevî*, 91–92; *Risâle-i Sipehsâlâr*, 78; *Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlâr*, 124–125; *Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, 90–91; Hz. Mevlânâ'dan Görüp İstiklaklerim, 145.

Bu hikaye onun Mevlevî çevreye olan maddî-mânevî ilgisini göstermektermesi açısından da önemlidir.³⁶⁶

Eflâkî, Sultan Veled'in eşinin Gömeç Hatun ile yakın bir diyalog içinde olduğunu, Fatıma Hatun'un kerametine dair aktardığı menkıbede belirtmektedir. ³⁶⁷Bu rivayetler, Gömeç Hatun'un Mevlânâ ailesiyle yakın bağlar kurduğunu göstermesinin yanı sıra, Sultan Veled'in de bu diyaloga verdiği önemi ortaya koymaktadır. Sultan'ın eşinin Mevlânâ çevresiyle bu derece güçlü bir ilişki içinde olması, sultanın kendisiyle kurulacak münasebetleri de olumlu etkilemiş olmalıdır.

Sultan Naibi Emînüddîn Mîkâil'in karısı

Sultan III. Gıyâseddîn Keyhusrev'in saltanatı döneminde, Selçuklu devletinin önemli bir figürü olan saltanat naibi Emînüddîn Mîkâil, Mevlânâ'ya derin bir saygı ve bağlılık gösterenlerdendi.³⁶⁸ Eşinin de "kadınların şeyhi" anlamına gelen 'şeyhü'l-havâtîn' unvanıyla anıldığı bilinmektedir. Her cuma akşamı Konya hanımları şeyhü'l-havâtîn'in evinde toplanıp Mevlânâ'yı davet etmesi için rica ederlerdi.Çünkü Hüdâvendigâr bu ahretlik hanımın sözüne kıymet verip mutlaka sohbete gelirdi.³⁶⁹

İsmetî Hatun

İffetî ve dindarlığıyla tanınan İsmetî Hatun, Erzincan beylerinden Melik Fahreddin Erzincanî'nin eşidir. Kaynaklarda "melik" unvanıyla anılan Fahreddin Behramşah, Mengüçüklü beyliğinin önemli hükümdarlarından biridir. Menâkıbü'l-Ârifin'de anlatıldığına göre, Behramşah'ın eşi İsmetî Hatun, Belh'ten Anadolu'ya göç eden Bahâeddin Veled'in Erzincan yakınlarından geçeceğini öğrenince onu görmek için yola çıkar. Bahâeddin Veled ile karşılaşarak ona saygılarını sunar; bu görüşmenin ardından kendisi ve eşi onun müridi olur.

Eserde İsmetî Hatun, ahlâkî ve iffetli yaşamıyla öne çıkan, Hz. Âişe ve Hz. Hatice ile karşılaştırılan, velî nitelikleriyle anılan bir şahsiyet olarak tasvir edilir. Bahâeddin Veled'in geçişini önceden sezdiği ve onu görmek amacıyla peşinden gittiği,

³⁶⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* 227-228;

³⁶⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* ,541.

³⁶⁸ Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî" 441-448; Faruk Sümer, "Karamanoğulları", DİA, 24, İstanbul 2001, 455

³⁶⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*,389.

Akşehir civarında atından inerek hürmet gösterdiği ve burada onun tarafından müridliğe kabul edildiği de belirtilir.³⁷⁰

Paşa Hatun

Paşa Hatun, İlhanlı hükümdarı Geyhatu Han'ın eşidir.³⁷¹ 690/1291 yılında tahta çıkan Geyhatu'nun Budist olmasına rağmen, kardeşi Argun'dan farklı olarak Müslümanlara karşı daha hoşgörülü bir tutum sergilemesinde, Müslüman olan eşi Paşa Hatun'un etkisinin bulunduğu ifade edilmektedir. Eflâkî'nin aktardığına göre Paşa Hatun, Ârif Çelebi'ye intisap etmiş, onunla Erzurum'da görüşmüş ve kendisine duyduğu sevgi sebebiyle Konya'ya dönmesine izin vermemiştir. Ayrıca Menâkıbu'l-Ârifin'de, Paşa Hatun'un vefatının Ârif Çelebi'ye önceden bildirildiğine dair bir rivayet de yer almaktadır.³⁷²

İltirmiş Hatun

İltirmiş Hatun, İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın eşidir. Rivayetlere göre Ârif Çelebi, Gazan Han'ın saltanatının ilk dönemlerinde Irak-ı Acem'i ziyaret etmek amacıyla Erzurum üzerinden Tebriz'e gider ve burada İltirmiş Hatun ile tanışır. Bu karşılaşmanın ardından İltirmiş Hatun, Ârif Çelebi'ye bağlanarak onun müridi olur. Eflâkî'nin aktardıklarına göre, yalnızca Selçuklu sarayındaki kadınlar değil, İlhanlı hanedanına mensup birçok kadın da Mevlevîliğe ilgi göstermiştir.

Anlatıya göre İltirmiş Hatun, Ârif Çelebi'yi görebilmek için bir sema meclisi düzenler ve onu davet eder. Daveti kabul eden Çelebi, Kur'an tilaveti ve şiirlerin okunmasının ardından semaya katılır. Bu manzaradan etkilenen İltirmiş Hatun, ona çeşitli hediyeler sunar ve bağlılığını ifade eder. Hatta Çelebi'yi damadı yapmak istediği, ancak bu isteğinin kabul edilmediği de rivayet edilir. Gazan Han'ın Mevlevîliğe daha çok sempati düzeyinde ilgi duyduğu, buna karşılık İltirmiş Hatun'un doğrudan intisap

³⁷⁰ Faruk Sümer, "Mengüçüklüler", DİA, 29, Ankara 2004, 138-142; Ali Mıynat, "Bir Mengüceklî Türkmen Beyi: Fahrredîn Behrâmşâh ve Yeni Keşfedilen Altın Sikkeleri", *Tarih Dergisi*, 70, 2019/2, 19-36; Eflâkî, *Âriflerin Menâkıbeleri*, 79-80.

³⁷¹ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, 653.

³⁷² Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, 654; Bazı çalışmalarda Eflâkî'nin verdiği bu bilginin tarihî bilgilerle uyuşmadığına dikkat çekilir. Tarihler Paşa (Padişah) Hatun'un, Geyhatu'dan sonra İlhanlı tahtına çıkan Baydu Han'ın adamları tarafından 1295'te Kirman yakınlarında Kasr-ı Zer'de öldürüldüğünü ifade ederler. Şîrin Beyânî ise onun, 1295 yılında, kardeşinin hanımı Kürdüçin Hâtûn'un emriyle, onun zindanında öldürüldüğünü ifade etmektedir. Serhan Alkan İspirli, "Şair, Hattat, Müzehhib Bir Sultan: Padişah Hatun", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7/3, 2018, 1679-1695; Değirmençay, "Menâkıbü'l-Ârifin'de Erzurum", 215-233; Küçük, "Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği," 65-74.

ettiği belirtilir. Onun sema törenleri düzenlemesi ve dervişleri çadırında ağırlaması, Mevlevîliğin İlhanlı saray çevresinde de saygınlık kazandığını göstermektedir.³⁷³

3.3.2.2. Dergâha İntisab Eden Diğer Kadınlar

Ârife-i Hoşlikâ

Ahmed Eflâkî'nin aktardığına göre, Selçuklu veziri Muînüddîn Pervâne, Konya'da bulunduğu dönemde bağlandığı Fahreddîn-i Irâkî'yi Tokat'a davet etmiş ve onun için burada bir hangâh inşa ettirmiştir. XIV. yüzyılda ise Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi tarafından Tokat'a halifeler gönderilmiştir. Bu halifeler arasında, Tokat'ta faaliyet gösteren önemli isimlerden biri de Ârife-i Hoşlikâ-yı Konevî'dir.³⁷⁴

Menâkıbu'l- Ârifîn'de yer alan bir rivayette; Ârife-i Hoşlikâ bir süre misafir ettiği, vaaz ve hitabetiyle şehir halkını etkileyen müfessir Nâsireddîn Vâiz'i, Ulu Ârif Çelebi hakkında uygunsuz sözler sarf edince karşı çıkarak tepki gösterir. Bu duruma öfkelenen Vâiz ise Tokat'tan ayrılır.

“Ahret hanımı, Tanrı'nın yeryüzünde veliyesi, bilgin ve arif Konyalı Hoşlika, Tokat'ta halifeydi. O civarın büyükleri müridi olmuştu. (Bir gün) rivayet etti: Konyalı Mevlânâ Rüknettin Urnevî'l-Veledî'nin oğlu ilahi dost fazılların sultanı, müfessirlerin örneği Nâsireddin Vaiz, Tokat'ta bir süre benim konuğum olmuştu. Bütün şehir halkını güzel vaaz ve ifadesiyle kendine deli divane etmişti. Bir gün Ârif Çelebi hakkında bir şeycik söyledi. Ben de ona itiraz edip fazlaca incittim; o da bu yüzden bana darıldı ve Tokat'tan kalkıp Niksar'a gitti.”

Bu anlatı, o dönemde bir Mevlevî kadın halîfenin yalnızca kabul görmekle kalmadığını; aynı zamanda ulemâ ile rahatça iletişim kurabildiğini, onlarla tartışabildiğini ve hatta onları evinde misafir edebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Fahrûn-Nisâ

Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn* adlı eseri başta olmak üzere erken dönem Mevlevî kaynakları, tarikat çevresinde etkin rol oynayan çok sayıda kadın müridin

³⁷³Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 627; Fatih Bayram, “Ulu Arif Çelebi'nin İlhanlı Payitahtına Seyahatleri Hakkında Bazı Tespitler”, *Avrasya Etüdleri*, 42-2, 2012, 157-168;

³⁷⁴ Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, “Tokat Mevlevîhânesi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 227.

varlığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede dikkat çeken isimlerden biri, kendi çağının Râbia'sı olarak anılan Fahrûn-Nisâ'dır. Bu hanım, Konya'da kâmil ve velî bir şahsiyet olarak tanınmaktaydı. Mevlânâ'nın sohbetlerine düzenli olarak katılır, Mevlânâ da zaman zaman onu ziyaret ederdi. Bu hanım, Konya'da kâmil ve velî bir şahsiyet olarak tanınmıştır. Kendisine atfedilen kerametlerin oldukça yaygın olduğu rivayet edilmektedir. Mevlânâ'nın sohbetlerine düzenli olarak katıldığı, ayrıca Mevlânâ'nın da zaman zaman onu ziyaret ettiği aktarılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde, çeşitli sebeplerle türbesinin yeniden inşa edilmesine karar verilmiştir. Bu süreçte, Mevlevî tarikatının başında bulunan Süleyman Hayati Dede'den, naaşın kabirden çıkarılması sırasında hazır bulunması talep edilmiştir. Nakledildiğine göre, kabir açıldığında söz konusu hanımın bedeninin bozulmamış olduğu ve çevreye hoş bir koku yaydığı ifade edilmiştir.³⁷⁵

Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn* adlı eserinde anlatıldığına göre, bir gün Fahrûn-Nisâ'nın yanına gelen sevenleri, onunla birlikte Kâbe'ye gitmeyi teklif ederler. Ancak Fahrûn-Nisâ Hatun, şeyhi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin izni olmadan bu yolculuğa çıkmak istemez. Bu durumu Mevlânâ'ya arz etmek üzere huzuruna çıktığında, daha sözünü dile getirmeden Mevlânâ onun niyetini anlar ve “Bu güzel bir istektir; birlikte gideriz.” der. Sohbetin ilerleyen saatlerinde, gece yarısı Mevlânâ medresenin çatısına çıkar ve Fahrûn-Nisâ'dan yukarı bakmasını ister. Fahrûn-Nisâ yukarı baktığında, Kâbe'nin Mevlânâ'nın başı üzerinde tavaf ettiğini görür ve şaşkınlıktan bayılır. Bir süre sonra kendine geldiğinde ise Mevlânâ'nın vermek istediği mesajı anlar ve Kâbe'ye gitme arzusundan vazgeçer.³⁷⁶

Tâvus-ı Çengi

Meram bağlarında “Tâvus Baba” adıyla bilinen türbe, kaynağı ve kimliği kesin olarak bilinmeyen gizemli bir anlatının merkezinde yer almaktadır. Türbede yatan kişinin varlığı, hatta kadın mı erkek mi olduğu dahi net değildir. Nezihe Araz'ın aktardığı rivayete göre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi görmek amacıyla farklı bölgelerden Anadolu'ya yoğun göçlerin yaşandığı bir dönemde Konya'ya gelen bir kervanda, kimliği ve inancı bilinmeyen bir kadın da bulunmaktadır. Bu kadın, Mevlânâ'ya derin bir sevgi besleyen ve güzelliğiyle dikkat çeken bir şahsiyettir. Meram

³⁷⁵ Helminski, *Sûfi Kadınlar*, 24-25.

³⁷⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 259-260; Küçük, “Mevlevî Kadını: Tâcını Kaybeden Kraliçe.” 97-112.

bağlarında küçük bir tepeyi beğenerek burada mütevazı bir kulübe yaptırır ve inzivaya çekilir. Bir sabah vakti, semâ' töreninden dönen Mevlânâ dervişleri bu tepeden yükselen etkileyici bir rebâb sesi duyarlar. Bu sesin cazibesine kapılan dervişler, kendilerini semâ' ederken bulurlar. Zamanla bu durum bir gelenek hâlini alır; dervişler her sabah bu tepeden geçerek görmedikleri bu kadının rebâbı eşliğinde manevi bir huzur yaşarlar. Ancak kadının kimliğini gizlemesi çevrede merak ve çeşitli söylentilere yol açar. Nihayet bir gün, her zamanki gibi o yoldan geçen dervişler rebâb sesini duyamazlar ve endişe ile durumu Mevlânâ'ya bildirirler. Mevlânâ'nın yönlendirmesiyle kulübeye çıkan dervişler, içeride yalnızca sıcaklığını koruyan bir miktar tavus tüyü bulurlar. Bu olayın ardından Mevlânâ'nın emriyle buraya bir türbe inşa edilir ve söz konusu mekân zamanla ziyaret edilen bir yer hâline gelir.³⁷⁷

Bu Tavus'un Ahmed Eflâkî'de geçen Tâvus-ı Çengi olama olasılığı Hülya Küçük tarafından dile getirilmiştir. Menâkıbu'l-Ârifin'e göre: "Vezir Ziyaeddin'in hanında Tavus adında harp çalan bir hanım vardı. Sesi de çok tatlı ve gönül okşayıcı idi. Gönül açıcı ve benzeri az bulunan bir kadındı. Saz çalmadaki maharetinden ötürü bütün âşıklar onun esiri olmuşlardı. Tesadüfen bir gün Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî o hana girip Tavus Hanım'ın odasının karşısında oturdu. O sırada Tavus-i Çengi cilve yaparak Mevlânâ'nın huzuruna gelip baş koydu; sazını Mevlânâ'nın eteğine vurup onu kendi hücreğine davet etti. Mevlânâ icabet buyurup sabahın erken saatlerinden akşam namazına kadar onun odasında namaz ve niyazla meşgul oldu. Mübarek sarığından bir miktar bez kesip Tavus Hanım'a verdi. Cariyelerine de kırmızı dinarlar bağışlayarak oradan ayrıldı. Aynı gün sultanın hazinedarı Şerafeddin o hana uğradı. Tavus Hanım'a âşık ve meftun oldu. Emin adamlar gönderip Tavus'u hamama gönderdi, ardından da onu nikâhı altına aldı. Zifaf gecesi, "Şimdiye kadar sende bu güzellik ve dilberlik yoktu. Bu günlerde seni zamanın Râbia'sı ve Züleyha'sı gibi görmemin sebebi nedir? Bundan evvel olduğun gibi değil misin? Bu güzellik ve süs nereden geldi?" diye sordu. Tavus Hanım ise Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin kendisini şerefliendirdiğini söyledi ve başına bağladığı, Mevlânâ'nın verdiği sarık parçasını ona gösterdi. Nihayet Tavus-i Çengi'nin durumu öyle bir hâle geldi ki Konya'nın hurileri ve tertemiz âlemin nurlu güzelleri onun müridesi oldular. Tavus Hanım onların arasında açık kerametler gösteriyor, insanların kalplerinden haber veriyordu. Bu hanım bütün cariyelerini azat edip evlendirdi. O

³⁷⁷ Nezihe Araz, *Anadolu Evliyaları*, Fâtîş Yayınları, İstanbul, 1958, 25-27.

mübarek han ise Müslümanların hamamı hâline geldi. Şimdi oraya meşhur Nakışlı Hamam derler. Bu durumda, “Tâvus Baba” adıyla bilinen türbenin aslında bu hanıma ait olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim “Tâvus Hâtun” isminin zamanla değişime uğrayarak “Tâvus Baba” şeklinde anılmaya başlanmış olabileceği düşünülebilir.³⁷⁸

Bu tür örnekler, Mevlevî çevrede kadınların yalnızca münferit şahsiyetler olmadığını, aynı zamanda tasavvufî hayat içinde etkin ve yönlendirici roller üstlendiklerini göstermektedir.

Râbia

Eflâkî’de, Sâhib İsfahânî’nin hanında çalışan, güzelliğiyle tanınan bir kadından söz edilir. Mevlânâ bir gün buranın önünden geçerken kadın onun yanına gelip ayaklarına kapanarak yalvarır. Bunun üzerine Mevlânâ “Eğer siz bu yükleri, sıkıntıları çekmemiş olsaydınız, bu kadar nefis-i levvâme ve emmâreyi kim yenerdi? ” İffetli ve namuslu kadınların iffet ve namusları nasıl anlaşılırdı? ” *ardından* üç kez “Râbia!” diye seslenir. Bu sahneye tanık olan diğer kadınlar da aynı şekilde ona yönelir. Mevlânâ, onların içinde bulundukları zorluklara rağmen nefisle mücadele ettiklerini vurgulayarak, bu durumun insanın kendini tanıması ve ahlaki sınavı açısından önemli olduğunu ifade eder.

Bu davranış bazı kişiler tarafından yadırganır; Mevlânâ’nın bu tür kadınlarla konuşması eleştirilir. Ancak o, bu kadının içten davrandığını ve ikiyüzlü olmadığını belirterek asıl önemli olanın kişinin içiyle dışının bir olması olduğunu söyler. Rivayete göre bu sözlerden etkilenen kadın tövbe eder; hayatını değiştirerek elindekileri ihtiyaç sahiplerine dağıtır ve Mevlânâ’nın yoluna yönelir.

Mevlânâ’nın ona “Râbia” diye hitap etmesi, onun Râbia el-Adeviyye gibi manevi bir dönüşüm yaşayarak erdemli bir hayat sürmesini temenni ettiğine işaret eder.³⁷⁹ Nitekim anlatının devamında, kadının bu yönde bir değişim gösterdiği ifade edilir.

³⁷⁸ Nezihe Araz, *Anadolu’nun Kadın Erenleri*, Özgür Yayınları, İstanbul 2001,194;Eflâkî, *Menâkibü’l-Ârifîn*,315-316; Aslında bazen hanım veliler için ‘baba’ tabiri kullanıldığı olmuştur, Melek Baba’bu kullanıma örnektir. Küçük, “Menâkibu’l-Ârifîn’de ‘Rabia’ ve Râbia timsâli”. 85-89.

³⁷⁹ Râbia el-Adeviyye, Basralı bir kadın sûfidir. Zühd hareketinin tasavvufa dönüşüm sürecinde önemli bir yeri bulunmaktadır. İsmi İslâm ve Batı kültüründe ilâhî aşkın sembolü olmuştur. Onun düşünceleri Ma’rûf-i Kerhî, Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn el-Mısrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr gibi sûfileri etkilemiştir. Menâkibu’l-Ârifîn’de, Râbia el-Adeviyye’ye dindarlık ve güzel ahlaklılık yönleriyle atf

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, insanları dış görünüşleriyle değil, iç dünyalarıyla değerlendirmiş; çevresindeki kadınlarla birlikte onları hakikate yönlendirmeye ve ilahî nurla aydınlatmaya gayret etmiştir.

Hediye Hatun

Hediye Hatun, Mevlânâ'nın ilk halifesi Şeyh Selâhaddîn-i Zerkûb'un kızıdır. Babasının maddi imkânlarının yetersizliği sebebiyle ona çeyiz hazırlanamaz ve bir süre Mevlânâ'nın haremde kalır. Evlilik çağına geldiğinde, Sultan Veled ile Çelebi Hüsâmeddîn, onu Hattat Mevlânâ Nizâmeddîn ile evlendirmeyi düşünür. Bu süreçte Mevlânâ, saray çevresiyle bağlantılı olan Usta Hatun'u görevlendirerek Gürcü Hatun'dan destek ister. Usta Hatun durumu saraya iletir ve bu talep karşısında sultan ile haremdeki kadınlar oldukça cömert davranır. Toplanan çeyiz beklenenden fazla olunca Mevlânâ, getirilenleri ikiye ayırarak Hediye Hatun ile Fâtıma Hatun arasında paylaştırır.³⁸⁰

Mevlânâ, Fatıma Hatun ile Hediye Hatun'un kendisi için ne kadar değerli olduğunu, onları “Fâtıma Hatun benim sağ gözüm, kız kardeşi Hediye Hatun da sol gözümdür” esasen bu benzetme, söz konusu iki isme duyduğu yakınlığı açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Mevlânâ'nın kadın müridleriyle olan ilişkilerinin de belirli bir ölçü ve saygı çerçevesinde yürütüldüğü, İslami kuralların gözetildiği bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır.³⁸¹

Usta Hatun

Usta Hatun, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî döneminin tanınmış kadın âlim ve velîlerinden biridir. Sultanların kızlarına ders veren bilgili bir hoca ve manevi yönden yüksek bir şahsiyet olarak kabul edilir. Mevlânâ'nın özel isteği üzerine, Şeyh Selâhaddin Zerkûb'un kızı Hediye Hatun'un çeyiz hazırlığına öncülük etmiş, Gürcü Hatun başta olmak üzere saraydaki hatunlara giderek Mevlânâ'nın selamını iletmiş ve hediyelerin

yapılmasının yanı sıra onunla ilgili bir anlatı da bulunmaktadır. Rivayete göre bir gün Râbia bir eline ateş bir eline su almış, cenneti yakıp cehenneme su dökmeye gider. Böylece kulları Allah'a cennet ümidi ve cehennem korkusu için değil, Allah rızası için kulluk etsinler. “Eğer cennet ümidi ve cehennem korkusu olmasa kimse Allah'a itaat etmezdi” der. Hülya Küçük, Semih Ceyhan, “Râbia el- Adeviyye”, DİA, 34, İstanbul 2007, 380-382; M. Nedim Tan, Bir Dini İdealin İfade Biçimleri Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar, Pinhan Yayıncılık, 2020.85.

³⁸⁰Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 545-546.

³⁸¹Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 540; Gölpınarlı *Mevlânâ Celâleddin*, 110.

toplanmasını sağlamıştır. Bu sayede Hediye Hatun'un Nizâmeddin Hattât ile evliliğinde önemli rol oynamıştır.³⁸²

Destina

Şeyh Mehmed Çelebi'nin kızı olarak dünyaya gelmiş³⁸³, babasından sonra vasiyeti doğrultusunda Karahisar Mevlevîhânesi'nde şeyhlik görevini üstlenmiştir. Doğum yeri Karahisar'dır³⁸⁴

Destînâ Hanım'ın dünyaya gelmeden evvel annesi rüyasında Dîvânî Mehmed Çelebi'nin bir bilezikle geldiğini bunu kendisine hediye ettiğini görür ve “Bu da, mahdûmenin doğumuna atandan hediye olsun”dedikten sonra doğacak çocuğun isminin “Destînâ” olacağını îşâret etmiştir³⁸⁵ Hz. Destina-i Sâniye ‘İkinci Destina’ olarak da anılmıştır.³⁸⁶

Çok küçük yaşlarından başlayarak süsten, gösterişten uzak, ibadetle dolu yetişen Destînâ Hanım, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş ve özellikle Mevneviyi derinden özümseyerek tefsir ve hadis ilimlerinde de kendisini yetiştirmiştir.³⁸⁷ Destînâ Hanım, Babası Şâh Mehmed Çelebi'nin ölümünün ardından onun vasiyeti gereğince vakfın şeyhlik makamını hemde mütevelliliğini üstlenip erkek şeyhler gibi hırka ve külah kullanmıştır.³⁸⁸

Sakıb Dede *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyânadlı eserinde* Destînâ Hanım ile ilgili ifade ettiği en önemli olay, döneminde yaşayan Karahisar valisini gafil biri olarak nitelemiş ve iftiralarla dergâhın mallarını ele geçirmek için birçok kişiyi hapse attırıp zincire vurdurduğu; bunun üzerine Destînâ Hanım, “Eğer vali onları tuttuysa (hapse

³⁸²Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*,546. Saylan, *Mevlânâ Ailesi ve Mevlevîlik'te Çelebilik Makamı: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği*, 218.

³⁸² Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, قبيل الولاده والده مكرمه لرى

³⁸³ İhtilafçı Mehmet Ziya, Bursa'dan Konya'ya Seyahat,246.

³⁸⁴Betül Saylan, *Mevlânâ Ailesi ve Mevlevîlik'te Çelebilik Makamı: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği* (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul, 2013), 218.

³⁸⁵ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, قبيل الولاده والده مكرمه لرى واقعه صادقہ سندہ جناب سلطان ديوانى قدس سرہ النوراني كند و به بر دستينه مرصع احسان و ساعد مبار كار نه كند و دست كرم پيوسنار پله طا قوب و اين نيز ولادت مخدومه را هديه ما باد مضمونيله تبشير سور مارى والد ماجد ار به عرض اولند قده انوثت حماده اعداد اليقين دستنا نا ميله تسميه به 252...؛ İhtilafçı Mehmet Ziya, Bursa'dan Konya'ya Seyahat,247.

³⁸⁶ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 261.

³⁸⁷ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 252; İhtifâlci Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*, s. 247.

³⁸⁸ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 252; Saylan, *Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlana Ailesinden Kamile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri* 89–100, Küçük, “*Mevlevî Kadını: Tâcını Kaybeden Kraliçe*” 97–112.

attıysa), Allah da onu (valiyi) tutmuştur. Onlar serbest bırakılmadıkça, o da serbest bırakılmayacaktır.” der. Kısa bir zaman sonra vali hastalanır. Gittikçe durumu ağırlaşan valinin eşi Destînâ Hanım’a başvurur. Olanları öğrenen valinin hanımı derhal hapsedilenleri serbest bıraktırır ve şefaata dileyen vali de ızdırabından kurtulur.³⁸⁹

Güneş Hân-ı Kübrâ

Küçük Muhammed Çelebi’nin ilk çocuğu olarak dünyaya gelen Güneş Hanım³⁹⁰ şairliğiyle tanınmış divan sahibi bir hanımdır.³⁹¹ Rivayetlere göre dergah a alınacak malzemeleri bizzat kendi alır; her çarşıya indiyinde büyük hürmet görür başında destarlı sikke ve hırkasıyla Karahisar Mevlevihanesi’ni mukabeleleri ile idare ederdi.³⁹² Güneş Hanım’a Dervîş Yakînî tarafından yazılan methiye Divan edebiyetü litaratüründe görülmemiş bir durumdur.

Zihî sa'd-üs-suud-ı tâli'u baht-ı Güneş Hânî

Ki etti pertev-i lûtfiyle ihvânı senâ-hânî

Zihî Şen'i şebistân-ı vilâyet kim kerametle

Pür etti direk mâdâr bezm-i heft eyvânî

Zihî nahl-i tecelli kim zuhûr-ı şu'le -ı sırrı

Serây-ı vahdet etti hânkaah-ı çâr teknik

Cuvan-merdân-ı eslâfın nola Tayy olsa tûmârı

Ki âlem-gîr da'vettir salâ-yı ni'mel Hân

Odur kaaim - makam-ı Şems-i Tebrîzî-mürüvvet kim

Nisâr-ı fark-ı Hollanda eyledi ibrîz-i ihsânı

Aceb mi etse şem'-i cem'i ne Pervâne horş÷di

³⁸⁹ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 252-253.

³⁹⁰ Güneş Hanım'ın diğer kardeşleri; Kerîme, Rahîme ve Seher'dir. En küçük kardeş olan Seher Hanım'ın bir câriyeden dünyâyâ geldiği kaynaklarda belirtilmektedir. Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* 254.

³⁹¹ Fuat Yöndemli, “Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevi veya Semazenler”, 64, 2023, 283-192.

³⁹² Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, 258.

Felek gerd-i şehri bezminde bir fânûs-ı gerdânı

Nice vasfeylesün tab'-ı beşer ol gevher-i kudsi

Ki lâli hayret eyler fikr-i şükrü Ehl-i irfânı

İlâhî görmesin gerd-i kûsûf rûy-ı ikili

Felek lerle melekler eyle dikte ayş-ı devrânı

Serîr-i evc-i himmet-müttekâ şimdi Yakın öldür

Zemîn-i ahsen-üt-takvîme zill-i feyz-i Yezdânî

Beşinci ve altıncı beyitlere bakıldığında , mahalli rivayetlerde bahse konu olan Mevlevî mukabelesinin bizzat Güneş Hân-ı Suğrâ 'ca yönetildiği açıkça görülmektedir.³⁹³

Ergenlik çağında, on dört yaşlarının başında genç bir kız iken Çelebi Bedreddin adında genç biri Güneş Hanım ile evlenmek istemiş.Halini anlatmak duyduğu muhabbeti belirtmek için; nikâh akdi yapıldığında, bu evlilik merasiminde söylenen zarif ve iltifat dolu sözlerin yarattığı aşırı sevinç ve bekleyiş heyecanı sebebiyle bedeni o kadar zayıf düşmüştü ki, âdeta “Eski hurma dalı gibi oldu” (Kur’ân-ı Kerim’de geçen ifadeye atıfla) halini anlatmak istemiştir³⁹⁴

Kâmîle Hanım

Kâmîle Hanım Küçük Ârif Çelebi’nin kızıdır.³⁹⁵ Kâmîle Hanım’ın eğitimi ile babası ilgilenir; daha çocuk iken ruhani alemlerden birtakım haberler alır, gözün perde ardını görürdü. ³⁹⁶Kâmîle Hanım, evlilik çağına geldiğinde Kütahyalı, Mustafa Ağa adında iyi bir âileye mensup biriyle evlenmiştir. Kâmîle Hanım Kütahya’ya gelmesinin ardından yüzünde peçe olduğu halde Mesnevî okuyup dervişlere, fakir fukaraya hizmet

³⁹³ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*,258.

³⁹⁴ Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* 254.

³⁹⁵ İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, Bursa’dan Konya’ya Seyâhat,248; Kamile Hanım’ın kız kardeşleri, Güneş Hân-ı Suğrâ, Âişe ve Kerîme Hanımlardır. Saylan, *Mevlânâ Ailesi ve Mevlevîlik’te Çelebilik Makamı-Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği*,223.

³⁹⁶ Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 256.

ederek manevi olgunluğu artmıştır. ³⁹⁷Kütahya Mevlevîhanesi bu dönemde yenilenmiştir.³⁹⁸

Kamile Hanım döneminde Karahisar postnişliği ile ilgili aktarılan bir rivayete göre;Küçük Ârif Çelebi'nin ölümünün ardından postnişlik için Vezir Kara Mustafa Paşa'nın onayıyla Küçük Ârif Çelebi'nin Şirzad adlı oğlu şeyh oldu.Kamile Hanım bu olaya çok üzülmüş ve; “Bu işten sonra makam babamın makamına kalacak” demiştir.Gerçekten bir süre sonra Şirzad Çelebi hastalanıp yatağa düşmüş bir süre sonrada ölmüştür.Durum sadrazama bildirilince Bu makama kim layıktır?” diye soruldu diye sorulmuş Kamile Hanım tavsiye edilmiştir.Ancak o “Bu, bu garip câna minnettir. Heyhât ki, bu yüce derece Güneş Hân'a lâyıktır”diyerek kardeşini göstermiştir.

Hacı Fâtıma Hanım

Hacı Fâtıma Hanım Kâmile Hanım'ın kızıdır.³⁹⁹ Osman Paşazâde Mehmed Bey ile evlenmiş ve bu evlilikten Âişe adlı bir kız çocukları dünyaya gelir, fakat bu çocuk bebek denecek yaşta vefat eder, Hacı Fâtıma Hanım büyük bir derviş grubunu hac farızasını yerine getirmek için götürmesi ve fakirlere karşı pek çok ihsanda bulunması nedeniyle kendisi “Ümmü'l-fukarâ” ve “Râbia-i Sâniye” olarak anılmıştır. ⁴⁰⁰ Kütahya Mevlevîhânesi postnişînliğini bir süreliğini yapan kardeşi Hüseyin Çelebi'nin ölümünün ardından onun kızını evlat edininp eğitimini üstlenen Hacı Fâtıma Hanım, Havva Hanım'ı evlilik çağına gelince Sefîne'nin müellifi Mustafa Sakıp Dede ile evlendirilmiştir.⁴⁰¹Kütüphanesini dergaha vakfetmiş, dünya işlerinden el etek çekmiştir.⁴⁰²

3.4. Kadınların Mevlevî Ayinlerine Katılımı

Mutasavvıflara özgü belirli hareketleri ifade için ortaya çıkan Âyin kelimesi ilk kez İranlı sufiler tarafından kullanmıştır.⁴⁰³ Tasavvuf geleneğinde, düzenlenen sufi

³⁹⁷ İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, Bursa'dan Konya'ya Seyâhat,248.

³⁹⁸ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*,254.

³⁹⁹ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 254; İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, Bursa'dan Konya'ya Seyâhat, 240

⁴⁰⁰İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*,241.

⁴⁰¹ İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*,240.

⁴⁰² İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*,242.

⁴⁰³ Süleyman Uludağ, Ayin, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 1991 yılında İstanbul C.4. , 250-251

toplantılarında sergilenen vecd halleri ve devran uygulaması "âyin" veya "âyîn-i ehlullah" kavramlarıyla ifade edilmektedir.

Bir nevi ayin demek olan Sema sözlük anlamı itibariyle ‘işitmek, dinlemek’ anlamına gelmektedir. Tasavvufi anlamı ise, mûsikî nağmelerini dinlemek ve bu esnada vecde gelerek hareket hâlinde bulunmak şeklinde ifade edilir. Mevlevîlik geleneğinde semâ, tarikat geleneğinin en mühüm âyini olarak nitelendirilir.⁴⁰⁴ Mevlevîlerde bu ritüel “semâ”, “âyin” veya “mukabele” Kadirîlerde “devrân”, Halvetîlerde “darb-ı esmâ”, Nakşibendîlerde “hatm-i hâcegân”, Yesevîlerde “zıkr-i erre” ve Celvetîlerde ise “nısf-ı kıyâm” olarak ifade edilmiştir.⁴⁰⁵ Mevlevî ayini olarak tanımladığımız sema, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin dini sohbetler esnasında yaşadığı coşkulu ve manevi vecd hallerinin bir zuhuru olarak doğmuştur.⁴⁰⁶ Onun herhangi bir heyecan uyandıran hâli, bir sözü veya bir kerâmeti gibi hâl ve hareketler, başta kendisi olmak üzere toplu halde bir semâ'a vesile oluyordu. Semâ meclisleri bir süre sonra düzensiz toplantılar olmaktan çıkarılarak tekke içerisinde gerçekleştirilen ve “mukâbele” adı verilen törenler hâline dönüşmüştür.⁴⁰⁷ Mevlânâ'nın vefâtından sonra Hüsameddîn Çelebi tarafından, cuma namazını müteakip, Kur'an okunduktan sonra icra edilmesi bir gelenek hâline getirilmişti.⁴⁰⁸ Mevlana'ya göre "musiki etkisiyle gerçekleşen sema nefesine yenik

⁴⁰⁴ Semih Ceyhan, “Semâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 36/455; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 59; Lewis, Mevlâna- Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı, 373; İdris Lap, *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Amasya'da Tasavvufî Hayat* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 104; İsmail İpek, *XVI. ve XVII. Yüzyılda Amasya'da Tasavvuf Hareketleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), s. 73.

⁴⁰⁵ Süleyman Uludağ, “Âyin,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 250–251.; Özgür Sadık Karataş, “Mevlevî Âyinlerinin Tarihsel Gelişimi ve İcrası Üzerine Bir İnceleme,” *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10, sy. 2 (2008): 141–150.

⁴⁰⁶ Nuri Özcan, *Mevlevî Âyin*, TDV İA, 2004 Ankara, C.29 , 464-466.; Semâ' veya sima', lügatta işitmek, güzel ve iyi şöreti, anılışı duymak anlamlarına gelir. Terim olarak, mûsikî nağmelerini dinlemeye, dinlerken vecde gelip harekette bulunmaya, kendinden geçmeye, semâ' denmiştir. Gölpınarlı, *Mevlevîlik'de Adap ve Erkân*, 59.

⁴⁰⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 352.; Küçük, “Mevlânâ ve Semâ”, 54; Karataş, “Mevlevî Âyinlerinin Tarihsel Gelişimi ve İcrası Üzerine Bir İnceleme”, 143; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* 90; M. Fatih Salgar, *Mevlevî Âyinleri: The Music of Divine Love* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 24; Bu mukabe törenleri Hz. Mevlânâ'nın yaşamında birkaç derviş hücrelerinden oluşan mevlevîhânelerde gerçekleşirken; Hz Mevlânâ'nın vefâtından sonra ilk yapılan derviş hücreleri ile yapı genişletilmiş, onlara semahane ve çelebi dairesi eklenmiş böylelikle ilk tarikat yapısının temelleri atılmıştır. Gökben Pala Azsöz, *Mevlevîhanelerde Mekânsal Örgütlenme*, Kırklareli Üniversitesi Mühendislik ve Fen Bilimleri Dergisi, 4(1),2018, 91-111; Mevlânâ'nın türbesiyle birlikte oluşmaya başlayan Merkez Dergâh ilk Mevlevîhanelerin temeli atılmış olur. Mustafa Kara, “Doğumunun 800. Yılında Mevlâna ve Mevlevîlik”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi*, 15(1), 2006, 1-22.

⁴⁰⁸ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema*, 365-366; Küçük, “Mevlânâ ve Semâ”, 54; Mehmet Önder, “Konya'da Mevlânâ Dergâhı Merkez Arşivi ve Mevlevîhâneler”, *Osmanlı Araştırmaları*, 14, 1994, 149-16.

düşmüş avam için değil aşk mertebesine ermiş havas içindir."⁴⁰⁹ Belirli bir kuralı olmayan bu dönüş hareketleri, Mevlânâ'dan sonra sistemli bir yapıya dönüşerek gelişip kurumsallaşacaktır. Bu bakımdan sema, zikir ve mukabele ritüelinin benzeri bir toplantı şekli olduğu söylenebilir. Mevlânâ düşüncesinin tarikat kimliği olarak kurumsallaşması oğlu Sultan Veled dönemine rastlar. Ancak bahse konu olan Mevlevî ayini semanın belirli bir adap ve erkân içinde ortaya çıkması XV. yüzyılda Sultan Veled'in torunu Emir Âlim Çelebi'nin oğlu Pir Adil Çelebi zamanına rastlar. Son şekli ise 17.yüzyılda Pîr Âdil Çelebi tarafından gerçekleştirilmiştir.⁴¹⁰

Semâ'ı ibadet haline getiren Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî ile buluştuktan sonra semâ etmeye başladığı nakledilir. Mevlânâ'nın yanında kırk yıla yakın bir süre bulunduğunu eseri *Risâle-i Sipahsalar*'da ifade eden Ahmed b. Feridun Sipahsalar, Şems ona: "Semâ yap, zira istediğini semâda daha fazla bulursun buyurdu. Semâ, kendi nefislerinin istekleri ile meşgul oldukları için halka haramdır. Halk semâ ettiği vakit yerilen ve tiksiniilen hâlleri artar; boş şey ve aşırı sevinçten dolayı hareket ederler. Hiç şüphesiz böyle bir zümreye semâ haram olur. Halbuki Tanrı'yı arayan ve ona âşık olan ve semâda aşk ve şevki artan, o esnada Tanrı'dan başka gözlerine bir şey görünmeyen bir topluluğa semâ helâl olur. Mevlânâ, Şems'in işaretine uydu ve semâ'a girip; söylediği şeyleri, semâ esnasında gözleriyle gördü ve ömrünün sonuna kadar o tarzda hareket etti ve onu bir yol ve töre hâline getirdi. "bu ifadelerden Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî ile görüşmesinden önce semâ' etmediğini, Şems'in talebi üzerine semâ etmeye başladığını ve bunu ölünceye kadar bırakmadığını, bunu yol ve âyin haline getirdiğini anlıyoruz.⁴¹¹ Aynı konu Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifin*'inde ; "21 şevval 643 (10-11 mart 1246) perşembe günü Şems kayboldu. Bir ay kadar kendisini aradılar. Fakat ona ne olduğuna ve nereye gittiğine dair hiçbir iz elde edemediler.Bunun üzerine Mevlânâ buyurdu, kendisine hindbârî denilen kumaştan bir fereci yaptılar. Başına da bal renginde yünden yapılmış bir külah geçirdi. Hindbârîden yapılmış elbiseyi o ilde yaşlıların giydikleri söylenir; tıpkı bu dönemde gasiye giyilmesi gibi eskiler de hindbârî elbisesi giyerdi. Mevlânâ gömleğinin önünü açık giydi; mevlevî çizmesini ve ayakkabısını

⁴⁰⁹ Semih Ceyhan, *Sema*, TDV İA. 2009, İstanbul, C36., 455-457

⁴¹⁰ Nuri Özcan, "Mevlevî Âyini", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 464-466. Gülhan Gökgül. *Mevlevî Semahanelerinde Sembolizm*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024. 14; Tanrıkorur, *Mevlevîhanelerin Mimari Özellikleri*, 121

⁴¹¹ *Sipahsalar, Risâle-i Sipahsalar*, 71.

ayaklarına geçirdi, sarığını da şekervîz biçiminde sardı ve rebabı altı gözlü yapmalarını buyurdu; çünkü Arap rebabı öteden beri dört gözlüydü. “Bizim rebabımızın altı gözlü olması dünyanın altı yönünün sırlarını açıklamasındandır. Elif gibi olan teller de ruhların Allah’ın elifi ile birlikte olduğunu gösterir” dedi Mevlânâ.

“Eğer senin bir kulağın varsa işit, bir gözün varsa gör.

Ardından semânın temelini attı. ”

Mevlânâ’nın semâsı hakkında en geniş bilgiyi yine Menâkıbü’l-Ârifin isimli eserde bulmaktayız. Eflâkî’nin aktardığı rivayetlere göre: hoşâ giden veya manalı bir ses Mevlânâ’nın semâ etmesi için yeterliydi. “Bir gün meyhaneninin kapısından eçerken Mevlânâ’nın mübarek kulağına rebap sesi geldi.Biraz durdu ve dönmeye başladı.”⁴¹²Başka bir rivaytede ise; “Bir gün Mevlânâ hazretleri bütün dünyaca ünlü olan o heyecanları içinde bulunduğu bir sırada kuyumcuların yakınından geçiyordu. Onların çekicilerinden çıkan tak, tak sesleri mübarek kulağına eriştiğinde, o seslerin güzelliğinden Mevlânâ’da acayip bir hal belirdi ve dönmeye başladı. “Aktarılan rivayetlerde Mevlânâ’nın, pazarda, Meram mescidinde, hamamda, Konya sokaklarında Mevlânâ semâ yaptığını da öğreniyoruz.”⁴¹³

Mevlânâ seması bazen tek bazen de müridlerle birlikte olurdu. Mevlânâ kavvâller sustuktan sonra bir köşeye çekilir, etrafında bulunanlara gözlerindeki Hakk nurunu seyretmelerini söylerdi.⁴¹⁴

Eflâkî,Mevlânâ’nın semâ sırasında derin bir vecd hâline ulaştığı ve bu esnada varlığın her zerresinde ilâhî hakikati müşahede ettiğini ifade ettiği aktarmaktadır. Coşku ve manevî neşesinin etkisiyle sabah saatlerinden gece yarısına kadar semâ ile meşgul olduğu, hatta kimi zaman bu sürenin bir haftayı aştığı belirtilir. Nitekim İlgin’da kırk gün boyunca aralıksız semâ ettiği rivayet edilmektedir.⁴¹⁵

Eflâkî’nin rivayetine göre Mevlânâ, zaman zaman semâ için davet edildiği mekânlara icabet eder; önce müridlerinin içeri girmesini sağlar, ardından kendisi de katılırdı.⁴¹⁶ Bazı durumlarda ise medreseye yalın ayak hâlde semâ ederek gider ve orada

⁴¹²Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifin*,389.

⁴¹³Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifin*,174,175,220,302,303.

⁴¹⁴ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifin*,134.

⁴¹⁵ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifin*,262.

⁴¹⁶ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifin*,171.

bu hâlini sürdürürdü. Başka bir rivayette; “ Kadı İzzeddin hazretleri başlangıçta semâyı son derece inkâr edenlerdendi. Bir gün Mevlânâ hazretleri büyük bir vecd ve heyecan içinde semâ yaparak medresesinden çıkıp Kadı İzzeddin’in odasına girdi ve ona bağırdı. Yakasına yapışarak “Kalk, Tanrı’nın meclisine gel!” dedi, çeke çeke onu âşıkların toplantısına getirdi. ”ve böylece birlikte semâ icra ettikleri aktarılmaktadır.⁴¹⁷

Semâ sırasında, dönmekte olan dervişlere sırtını dönmeyi saygıya aykırı bir davranış olarak görür⁴¹⁸; aynı esnada yöneltilen sorulara cevap verir ve fetva taleplerini karşılamayı sürdürürdü.⁴¹⁹ Ona sunulan coşkulu sözler ya da güzel kokulu güller, semâyâ başlaması için bir vesile teşkil eder⁴²⁰; bu tür durumlarda ayağa kalkarak yüksek bir vecd hâliyle semâyâ katılırdı. Semâ esnasında gûyendelere ve orada bulunanlara ihsanlarda bulunur; salâvatlar getirir, dervişlerin kendisine temas etmesini kimi zaman hoş karşılar, kimi zaman da buna tepki gösterirdi.⁴²¹

Mevlânâ’nın, zaman zaman uzun süre yiyecek almadan semâ ettiği; bu esnada “el-cû’, el-cû’ sümme rucû” (açlık, açlık, ardından Allah’a yöneliş) sözleriyle vecd hâlini sürdürdüğü aktarılmaktadır. Nadir de olsa semâ sırasında kendinden geçtiği, üzerindeki eşyaları çıkararak kavvâllere verdiği; buna karşılık çevresindekilerin de sahip oldukları değerli giysileri onun üzerine attıkları rivayet edilir.⁴²²

Tasavvuf geleneğinde köklü bir geçmişe sahip olan semâ, Mevlânâ ile birlikte daha geniş bir yaygınlık kazanmış ve onun yaşadığı dönemde yoğun ilgi görmüştür. Bu süreçte semâ, dönemin seçkin çevreleri arasında yarı dinî bir toplantı ve meclis niteliği de kazanmıştır. Toplu olarak icra edilen semâ âyinleri, kimi zaman Mevlânâ’nın medresesinde, kimi zaman ise dönemin ileri gelen şahsiyetlerinin mekânlarında gerçekleştirilmiştir. Nitekim Mevlânâ’nın, bazı durumlarda bu seçkin çevrelerin hanımları tarafından düzenlenen semâ davetlerine katıldığı bilinmektedir.

⁴¹⁷ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 137.

⁴¹⁸ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 169.

⁴¹⁹ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 206.

⁴²⁰ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 176.

⁴²¹ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 340.

⁴²² Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 388.

Mevlânâ, hayatı boyunca erkekler kadar kadınlara da ders vermiş, onların kendi aralarında sema törenleri tertip etmelerine izin vermiş, düzenledikleri toplantılara gitmiş ve onlarla sohbet etmiştir⁴²³ Eflâkî’de yer alan rivayette;

Konya’nın bütün hanımları her cuma akşamı sultanın has nâibi olan Emînüddîn Mîkâil, eşinin huzurunda toplanır ve Mevlânâ’nın davet edilmesini isterlerdi. Mevlânâ akşam namazından sonra onların yanına gelir ve ortalarına otururdu. Kadınlar onun etrafında halka oluşturur ve üzerine gül yaprakları serperlerdi. Bu yaprakları uğur sayarlardı. Gece boyunca Mevlânâ nasihat eder, manevî sırlar anlatırdı. Daha sonra çalgılar eşliğinde semâ yapılır, topluluk büyük bir vecd hâline bürünürdü. Kadınlar, Mevlânâ’nın iltifatına mazhar olabilmek için altın ve mücevherlerini onun ayakkabısının içine bırakırlardı. Mevlânâ ise bunlara iltifat etmez, sabah namazını onlarla kıldıktan sonra oradan ayrılırdı.⁴²⁴

Yine Eflâkî’de yer alan bir başka rivayette, “ Mevlevî çevresindeki kadın müridlerden Veliyye’nin müridesi Nizâm da bir gün kendi evinde bir semâ meclisi düzenlemiş; Mevlânâ, dostlarıyla birlikte bu davete icabet ederek söz konusu mecliste üç gün boyunca semâ etmiştir.”⁴²⁵

Sınırlı örneklerle de olsa, XVII. yüzyıla kadar bazı kadın Mevlevîlerin sikke giymeye hak kazandıkları bilinmektedir. Ayrıca, kadın Mevlevîlerin erkeklerin bulunmadığı ortamlarda, kendi aralarında ya da az sayıda yaşlı dedenin nezaretinde, ney ve kudüm eşliğinde semâ icra ettikleri de kaynaklarda yer almaktadır. Kütahya’da Güneş Hanım adlı bir kadının semâ öğrenerek erkeklerle birlikte mukabele âyinlerine katıldığı aktarılmaktadır. Benzer şekilde, daha sonraki dönemlerde Kütahya Mevlevî şeyhlerinden Hamdi Çelebi’nin kızı Destina Hanım’ın da semâ öğrenip âyinlere iştirak ettiği bilinmektedir.⁴²⁶

Belkide Destina Hanım Ârife-i Hoş-likâ ve Güneş Hanım dönemleri Mevlevî kadını için son demlerdi. Zira zamanla merasimler belirli bir düzene kavuşmuş, katı

⁴²³ Özköse. “Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî’nin Düşüncesinde Kadın.” 51-67.

⁴²⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 389; Semih Sergen “İslam’da ve Hz. Mevlâna’da Kadına Saygı” *I. Millî Mevlâna Kongresi (3–5 Mayıs 1985), Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986, 357–363.*

⁴²⁵ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 456.

⁴²⁶ M. Celâl Duru, *Tarihî Simalardan Mevlevî*, 153.

kurallarla çerçevelenmiş; bu çerçevede kadınların ikrar vermesi, çile çıkarması ve meydan-ı şerife girmesi mümkün olmamıştır.⁴²⁷

Cumhuriyet'in ilânıyla birlikte, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yol açan Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Hakkında Kanun sonrasında, Mevlevîlik kurumsal yapısını kaybetmiş; buna bağlı olarak semâ ve diğer tasavvufî pratikler de uzun süre kamusal alandan çekilmiştir. Bununla birlikte, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin düşüncesine yönelik artan ilgi ve Şeb-i Arûs Törenleri gibi anma programlarının yeniden düzenlenmesiyle semâ, kültürel ve temsili bir mahiyet kazanarak yeniden görünür hâle gelmiştir. Bu süreçte, tarihsel sınırlamaların aksine, kadınların da semâyâ katılımı giderek artmış; gerek turistik gösterilerde gerekse tasavvufî hassasiyet gözetilerek icra edilen bazı topluluklarda kadın semâzenler yer almaya başlamıştır. Nitekim günümüzde, gelenek ile modernite arasında şekillenen bu yeni bağlamda kadınların semâyâ iştiraki, bir yandan tartışma konusu olmayı sürdürürken diğer yandan UNESCO tarafından “Somut Olmayan Kültürel Miras” kapsamında değerlendirilen Mevlevî semâ geleneğinin yaşayan bir unsuru olarak varlığını devam ettirmektedir.⁴²⁸

Sezai Küçük; “dinî kurallara uyulduğu takdirde“ semâ sayesinde genç kızların, kadınların Hz. Mevlânâ yoluna gelmesinin kabul edilebilir olduğunu savunuyor: “Bugün okulda, sokakta, caddede her yerde kadın erkek birarada oluyorsa, semâda da biraraya gelebilirler ama bu âyinler ve semâyâ davet, İslam'ı ve Hz. Mevlâna yolunu bilen ehliyetli insanların elinde olmalı. Batılıların İslam'la tanışması nasıl çoğunlukla tasavvuf ve Mevlânâ yoluyla oluyorsa, bizim gençlerimiz de neden bu anahtarı kullanmasınlar?”⁴²⁹

Bu görüşler çerçevesinde değerlendirildiğinde, Türkiye’de ve diğer Müslüman toplumlarda yakın zamana kadar kadınların semâ merasimlerine katılımının sınırlı olduğu, özellikle erkeklerle birlikte semâ icra etmelerinin yaygın bir uygulama olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak son yıllarda bu durum belirgin biçimde değişmiş; özellikle Galata Mevlevîhanesi çevresinde gelişen yeni yaklaşımlar doğrultusunda, İstanbul başta

⁴²⁷Fuat Yöndemli, “Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler,” *Erdem*, 64 (2013): 183–192; Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 259; Bahadır, “Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler,” 96.

⁴²⁸ Semih Ceyhan, “Semâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36, İstanbul 2009, 455-457.

⁴²⁹ Yöndemli, “Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler,” 183–192.

olmak üzere bazı merkezlerde kadın semâzenler erkeklerle birlikte törenlere katılmaya başlamışlardır.⁴³⁰

Bu dönüşümde, kendilerini “Kemalist Mevlevîler” olarak tanımlayan Galata Mevlevîhanesi’ni Yaşatma Derneği çevresinin ve derneğin manevî önderi olan Hasan Dede Çıkar’ın önemli bir rolü bulunmaktadır. Tanrı katında sınıfsal veya cinsiyete dayalı bir ayırım bulunmadığını vurgulayan Hasan Dede, kadın ile erkeği “bir elmanın iki yarısı” olarak nitelendirerek, her iki cinsin de semâ yoluyla aynı hakikate yönelebileceğini ifade etmektedir. Nitekim yaklaşık on yıl önce semâ etmek istediğini dile getiren Didem Edman’ı geri çevirmemesi ve kadınlarla erkeklerin birlikte semâ etmelerine izin vermesi, bu yaklaşımın somut bir yansımasıdır.⁴³¹

Öte yandan Hasan Dede, görüşlerini klasik kaynaklara da dayandırmakta; özellikle Menâkıbü’l-Ârifin’de yer alan rivayetlerden hareketle, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin belirli günlerde kadınlarla birlikte semâ ettiğini aktarmaktadır. Ayrıca XVII. yüzyılda Afyon Mevlevîhânesi’nde Divâne Mehmed Çelebi döneminde ve onun ardından şeyhlik makamına geçen kızı Güneş Hatun zamanında kadın ve erkeklerin birlikte semâ ettiklerine dair rivayetlere dikkat çekmektedir. Bu tarihsel referansları günümüz pratiğiyle ilişkilendiren Hasan Dede, semâ yolunun aşk ve istidatla ilgili olduğunu vurgulayarak, “Kadın ya da erkek, bir insan büyük bir aşkla yola çıkmışsa onu kim durdurabilir?” ifadesiyle yaklaşımını özetlemektedir.⁴³² Bugün, Türkiye’de yirmiye aşkın kadın semazen, erkek semazenlerle birlikte sema ayinlerine katılmaktadır. Semazenler, tennureleriyle birlikte dönmeye başladığında maddi olan her şeyi unutup evrenin birliğine doğru manevi bir yolculuğa çıktıklarını düşünmektedirler⁴³³

⁴³⁰ Fırat Taş, “National Geographic Türkiye Dergisinde Yayımlanan ‘Kadın Semazenler’ Adlı Dosyada Gelenek-Modernite Karşıtlığının Sunumu,” *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy. 2 (2013): 137–154.

⁴³¹ Taş, “National Geographic Türkiye Dergisinde Yayımlanan ‘Kadın Semazenler’ Adlı Dosyada Gelenek-Modernite Karşıtlığının Sunumu,” 137–154.

⁴³² Yöndemli, “Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler,” 183–192.

⁴³³ Tokmak, *Mevlânâ Düşüncesinde Kadın*, 88.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEVLEVÎ KÜLTÜRÜNDE KADINLARIN MİRASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. Osmanlı'dan Günümüze Mevlevî Kadınlar

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, tasavvufun insanı eğiten ve dönüştüren tarafını temsil eden önemli mutasavvıflardan biri olarak günümüze değil varlığını korumuştur. Onun eğitime bakışı ; insan, varlık ve hakikat ilişkisi merkezi doğrultusunda şekillenmiştir. Mevlânâ'nın fikir dünyası, genellikle Vahdet-i Vücut ekseninde değerlendirilen ve varlığı tek bir hakikatin tezahürü olarak gören anlayışla yakınlık göstermektedir. Bu anlayışta doğrultusunda mutlak ve gerçek olan tek varlık Allah'tır; evren ise, ilahi gerçekliğin farklı biçimlerde ortaya çıkmasından başka bir anlam taşımaz.⁴³⁴

“Ham olan, pişmişin hâinden anlayamaz” sözüyle , eğitimin aslında insanı olgunlaştıran, edep temelli bir terbiyenin özü olduğunu vurgular. Ona göre Ham olanı pişmiş hâle getirip olgunlaştıran bu eğitim anlayışı doğrultusunda, manevî bilgiye susamış olanları Mesnevî'ye yönelmeye davet eder: “Ey manevî denize susamış olan, Mesnevî'ye gel; çünkü orada her an bir mânâ denizi bulursun.”

Mevlânâ, Nil Nehri'ne benzettiği Mesnevî'yi , hakikati arayanlar için bir hakikat kaynağı olarak ifade eder. Bazen Nil Nehri bir topluluk için felaket nedeni iken , diğer bir topluluk için hayat kaynağıdır. Bu durum, tıpkı Mesnevî'nin okuyucunun içindeki cevhere göre farklı anlamlar kazanması gibidir. Bu düşünce, Mevlevîlikte

⁴³⁴ R. A. Nicholson, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çev. Ayten Lermioğlu (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, nr. 53), 22.

eğitime davet anlamı taşımakta ve Mesnevî'nin manevî bir ilaç gibi ihtiyaçlara cevap veren temel bir eser olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁵

Mevlânâ'nın eğitimci kimliği, asırlar boyu söylenip gelen sözlerinde açıkça görülür. Bu anlayış doğrultusunda Mevlânâ'nın Divân-ı Kebîr'i ve Mesnevî'si Mevlevîhânelerde ders kitabı olarak okutulmuş; bu durum sonucunda ise hem dervişler hem de tekke dışındaki Mevlevî muhibleri içinde şiire ilgi duyanların sayısını artırmıştır.

Mevlânâ'nın, tasavvufî kişiliği ile şairliği bir araya geldiğinde, maddi alemden uzaklaşmış ve aşk ile mutlak varlıkta yok olmayı amaç edinmiştir. Bu duruş onun düşüncelerine ve ifadelerine derinlik ve güç kazandırmıştır. Onun mana alemini merkeze alması eserlerinede eşsiz bir güzellik katmıştır.⁴³⁶

Böylece Mevlânâ'nın büyük bir şair olarak varlık bulması, Mevlevîliğin daha kuruluşundan itibaren güçlü bir şiir geleneğini bünyesinde barındırmasında sebep olacaktır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Mevlevîliğin diğer tarikatlar dikkate alındığında edebiyat hamiliğini daha aktif olarak üslendiği görülür. Elbette bunda, vezin ve kafiyeyle bağlı cümlelerin daha kalıcı olarak akılda kalmasının etkisi de yadsınamaz.⁴³⁷ Bu nedenle, Mevlevîhânelerde şiir, eğitimin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Hatta birçok araştırmacı tarafından da Mevlevîhaneler“edep mektebi” olarak adlandırılmıştır. Bu yüzden şiir, mûsikî ve sükût terbiyesi ile sözün zarif bir şekilde işlenmesi, tarikatın eğitim sisteminin temel unsurları arasında sayılmıştır.⁴³⁸

Bununla beraber Mevlevîlikte, tarikat üyelerinin ille de şair olmaları beklenmemiştir; burada asıl önem arz eden şiir okuyup ondan zevk alabilen ve estetik anlayışı gelişmiş bireyler olmalarıdır. Böylece Mevlevîlikte şiir, sadece edebi bir dal olarak görülmemiş; aynı zamanda manevî eğitimin ve gönül terbiyesinin önemli bir aracı olarak kabul edilmiştir

⁴³⁵ Amil Çelebioğlu, *Mesnevî-i Şerîf: Ashî ve Sadeleştirilmiş Hâli ile Manzum Nahîf Tercümesi*, c. 2 (İstanbul, 1967), 108.

⁴³⁶ Adnan Karaismailoğlu, “Tasavvufî Şiir Geleneğinde Mevlânâ'nın Yeri ve Önemi.” Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2000, 231-242.

⁴³⁷ Asaf Halet Çelebi, “Mevlânâ ve Mevlevîlik”, İstanbul, 1957, 148.

⁴³⁸ Küçük, *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*, 350; Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyat Tarihi*, 3. Baskı, 246-248

Bu ilhamla , Mevlevî erkânı içinde duygu ,düşünce ve hayal dünyası açısından zarif ve nitelikli bir edebi çevre meydana gelmiştir. Mevlevîliğin adap, erkân ve geleneklerinden güç alan bu mesnevîhanlar kaside ve gazel gibi alanlarda oldukça başarılı şiirler kaleme almış,kapsamlı divanlar oluşturmuşlardır.Herhangi bir divan sahibi olmayan şair mevlevîler bile,divan edebiyatı içinde dikkat çeken eserler yazmışlardır.

XIX. yüzyılın ortalarına kadar etkisini sürdüren divan edebiyatı,daha ziyade erkeklerin hakimiyetinde bir akım olarak varlığını sürdürmüştür.Dönem içerisinde yetişen kadın şairlerin sayısı oldukça az ve iki elin parmaklarını geçmeyecek sayıdadır.Bu durumu oluşturan temel etken ise,Osmanlı toplumunda kadın eğitime önem verilmemesi ve toplumsal zihniyet anlamında ki geri kalmışlıktır.Osmanlı toplumunda sosyal hayatın önemli bir parçası olarak yer alan divan şiiri , erkek şairlere her anlamda geniş imkanlar sunarken, kadınlara aynı fırsatı sunmamıştır.⁴³⁹

XVII. yüzyıldan itibaren köy mevlevîhânelerinin ve mevlevî köylerinin ortadan kalkmasıyla beraber kadın Mevlevî halifeleri de artık görülmezken, bu dönemde Mevlevî kadınının mukabeleyi kafes arkasından izlediği ve dergâh yaşamında da eskisinden daha sınırlı bir rol üstlendikleri görülmüştür.⁴⁴⁰

Özellikle, Osmanlının son dönemlerinde, Mevlevîlik içinde kendini dışlanmış gören Mevlevî kadını, duygularını ve aşklarını kağıda döküp, şiir yoluyla ifade etmeye çalışmıştır. Böylece 1800’lü yıllarda Divân sahibi Mevlevî kadın şairler yetişmiş ve edebiyat dünyasında kendilerine yer bulmuşlardır.⁴⁴¹

Yüzeysel okumalarda fark edilmese de kadın şairler, yaşadıkları sosyal ve kültürel ortamda kadın algısına karşı, koşulların elverdiği ölçüde itiraz edebilmişlerdir. Yine şiirin sınırları içerisinde kendi kimliklerini yansıtan imge motifleri sıkça kullanmışlardır.⁴⁴²

⁴³⁹ Musa Tılfarlıoğlu, “Leylâ Hanım’ın Gözünden Şiir ve Şair,” *Mavi Atlas* 8, sy. 2 (2020): 441–455

⁴⁴⁰ Bahadır, “ *Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler*”,96.

⁴⁴¹ Bu kadın şairler için de önde gelen Tevhide Hanım Mevlevî bir kadın şairdir.Şiirlerinde Mevlana'yı ve Mevlevîliği öven bir tarz izler. Bahadır, *Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler*,97;Bardakçı, *Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın*,” 31–44.

⁴⁴² Zehra Tosyalı, *Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi*,Türk Edebiyatı Tarihi (Talât Sait Halman vd. ed.), II, 672-682.

Kadın divan şairlerinin birçoğu, şiir yazma tutkuları nedeniyle bazen ebeveynlerinin itirazları, bazen eş kıskançlığı, bazen de erkek şairlerin küçümsemeleri ve hor görmeleri gibi engellemelerle karşılaşmışlardır. Aslında bu durum kendi içinde bir tezatlık da barındırmaktadır; çünkü kadın şairlerin birçoğu iyi eğitim almış ve kültür seviyeleri oldukça yüksek ailelere mensup bireylerdi. Babaları veya dedeleri kadı, kazasker, müderris veya şeyhülislam gibi Osmanlı bürokrasisinin önemli isimleri arasındaydı. Çoğunun babası veya dedesi kadı, kazasker, müderris, şeyhülislam gibi Osmanlı bürokrasisinde önemli isimleri arasındaydı.⁴⁴³ Divan şair Hanımların bir diğer ortak noktaları ise dönemlerinde oldukça revaşa olan ilimleri ünlü hocalardan tahsil etmeleridir. Arapça ve Farsçayı rahatça okuyup anlayacak derecede öğrenmiş olmaları bundandır. Bu yoğun bilgi birikimi yetenekleriyle de birleşince onlara şiir vadisine girme yolu açmıştır.⁴⁴⁴

Bu şair hanımlar arasında hiç şüphesiz en dikkat çekenlerden biri Leyla Hanım'dır. İstanbul'da dünyaya gelen Leyla Hanım, Kazasker Moralizâde Hâmid Efendi'nin kızı,⁴⁴⁵ Annesi ise Keçecizâde İzzet Molla'nın ablası Hatice Hanım'dır. Aristokrat bir çevrede büyüyen , Leyla Hanım, ilk eğitimini ailesinden almış, özellikle dayısı İzzet Molla'nın ilmi bilgilerinden fazlasıyla yararlanmışır.⁴⁴⁶ Şeyh Galib'in etkisinde kalarak yazdığı bir şiiri, Sultan II. Mahmut tarafından hayatî makamında bestelemiştir.⁴⁴⁷ Dîvân edebiyatı alanında derin bilgiye sahip olan Leyla Hanım, Mevlevîliği benimseyerek aile geleneğini de devam ettirmiş; kendisi bazı dizelerinde Mevlevî muhibbi olduğunu da açıkça göstermiştir. Bu arada aileden gelen bir gelenekle mevlevîliğe intisap etmiş ve bir Mevlevi muhibbi olduğunu şu beyitlerde açık bir şekilde dile getirmiştir:

Meclis-i irfanda devran itmesün mi Mevlevi

Ruz u şeb devr itmede şems ü kamer 'alem bu ya

⁴⁴³ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul, 2001, 55-56.

⁴⁴⁴ Yasemin Ertek Morkoç, "Klasik Türk Edebiyatında Kadın Şairlere Bir Bakış", Bilig, sy. 54, 2010, 223-240.

⁴⁴⁵ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C. 2, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988, 374; E.J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Ankara 1999, C. IV, s. 342; Işık, İ. (Ed.). (2006). *Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, c.1-10, Ankara: Elvan Yayınları; 2381.

⁴⁴⁶ Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1972, II/213; Bardakçı, "Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın." 31-44; Musa, Tılfarlıoğlu, "Leylâ Hanım'ın Gözünden Şiir ve Şair", Mavi Atlas, 8(2): 2020, 441-455.

⁴⁴⁷ Hayat Nur Artıran, "Mevlevî Erkânı içinde Kadının Yeri" Semazen.net.

Gel seninle gidelim dergeh-i Mevlana'ya

Orada haddin ise söz açagör da 'vaya

Leyla Hanım genç yaşta evlenmiş ise de geçinemdiği eşinden kısa süre içinde, kimi rivayetlere göre ise nikah gecesi ayrılmıştır. Leyla Hanım'ın bu evliliğini sürdürememesinin nedeni olarak, hassas ve ince ruhlu, aynı zamanda özgür düşünce yapısı gösterilir. Zekâsı ve hazır cevaplılığıyla etrafınca 'Bülbül' lakabıyla anıldığı bilinir.⁴⁴⁸ Şiirlerinden, saray çevresiyle yakın ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Ancak babasının vefatıyla beraber, yaşamının sonraki dönemlerinde maddi sıkıntılar çekmiş,⁴⁴⁹ bu için ise II. Mahmut'a bir kaside yazarak yardım istemiştir. Yine benzer şekilde Esma Sultan'a da durumunu anlatan şiirler kaleme almıştır. Saray tarafından 1840 yılında kendisine 150 kuruş maaş bağlanmış, Leyla Hanım da bu yardıma teşekkür eden manzumeler yazmıştır.⁴⁵⁰

Leyla Hanım, 1847 yılında vefatının ardından Galata Mevlevîhânesi'nin haziyesine, hayatı boyunca büyük saygı duyduğu ve etkilendiği Şeyh Galib'in de bulunduğu hamuşana defnedilmiştir.⁴⁵¹ Divanı hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde farklı zamanlarda yayımlanmıştır. Yaşarken Galata Mevlevihanesi'nin kapısından içeri girip erkekler gibi sema edemediği için kapı önünde ağlarken söylediği sözler günümüze kadar ulaşmıştır.⁴⁵²

Aynı dönemin öne çıkan Mevlevî kadın şairlerinden biri de Şeref Hanım'dır. Hakkında *Sicill-i Osmânî*'de sadece, "Şair Nebil Bey'in kerimesidir. 1224'de tevellüd eyledi. Evahir-i Sultan Abdülmecid Han Hazretleri'ne yetişmiştir. Şaire-i mahiredir."⁴⁵³ ifadelerine yer verilmiştir. Hakkında Yer alan bilgiler doğrultusunda, Mollalık rütbesine ulaşan babasının 1808 yılında Kahire'deki Mısır mevleviyetinde görev yaptığı sırada

⁴⁴⁸ Yusuf Mardin, "Şair Şeref Hanım", TC.Kültür Bakanlığı Türk Büyükleri Dizisi/162, Ankara, 1994, 34.

⁴⁴⁹ İsmail Ünver, "Leylâ Hanım", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 27, İstanbul 2003, 157; Yasemin Ertek Morkoç, "Klasik Türk Edebiyatında Kadın Şairlere Bir Bakış", *Bilig*, sy. 54, Yaz 2010, 223-240.

⁴⁵⁰ Zehra Toska, "Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi." *Türk Edebiyatı Tarihi* (Talât Sait Halman vd. ed.), II, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 672-682.

⁴⁵¹ Küçük, *XIX. Asırda Mevlevilik ve Mevlevîler*, 361.

⁴⁵² Gölpınarlı, *Mevlanadan sonra Mevlevilik*, 260.

⁴⁵³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c. 3 (İstanbul, 1311), 139.; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. 5, 1. bs. (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2013), 2270.; Muallim Nâci, *Esâmî*, 183. Bardakçı, "Türk Tasavvuf Geleneginde Kadın, 31-44. ; Yusuf Mardin, *Şair Şeref Hanım* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 1. ; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 2 (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 [1915]), 402. ;F. Kadri Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı* (İstanbul: Vilayet Yayınları, 1981), 259. ;H. Mehmed Zihni, *Meşâhirü'n-Nisâ*, c. 1-2 (İstanbul, 1982), 396

dünyaya geldiğini öğrenmekteyiz. Şeref Hanım'ın Babası da, tıpkı dedesi Halil Nuri Bey gibi şiirle meşgul olmuştur. Şeref Hanım, özel olarak aldığı eğitime devam ederken, aile geleneği olan şiir yönünde geliştirmiştir. ⁴⁵⁴ Bu köklü Mevlevî, alim ve şair aile geleneğinin etkisi, 250 sayfalık divanın da açıkça görülmektedir. ⁴⁵⁵

Şeref Hanım'ın aile geleneğiyle Mevlevî olduğu ve dönemin Yenikapı Mevlevîhanesi Şeyhi Osman Selâhaddin Dede'ye bağlı bir derviş olarak yaşadığı kaynaklarda belirtilmektedir. ⁴⁵⁶ Divanındaki 18 beyitlik “gürûh-ı Mevlevî” redifli kasidesi, onun Mevleviliğe olan bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır. ⁴⁵⁷ Şeref Hanım'ın evlenip evlenmediğine dair kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kendisinin evlenip evlenmediği konusunda kesin bir bilğimiz yoktur. Divanında tarih düşürdüğü beyitlerde de bu konuda bir işaret yoktur. Eğer evlenmiş olsaydı, muhtemelen buna dair bir tarih düşürürdü; bu nedenle evlenmediği sonucuna varmak mümkündür. ⁴⁵⁸ Şeref Hanım'ın şiirlerinden ailesine dair bilgiler de edinmekteyiz. Küçük yaşta kaybettiği erkek kardeşi için üç mersiye kaleme almış, ayrıca bir kız kardeşi olduğunu da yine bu şiirlerden öğrenmekteyiz. Kız kardeşinin kızı Hatice Nakiye Hanım, annesini on bir yaşında kaybedince, Şeref Hanım onu yanına alıp eğitimini üstlenmiştir. Teyzesine büyük bir bağlılık ve minnet duyan Nakiye Hanım, Şeref Hanım'ın Divanı'nı vefatından altı yıl sonra ikinci kez yayımlamıştır. ⁴⁵⁹

Şeref Hanım'ın vefat tarihi ile farklı kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, “Son Asır Türk Şairleri” adlı eserinde ölüm tarihini hicri 1277 olarak belirtirken, Bursalı Mehmed Tâhir ise “Osmanlı Müellifleri”nin ikinci

⁴⁵⁴Mardin, *Şair Şeref Hanım*, 396

⁴⁵⁵ Önder Göçgün, “Şeref Hanım.” II. Milli Mevlânâ Kongresi tebliğleri, 3-5 Mayıs 1986, Konya 287-293). Selçuk Üniversitesi Basımevi; söz konusu divânı 1284 (1867-1868)'te Matbaa-i Âmire'de basılmıştır.; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C. 5, 1. bs, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları / 433 , Ankara , 2013, 2270.

⁴⁵⁶Şerife Uzun, “Bir Kadın Şairin Dilinden Hz. Mevlânâ, Mevlevîlik ve Mesnevî-i Şerîf”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, Cilt 8, Sayı 37, Nisan 2015, s. 266-277; Göçgün, *Şeref Hanım*. 287-293

⁴⁵⁷ Yasemin Ertek Morkoç, “Şeref Hanım'ın Şiirlerinde Din ve Tasavvuf”, *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Cilt 7, Sayı 3, 2012, s. 1759-1778

⁴⁵⁸ Mardin, *Şeref Hanım*, 3.

⁴⁵⁹ Mardin, *Şeref Hanım*, 7.

cildinde 1264 olarak ifade etmiştir. Şeref Hanım, Yenikapı Mevlevîhanesi'nde defnedilmiştir.⁴⁶⁰

Münire Hanım aynı dönemlerde yaşamış bir diğer Mevlevî şairdir. Kendisi Sadrazam Derviş Paşa'nın kızıdır.⁴⁶¹ 1825-1903 yılları arasında yaşayan Münire Hanım, Arapça ,Farsça derslerin yanı sıra Müştak efendiden de edebiyat eğitimi almıştır.⁴⁶² Ayrıca Osman Salahaddin Dede'den de feyz alan kadınlar arasında yer almaktadır.⁴⁶³

Döneminin iyi yetişmiş kültürlü hanımefendilerinden biri olan Münire Hanım'ın şiirlerinde, tasavvuf ve tarikat pirlerine yazdığı methiyeler dikkat çekecek kadar belirgindir. Nitekim Mevlânâ'ya olan sevgisini dile getirdiği şu beyitler bunun bir göstergesidir:

İtmeyiz minnet cihânın hüsrev ü dârâsına

Kânımız vâbestedir sultân-ı takdîr eyleriz

Bende-i Âl-i Abâyız, her seher müjgânımız

Hâkir ü bîhâl bârgâh-ı hazret-i pîr eyleriz

Sâye-i Mollâ-yı Rûmî'de Münîre fakr ile

Kendimiz mülk-i kanâatte cihângîr eyleriz.⁴⁶⁴ bardakçı

Karaca Ahmet Mezarlığı aile kabristanına defnedilmiştir. ⁴⁶⁵

Yine aynı yüzyılda yetişmiş olan Mevlevî kadın şairlerimizden biri de, Hatice Nakiye Hanım'dır. 1846'da İstanbul'da dünyaya gözlerini açan Nakiyye Hanım,⁴⁶⁶Müneccimbaşı Osman Saib Efendinin kızıdır. Babasının bu göreve gelişi ise

⁴⁶⁰ Bizzât, Yenikapı Mevlevîhanesi'nde çınar altında medfûn olduğunu kızkardeşinin kızı Nâkiye Hanım o kabre defnolunduğunu söyledi. "Sefîne-i Ebrâr" müellifi Hüseyin Vassaf merhûmla aradık. Haber verilen yerde Şeref Hanım'a aid bir kabir bulamadık. Belki mezar taşı yapılmamıştır,İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Son Asır Türk Şairleri, C. 5, 1. bs., Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları/433, Ankara,2013,2271 ; Artıran, *Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri*, Semazen.net.

⁴⁶¹İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C. 2, 3. Bs, 1016.

⁴⁶² İnal, *Son Asır Türk Şairleri*,1016.

⁴⁶³ Fatma Altuntaş, *Tasavvuf Kültüründe Kadın*, 41.

⁴⁶⁴ Bardakçı, "Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın ", 31-44

⁴⁶⁵ Artıran,"Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri", Semazen.net.

⁴⁶⁶ Hatice Nakiyye Hanım, 1262 (1846) yılında kardeşi Abdürrahim Besim ile ikiz olarak dünyaya gelmiştir. Şeref Hanım'ın Dîvânı'nda bu doğuma düşürdüğü tarih beyitini görebiliyoruz: "Vâlideyni okusun târîh-i tâmim subh u şâm Doğdılar çün mihr ü meh ikiz Nakiyye'yle Besim" (1262) Şeref Hanım, "Şeref Hanım Dîvânı", Haz. Mehmet Arslan, İstanbul, Kitabevi Yayınları , 2002, s.197.

kaynaklarda aktarıldığı kadarıyla, Osman Sâib Efendi(Riyaziyeci)⁴⁶⁷ , tıp ve coğrafya gibi farklı alanlarda eserleri bulunan ve Tophâne-i Adliye’de ders okutan ünlü bir alim iken devrin padişahı tarafından müneccimbaşılık⁴⁶⁸ görevine getirilmiştir. Annesinin ölümünden sonra Hatice Nakiyye Hanım teyzesi olan Şeref Hanım tarafından büyütülmüştür.⁴⁶⁹ Teyzesi gibi Mevlevî olan Nakiyye Hanım, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osmân Selâhaddîn Dede’ye bağlanmıştır.⁴⁷⁰

Nakiyye Hanım,çok iyi bildiği farsça ile 18 sene«Dârü’l-Muallimat - Kız Muallim Mektebi»nde farsça dersleri okutup, tarih öğretmenliği yapmıştır.⁴⁷¹

Dârü’l-Muallimat’taki başarılarından dolayı II. Abdülhamit’ten 1314 (1897)’te üçüncü dereceden “Şefkât” nişanı almıştır. Yine kaleme aldığı Lûgat-ı Fârisîyye (Farsça Sözlük) adlı eseriyle 1300 (1883)’de II. Abdülhâmit’ten gümüş “İftihâr” madalyası almıştır.⁴⁷² Bunun yanında, paşaların kızlarına Farsça özel dersler veren Nakiyye Hanım, şehzâde ve Sultanların özel eğitimlerinde de görevlendirilmiştir.⁴⁷³ Namık Kemal’in ‘Zavallı Çocuk’ adlı tiyatrosunu Farsçaya çeviren Nakiyye Hanım, daha tahta çıkmadan Sultan V. Mehmet Reşad ile görüşmüş ve kendisine çeşitli hediyeler takdim edilerek övülmüştür.⁴⁷⁴

Nakiyye Hanım, oldukça yardım sever cömert biri olarak bilinir.Bunun nedeni kendisi yalnız yaşaması ve herhangi bir mirasçısının olmaması hasebiyle yüklü bir servete sahip olabilecekken tüm mal varlığını Yenikapı Mevlevîhanesi’ne bağışlaması olarak gösterilir.⁴⁷⁵

⁴⁶⁷ İhsan Fazlıoğlu, “Riyâziyyât.” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s. 128-131.

⁴⁶⁸ Salim Ayduz, “Müneccimbaşı”, İ.A., İstanbul, T.D.V., 2006, 2- 4.

⁴⁶⁹ Mardin, *Şeref Hanım*,7.

⁴⁷⁰ Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, “Hatice Nakiyye Hanım.” Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ahmet Yesevi Üniversitesi. Erişim 10 Mayıs 2026.

⁴⁷¹ Bursalı, Osmanlı Müellifleri, II/288-289; E.J. Wilkinson Gibb, Osmanlı Şiir Tarihi, Ankara 1999, C. IV, s. 349 Küçük, *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*, 350; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 362; Parlatur, İ. (1977). Nakiye Hanım, “Hatice”. Türk Ansiklopedisi, (c. 25, 87). Ankara: MEB Yayınları.

⁴⁷² İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C. 2, 3. bs., 1099.

⁴⁷³ Parlatur, *Nakiye Hanım, Hatice*. 87.

⁴⁷⁴ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*,1100.

⁴⁷⁵ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1101.

Nakiyye Hanım, 1316 (1899) yılının Şevval ayında çok kısa süren bir hastalık döneminin ardından vefât etmiş, ölümüne Hamamîzâde İhsan tarafından tarih düşülmüştür.⁴⁷⁶ Yenikapı Mevlevihanesi'nde teyzesinin yanına defnedilmiştir.

Hersekli Ali Paşa'nın kızı Habibe Hanım da, Mevlevî kadın şâirlerdendir. Konya'da iken bu tarîkate intisab etmiştir. 1308/1899 yılında vefat etmiştir.⁴⁷⁷

4.2. Modern Dönemde Mevlevî Kadınlar

Cumhuriyet'in ilk yıllarında tekkelerin kapatılması süreciyle beraber Mevlevî tarikatı kurumsal kimliğini yitirmiş, vakıf gelirlerine el konulması da bu duruma eklenince tarikat faaliyetleri sona ermiştir. Bu gelişmeler yaşanırken ne Türkiye'de ne de Mevlevîliğin tarihsel olarak etkin varlık gösterdiği İran'da belirgin bir toplumsal ya da entelektüel tepkiyle karşılanmamış; bu nedenle Mevlevîliğin kurumsal görünürlüğü uzun yıllar kesintiye uğramıştır. Ancak, 1927 yılına gelindiğinde Mevlevîlik için oldukça önemli bir gelişme yaşanmış ve Mustafa Kemal Atatürk tarafından yapılan özel bir düzenlemeyle Konya'daki Mevlânâ Türbesi, giderleri Evkaf Vekâleti tarafından karşılanmak üzere Asâr-ı Âtika Müzesi adıyla müzeye dönüştürülmüştür. 1954 yılında ise adı Konya Mevlânâ Müzesi olarak değiştirilmiş ve törenler kurumsallaşarak Sultan Veled Yürüyüşü ve temsili semâ gösterilerini de içeren kültürel bir etkinliğe dönüşmüştür.⁴⁷⁸

Cumhuriyet döneminde yaşanan ve Mevlevîlik açısından bir kırılma noktası olarak gösterebileceğimiz olay hiç şüphesiz UNESCO'nun 1973 yılını Mevlânâ'nın vefatının 700. yılı dolayısıyla "Mevlânâ Yılı" ilan etmesidir. Bu kapsamda Türk hükümeti tarafından 15–17 Aralık 1973 tarihlerinde Ankara'da "Uluslararası Mevlânâ Semineri" düzenlenmiş ve semâ ayini Konya'da resmî bir program dahilinde gerçekleştirilmiştir. Bu gelişme, semânın hem ulusal hem de uluslararası düzeyde bir

⁴⁷⁶ Didem Şentürk, *19. Yüzyıl Şairlerinden Hatice Nakiyye Hanım'ın Divanı'nın Transkripsiyonlu Metni ve İncelenmesi* (Yüksek lisans tezi,) 2010, 5–6.

⁴⁷⁷ Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* (İstanbul: Efa Yayınları, 2007), 409.; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 475.

Franklin Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 516–517, Murat Ufuk Güler, *İstanbul Divan Edebiyatı Müzesi ile Konya Mevlânâ Müzesindeki Çalgılar ve Bu Çalgıların Süslemelerinde Özgün Tasarımlar* (Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir, 2007), 60.; Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihânelerinin Mimari Özellikleri* 67.

kültürel miras olarak tanınması sağlarken, Mevlevî geleneğinin de dünya çapında daha fazla tanınmasını sağlamıştır.⁴⁷⁹

1970’li yıllardan itibaren devletin semâ üzerindeki kısıtlamaları gevşetmesiyle beraber, Mevlevîlik dinî bir tarikat olmanın ötesinde, kültürel ve sanatsal bir miras olarak yeniden can bulmuştur. Özellikle Mevlânâ’nın ölüm yıldönümü olan Aralık ayında düzenlenen etkinlikler sayesinde her yıl on binlerce yerli ve yabancı ziyaretçi Konya’ya gelmektedir. Resmî verilere göre, 1980’li yıllardan itibaren Mevlânâ Türbesi’ne yapılan ziyaretlerin sürekli bir arttığı görülmüştür.⁴⁸⁰

1989 yılında UNESCO’nun Paris’teki bir toplantısında Mevlana’yı anlatan Celaleddin Çelebi’nin teklifiyle 1990 yılı UNESCO tarafından “Dünya Sevgi Yılı” ilan edilmiştir.

Bütün bu süreçler yaşanırken Mevlevî kadınlar yeniden görünürlük kazanmaya başlamıştır. Klasik dönemdeki roller değişmiş, artık entelektüel ve kültürel seviyeleriyle yeni bir Mevlevî kadın profili ortaya çıkmıştır. Özellikle Sâmîha Ayverdi ve Nezihe Araz gibi isimler, Mevlevî düşüncesini Cumhuriyet Türkiye’sinin modern entelektüel yaşamına taşımada belirleyici rol üstlenmişlerdir..

Cumhuriyet dönemi Mevlevî kadınlar denilince ilk akla gelen şüphesiz Samiha Ayverdi’dir, 21 Kasım 1905’te İstanbul’da Şehzadebaşı’nda, Kalenderhane Camii ile Şehzade Camii arasındaki, o dönemde Toprak, bugün ise Delikanlı Sokağı olarak bilinen yerde dünyaya gelmiştir.⁴⁸¹ Beş yaşında mahalle mektebine başlamış, 1921’de Süleymaniye İnas Numune Mektebi’ni bitirdikten sonra eğitimine evde devam etmiştir. Fransızca öğrenmiş, keman dersleri almıştır.

Ayverdi İstanbul’da II. Abdulhamid, II. Meşrutiyet, savaş yılları ve Cumhuriyet gibi farklı devirlere şahitlik etmiştir .Çocukluğunda, tanzimat kuşağından gelen babasının 1908’den itibaren düzenlediği ve siyasi olayların tartışıldığı selamlık

⁴⁷⁹Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 516-517; İbrahim Kaygusuz, “Cumhuriyet Dönemi Mevleviliğinde Yapısal Dönüşümün Kaynakları ve Günümüz Mevleviliği”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 16, Özel Sayı-1 (2020): 162-192.

⁴⁸⁰Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 516-517; Galip Bingöl, “Mevlevîlik: Tasavvufun Yeniden Şekillenışı ve Kurumsal Yapısının Oluşumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 7, sy. 16, 2006, 43-65.

⁴⁸¹ Kâzım Yetiş, “Sâmîha Ayverdi’nin Hayatı”. Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl: 17, Sayı: 4 (Ekim 1988) [Yazı Hayatının 50. Yılında Sâmîha Ayverdi Hâtıra Sayısı], 9-19; Kadir Özköse, “Sâmîha Ayverdi’nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: I, Sayı : 1, 3-30.

sohbetlerine şahit olmuş; diğer taraftan da 1908’de Fatih’de Altay Ümm-i Kenan Dergahı’nı kuran Şeyh Kenan Rifai’nin terbiye halkasında yer alan annesinin manevi terbiyesinde büyümüştür.

Dünya edebiyatını ve fikiri hareketlerini yakından takip etmiş, ancak doğduğu topraklardanda hiçbir zaman vazgeçmemiştir.ama şarktan asla vaz geçmemiş,, Mevlânâ, Muhyiddin Arabi, Sadi, Hafız Şirazi vd. Tefekkür dünyasında her zaman birer ı ışık kaynağı olmuştur.

Ayverdi yaşamı boyunca otuz ikiye ulaşan eser sayısının yanında varan eserlerinin yanında, çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yayınlamış, konferanslar vermiştir. Kubbealtı Akademisi’nin kurucuları arasında olan Ayverdi, Fetih Cemiyeti ile Türk Ev Kadınları Cemiyeti’nde de aktif olarak görev üstlenmiştir.

Ayverdi, hayatı boyunca sadece Türkiye’nin değil, tüm İslâm aleminin sorunlarına karşı duyarlılık göstermiştir. Hicretin 1400. Yıldönümü dolayısıyla yazdığı “Kölelikten Efendiliğe” adlı eserini Arapça ve İngilizce’ye çevirterek , dünyanın dört bir yanındaki Müslüman ülke devlet ve fikir adamlarına göndermiştir. Bu eseriyle islâm âlemine birlik ve beraberlik çağrısı yapmış,çeşitli önerilerde bulunmuştur. 1978’de bu eseriyle Türkiye Milli Kültür Vakfı Armağanı’na 1984’te ise ömrü boyunca vatan ve millete yaptığı hizmetler nedeniyle Türk Milli Kültürüne Hizmet Şeref Armağanı’na layık görülmüştür.

22 Mart 1993’de Hakka yürümüştür.

Hayatını Hak yolunda insanlara adanmış; sohbetlerinin talibi olduğunda onları irşad etmiş bir değerli kişiliktir. Şair, yazar, tarihçi, düşünür ve mutasavvıf kimlikleriyle, başlı başına bir tez konusu olacak özelliklere sahip, ender şahsiyetlerden biridir.⁴⁸²

Eserleri:

Aşk Bu İmiş (1938), Batmayan Gün (1939), Mabedde Bir Gece (1940), Ateş Ağacı (1941)⁴⁸³, Yaşayan Ölü (1942), İnsan ve Şeytan (1942), Son Menzil (1943)

⁴⁸² Halil Açıkgöz, “Sâmiha Ayverdi’nin Dili ve Üslubu”. Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl: 17, Sayı: 4 (Ekim 1988) [Yazı Hayatının 50. Yılında Sâmiha Ayverdi Hâtıra Sayısı], 39-48.

⁴⁸³ Mustafa Tahralı, “Ateş Ağacı”. Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl: 17, Sayı: 4 (Ekim 1988) [Yazı Hayatının 50. Yılında Sâmiha Ayverdi Hâtıra Sayısı], 29-37.

romanlarında tasavvuf düşüncesini geniş bir şekilde ele almış, insanın kendiyle, başkalarıyla ve Allah'la olan ilişkilerini sorgulamış; “halka hizmetin Hakka hizmet” olduğu düşüncesini okuyucularına aktarmaya çalışmıştır.⁴⁸⁴

Sanatını hiçbir dönem estetik kaygılarla sınırlamamış; yazdığı eserleriyle güzellikten hareketle toplumu eğitime ve irşad etme amacı taşımıştır.⁴⁸⁵

Bereketli ömründe ömrüne otuz iki eser sığdıran Ayverdi, yetiştirdiği ve yaşadığı topluma kazandırdığı insanlar sayesinde de, eseleri kadar kalıcı ve değerli bir miras bırakmıştır.

Cumhuriyet dönemi Mevlevî kadınlarından biride Nezihe Araz'dır. 1922'de Konya'da doğmuştur. İlk ve orta eğitimini Ankara'da, üniversite eğitimini Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde yapmıştır. Resimli Hayat, Hayat dergilerinin yanı sıra, Havadis ve Yeni Sabah gazetelerinde çalışmıştır.⁴⁸⁶

Kenan Rifai'nin manevi çevresinde yetişme fırsatı bulan Nezihe Arz, Samiha Ayverdi ile yakın bir dostlukda kurmuştur. Özellikle özellikle İslâm Tarihi ve Anadolu velilerinin hayatlarını konu edinen eserleriyle kültür dünyamıza önemli katkılar sağlamıştır.⁴⁸⁷

Anadolu Evliyalari adlı eser, araştırmamız sırasında yararlandığımız önemli kaynaklardan biri olmuştur. Eser, Anadolu'da yaşamış gönül sultanlarının hayatlarından kesitler sunar. Araz, Hak aşkıyla yanıp tutuşan bu isimlerin yaşamlarını kaleme alırken, adeta onların sevinçleriyle sevinir, üzüntüleriyle üzülür ve heyecanlarını paylaşır; kısacası, onların halleriyle bütünleşir. Akıcı üslubu ile Hak erenleri ile okuyucu arasında köprü kuran bu eser, Anadolu'da yaşamış dokuz kadın veliye de yer vermesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴Kenan Gürsoy, “Sâmiha Ayverdi'nin Tefekkür Dünyası ve İnsan”. Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl: 17, Sayı: 4 (Ekim 1988) [Yazı Hayatının 50. Yılında Sâmiha Ayverdi Hâtıra Sayısı], 47-54.

⁴⁸⁵Emin şık, “Millî Kültür ve Millî Birlik”. Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl: 17, Sayı: 4 (Ekim 1988) [Yazı Hayatının 50. Yılında Sâmiha Ayverdi Hâtıra Sayısı], 105-110.

⁴⁸⁶Fatih Bayram, (2018). *Nezihe Araz'ın Tiyatrolarında Tema ve Yapı*, Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Uşak; 24.

⁴⁸⁷, A. Pulat , F. Bayram, Social Issues in Theatres of Nezihe Araz. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 6(4), 2018, 23-37. <https://doi.org/10.18298/ijlet.3200>

⁴⁸⁸Seda. Demir, (2019). Bertolt Brecht'in *Carrar Ana'nın Tüfekleri* ve Nezihe Araz'ın “Savaş Yorgunu Kadınlar” adlı oyunlarında savaş ve kadın / War and woman in the plays Bertolt Brecht's *Senora Carrar's rifles and Nezihe Araz's tired women of war*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya, 11.

Adını andığımız bu hanımefendilerle birlikte, 1950’li yıllarda başlayıp 1960’lı yıllarda gelişerek devam eden Konya Mevlânâ ihtifallerinde, ülkemizden, Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Ayten Lermioğlu, Safiye Erol, Meşkûre Sargut, Mehpare Taner, Meliha Tarıkahya gibi hanımefendiler, hazırladıkları bildiriler, yazdıkları kitaplar, makaleler ve tercümelerle kültür tarihimizde önemli birer iz bırakmışlardır. Yine Seniha Bedri Göknîl ve Münevver Ayaşlı hanımefendiler de, aynı dönemlerde kendi evlerini Mevlevî erkânına açarak bu alanda önemli hizmetler üstlenmişlerdir.⁴⁸⁹

4.3. Mevlevîlik ve Kadın Algısının değişimi

Mevlevîlik, döneminin diğer tarikatlarıyla karşılaştırıldığında kadınlara daha belirgin ve saygın bir yer veren bir gelenek olarak öne çıkar. Nitekim Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin oğlu Sultan Veled’in kızı Şeref Hatun, Küçük Ârif Çelebi’nin kızı Güneş Hanım ve Şah Mehmed Çelebi’nin kızı Destina gibi kadın sûfilerin, şeyhlik ya da halifelik makamlarına kadar yükselebildikleri tarihi vesikalarda yer almıştır.⁴⁹⁰ Bu örnekler, Mevlevî geleneğinde kadınların manevî otoriteye erişiminin istisnai bir durum değil, köklü bir tarihsel gerçeklik olduğunu göstermektedir.

Bu duruş, Mevlevîlik’te kadının cinsiyetine değil, manevî olgunluk ve yetkinliğine göre değerlendirilmesine dayanır. Böylece kadın, sadece seyr u sülûk yolculuğunda bir yolcu olarak kalmaz; aynı zamanda irşad makamına ulaşabilen, mürşitlik yapabilen etkin bir özne olarak da kabul edilir

Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, tasavvufî seyr u sülûkun akıldan ziyade, gönle dayalı bir yolculuk olduğudur. Eğer manevi yolculukta belirleyici olan yalnızca akıl ve zahirî ilim olsaydı, Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi büyük sûfiler, sahip olduklarıengin bilgi ve entelektüel birikimleriyle doğrudan hakikate ulaşır ve tasavvuf yoluna gerek duymazlardı. Hâlbuki tasavvuf geleneği, aklın insanı Allah’ı aramaya yönlendirdiği ve ilmin bu arayışta yardımcı bir rol oynadığını kabul etmekle birlikte, hakikate asıl ulaştırmanın gönül olduğunu özellikle vurgular.

İşte bu gönül merkezli yaklaşım, kadınların tasavvuf yolunda başarılı olamayacaklarına dair öne sürülen iddiaları temelden geçersiz kılar. Aynı zamanda, kadın sûfilerin irşad makamına yükselebilmelerine imkân tanır.

⁴⁸⁹ Artıran, *Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri*, Semazen.net

⁴⁹⁰ Küçük, “Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler”, 70-78.

Tasavvufta Allah’a ulaşmanın gönül temelli bir yolculuk olarak görülmesi, kadınların bu alanda başarısız olacağına dair öne sürülen görüşleri temelden geçersiz kılar. Bu nedenle tasavvuf literatüründe, kadınların, bazı tasavvufi görüşlerde ilâhî hakikatleri ve manevî sırları kavramaya daha yatkın oldukları; aşk, şevk, vecd, sezgi ve ilham gibi gönül dünyasını olgunlaştıran özelliklerin kadınlarda daha üst düzey şekilde görüldüğü kabul görmektedir.⁴⁹¹

Bu noktadan bakıldığında, Mevlevîlik’te kadına İslâm’ın temel ışığı doğrultusunda hem toplumsal hem de dini açıdan oldukça değerli bir konum verildiği görülür. Kadınların bilgi sahibi olmasına büyük önem verilse de asıl değerlendirmenin bununla sınırlı olmadığı görülür. Ahlaki olgunluk, karakter ve manevi yetkinlik de ölçütler arasında yer alır.⁴⁹²

Bu tasavvufî yaklaşımın tarihsel oluşumunu, Ahmed Eflâkî’nin Menâkıbü’l-Ârifin adlı eserinde belirgin bir şekilde görebilmekteyiz. Anadolu Selçuklu Devleti’nin başkenti Konya’da, Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Selçuklu sultanları, onların eşleri (hatunlar) ve halkla olan ilişkileri eserde ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Bu anlatımlar, Mevlevîlik’te kadınların manevi ve toplumsal konumuna dair bizlere önemli veriler sunar.⁴⁹³

Eflâkî’nin verdiği bilgiler, Selçuklu başkentinde kadınların oldukça dindar bir yaşam sürdükleri ve dini bilgileri öğrenmede konusunda oldukça istekli davrandıklarını öğrenmekteyiz. Bu dönemde, Özellikle saray hatunlarının girişimleri, bu ilginin sürdürülmesinde ve daha geniş topluluklara yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.

Tarihteki örnekleri sınırlı sayıda olsada, XVII. yüzyıla kadar bazı kadın Mevlevîlerin sikke giyme hakkına sahip oldukları bilinmektedir.⁴⁹⁴ Ayrıca kadın

⁴⁹¹ Altuntaş, *Tasavvuf Kültüründe Kadın*, 21.

⁴⁹² Akpınar, *Mevlevî Kaynaklarına Göre Selçuklu Türkiye’sinde Sosyal ve Kültürel Hayat*, 60.

⁴⁹³ Kazım Paydaş, “Eflâkî’nin Menâkıbü’l-Ârifin adlı bağlanan pek çok erkek dervişten daha yüksek bir manevi mertebeye sahip oldukları kabul edilmiştir. Çok sayıda müridi olan bir veli olarak kabul edildiğini de belirtir Paydaş, “XIII–XIV. Yüzyılda Selçuklu Payitahtında” *Kadınların Konumu*”. 97–112.

⁴⁹⁴ Sikke: Sikke, Mevlevîliğin sembolü olmuş bir serpuştur. Bal rengine veya beyaz renkte dövme yünden yapılmış iç içe iki kat şeklinde olan 45–50 cm uzunluğunda bir külâhtır. Top, Mevlevî Usul ve Adabı, 151–152.) Sikke Tekbirlenme: İntisab etmek için yaptığı müracaat kabul edilen kişi elinde sikkesi ile huzura gelir. Şeyh efendi veya şeyhin görevlendirdiği halifesi, sikkesi tekbirolenecek olan kişiyi, dizine yapıştırarak kadar yakın bir şekilde, sol tarafına oturtur. Her ikisi de abdestlidirler. Her ikisinin de yüzleri kibleye karşıdır. Şeyh efendi, önce tevbe istiğfarda bulunur., iman yenilemesi mahiyetinde dua okur, mürid olacak kişi onu tekrar eder. Bundan sonra şeyh, mürid olacak kişinin sikkesini iki eliyle tutar, bir İhlâs Süresi okuyup sikkenin önüne, bir daha okuyup sağına, bir kere daha okuyup soluna üfler. Sonra

Mevlevîlerin, erkeklerin katılmadığı özel meclislerde diğer kadınlarla birlikte veya tecrübeli bazı dedelerin ney ve kudümleri eşliğinde semâ icra ettiklerine dair tarihi kaynaklarda bilgiler yer almaktadır.⁴⁹⁵

Mevlevîliğin ilk dönemlerinde kadının manevî konumu erkekten ayrı değerlendirilmemiş; bilakis bazı kadınlara hilâfet makamı verildiği ve bu kadınların, kendilerine intisap eden birçok erkek dervişten daha yüksek bir manevî mertebede kabul edildikleri görülmüştür.

Ahmed Eflâkî'den öğrendiğimize göre, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Fâtıma Hatun için “sağ gözüm”, kız kardeşi Hediye Hatun için ise “sol gözüm” ifadesini kullanarak onlara duyduğu derin sevgiyi dile getirmiştir. Yine Eflâkî, verdiği bilgilere göre Sultan Veled'in eşi Fâtıma Hatun'nun çok sayıda müridi olan bir veli olduğunu aktarır. aynı zamanda pek çok müridi bulunan bir velî olarak kabul edilmekteydi.⁴⁹⁶

Kütahya Ergüniye Mevlevîhânesi'nin postnişin silsilesinde bulunan Kâmile Hanım⁴⁹⁷, yaklaşık kırk yıl boyunca oğlu ve kızı ile birlikte dergâhı mesnevîhân unvanıyla yönetmiştir.⁴⁹⁸

Mevlevîliğin ilk dönemlerinde, kadınlar, çağdaşı pek çok tasavvuf çevresinde görülen dışlanmanın aksine, toplumsal ve dinî hayatın içinde aktif olarak bulunmuşlardır. Bu süreçte dini vecibeleri yerine getirmede çeşitli imkanlara sahip olmuşlardır. Ayrıca sadece Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi gibi öncü erkek rehberlerden değil, aynı zamanda kadın mürşidlerin rehberliğinden de yararlanmak suretiyle manevi olgunluklarını geliştirmişlerdir.

Mevlevîliğin kırsal bölgelere kadar ulaştığı bu ilk dönemde, toplumsal yapıdaki uygunluk Mevlevî köylerini ortaya çıkarmıştır. Böylece kadın ile erkek arasında belirgin bir hiyerarşik ayırım görülmemiştir

yeni dervîşi, yüzü kıbleye gelmek, ayakları toplu olmak üzere sağ dizine yatırır ve sikkeyi kıbleye karşı elinde tutarak dua okur. Sikkeyi iki eliyle tutup önce sağ, sonra ön tarafını öper; dizinde yatan sâlike de aynı tarzda öptürür ve başına giydirir; elleri sikkenin üstünde olarak tekbir okur. Sâlikin arkasını sağ eliyle üç kere sıvazlar, sâlike ayağa kaldırır. Sağ elini iki eliyle tutar; birbirlerinin ellerini öperek görüşürler. Sonra muhib denilen yeni sâlike, onu terbiye edecek dedeye teslim eder. Muhib, dedesinin emriyle ayak mühürleyerek şeyh efendiye baş keser, geri geri odadan çıkar. Top, H. Hüseyin, “Mevlevî Usul ve Adabı”, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001, 74–76.

⁴⁹⁵ Gölpınarlı, “Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik”, 259.

⁴⁹⁶ Eflâkî, “Âriflerin Menkıbeleri”, 541.

⁴⁹⁷ Betül Saylan, “Mustafa Sâkib Dede'nin Gözünden Kütahya Mevlevîhanesi ve Celâleddin Ergün Çelebi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014): 57–91.

⁴⁹⁸ KMMA 51/29.

Görüldüğü gibi, Mevlevîliğin ilk dönemlerinde kadınlar toplumun dışında bırakılmamış, aksine tarikatın köylere kadar yayılması sırasında erkek müridlerle eşit bir konumda yer almışlardır. Tarihi veriler bize, özellikle köylerde düzenlenen semâ ve sohbet meclislerine kadınların da katıldığını göstermektedir. Bu durum, yukarıda belirttiğimiz uygulamaların bir çıkarımı niteliğindedir.

Mevlevîliğin yayılma sürecinde kadın, yalnızca bireysel manevî yolculuğunu sürdüren kişiler olarak kalmamış; aynı zamanda tarikat içinde, edep ve usul çerçevesinde aktif roller üstlenmişlerdir. Bu yönleriyle, Mevlevî cemaatinin önemli bir parçası olarak dikkat çekmişlerdir.

Osmanlı Devleti ile Mevlevîlik arasındaki ilk temasın I. Murad döneminde gerçekleştiği görülmektedir. Bu ilişki, Germiyan ailesi ile kurulan akrabalık bağı sayesinde başlamıştır.⁴⁹⁹ Yıldırım Bayezid'in eşi Devlet Hatun'un Mevlevî soyundan gelmesi, Sülale-i Mevlânâ'yı Osmanlı sarayı açısından önemli bir ayrıcalık ve imtiyazlı konuma yükseltmiştir.⁵⁰⁰ Bu akrabalık bağı, Mevlânâ soyunu her bakımdan sarayın gözünde prestijli ve etkili bir mevkiye taşımıştır.⁵⁰¹

Osmanlı topraklarında vahdet-i vücud felsefesini temel alan sistemli bir tarikat yaşamı mevcuttu. Bu yaklaşım, özellikle elit bir tabakaya hitap ediyor ve daha çok büyük şehir ve kasabalarda yayılıyordu. Ayrıca Osmanlı vezirlerinin mutasavvıflara gösterdikleri ilgi ve alaka zamanla adeta bir karşı gösterdikleri saygı ve yakınlık, zamanla adeta bir “mutasavvıf mektebi”nin doğmasına ortam hazırlamıştır.

Yıldırım Bayezid'in Emir Buhari'ye kızını vermesi, Osmanlı hükümdarlarının tarikat mensuplarına duyduğu saygı ve bağlılığın açık bir göstergesidir. Bunun yanı sıra, Bursa'ya gelen Şeyh Hamid'e büyük bir hürmet gösteren Bayezid, kendi inşa ettirdiği caminin ilk vaaz ve öğütlerini de onun vermesini istemiştir. Tüm bu gelişmelerin içinde

⁴⁹⁹ H. Mustafa Eravcı, “Balkanlar'da Mevlevîlik ve Saraybosna'da İsa Bey Mevlevihanesi.” *II. Milletlerarası Balkanlarda İslâm Medeniyeti Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul, 2006, 359-369.

⁵⁰⁰ Ahmet Atalay, “Mevlevîlerin Merkezi Hükümetlere Etkileri ve Bozkır Zeynel Abidin İsyamı Hakkında Postnişin Abdülhalim Çelebi'nin Merkezi Hükümete Gönderdiği Mektup”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, 2000, 93-106.

⁵⁰¹ Atalay, “Mevlevîlerin Merkezi Hükümetlere Etkileri ve Bozkır Zeynel Abidin İsyamı Hakkında Postnişin Abdülhalim Çelebi'nin Merkezi Hükümete Gönderdiği Mektup”, 93-106.

XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Mevlevîlik, Osmanlı topraklarında hızla yayılmaya başlamıştır.⁵⁰²

XVII. yüzyıldan itibaren köy Mevlevîhâneleri beraber Mevlevî köylerinin ortadan kalkması, kadın Mevlevî halifelerinin giderek kaybolmasına yol açmıştır. Ârife-i Hoş-likâ ve Güneş Hanım gibi öne çıkan kadın sûfiler ise, bundan sonra sadece menakıbnâmelerde rastlayacağımız figürler olarak kalacaktır. Bu dönemde Mevlevî kadınlarının mukabeleyi genellikle kafes arkasından izledikleri ve dergâh yaşamındaki rollerinin daha da daraldığı dikkat çekmektedir.

Bu değişimde vakıf sisteminin de önemli etkisi olduğu görülmektedir. Mevlevîliğin siyasi yapıyla oldukça yakın ilişkiler kurması, meşîhat makamının kurumsallaşması ve tarikatın köy ile kasabalardan büyük şehir merkezlerine kayarak daha çok münevver kesime hitap eder hâle gelmesi, kadınlara tanınan görece geniş hareket alanının zamanla daralmasına yol açmıştır.⁵⁰³

XVII. yüzyıldan itibaren köy Mevlevîhâneleri ve Mevlevî köylerinin ortadan kalkmasıyla birlikte kadın Mevlevî halifelerine de giderek rastlanmaz olmuş; Ârife-i Hoş-likâ ve Güneş Hanım gibi isimler daha çok menâkıbnâmelerde yer alan tarihi şahsiyetler olarak kalmıştır. Bu dönemde Mevlevî kadınlarının mukabeleyi genellikle kafes arkasından izledikleri ve dergâh hayatında daha sınırlı bir konuma çekildikleri gözlenmektedir.⁵⁰⁴

Tüm kısıtlamalara rağmen Osmanlı döneminde Mevlevî kadını, kendine bir alan açmayı başarmıştır. Mevlevî kadını kimi zaman rakiyye giymiş kimi zaman da sikke takmasına izin verildiği bazı kaynaklarda belirtilmiştir. Kadınlar semâ ayinine katılabilirler, zaman zaman da erkeklerin bulunmadığı özel toplantılarda ya da ney ve kudüm çalan yaşlı birkaç dedenin eşliğinde semâ edebilirlerdi.

Ne yazık ki, bunlar çoğunlukla sadece bir teselli , bir avuntu niteliğindeydi. Çünkü artık Mevlevîliğin merasimleri iyice sistemleşmiş, katı kurallara bağlanmış ve kurumsal bir yapı oluşmuştur. Artık bu dönemden sonra kadınların ikrar vermeleri, çile çıkarmaları ya da meydan-ı şerife girmeleri büyük ölçüde mümkün olmayacaktır. Bu durumun sembolik örneklerinden biri, Kulekapısı Mevlevîhânesi'nin mezarlığında yatan

⁵⁰² İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, c. 1.

⁵⁰³ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 259.

⁵⁰⁴ Bahadır, "Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler", 96.

şair Leylâ'nın, matbah kapısında durup gözyaşları içinde söylediği sözler ise, Mevlevîler arasında hâlâ anlatılan dokunaklı bir hikâye olarak günümüze ulaşmıştır.⁵⁰⁵

Cumhuriyet'in ilanını takib eden yıllarda çıkarılan Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Hakkında Kanun, Mevlevîlik başta olmak üzere tüm tarikatların kurumsal varlığına resmen son vermiştir. Bu dönemde Mevlevîhâneler kapatılmış, semâ ile diğer tasavvufî ritüeller ise uzun yıllar boyunca kamusal yaşamdan tamamen çekilmek zorunda kalmıştır.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin evrensel düşüncesi ve eserleri hem akademik hem de kültürel anlamda artan bir ilgiyle karşılanmaya başladı. Bu ilgi, Mevlevîliğin sınırlı da olsa yeniden canlanmasına zemin hazırladı. Özellikle Şeb-i Arûs törenlerinin devletin desteğiyle ve geniş katılımı ile tekrar düzenlenmesi, semâ ayinlerinin kültürel ve temsili bir boyut kazanarak kamuoyuna yeniden sunulmasını mümkün kıldı.

Bu yeni dönemde, tarihsel Mevlevîlik'te görülen cinsiyet temelli sınırlamaların aksine, kadınların semâyâ katılımı dikkat çekici bir şekilde artmıştır. Özellikle, gerek turistik ve kültürel etkinliklerde olduğu kadar, gerekse daha derin tasavvufî hassasiyet taşıyan topluluklarda da kadın semâzenler giderek daha fazla yer almaya başlamıştır. Böylece kadınlar, geleneksel Mevlevî ritüellerinde uzun süre kapalı kalan bir alanda yeniden görünür olmuşlardır.

Özellikle turistik ve kültürel etkinliklerde olduğu kadar, bugün ise kadınların semâyâ iştiraki, gelenek ile modernite arasında şekillenen yeni bağlamda, Mevlevîliğin çağdaş bir kimliğe bürünmesini sembolize etmektedir. Yine de, eski kurumsal yapı ile ihtişamlı dergâh hayatının artık geçmişte kaldığı açıktır.

4.4. Günümüzde Kadınların Mevlevîliğe Katkıları

Mevlevîliğin ilk dönemlerinde varlık gösteren diğer tarikatlarla karşılaştırıldığında, kadınlara daha belirgin ve ağırlıklı bir yer tanıyan ender geleneklerden biridir. Nitekim Sultan Veled'in kızı Şeref Hatun, Küçük Ârif Çelebi'nin kızı Güneş Hanım, Şah Mehmed Çelebi'nin kızı Destina, Fâtıma Hatun ve Kâmile

⁵⁰⁵ Gölpınarlı, *Mevlanadan Sonra Mevlevilik*, 259-260.

Hanım gibi birçok kadın sûfî, şeyhlik ya da halifelik makamlarına kadar yükselmiştir.⁵⁰⁶ Verdiğimiz bu örnekler , Mevlevî geleneğinde kadın cinsiyetini baz alarak değil, onun manevî olgunluğu ve yetkinliğinin esas alındığını, gönül merkezli seyr u sülûk anlayışının ise kadınların irşad makamına ulaşmalarına imkân tanıdığını ortaya koymaktadır.⁵⁰⁷ Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifîn'inde verdiği pek çok örnekte gördüğümüz gibi, Selçuklu döneminde saray hatunları ve kadın velîler dini yaşamın içinde aktif roller üstlenmiş; Mevlevîliğin ilk dönemlerinde kadınlar köy meclislerinde ve semâlarda erkeklerle eşit konumda yer almıştır.⁵⁰⁸

Her ne kadar yukarıda bahsettiğimiz bu geniş hareket alanı Osmanlı devrinde zamanla daralsa da (özellikle XVII. yüzyıldan sonra köy Mevlevîhânelerinin ortadan kalkmasıyla kadın halifelerin azalması gibi)⁵⁰⁹ kadınlar semâ ve mukabelelerde, kısıtlı da olsa, varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁵¹⁰ Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Hakkında Kanun ile Mevlevîliğin kurumsal yapısı sona ermiş; ancak XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Şeb-i Arûs törenleri ve semâ ayinlerinin yeniden başlaması, Mevlevîliğe kültürel bir hareket alanı kazandırmıştır. Günümüzde bu tarihsel mirasın izleriyle kadın semâzenlerin turistik, kültürel ve tasavvufî etkinliklerde giderek daha fazla görünür hale gelmesi, Mevlevîliğin kadınlar üzerindeki etkisini modern bir anlamda yeniden şekillendirmektedir.

Bu canlanma dönemini bize en iyi özetleyerek aktaran H. Nur Artıran'ın “Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri”⁵¹¹ adlı makalesidir. Artıran, yukarıda bahsettiğimizüzere, Osmanlı döneminde kadının Mevlevîlikteki rolünün bir süre geri planda kalmasına karşın, Cumhuriyet yılları ve günümüzde, kadınlar geleneğe aktif katılım, araştırma, yayıncılık ve manevî liderlik gibi alanlarda önemli sorumluluklar üstlenmelerini belirtmektedir. Artık Mevlevî kadını sanat, kültür ve edebi yayın

⁵⁰⁶ Küçük, “Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler”, 70-78; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 541; Betül Saylan, “Mustafa Sâkîb Dede'nin Gözünden Kütahya Mevlevîhanesi ve Celâleddin Ergün Çelebi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014): 57–91.

⁵⁰⁷ Altuntaş, *Tasavvuf Kültüründe Kadın*, 21.

⁵⁰⁸ Kazım Paydaş, Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifîn adlı bağlanan pek çok erkek dervişten daha yüksek bir manevî mertebeye sahip oldukları kabul edilmiştir. Çok sayıda müridi olan bir velî olarak kabul edildiğini de belirtir. Paydaş, *XIII–XIV. Yüzyılda Selçuklu Payitahtında Kadınların Konumu*, 97-112.

⁵⁰⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 259; Bahadır, “Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler”, 96.

⁵¹⁰ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 259.

⁵¹¹ Artıran, “Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri.” Semazen.net. <https://www.semazen.net/mevlevi-erkani-icinde-kadının-yeri-h-nur-artiran/> (Erişim Tarihi: 14.06.2026)

alanında etkindir. Nitekim 1950’lerde başlayıp 1960’larda ivme kazanan Konya Mevlânâ İhtifalleri, bu katkıların en görünür hale geldiği dönemler olarak hafızalarda önemli bir yer edinmiştir. Bu etkinliklerde Semiha Ayverdi, Nezihe Araz, Meliha Ülker Anbarcıoğlu ve Ayten Lermioğlu başta olmak üzere birçok hanımefendi tebliğler sunmuş, kitaplar ve makaleler yayımlamış, önemli çevirilere imza atmışlardır. Ayrıca Seniha Bedri Göknıl ve Münevver Ayaşlı gibi isimler, evlerini Mevlevî büyüklerine hizmet eden çevrelere açarak etkin olarak sahada hizmet sunmuşlardır. Bu dönemde kadınlar, Mevlevîliği yalnızca izleyen değil, aynı zamanda aktif olarak katkıda bulunan ve yaygınlaştırılmasına destek olan bireyler olarak benimsenmiş; ihtifaller sayesinde Mevlevî misyonundaki kadın algısı manevi ve entelektüel alanlarda daha da güçlenmiştir.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kadınların, artarak süren Mevlevîlik üzerine yaptıkları akademik çalışmalar, geleneğin günümüz kadınları üzerindeki etkisini derinleştirmiştir. Bunların başında türk olmamakla beraber Prof. Dr. Annemarie Schimmel (Almanya) bahsetmemiz gerekmektedir. 80’den fazla kitap ve sayısız makale yazan, 19 dil bilen ve Harvard dahil dünyanın çeşitli üniversitelerinde ders veren Schimmel, Mevlevîliğin Batı’da yayılmasında öncü bir rol üstlenmiştir. Onun izinden giden diğer yabancı araştırmacılar arasında Eva de Vitray Meyerovitch (Fransa) ve Camile Adams Helmski gibi daha pek çok kadın yazarı sayılabilir. Türkiye’de ise Dr. Müjgan Canbur, Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu, Prof. Dr. Saime İnal Savi, Dr. Barihuda Tanrıkorur ve Prof. Dr. Hülya Küçük gibi birçok akademisyen hanımlar Konya Mevlânâ İhtifalleri’nde tebliğ sunmuş ve önemli çalışmalar imza atmışlardır. Ayrıca minyatür sanatıyla Mevlânâ’yı yansıtan A. Ülker Erke, tasavvufi çalışmalarıyla tanınan Cemalnur Sargut ve Kazım Karabekir Kültür Merkezi’ni Şefik Can’ın Mesnevî derslerine açan Timsal Karabekir hanımefendiler de bu alanda özel katkı sağlayan isimler arasında olmuşlardır.⁵¹²

Modern dönemde olarak adlandırabileceğimiz günümüzde ise, oldukça bir yenilik dikkat çeker. Bu Şefik Can’ın (Sertarik Mesnevihan) kendisinden sonra bir kadını halefî olarak seçmesidir. Bu gelişmenin, XVII. yüzyıldan (Kâmile Hanım, Fatma Hanım, Güneş Hanım ve Destinâ Hatun gibi isimlerin ardından) yaklaşık dört asır sonra

⁵¹² Artıran, “Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri.” Semazen.net. <https://www.semazen.net/mevlevi-erkani-icinde-kadının-yeri-h-nur-artiran/> (Erişim Tarihi: 14.06.2026);

yaşanmış olması da ayrıca büyük bir anlam taşımaktadır. Böylece, günümüz Mevlevîliğinde kadınların manevi sorumluluk üstlenebileceği güçlü bir şekilde ortaya konmuştur.⁵¹³

Bu modern katılımında a kadın duruşu belirginlik kazanmaya artarak devam etmiştir. Bunun felsefi temelini ise Tülay Tokmak'ın 2006 tarihli yüksek lisans tezi "Mevlâna Düşüncesinde Kadın" çalışması pekiştirir. Tokmak, Mevlânâ'nın kadını "Hakk'ın ışığı" olarak yücelten yaklaşımına dayanarak, günümüz kadınlarının Mevlevîlikte manevi eşitlik ve özgürlük anlayışını daha da güçlendirdiğini vurgular.⁵¹⁴

Günümüz ritüel uygulamalarındaki kadın katılımındaki değişime ise, Nevin Şahin'in 2013-2015 yıllarındaki saha araştırmasına dayanan 2016 tarihli doktora tezinde (Contestations, Conflicts and Music-Power: Mevlevi Sufism in the 21st Century Turkey, ODTÜ Sosyoloji) ayrıntılı biçimde bir biçimde görmekteyiz. Ankara'da bulunan MEKÜSAV (Mevlâna ve Mevlevî Kültür ve Sanat Vakfı) semâ etkinliklerinde kadınlar yalnızca izleyici değil, aynı zamanda icracı olarak da öne çıkmaktadır. Hamamönü Mesnevî sohbetlerinde kadın katılımcıların oranı erkeklerden daha fazla olduğu ve bu programların çoğu zaman "güzel bir kadın korusu" ile sona erdiğini görmekteyiz. (Şahin, saha notları, 29 Mayıs 2013). 9 Mayıs 2014'te Gazi Üniversitesi Rektörlük Salonu'ndaki makam Acembuselik semâ gösterisinde ise, lider olarak bir semazen kadını görmekteyiz. Aynı gösteride kadın perküsyonistler de sahne almıştır.⁵¹⁵

Yine semâ gösterilerinin çokça yapıldığı İstanbul'da bulunan Galata ve Üsküdar Mevlevîhanelerinde (özellikle Numan Dede Tekkesi, Doğancılar Caddesi), 1990'lardan itibaren kadın ve erkek semâzenlerin birlikte ayinlere katıldıkları görülür. Bunda o dönemin Çağdaş Mevlana Aşıkları Topluluğu onursal başkanı olan Hasan Çıkar'ın öncülüğü önemli bir yer tutar. Hasan Çıkar, "Tanrı için bütün insanlar birdir. Kadın ve erkek bir elmanın iki yarısı gibi birbirini tamamlar" sözleriyle bu dönüşümü savunmuş ve Türkiye'nin ilk çağdaş kadın semâzeni olan Didem Edman'ı (1993'ten itibaren, Mimar Sinan Üniversitesi mezunu) teşvik etmiştir. Her ne kadar bu uygulama bazı

⁵¹³ Artıran, "Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri." <https://www.semazen.net/mevlevi-erkani-icinde-kadinin-yeri-h-nur-artiran/> (Erişim Tarihi: 14.06.2026);

⁵¹⁴ Tülay Tokmak, "Mevlânâ Düşüncesinde Kadın", Semazen Külliyyat, erişim tarihi: 14 Haziran 2026, Semazen.net

⁵¹⁵ Nevin Şahin, *Contestations, Conflicts and Music-Power: Mevlevi Sufism in the 21st Century Turkey* (ODTÜ, Doktora Tezi, 2016), 125, 130.

geleneksel çevrelerde eleştirilse de, Mevlevîliğin dönüştürücü ve kapsayıcı yönünü gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.⁵¹⁶

Sadece ritüel uygulamalarında değil, Mevlevî geleneğinin kurumsal temsiliyetinde de kadın varlığını görmekteyiz. Döneminde Gülten Arbaş, (MEKÜSAV yöneticisi) bunlardan biridir. Arbaş, 13 Aralık 2013 Şeb-i Arus töreninde törenin ticarileşmesine eleştirel ve duygusal bir açılış konuşması yapmış; Esin Çelebi Bayru ise Konya protokolünde yer alarak kurumsal temsilde etkili bir rol üstlenmiştir.⁵¹⁷Tüm bu örnekler Mevlevî kadınının sadece semâ gösterilerine değil, aynı zamanda kültürel ve kurumsal alanlarda da varlık gösterdiğini belirtmesi açısından önemlidir.

Sonuç olarak incelediğimiz H. Nur Artıran'ın makalesi, Nevin Şahin'in saha bulguları ve Tülay Tokmak'ın felsefi analizlerinin ortak bulgusu, Mevlevîliğin ilk dönemlerinde olduğu gibi günümüzde kadınlar için çok yönlü bir alan sunduğu ortaya çıkıyor. Kadınlar bu gelenek sayesinde manevi anlamda kendilerini ifade etmenin yanı sıra, akademik olarak yaptıkları çalışmalarla, ritüel katılımlarda ve toplumsal görünürlikle ilgili farklı imkânlarla kavuşmuşlardır. Her ne kadar tarihsel kısıtlamalar etkisini sürdürüyor olsa da, Cumhuriyet dönemiyle başlayan yeniden canlanma ve modern revizyonlar, kadınların hem bu geleneği korumasına hem de evrensel düzeye taşımalarına olanak sağlıyor. Böylece Mevlevî düşüncesinin ortak olgusu olan evrensel sevgi, eşitlik ve manevi özgürlük mesajı, kadınların ellerinde yeniden şekillenmiştir.

⁵¹⁶ Erdem, Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler, sy. 64 (Haziran 2013), s. 183-192.; Hürriyet, 10 Ocak 2000.<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/galata-mevlevihanesi-nde-savas-39125065> (Erişim Tarihi:14.06.2026).

⁵¹⁷Şahin, *Contestations, Conflicts and Music-Power: Mevlevî Sufism in the 21st Century*, 125, 130.

SONUÇ, TARTIŞMA ve ÖNERİLER

Türk –İslam tarihinde geniş halk kitlelerinin din ve dindarlık anlayışlarını büyük ölçüde şekillendiren tasavvuf içerisinde önemli bir yere sahip olan Mevlevîlik, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin düşünceleri etrafında teşekkül eden bir tasavvufî düşüncedir. Mevlânâ'dan sonra Sultan Veled'in Anadolu'nun farklı bölgelerine gönderdiği halifeler aracılığıyla tarikat teşkilâtını yaygınlaştırması sağlanmış ve ardından selefi olan oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin aynı teşkilatçı düşünce ile Mevlevîliği tanıtmak ve yaymak amacıyla Anadolu'nun çeşitli bölgelerine seyahatlerde bulunmasıyla birlikte Mevlevî kadın ve erkek ilk dönem halifelerinin faaliyetleri ile Mevlevîlik kurumsal bir kimlik kazanmış, Anadolu'nun yanı sıra Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerine de yayılmıştır. Mevlevîlik, dergâhları aracılığıyla dinî ve tasavvufî eğitimin yanında edebiyat, musiki, hat sanatı ve güzel sanatların toplumsal anlamda gelişmesini sağlarken; farklı sosyal sınıflardan insanları bir araya getirme özelliği ile de Anadolu'da hoşgörü, dayanışma ve kültürel birlikteliğin önemli unsurlarından biri olmuştur. Özellikle I. Dünya Savaşı gibi siyasi ve toplumsal çalkantıların yaşandığı dönemlerde Mevlevihaneler, manevî rehberlik rolleri üstlenmekle birlikte sosyal dayanışma ve kültürel aktarım merkezleri olarak da işlev görmüştür. Buna rağmen Mevlevîlik üzerinde yapılan araştırmaların genelinde, tarikatın kurucuları, şeyhleri ve erkek mensupları üzerinde durulurken, kadınların bu yapı içerisindeki yeri ve katkıları uzun süre ikinci planda tutulmuştur. Biz çalışmamamız da, Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifin adlı eseri üzerinden kadınların Mevlevîlik tarikatındaki konumu, faaliyetleri ve tarikatın gelişimine olan katkılarını inceleyerek elde ettiğimiz verileri değerlendirdik.

Araştırma sonucunda Menâkıbü'l-Ârifin'de kadınlar, yalnızca aile içi rollerle sınırlı kalmayan; sohbet meclislerine katılan, manevi otoriteyle ilişki kuran, dervişlik tecrübesi ve hatta şeyhlik makamına ulaşabilen bir şahsiyet olarak tasvir edilmekte, kullanılan övgü ve benzetmelerle onun saygın konumu özellikle vurgulanmakta ve toplumsal hayatta görünür bireyler olarak tasvir edilmektedir. Bu durum Mevlevîliğin kadınlara yönelik yaklaşımının dönemin sosyal yapısı içerisinde daha belirgin bir özellik taşıdığını göstermektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde Mevlevîliğin tarihî gelişimi ve tasavvuf geleneği içerisindeki yeri ele alınmıştır. Moğol istilasının önünden kaçan tasavvuf akımlarına

mensup çeşitli tarikatlara bağlı şeyhler ve dervişlerin; Ahlat, Erzurum, Bayburt, Sivas, Tokat, Amasya Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi, devrin önemli merkezlerinde ve yakın çevrelerinde faaliyet gösterdikleri ve bunların XIII. yüzyıl Türkiye'sinde çok renkli bir tasavvufi bir ortamı yarattığı, Mevlevîliğin de bu renkli tasavvufi ortamda kendine hayat bulunduğu anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın insan sevgisini esas alan düşünce sistemi ile tasavvufi hayatta kadın ve erkeği ilahî aşkın bir parçası olarak değerlendirdiği görülmüştür. Kadına yönelik bu bakış açısının Mevlevîliğin her döneminde -bazen etkisini azaltsa bile- bir şekilde varlığının devam ettirdiği ve kadınların tarikat içindeki etkisinin görünürlüğünün devam ettiği anlaşılmaktadır.

İkinci bölümde eserde kadınlara ilişkin anlatılara yer verilerek değerlendirilmiştir. Eflâkî'nin aktardığı menkıbeler incelendiğinde çalışma alanımız olan kadınların sadece evinde yemek yapan, çocuk bakan bir konumda olmadıkları, mevlevî tarikatı içerisinde etkili kişiler olarak görmekteyiz. Kadınlar kimi zaman mürit olarak karşımıza çıkarken, kimi zamanda vakıf sahibi bir halife veya Mevlevî büyüklerinin çevresinde yer alan manevî şahsiyetler olarak görülmektedir. Bunun yanında bazı kadınların toplum üzerindeki etkisi, keramet sahibi olarak bahsedilmeleri, aynı zamanda dini yaşama ve ritüellere etkin şekilde katılıp yön veren çalışmaları, onların tarikat içindeki saygınlığını artırdığı açıkça görülmektedir.

Araştırmada dikkat çeken önemli bulgulardan biri de Mevlânâ'nın kadınların tasavvufi atmosferi teneffüs etmelerine sıcak bakmasıdır. Daha Mevlânâ döneminde sohbet meclislerine katıldıkları ve hatta bizzat Mevlânâ'nın etrafında Konyalı hanımların her cuma sema meclislerinde yer aldıklarını öğrenmekteyiz. Araştırma kapsamında ele alınan örneklerde kadınların Mevlânâ ile olan aile bağlarının yanı sıra, kendi şahsî özellikleri, gayretleri ve manevî yönleri sayesinde tarikat içinde önemli bir yer edinebildikleri tesbit edilmiştir. Gürcü Hatun, Gumac Hatun, Kira Hatun, Fahrü'n-nisâ Hatun, Destînâ Hanım ve Hacı Fatıma Hanım gibi isimler dikkate alındığında, farklı sosyal statülerden gelen bu hanımların Mevlevî çevrede önemli roller üstlendikleri dikkat çekmektedir. Bu durum, tarikatın toplumun farklı kesimlerinden kadınlara aynı mesafede olan hoşgörülü birleştirici bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Araştırmamızda ayrıca, Menâkıbü'l-Ârifin'de yer alan birçok rivayet dikkate alındığında Mevlevîlikte kadınların konumunun istisnâî örneklerle sınırlı olmadığı

anlaşılmaktadır. Eserde kadınlar, yalnızca manevî terbiyenin pasif muhatapları olarak değil; velâyet mertebesine ulaşabilen, şeyhlik ve irşad ehliyetiyle anılan, sohbet ve semâ meclislerine katılan, hatta bu meclislerin manevî atmosferini belirleyen aktörler olarak tasvir edilmektedir. Fahrü'n-nisâ'nın velî sıfatıyla anılması; Gumac Hatun ve Gürcü Hatun gibi saray kadınlarının Mevlevî erkânı içerisinde üstlendikleri roller dikkate alındığında, Mevlevîliğin kadın katılımına imkân tanıyan bir tasavvufî gelenek olduğunu değerlendirebilmekteyiz. Bu bağlamda Menâkıbü'l-Ârifin, kadınların Mevlevîlikte hem bireysel manevî tecrübenin öznesi hem de tasavvufî yapının sürekliliğini sağlayan toplumsal aktörler olarak ele alındığını göstermesi bakımından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Üçüncü bölümde elde edilen veriler ışığında, kadınlar kimi zaman mürid olarak tarikat hayatına katıldıkları, kimi zaman da dergâhların faaliyetlerine maddî ve manevî katkılarda bulunarak Mevlevîlik geleneğinin yaşatılmasında rol oynadıkları tesbit edilmiştir. Özellikle Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifin adlı eseri başta olmak üzere erken dönem Mevlevî kaynakları dikkate alındığında, Mevlânâ'nın, hayatı boyunca yalnızca erkeklere değil, kadınlara da sohbet meclisleri oluşturduğu ve onların tasavvufî faaliyetlere katılmalarına imkân sağladığı anlaşılmaktadır. Nitekim kadınların kendi aralarında semâ toplantıları düzenlemelerine izin verdiği, zaman zaman bu toplantılara katılarak onlarla sohbet ettiği söz konusu kaynaklarda belirtilmektedir. Ahmed Eflâkî'nin aktardığına göre Konya'daki kadınlar, her cuma akşamı Selçuklu devlet adamlarından Eminüddin Mikâil'in evinde toplanır ve onun eşinden Mevlânâ'yı davet etmesini isterlerdi. Davet üzerine Mevlânâ akşam namazından sonra bu toplantıya gelir ve kadınlarla sohbet etmesi dikkat çekici bir bulgudur.

Bu çalışmamızda ayrıca Mevlevîhânelerin, yalnızca erkek dervişlerin eğitim gördüğü kurumlar olmayıp kadınların da manevî ve kültürel gelişimlerine katkı sağlayan merkezler olarak çalıştıkları görülmektedir. Ayrıca Mevlevîhânelerdeki dini ritüellerin gerçekleşmesi esnasında bazı mevlevî kadınların İslâmî kıyafet ve peçe ile semâ âyinlerini takip ettikleride elde ettiğimiz bulgular arasındadır. Araştırmada Mevlânâ ve sonrasındaki haleflerinin saray çevresiyle kurdukları yakın ilişkilerin; mevcut saray kadınlarıyla olan ilişkileride yoğunlaştırdığı görülmektedir. Gürcü Hatun, Gömeç Hatun, gibi saray kadınlarının da Mevlevî çevrelerle yakın ilişkiler içerisinde oldukları tarikat faaliyetlerini maddi manevi destekledikleri anlaşılmaktadır. Bu durum,

Mevlevîliğin yalnızca halk arasında değil, devlet ve saray çevrelerinde de kadınlar aracılığıyla yaygınlık kazandığını göstermektedir. İnceleme alanımız olan Menâkıbü'l-Ârifin'de Mevlânâ'nın ailesine mensup kadınların da Mevlevî geleneğinin gelişmesinde önemli rol üstlendikleri tesbit edilmiştir. Kira (Kerra) Hatun, Fâtıma Hatun, Mutahhara Hatun (Âbide) ve Şeref Hatun (Ârife) tasavvufî yönleri güçlü şahsiyetler olarak kaynağımızda ortaya çıkmaktadır. Özellikle Mutahhara ve Şeref Hatun'un geniş bir kadın mürid topluluğuna sahip olmaları, kadınların yalnızca eğitim alan değil aynı zamanda eğitim veren ve irşad faaliyetlerinde bulunan kişiler olduğunu göstermesi bakımından bizim için önemli bir bulgudur. Araştırmanın önemli sonuçlarından biri de mevlevî kadınların zamanla şeyhlik ve halifelik makamlarında bulunduklarını görülmesidir. Kâmile Hanım, Kütahya Mevlevîhânesi'nde Mesnevîhanlık ve postnişinlik görevlerini yürütmüş; kızı Hacı Fâtıma Hanım ise; Ümmü'l-Fukarâ, Râbia-i Sâniye unvanlarıyla ifade edilerek Mevlevî geleneğinin devamında rol almaları önemli bulgularımız arasındadır. Benzer şekilde Destîna Hanım, Karahisar Mevlevîhânesi'nin yönetimini üstlenmiş, Güneş Hanım ise şeyhlik görevini yerine getirerek Mevlevî mukabelelerine bizzat katılmıştır. Tokat'ta faaliyet gösteren Ârife-i Hoşlika da kadın bir Mevlevî halifesi olarak önemli bir örnek olarak eser incelememizde karşımıza çıkmaktadır.

Bölüm değerlendirmemiz içerisinde yer alan bir diğer bulgu ise , Menâkıbü'l-Ârifin'de yer alan Kırmana Hatun, Kira-yı Büzürg, Kimyâ Hatun, Melike Hatun, Fahrünnisâ Hatun ve diğer kadın figürlerin Mevlevîlik içerisindeki manevî yönlerini, keramet sahibi kişiler olarak toplum üzerindeki etkilerini ve tasavvufî hayatın içinde aktif roller üstlendikleri görülmektedir.

Bununla birlikte, elde edilen bulgular arasında kadınların Mevlevîlik içerisindeki etkin rollerini özellikle XIII. ve XIV. yüzyıllarda daha belirgin olarak yaşarken, XVII. yüzyıldan itibaren Abdülbaki Gölpınarlı'nın da ifade ettiği üzere zamanla kadınların daha sınırlı bir konuma çekildiği dikkat çeker.

Çalışmanın dördüncü bölümünde ele alınan Osmanlı'dan günümüze kadar devam eden süreçte ilk dönem Mevlevî kadınların bıraktıkları kültürel mirasın farklı biçimlerde de olsa devam ettiği görülmektedir. Osmanlı dönemi içerisinde Mevlevî kadınlar, daha ziyade edebi sanatlar alanında yaptıkları çalışmalarla, hayır işleri ve

tasavvufî yaşam içerisinde üstlendikleri rollerle dikkat çekmektedirler. Cumhuriyet döneminde gelindiğinde ise, tekkelerin kapatılmasıyla birlikte Mevlevî tarikatının kurumsal yapısı bozulmuş bununla birlikte Mevlevî kültürünün kadınlar üzerindeki etkisi tamamen ortadan kalkmamıştır. Günümüzde ise semâ toplulukları, kültürel ve akademik çalışmalar ile Mevlânâ düşüncesine yönelik organizasyonlar vasıtasıyla kadınların bu kültürel mirası yaşama ve yaşatmaya yönelik faaliyetlerinin devam ettiği edildiğimiz izlenimler arasındadır. Araştırmanın genel değerlendirmesi ise, Menâkıbü'l-Ârifin'in Mevlevîlik tarihinde kadınların varlığını ve etkisini ortaya koyan önemli bir kaynak olduğu görülmüştür. Eserde yer alan bilgiler, kadınların tarikat içerisinde pasif konumda olmadıkları; aksine ekonomik, sosyal, kültürel ve manevî alanlarda etkin vazifeler üstlenerek varlıklarını gösterdikleri anlaşılmaktadır. Kadınlar eserde karşımıza bazen bir müride, bazen maddi desteğiyle ortaya çıkan bir hayır sahibi, bazen bir eğitim destekçisi, bazen de manevî kimliğiyle övülen bir müride olarak Mevlevî yapısında etkin rol oynayarak bu yapının şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bu çalışma, tasavvuf tarihi alanında çoğu zaman ihmal edilen kadın kimliğinin Mevlevîlik özelinde yeniden değerlendirilmesine katkı sağlamayı amaçlamıştır. Mevlevîliğin ilk dönem kaynakları arasında yer alan Menâkıbü'l-Ârifin merkezli yapılan inceleme sonucunda, kadınların Mevlevîlik tarihindeki yerlerinin düşünülmenin aksine daha görünür olduğu ve tarikatın gelişiminde önemli pay sahibi oldukları görülmüştür. Bununla birlikte Mevlevî kadın faaliyetlerinin sadece bu eser üzerinden değerlendirilmesinin de yanlış olacağı açıktır. Önümüzdeki dönmlerde yapılacak yeni araştırmalarda vakfiyeler, arşiv belgeleri, şer'iyye sicilleri, Mevlevîhâne kayıtları ve diğer menâkıbnâmelerin de litaretüre eklenmesiyle araştırmalar daha kapsamlı bir boyut kazanacaktır.

Sonuç olarak Mevlevîlik, kadınları sadece toplumun bir unsuru olarak değil, dini yaşamın ve kültürel devamlılığın birer parçası olarak değerlendiren bir tasavvuf geleneğidir diyebiliriz. Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifin adlı eserinde yer alan bilgiler, kadınların Mevlevîlik içerisinde eğitimden hayır faaliyetlerine, dergâh yaşamından manevî rehberliğe kadar geniş bir alanda etkin olduklarını göstermektedir. Bu durum, Mevlevîliğin incelenmesinde kadın unsurunun göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğunu, bu alanda yapılacak kadın merkezli çalışmaların artırılarak devam edilmesi gerekliliğini göstermektedir. Böylece Mevlevîlik tarihinin daha bütüncül ve

gerçekçi bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlanabilecektir.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Halil. “Sâmiha Ayverdi’nin Dili ve Üslubu.” *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 17/4 (1988): 39–48.
- Akar, Metin. *Veled Çelebi İzbudak*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Akay, Nimetullah. *Başlangıcından XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevîlik–Devlet İlişkisi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2014.
- Akgündüz, Murat. “Mevlevîlik ve Osmanlı Padişahları.” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, no. 18 (2007): 37–44.
- Akpınar, Ayşe. *Mevlevî Kaynaklarına Göre Selçuklu Türkiye’sinde Sosyal ve Kültürel Hayat*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2016.
- Akşit, Ahmet. “Mevlevî Yazarların Seyyid Burhâneddin’in Kayseri’ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair.” *Tarih İncelemeleri Dergisi* 19, sy. 1 (2004): 1–8.
- Altun, Ara. “Gömeç Hatun Türbesi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 149.
- Altuntaş, Fatma. *Tasavvuf Kültüründe Kadın*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997.
- Anbarcıoğlu, Meliha Ülker. “Mevlânâ ve Muhiti.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* (1961): 209–240.
- Anbarcıoğlu, Meliha. “Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled’in Hayatı, Eseri ve Düşünceleri”. I. Millî Mevlânâ Kongresi (3–5 Mayıs 1985): Tebliğler. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986, 135–147..
- Araz, Nezihe. *Anadolu Evliyalari*. İstanbul: Fatiş Yayınları, 1958
- Araz, Nezihe. *Anadolu’nun Kadın Erenleri*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2001.
- Arpaguş, Safi. “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (1207–1273).” *İSTEM: İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 5, no. 10 (2007): 91–112.
- Arpaş, Safi. “Pîr.” *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 34, 272–273. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Arslan, Nizamaettin. –Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. “Eskişehir Mevlevîhanesi Postnişini Şemseddin Dede ve Mevlevî Taburu.” *İçinde I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. Ankara, 2016.
- Artıran, H. Nur. “Mesnevî.” *İçinde Dünyada Mevlânâ İzleri*: 13–15 Aralık 2007 Bildirileri. Cilt 2, 137–145. Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi (SÜMAM) Yayınları, 2010.
- Artıran, H. Nur. “Mevlevî Erkânı İçinde Kadının Yeri.” *Bildiri, Mevlâna’da Buluşma Sempozyumu*, İstanbul, 17 Aralık 2005. Semazen.net. Erişim 14 Haziran 2026. <https://www.semazen.net/mevlevi-erkani-icinde-kadinin-yeri-h-nur-artiran/>.
- Atalay, Ahmet. “Mevlevîlerin Merkezi Hükümetlere Etkileri ve Bozkır Zeynel Abidin İsyanı Hakkında Postnişin Abdülhalim Çelebi’nin Merkezi Hükümete Gönderdiği Mektup.” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, no. 8 (2000): 93–106.

- Ateş, Erdoğan. “Mevlânâ'da Mûsikî ve Mevlevîhanelerde Mûsikî ve Ney Eğitimi.” *Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji* 2, no. 4 (Ocak–Nisan 2002): 75–88.
- Attâr, Ferîdüddin. Tezkiretü'l-Evliyâ. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Avcı, Orhan. “I. Dünya Savaşı Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Cihâd-ı Ekber İlânı, I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları.” İçinde *I. Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Ayan, Gönül. “Sevâkıb-ı Menâkıb ve Mevlânâ.” III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi Bildirileri. Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2004, 70–84.
- Aydüz, Salim. “Müneccimbaşı.” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ayverdi, Sâmîha. *Ateş Ağacı*. Kubbealtı Neşriyat, 2021
- Bahadır, İbrahim. *Alevî ve Sünnî Tekkelerde Kadın Dervişler*. İstanbul, 2005.
- Banarlı, Nihad Sâmî. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. Cilt 2. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1987.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. “Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın.” *Arayışlar: İnsan Bilimleri Araştırmaları* 7, sy. 13 (2005): 31–44.
- Barthold, V. V. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Çev. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara, 1990.
- Bayram, Fatih. “Ulu Arif Çelebi'nin İlhanlı Payitahtına Seyahatleri Hakkında Bazı Tespitler.” *Avrasya Etüdleri* 42/2 (2012): 157–168.
- Bayram, Fatih. *Nezihe Araz'ın Tiyatrolarında Tema ve Yapı*. Yüksek Lisans Tezi. Uşak Üniversitesi, 2018.
- Belviranlı, Ömer Faruk. *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kadınla İlgili Tasvirlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Bingöl, Galip. “Mevlevîlik: Tasavvufun Yeniden Şekillenışı ve Kurumsal Yapısının Oluşumu.” *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 21 (Kasım 2025): 67–87.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Cilt 1. Kahire, 1998.
- Câmî, Abdurrahman. Evliyâ Menkıbeleri: Nefehâtü'l-Üns. Haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Can, Şefik. *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Celkan, Hikmet. “Mevlânâ'nın Eğitimci Yönü.” I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. “Şems-i Tebrîzî.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 38, 511–516. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ceyhan, Semih. “Zühhd.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 44, 533–535. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağatay, Neşet. “Mevlânâ Devri Selçuklu Türklerinde Politik ve Sosyo-Ekonomik Sorunlar.” İçinde *Y. Hikmet Bayur'a Armağan*, 330. Ankara, 1985.

- Çağrı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Çelebi, Celâleddîn Bakır. “Hz. Mevlânâ’nın Eserlerinde Kadın Konusuna Kısa Bir Bakış.” İçinde *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi Bildirileri*, 103–107. Konya, 3–5 Mayıs 1990.
- Çelebioğlu, Amil. *Mesnevî-i Şerîf: Aslı ve Sadeleştirilmiş Hâli ile Manzum Nahîf Tercümesi*. C. 2. İstanbul, 1967.
- Çevikoğlu, Timuçin. “Mücâhidîn-i Mevlevîyye Alayı Mensubu Musikişinas Mevlevîler.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Çınar, Ayşe Nur. *Afyonkarahisar’da Mevlevîlik*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar, 2024.
- Çiftçioğlu, İsmail. “Germiyan Beyliği Dönemi’nde Kütahya’da Mevlevîlik.” *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 10 (2004): 143–160.
- Çolak, Rıdvan. *Selçuklular Döneminde Mevlânâ Ailesinin Devlet Bürokratları ile İlişkileri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Dede, Sâkib. *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*. Mısır: Matbaa-yı Vehbiyye, 1283/1866.
- Değirmençay, Veyis. “Menâkıbu'l-Ârifin’de Erzurum.” *Doğu Esintileri: İranoloji, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6 (2017): 215–233.
- Değirmençay, Veyis. “Sultan Veled.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 37, 521–522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demir, Seda. Bertolt Brecht’in Carrar Ana’nın Tüfekleri ve Nezihe Araz’ın Savaş Yorgunu Kadınlar Adlı Oyunlarında Savaş ve Kadın. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Demirci, Mehmet. “Mevlânâ’nın Kadına Bakışı.” Semazen.net.
- Devecioğlu, Merve. “Eflâkî’nin Menâkıbu'l-Ârifin Adlı Eserine Göre Anadolu Selçukluların Toplum Yapısında Kadının Durumuna Bakış.” *Türk Dünyası Araştırmaları* 124, sy. 245 (2020): 361–370.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca–Türkçe Ansiklopedik Lugat: Eski ve Yeni Harflerle*. Haz. Aydın Sami Güneyçal. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2001.
- Dikici, Recep. “XIII. Yüzyılda Konya ve Çevresinde Kültür Faaliyetleri.” İçinde *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi (5–6 Mayıs 2003) Bildirileri*, 149–160. Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2004.
- DiscoverTurkey.com. Erişim 14 Ocak 2006.
- Duru, Muhittin Celâl. *Tarihi Simalardan Mesnevî*. İstanbul: Kader Basımevi, 1952.
- Dülgeroğlu, Selma. “Amasya Mevlevihanesi’nin Son Şeyhi: Seyyid Mehmed Celâleddin Dede.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. Cilt 1. Ankara, 1973.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. Çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. İstanbul, 2012.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. Ankara, 1953.
- Eliacık, Muhittin. “Şam’daki Mevlevî Alayı’nın *Velûd* Müellifi: Ahmed Remzi Dede.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Eraslan, Soner. *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî’nin Tabakâtü’s-Sûfiyye’si*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020.
- Eravcı, H. Mustafa. “Balkanlar’da Mevlevîlik ve Saraybosna’da İsa Bey Mevlevihanesi.” İçinde *II. Milletlerarası Balkanlarda İslâm Medeniyeti Sempozyumu Tebliğleri*, 359–369. İstanbul, 2006.
- Erdoğan, Mustafa. “Erenler Gönüllüsü Yahut Gönüllü Mevlevî Alayına Dair Şiirler.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Esen, Adem. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin İktisat Anlayışı*. Konya: Rumi Yayınları, 2007.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Riyâziyyât.” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 128–131.
- Fırat, Hasan Baran. *Mevlevihanelerin Akustik Özelliklerinin Değerlendirilmesi: İstanbul Mevlevihaneleri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2019.
- Firdevsî-i Meşhedî, Mehdî. “Mevlânâ’nın Düşüncesinde Kadın”. çev. Hasan Almaz. Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi 6/20 (Kış 2006), 53–64.
- Fürûzanfer, Bediüzzaman. *Mevlânâ Celâleddîn*. Konya: MEB Yayınları, 2005.
- Fürûzanfer, Bediüzzaman. *Mevlânâ Celâleddîn*. Tahran, 1956.
- “Galata Mevlevihanesi’nde Savaş.” Hürriyet, 10 Ocak 2000. Erişim 14 Haziran 2026. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/galata-mevlevihanesi-nde-savas-39125065>
- Gordlevsky, Vladimir Aleksandroviç. *Küçük Asya’da Selçuklular*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Göçgün, Önder. “Şeref Hanım.” II. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri (3–5 Mayıs 1986, Konya). Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1986, 287–293.
- Gökgül, Gülhan. *Mevlevî Semahanelerinde Sembolizm*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddîn*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1952.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddîn*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddîn: Mektuplar*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1953.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2023.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlevîlikte Âdâb ve Erkân*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri Koll. Şti., 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuf*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2000.

- Güler, Dilaver. “Sıfatü’s-Safve.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 29, 106–107. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Güler, Murat Ufuk. *İstanbul Divan Edebiyatı Müzesi ile Konya Mevlânâ Müzesindeki Çalgılar ve Bu Çalgıların Süslemelerinde Özgün Tasarımlar*. Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. Ankara: Yer-Su Yayınları, 2018.
- Gürsoy, Kenan. “Sâmiha Ayverdi’nin Tefekkür Dünyası ve İnsan.” *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 17/4 (1988): 47–54.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. *Selçuklu Hanımları: Kira Hatun ve Raziye Devlet Hatun*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Haksever, Ahmet Cahid. “Gönüllü Mevlevî Alayı’nın Teşkiline Giden Süreçte Mesnevîler ve Siyaset.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 183–188. Ankara, 2016.
- Harman, Ömer Faruk. “Kadın.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 24, 86–94. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hartmann, R. “Belh.” İçinde *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 2, 485–486. İstanbul.
- Helminski, Camille Adams. *Sûfî Kadınlar: Saklı Bir Hazine*. Çev. Aslı Özer. İstanbul: Samsara Yayınları, 2004.
- Ilgır, Yusuf. “Türkiye Cumhuriyeti Dönemi’nde Afyonkarahisar’da Mevlânâ İzleri.” İçinde *Dünyada Mevlânâ İzleri: Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (13–15 Aralık 2007). Konya: SÜMAM Yayınları, 2010.
- Iqbal, Afzal. *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*. London: The Octagon Press, 1983.
- İşin, Ekrem, ve M. Baha Tanman. *Saltanatın Dervişleri, Dervişlerin Saltanatı: İstanbul’da Mevlevîlik / The Mevlevi Order in Istanbul*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- İşin, Ekrem. “Mevlevîlik.” *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. Cilt 5. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994, s. 423.
- İmlek, Nuri. “Sipehsâlâr, Ferîdun.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 37, 262–263. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İnalcık, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.
- İpek, İsmail. XVI. ve XVII. Yüzyılda Amasya’da Tasavvuf Hareketleri. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- İpşirli, Mehmet. “Çelebi.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 8, 259–263. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İspirli, Serhan Alkan. “Şair, Hattat, Müzehhib Bir Sultan: Padişah Hatun.” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7/3 (2018): 1679–1695.
- Kara, Mustafa. “Âbâpûş.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 1, 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kara, Mustafa. “Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 1 (2006).
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Günümüzde Tasavvuf Hareketleri (1839–2000)*. İstanbul, 2002.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

- Karaismailoğlu, Adnan. “Tasavvufî Şiir Geleneğinde Mevlânâ’nın Yeri ve Önemi.” Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2000, 231–242.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Mevlânâ’nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Karataş, Özgür Sadık. “Mevlevî Âyinlerinin Tarihsel Gelişimi ve İcrası Üzerine Bir İnceleme.” *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10, sy. 2 (2008): 141–150.
- Karpuz, Haşim. “Ortadoğu’daki Mevlevîhaneler.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Kartlis Tskhovreba. *A History of Georgia*. Trans. Dmitri Gamq’relidze. Ed. Roin Metreveli ve Stephen Jones. Tbilisi: Georgian National Academy of Sciences – Artanuji Publishing, 2014.
- Kayaoğlu, İsmet. “Sultan–Mevlevî İlişkilerine Genel Bir Bakış.” İçinde *X. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*. Cilt 1, 38–40. Konya, 2–3 Mayıs 2002.
- Kaygusuz, İbrahim. “Cumhuriyet Dönemi Mevleviliğinde Yapısal Dönüşümün Kaynakları ve Günümüz Mevleviliği.” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 16 (Özel Sayı-1, 2020): 162–192.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden–Boston: Brill, 2000.
- Korkmaz, Seyfullah, ve İbrahim Yılmaz. “Cemal Paşa Hatıralarında Mevlevî Alayı ve Gönüllü Topluluklar.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Koyuncu, Zeynep. “Mâder-i Mevlânâ Mümine Hatun’a Yazılan Manzumeler.” *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (SEFAD)*, sy. 45 (2021): 253–270.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul, 1920.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Köprülü, Mehmet Fuat. “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları.” *Belleten* 7, sy. 27 (1943): 379–457.
- Köstüklü, Nuri. *Vatan Savunmasında Mevlevîhaneler*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2005.
- Kramers, J. H. “Müinüddin Süleyman.” *İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul, 1979, 556–557.
- Kutlar Oğuz, Fatma Sabiha. “Hatice Nakiyye Hanım.” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Küçük, Hülya. “Menâkıbu’l-Ârifin’de Rabia ve Râbia Timsâli.” *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 36, sy. 4 (2007): 87–93.
- Küçük, Hülya. “Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 20 (2007): 69–78.
- Küçük, Hülya. “Mevlevî Kadını: Tâcını Kaybeden Kraliçe.” İçinde *Mevlânâ ve İnsan Sempozyumu Bildirileri* (İzmir, 8 Haziran 2007), 97–112. İzmir, 2008.
- Küçük, Hülya. “Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği.” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 10 (2007): 65–74.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ ve İktidar*. Konya: Rumi Yayınları, 2007.

- Küçük, Sezai. “Birinci Dünya Savaşı’nda Tarikat Birlikleri.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Küçük, Sezai. “Geçmişten Günümüze Mevlevîlik.” *Demokrasi Platformu* 2, no. 6 (2006).
- Küçük, Sezai. *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2003.
- Küçük, Sezai. *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.
- Küçükdağ, Yusuf. “Les Zaviyas Mevlevites à Konya.” *Osmanlı Araştırmaları*, no. 14 (1994): 117–128.
- Lap, İdris. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Amasya’da Tasavvufî Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Lermioğlu, Ayten. “Mevlânâ’nın Çevresindeki Şahsiyetler.” İçinde *Konya’dan Dünya’ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*. Konya: Karatay Belediyesi Yayınları, 2007.
- Lewis, Franklin D. *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2010.
- Mardin, Yusuf. Şair Şeref Hanım. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Mıynat, Ali. “Bir Mengücekli Türkmen Beyi: Fahreddîn Behrâmşâh ve Yeni Keşfedilen Altın Sikkeleri.” *Tarih Dergisi* 70/2 (2019): 19–36.
- Morkoç, Yasemin Ertek. “Klasik Türk Edebiyatında Kadın Şairlere Bir Bakış.” *Bilig* 54 (Yaz 2010): 223–240.
- Morkoç, Yasemin Ertek. “Şeref Hanım’ın Şiirlerinde Din ve Tasavvuf.” *Turkish Studies* 7, sy. 3 (2012): 1759–1778.
- Muhtar, Ahmed. *Mûsikî Tarihi*. Cilt 1. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Nicholson, Reynold A. *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. Çev. Ayten Lermioğlu. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *Fi’t-Taşavvufî'l-İslâmî ve Târîhih*. Çev. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire, 1969.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Bâbâî İsyanı*. Ankara, 1980.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağ’da İslâm: İnançlar, Pratikler ve Zihniyet*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi (Makaleler–Araştırmalar)*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Oral, M. Zeki. “Mâder-i Mevlânâ: Prenses Mümine Camii, Türbesi ve Hayatı.” *Konya Halkevi Kültür Dergisi*, sy. 53–56 (1943): 120–125.
- Öncüoğlu, Engin. “Tasavvufta Askerlik Makamı.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Önder, Mehmed. “Konya Mevlânâ Dergâhı Arşivi ve Mevlevîhâneler.” *Osmanlı Araştırmaları*, no. 14 (1994).
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 29, 441–448. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

- Öngören, Reşat. “Tasavvuf.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 40, 119–126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ösen, Serdar. “Türk Eğitim Tarihi İçerisinde Mevlevîhanelerin Yeri.” *Türk Tarih Eğitimi Dergisi* 4, no. 2 (2015): 259–271.
- Özcan Uğur, Elif – Önder, Sevim Yılmaz. “Bir Menâkıbü'l-Ârifin Tercümesi Mahzenü'l-Esrâr ve Metindeki Farsça Unsurlar.” İçinde III. Uluslararası Türkiye-İran Dil ve Edebiyat İlişkileri Sempozyumu Türkçe Bildiriler Kitabı. İstanbul: Demavend Yayınları, 2021, 420–440.
- Özköse, Kadir. “Sâmiha Ayverdi’nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları.” *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013): 3–30.
- Özönder, Hasan. “Mevlânâ Külliyesi ve Türbesinin Tamir ve İmar Kronolojisi.” *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırma Merkezi Dergisi* 2 (1988): 18.
- Öztürk, Mustafa. *İslâm Kültürünün Yumuşak Karnı: Kadın*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2024.
- Öztürk, Mürsel. “Mevlânâ’nın Yaşadığı Zamana Kadar Belh’in Kültürel Durumu.” İçinde *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri* (15–17 Aralık 2000, Ankara), 83–89.
- Öztürk, Nafiz. “Mücâhidîn-i Mevlevîyye’ye Dâhil Olan Maraş Mevlevîhânesi.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1993.
- Pala Azsöz, Gökben. “Mevlevîhanelerde Mekânsal Örgütlenme.” *Kırklareli Üniversitesi Mühendislik ve Fen Bilimleri Dergisi* 4, sy. 1 (2018): 91–111.
- Pala, İskender. “Edebî Çehresiyle Mevlevîhâneler.” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, no. 2 (1996).
- Parlak, Sevgi, ve Ş. Barihüda Tanrıkorur. “Kütahya Mevlevîhânesi.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Parlatır, İsmail. “Nakiyye Hanım, Hatice.” *Türk Ansiklopedisi*, c. 25. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977, 87.
- Parlatır, İsmail. “Veled Çelebi’nin *Türk Dili* Adlı Sözlüğünde Mevlânâ ile İlgili Sözleri ve Yorumları.” İçinde *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri* (15–17 Aralık 2000, Ankara), 195.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınları, 2006.
- Parmaksızoğlu, İsmail. “Pervâne Muîneddin Süleyman.” *Türk Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara, 1977, 483–484.
- Paydaş, Kazım. “Eflâkî’nin *Menâkıbü'l-Ârifin* Adlı Eserine Göre XIII–XIV. Yüzyılda Selçuklu Payitahtında Kadınların Konumu.” *The Journal of Academic Social Science Studies* 6, no. 8 (2013): 457–481.
- Pulat, A. – Bayram, F. “Social Issues in Theatres of Nezihe Araz.” *International Journal of Languages’ Education and Teaching* 6, sy. 4 (2018): 23–37.
- Qurbanzâde, Kazım. “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Hayatı, Yaratıcılığı ve Felsefî Görüşleri.” Çev. Seyfettin Altaylı. İçinde *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri* (15–17 Aralık 2000, Ankara), 223–230.

- Sâkîb Dede. Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân. C. I–III. Mısır: Matbaa-yı Vehbiyye, 1283/1866.
- Salgar, M. Fatih. *Mevlevî Âyinleri: The Music of Divine Love*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008..
- Šamić, Jasna. “Le Tekke Mevlevî de Bembaša à Sarajevo.” *Osmanlı Araştırmaları* 14 (1995): 161–162.
- Satoğlu, Abdullah. “Mevlânâ’nın İlk Hocası Seyyid Burhâneddin.” İçinde *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri* (15–17 Aralık 2000), 203–212.
- Saylan, Betül. “İhtifâlcî Mehmed Ziyâ Bey’in *Cerîde-i Sûfiyye*’de Yayımlanan Makaleleri Çerçevesinde Osmanlı Padişahlarının Mevlevîyye ile İrtibâtı Üzerine.” *Sûfî Araştırmaları / Sufi Studies* 9, no. 18 (2018): 31–63.
- Saylan, Betül. “Mevlevîlik’te Kadın ve Mevlânâ Ailesinden Kâmile Hanım’ın Mevlevîliğe Hizmetleri.” İçinde *I. Uluslararası Katılımlı Sempozyum Bildirileri*, Giresun Üniversitesi, 8–10 Mart 2017.
- Saylan, Betül. “Mustafa Sâkîb Dede’nin Gözünden Kütahya Mevlevîhânesi ve Celâleddîn Ergûn Çelebi.” *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 5 (2014).
- Seçkin, Aydın. “Türkiye’deki Önemli Mevlevîhâneler ve Mevlevîhânelerin Yaşatılmasında Vakıflar Genel Müdürlüğünün Rolü.” İçinde *Dünyada Mevlânâ İzleri*, 13–15 Aralık 2007. *SÜMAM Yayınları Bildiriler*, 2.
- Sergen, Semih. “İslâm’da ve Hz. Mevlânâ’da Kadına Saygı.” I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985, 357–363.
- Sevgi, H. Ahmet. “Hüsameddin Çelebi.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 18, 512–513. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sevim, Ali, ve Yaşar Yücel. *Türkiye Tarihi: Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*. Ankara, 1989.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed-i. *Mevlânâ ve Etrafındakiler*. Çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed-i. *Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler*. Çev. ve yay. haz. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1977.
- Solmaz, Lokman Derya. “Mücâhidîn-i Mevlevîyye Alayında Afyonkarahisar Mevlevîhânesi ve Dervişlerin Katkısı.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016. .
- Songüler, Gizem. *Sûfî Gelenekte Kadın Algısı: Mevlânâ Örneği*. Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2017..
- Şahin, Nevin. *Contestations, Conflicts and Music-Power: Mevlevi Sufism in the 21st Century Turkey*. Yayımlanmamış doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2016.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatler Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964.
- Şat, Seda. Ahmed Eflâkî’nin Menâkıbü’l-Ârifîn Adlı Eserine Göre Selçuklu Türkiye’sinde Türkler/Türkmenler, Moğollar, Ahîler ve Mevlevîler.

- Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Şeker, Mehmet. “Menâkıbü’l-Ârifin’e Göre Anadolu’nun Türk Yurdu Hâline Gelişinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîliğin Rolü.” İçinde *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi Bildirileri* (5–6 Mayıs 2003), 221–232. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Şeker, Mehmet. “Menâkıbü’l-Ârifin’e Göre Anadolu’ya Gelenlere Genel Bir Bakış.” İçinde *Dünyada Mevlânâ İzleri*, 13–15 Aralık 2007. *SÜMAM Yayınları Bildiriler*, 2.
- Şentürk, Didem. *19. Yüzyıl Şairlerinden Hatice Nakiyye Hanım’ın Divanı’nın Transkripsiyonlu Metni ve İncelenmesi*. Yüksek lisans tezi, 2010.
- Şeref Hanım. Şeref Hanım Dîvânı. Haz. Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.
- Şık, Emin. “Millî Kültür ve Millî Birlik.” *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 17/4 (1988): 105–110.
- Tahralı, Mustafa. “Ateş Ağacı.” *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 17/4 (1988): 29–37.
- Tan, M. Nedim. *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye’den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Taneri, Aydın. *Türkiye Selçuklularında Kültür Hayatı: Menâkıbü’l-Ârifin’in Değerlendirilmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021.
- Tanman, M. Baha. “Âsitâne.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 3, 485–487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Tanrıkörur, Ş. Bârihüda. “Mevleviyye.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 29, 468–475. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Tanrıkörur, Ş. Bârihüda. *Türkiye Mevlevihânelerinin Mimari Özellikleri*. Yayımlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000.
- Temizel, Ali. “Birinci Dünya Savaşı ve İstiklâl Harbi Yıllarında Çelebilik Makamında Bulunan Postnişinler.” İçinde *I. Dünya Savaşı’nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 22–24 Ekim 2015, Kırıkkale. Ankara, 2016.
- The Qur’an*. Sûrat al-Ahzâb 33:35.
- Tılfarlıoğlu, Musa. “Leylâ Hanım’ın Gözünden Şiir ve Şair.” *Mavi Atlas* 8, sy. 2 (2020): 441–455.
- Togan, Ahmet Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*. Cilt 1. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Tokmak, Tülay. *Mevlânâ Düşüncesinde Kadın*. Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.
- Top, H. Hüseyin. *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001.
- Topçu, Nurettin. *Mevlânâ ve Tasavvuf*. İstanbul, 1974.
- Toska, Zehra. “Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi.” İçinde *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Talât Sait Halman vd., c. II, 672–682. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.

- Uludağ, Süleyman. “Nefehâtü'l-Üns.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 32, 521–522. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Riyâzet.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 35, 143–144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. “Takvâ.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 39, 484–486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. *Sûfî Gözüyle Kadın*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Usta, Aydın. Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.
- Uzluk, F. Nâfiz. “XIV. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinden Eflâkî Dede'nin 600. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Ahmet Eflâkî Dede.” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 9 (1961): 275–309.
- Uzluk, Feridun Nâfiz. *Divan-ı Sultan Veled*. İstanbul: Uzluk Basımevi, 1941.
- Uzluk, Feridun Nâfiz. *Mecâlis-i Seba*. İstanbul, 1937.
- Uzluk, Şehabettin. “Eflâkî Menâkıbında Yazılı Mevlânâ'nın 20 Resmi Ne Oldu?” I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985, 275–278.
- Uzun, Şerife. “Bir Kadın Şairin Dilinden Hz. Mevlânâ, Mevlevîlik ve Mesnevî-i Şerîf.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, sy. 37 (2015): 266–277.
- Uzunçarşılı, İ.Hakkı, “Sultan II. Murad'ın Vasiyetnamesi”, *Vakıflar Dergisi*, S. 4 (1958), 1–17.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Bizans ve Selçuklularla Germiyan ve Osmanogulları Zamanında Kütahya Şehri. İstanbul: Devlet Matbaası, 1932.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi. Cilt 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. Sefîne-i Evliyâ. Haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Veled, Sultan. *İbtidâ-nâme*. Haz. ve çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985.
- Yakıt, İsmail. “Batı Düşüncesi ve Mevlânâ'da Kadın.” İçinde *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi Bildirileri* (5–6 Mayıs 2003), Konya. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Yazıcı, Tahsin. “Ârif Çelebi.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 3, 363–364. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazıcı, Tahsin. “Belh.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 5, 410–411. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yılmaz, H. Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

- Yola, Şenay. “Cerrahiye.” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Cilt 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 416–420.
- Yöndemli, Fuat. “Tarihte ve Günümüzde Kadın Mevlevî veya Semâzenler.” Erdem 64 (2013): 183–192.
- Ziya, Mehmet. Yenikapı Mevlevihanesi. Haz. Yavuz Senemoğlu. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1976.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Mehtap BAHŞI	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Atatürk Üniversitesi
Fakülte	Erzincan Eğitim Fakültesi
Bölümü	Tarih
Yüksek Lisans	
Üniversite	
Enstitü Adı	
Ana Bilim Dalı	
Programı	
Makale ve Bildiriler (Varsa)	
1.	
2.	