

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK HALK EDEBİYATI BİLİM DALI



MESNEVÎ-İ MANEVÎ'DEN HAREKETLE
MEVLEVÎLİK'TE VELÎ TİPİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Dr. Öğrt. Üyesi Birol AZAR

HAZIRLAYAN
Eda TANYILDIZI

ELAZIĞ-2021

ÖZET

Doktora Tezi

Mesnevî-i Manevî'den Hareketle Mevlevîlik'te Velî Tipi

Eda TANYILDIZI

Fırat Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Elazığ-2021; Sayfa: XIV+ 332

Türk-İran edebiyatı üzerinde büyük tesiri olan Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi, kendi ruh dünyasında yeniden biçimlendirdiği hikâyeler ve manzumeler vasıtasıyla Mesnevî-i Manevî adlı eserinde aktarmıştır. Bu aktarımı Mesnevî'nin içine gizlediği hikmetler, benzetmeler, örnekler aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Nitekim Mevlânâ'nın âlemin özü ve kitabı olarak nitelendirdiği insandan, Mesnevî'de yaratıcının âlemi husule getirme sebebi olarak bahsedilmiştir.

İnsandan kasdı insan-ı kâmil olan Mevlânâ, yaşadığı ve yetiştiği muhitin siyasi, sosyal ve kültürel birikimini, aşk ve cezbeyle dayanan tasavvufî fikir potasında eritmiş; felsefesini ve fikirlerini hakikatin hakikatine eren kâmiller üzerinden Mesnevî'de örneklendirmiştir. Ayrıca insan-ı kâmil olma sürecinde nefis mücadelesine önem veren Mevlânâ, insanı hakikatine ve asli vatanına ulaştıracak uyanış yolunda zaruri yapılması gereken arınma pratiklerini ve bunların ehemmiyetini vurgulamış, velî olma sürecindeki nefis terbiyesine dikkat çekmiştir. Mesnevî'de zühdi yönü ön plana çıkan zahitler ve mutasavvıfî yönü ön plana çıkan kâmiller olmak üzere iki tip tespit edilmiştir. Bu tiplerin fikrî ve ruhi olarak Mesnevî'ye katkıları çıkartılarak Mevlevîlikte velî tipi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada, Mesnevî'de arif, şeyh, eren, hakikat, kutup olarak anılan zatların hayatı, fikirleri ve felsefeleri incelenerek Mevlevîlik'teki velîlerin nitelikleri ortaya çıkartılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, insan-ı kâmil, nefis, Mesnevî, Mevlevîlik, Tip

ABSTRACT

Doctorate Thesis

Sample from Spiritual of Mathnawi the Types of Saint in the Mavlaviyye Order

Eda TANYILDIZI

Firat University

Social Sciences Institute

Department of Turkish Language and Literature

Elazığ-2021; Page: XIV+332

Mawlana Calaleddin Rumi who had a great influence on Turkish-Iranian literature narrated the relationship between God and the universe in his work called “Spiritual of Mathnawi” through the stories and poems he reshaped in his spiritual world. The intellectual and spiritual world of Mathnawi is interwoven with metaphors, examples and wisdom hidden in various symbols. Man whom Mawlana describes as the essence and book of the world is described in the Mathnawi as the reason why the creator brought the world to life.

Mawlana who means perfect man by human has melted the political social and cultural accumulation of neighborhood in which he lived and grew up in the pot of sufi ideas based on love and ecstasy and exemplified his philosophy and ideas in Mathnawi through the perfectionists who reach the truth of the truth. In addition Mawlana who attaches importance to the struggle of the soul in the process of becoming a perfect human being emphasized the purification practices that must be done in the way of awakening that will bring people to their original homeland and their truth and drew attention to the self-education in the process of becoming a saint. In the Mathnawi, two types are determined, namely namely zahids whose ascetic aspect is prominent and theosophists whose mystic aspect is prominent. The contribution of these types to Mathnawi in terms of intellectual and spirituality was tried to be created in the Mavlavi style.

In this study the life, ideas and philosophies of the people who are known as wisdom, sheikh, truth, pole in Mathnawi were examined and the qualities of the saints in Mavlavi order were revealed.

Key Words: Mawlana, Perfect Men, Soul, Mathnawi, Mavlaviyye, Type

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
ŞEKİLLER LİSTESİ	X
ÖN SÖZ	XI
KISALTMALAR	XIV
GİRİŞ	1
I.1. Tip Kavramı.....	1
I.2. Türk Halk Edebiyatında İdealize Olmuş Tipler	3
I.2.1. Alp Tipi	3
I.2.2. Alp Eren Tipi.....	6
I.2.3. Velî Tipi.....	8
I.2.3.1. Birinci Tabaka Evliyalr.....	15
I.2.3.2. İkinci Tabaka Evliyalr	16
I.2.3.3. Üçüncü Tabaka Evliyalr	16
I.2.4. Ahi Tipi	20
I.2.5. Zahit Tipi	22
I.2.6. Sufi Tipi.....	28
I.2.7. Arif Tipi.....	32
I.2.8. Melâmetî Tipi	38
I.2.9. Mutasavvıf Tipi	41

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEVLÂNÂ VE MEVLEVÎLİK.....	44
1.1. Mevlânâ	45
1.1.1. Tarihî Kişiliği.....	45
1.1.2. Tasavvufî Kişiliği	50
1.1.3. Edebî Kişiliği	58
1.1.3.1. Mevlânâ'nın Eserleri.....	60
1.1.3.1.1. Mesnevî.....	60
1.1.3.1.2. Dîvân-ı Kebîr	63
1.1.3.1.3. Mecâlis-i Seb'a	63
1.1.3.1.4. Fîhi Mâ-Fîh	63
1.1.3.1.5. Mektûbât	64
1.2. Mevlevîlik.....	64
1.2.1. Mevlevîlik'in Kurulması.....	64
1.2.2. Mevlevîlik'in Yayılması	66
1.2.3. Mevlevîlik'in Yapısı ve Uygulamaları	67
1.2.3.1. Mevlevîlik'te Semâ.....	70
1.2.3.2. Mevlevî Mukabelesi	74
1.2.3.3. Ayin-i Cem	75
1.2.3.4. Mevlevî Giysileri	77
1.2.3.5. Mevlevîlik'in Dereceleri.....	78

İKİNCİ BÖLÜM

2. MEVLEVÎLİK'TE VELÎ OLMA SÜRECİ.....	80
2.1. Mesnevî'de Velî Olma Süreci ve Nefis Kavramı	84
2.1.1. Mesnevî'de Nefsle İlgili Bazı Semboller.....	89
2.1.1.1. Hayvan Sembolleri	90
2.1.1.1.1. Ayı	90

2.1.1.1.2. Domuz.....	92
2.1.1.1.3. Ejderha.....	93
2.1.1.1.4. Eşek.....	94
2.1.1.1.5. Kaz- Horoz-Tavus Kuşu.....	96
2.1.1.1.6. Maymun.....	98
2.1.1.1.7. Yılan.....	99
2.1.1.2. Mitolojik, Tarihî ve Efsanevî Kişilerle İlgili Semboller.....	101
2.1.1.2.1. Dev.....	101
2.1.1.2.2. Gulyabani.....	102
2.1.1.2.3. Firavun.....	103
2.1.1.2.4. Nemrud.....	104
2.1.1.2.5. Şeytan.....	105
2.1.1.3. Nesne Sembolü.....	106
2.1.1.3.1. Ney.....	106
2.2. Nefis Mertebelerine Göre Velî Olma Süreci.....	107
2.2.1. Nefs-i Emmare.....	107
2.2.1.1. Mal-Mülk.....	109
2.2.1.2. Makam-Mevki.....	110
2.2.1.3. İstek-Hırs.....	112
2.2.1.4. Şehvet.....	112
2.2.1.5. Yeme-İçme.....	114
2.2.1.6. Tamah.....	116
2.2.1.7. Zan.....	117
2.2.1.8. Şüphe-Vehm.....	117
2.2.1.9. Kızgınlık.....	118
2.2.1.10. Görünüşe Aldanma.....	119
2.2.1.11. Kadın.....	121
2.2.1.12.Haset.....	124

2.2.1.13. Kibir	125
2.2.2. Nefs-i Levvame.....	127
2.2.2.1. Taklit.....	128
2.2.2.2. Riya.....	129
2.2.2.3. Kınama.....	132
2.2.2.4. Tövbe	134
2.2.2.5. Gösteriş	135
2.2.3. Nefs-i Mülhime.....	137
2.2.3.1. İlham	137
2.2.3.2. Aşk.....	141
2.2.3.3. İyilik.....	147
2.2.3.4. Sabır	150
2.2.4. Nefs-i Mutmainne	151
2.2.4.1. Susmak.....	153
2.2.4.2. Şükür.....	154
2.2.4.3. Fakr	155
2.2.4.4. Yokluk/Arınma	156
2.2.4.5. Hırka	160
2.2.5. Nefs-i Radiyye	162
2.2.5.1. Teslimiyet	163
2.2.5.2. Kanaat	164
2.2.5.3. Aşk.....	166
2.2.5.4. Kaza ve Kader.....	167
2.2.5.5. Rıza	168
2.2.6. Nefs-i Mardiyeye	171
2.2.6.1. Rıza	174
2.2.6.2. Lütuf.....	176
2.2.7. Nefs-i Kâmile.....	178

2.2.7.1. Âşık/Eren/Pir/Velî/Arif/Şeyh.....	182
2.2.7.2. Aşk.....	184
2.2.7.3. Ay.....	185
2.2.7.4. Balık.....	186
2.2.7.5. Fena.....	186
2.2.7.6. Gayb Âlemi.....	188
2.2.7.7. Hakikat-i Muhammediye	190
2.2.7.8. İnsan-ı Kâmilin Sıfatları	191
2.2.7.9. Kahrır	199
2.2.7.10. Levh-i Mahfuz	200
2.2.7.11. Ney.....	201

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MESNEVÎ'DE VELÎ TİPLERİ.....	202
3.1. Zahitlik Yönü Ön Plana Çıkan Velîler	204
3.1.1. İbrahim b. Edhem	204
3.1.2. Fudayl b. İyaz	210
3.2. Mutasavvıfî Yönü Ön Plana Çıkan Velîler.....	212
3.2.1. Mar'ûf el-Kerhî.....	212
3.2.2. Şeyh Ahmed-i Hadraveyh.....	216
3.2.3. Zünnûn-i Mısrî.....	223
3.2.4. Bayezid-i Bistâmî	229
3.2.5. Cüneyd-i Bağdâdî	237
3.2.6. Şeyh Abdullah-ı Magribî	242
3.2.7. Hüseyin Mansur Hallâc Beyzavî	246
3.2.8. Ebu'l Hasan Hakanî	256
3.2.9. Hâkim Senâî Gaznevî	262
3.2.10. Ferideddin Attar	268

3.2.11. Seyyid Burhan-ı Muhakkik Tirmizî.....	274
3.2.12. Mevlânâ Şemseddin Muhammed b. Ali Melekdad Tebrizî.....	277
3.2.13. Şeyh Selâhaddin-i Zerkûb Feridun Konevî	285
3.2.14. Şeyh Hüsameddin Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Ahî Türk	289
SONUÇ	297
KAYNAKÇA.....	303
ÖZ GEÇMİŞ	331



ŞEKİLLER LİSTESİ

	<u>Sayfa No</u>
Şekil 1. Gavs-1	19
Şekil 2. Gavs-2	19
Şekil 3. Üçgensel aşk fikri	144
Şekil 4. Nefs-i mutmainne.....	159
Şekil 5. Nefs-i radiyye.....	169
Şekil 6. Nefs-i mardiyye	173
Şekil 7. Nefs-i mardiyye diyagramı	176
Şekil 8. Nefs-i kâmile.....	181
Şekil 9. Nefs-i kâmile diyagramı	182
Şekil 10. İnsan-ı kâmil	199
Şekil 11. Levh-i Mahfuz	259
Şekil 12. Mağara metaforu	280

ÖN SÖZ

Mevlevîlik, Mevlânâ'nın ölümünden sonra Sultan Veled tarafından adabı ve erkânı belirlenerek şekillendirilen, Mesnevî'yi ve semâî esas alan klasik tekke düzenine sahip bir tarikattır. Mevlevî mukabelesine son ve kesin şekil, XV. yüzyılda Konya Çelebilik makamında bulunan Pir Adil Çelebi tarafından verilmiştir. Kendine özgü anlayışı ve ayinleriyle Mevlânâ'nın tefekkür ve ruh dünyasını yansıtan bu tarikat, Anadolu'dan Balkanlar'a, Arabistan, Orta Doğu ve Afrika'ya kadar uzanan geniş bir yelpazede ilerleyerek yayılmıştır. Dini, zahiri davranışlarla sınırlamaktan ziyade aşk ve cezbe'yi öne çıkartarak insanı- kâinatla bütünleştiren mutasavvıf Mevlânâ'nın hoşgörüsü, keremliği ve insan sevgisi tarikatın temel değerlerini oluşturmuştur.

Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı marifet, aşk ve cezbe üzerine kurulmuştur, o insanı hakikate götüren yolu edep ile döşemiş, insanı Hak'tan alıkoyan kalıpları ise nefis terbiyesi ile kırmıştır. Öze kavuşmayı/tamamlanmayı ifade eden aşk, insanda beden içinde hapsolmuş ruhun özgürleşmesi olarak Mesnevî'de anlatılmıştır. Ehl-i Hak olan Mevlânâ dünya görüşünü, İslam zemininde felsefi bir idealizm ile inşa etmiş ve merkeze insanı almıştır.

Mevlânâ, var oluşun sebebi olan zıtlıkları barıştırarak kucaklayan ve idrak eden bir filozoftur. Yaratılan her varlıkta “Ene'l-Hak” sırrını duyan, eşyadaki hakikati bilen, kendi felsefi ve düşünce sistemiyle şekillendirdiği varlık birliği anlayışını benimseyen Mevlânâ, ruhun tek gayesinin madde zincirinden kurtulup hakikat ile aydınlanmak olduğuna inanmaktadır. Ona göre âlem, Hakk'ın tecellisi olup mekân ve zaman onun için sebepler zincirini yaratan hakikatte olmayan mevhumdur. An zamanda yeniden yaratılan âlem, aslında bir ilahî temaşa sahnesidir. Bu temaşa Hakk'ın ilahî isim ve sıfatlarını kendinde cem eden insan-ı kâmil aracılığıyla gerçekleşmektedir. Mesnevî'nin pek çok yerinde bu görüşü destekleyen Aklı-Küll, Akl-ı Evvel, Hakikat-i Muhammediye terimleri, Hakk'ın nazarı olarak insan-ı kâmiller üzerinden sembollerle anlatılmaktadır.

Âlemi, Hakk'ın tecellisi olarak gören insan-ı kâmillerin, Mevlevîlik'in el kitabı olarak nitelendirilen Mesnevî'de, çizdiği özelliklerden yola çıkarak “Mevlevîlik'teki velî tipi”ni ortaya çıkarmak tezimizin amacını oluşturmaktadır. Hakikat arayışındaki insanın, insan-ı kâmil olma sürecinde geçtiği nefis mertebeleri, Mesnevî'de hikâyeler ve semboller aracılığıyla anlatılmaktadır. Nitekim sembol, insanın bilinçdışında var olup

insanın dünya algısını şekillendiren ve yönlendiren kodların ifadesidir. Çalışmamızda, Mevlânâ tarafından ehl-i Hak olarak nitelendirilen zatların felsefeleri ve hikâyelerdeki belirli semboller, Hermeneutik (yorumbilim) yöntemi kullanılarak incelenmiştir. Çalışmamızda Mevlânâ'nın "Mesnevî" sinin seçilme sebebi, bu eserin Mevlânâ'nın öğretilerini, felsefesini açıklayan pek çok hikâyeye, atasözü, veciz, menkıbe içermesi ve Mevlevî dergahlarında okutulan temel eser olmasıdır. Mevlevîlik'teki velî tipi bu eser üzerinden çizilmiştir.

"Mesnevî-i Manevî'den Hareketle Mevlevîlik'te Veli Tipi" adlı çalışmamız, ön söz, giriş dışında üç bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Çalışmamızın giriş kısmında "tip" kavramı üzerinde durularak edebî metinlerde bu kavramın sahip olduğu ölçütlere vurgu yapılmıştır. Ayrıca gerek sözlü gerek yazılı metinlerde toplumun ideal kahramanlarını temsil eden alp, alp eren, velî, ahi, zahit, sufi, arif, melâmet, mutasavvıf tipi hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde "Mevlânâ'nın tarihî, tasavvufî ve edebî kişiliği üzerinde durulmuş, bölümün son kısmında ise Mevlevîlik'in temelleri ve teşekkülü, semâ, mukabele, ayinler, Mevlevî giysileri ve Mevlevîlik'in dereceleri incelenmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde "Nefis Mertebelerine Göre Mesnevî'de Veli Olma Süreci" ele alınmıştır. İnsanın nefis-i natıka karşısındaki davranışlarını ifade eden nefis mertebeleri, Mesnevî'de zahir ve bâtında ihtiva ettikleri anlam ışığında irdelenmiştir.

Üçüncü bölümde, Mesnevî-i Manevî'de, zahitlik ve mutasavvıflık yönü ön plana çıkan velîler sınıflandırılmıştır. Zahitlik ve mutasavvıflık kimliği ön plana çıkan insan-ı kâmillerin yüzyıllara göre sınıflandırılması yapılmıştır. Onların Tanrı-âlem konusundaki görüşlerinin ve felsefelerinin Mevlânâ'nın ruh dünyasındaki yankıları tarafımızca yorumlanmıştır.

Çalışmamızın sonuç bölümünde ise "Mesnevî" den yola çıkarak Mevlevîlik'teki velî tipine ulaşılmıştır.

Çalışmamın ortaya çıkmasında bilgisi ve ilgisiyle bana her zaman destek olan kıymetli danışmanım Dr. Öğrt. Üyesi Birol AZAR'a, örnek kişiliği ve bilimsel duruşuyla bizlere rehber olan Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK'e, birikimleri ve tecrübeleriyle yardımlarını

hiçbir zaman esirgemeyen Doç. Dr. Gülda Çetindağ SÜME'ye ve Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK'a teşekkür ederim.

ELAZIĞ-2021

Eda TANYILDIZI



KISALTMALAR

b.	: Beyit
C.	: Cilt
ç.	: Çoğulu
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
K.	: Kitap
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
Ö.	: Ölümü
ODTÜ	: Ortadoğu Teknik Üniversitesi
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Terc.	: Tercüme eden
TY	: Tarih yok
Vb.	: Ve benzeri
Vd.	: Ve diğerleri
Y.	: Yıl
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

I.1. Tip Kavramı

Bir toplumda, benzer niteliklere sahip olgu ya da bireylerin ideallerini sunan, bulunduğu grubun değerlerini yansıtan, bir simge veya karakter niteliği gösteren kavram tip olarak tanımlanmaktadır.

Latince “typus” kelimesinden gelen tip sözcüğü, benzer izler çıkarmaya yarayan damga, ideal örnek ve asıl anlamlarında kullanılmaktadır (Sakaoğlu-Karadavut, 2013: 11). “*Tip, yaşamış ve yaşayan somut bir sosyalliğin kişileşmesi olduğu kadar bir özleyişi de ifade edebilir. Bu özleyişi ideal örnek tipler, yüceltilmiş, üstün ve kusursuz özelliklerle donatılmış kişiler yüklenirler.*” (Çetin, 2013: 149). Karakter ise bir kişiyi diğerlerinden farklı kılan, kendine özgü davranış biçimleri olarak tanımlanmaktadır. Karakter kişinin yaşamının her anında olmasa bile belli zamanında gösterdiği aykırı davranışlar olarak da tarif edilmektedir. “*Karakterin en belirgin özelliklerinden birisi, öykünün içerisindeki benzer kişiliklerden kolaylıkla ayrılarak fark edilmesi olduğu söylenebilir*” Özgün kişilik nitelikleriyle donatılan karakterin genel özellikleri bakımından tip sınıfına dâhil edilmedikleri gözlenmektedir (Yeşilot, 2013: 17-18). Nitekim bir özleyişi anlatan tip, kusursuz özellikleri üzerinde taşıyan kişileri anlatırken karakter ise insanın kendine has yönünü göstermektedir.

İdeal örnek manasına gelen tipler, toplumun ortak yönlerini temsil etmekte, temsil edildikleri müddetçe de kabul edilme ve tanınma imkânına sahip olmaktadır. Tipler, halkın zekâsı, gözü, kulağı ve sesi olması yönüyle toplumun ortak eğilimlerine göre şekillenmektedir. Bu yüzden hiçbir tip, ferdi özellik göstermemektedir. Gelişim ve değişimlere paralel olarak tip kavramına yeni unsurlar eklenmekte, lakin belirli vasıfları değişmemektedir (Temur, 2012: 15). *Merkezi kahramanın ve çekirdek olayın çevresinde merkezden en dışa doğru genişleyen bir tip hiyerarşisi vardır.* Bu hiyerarşi, tiplerin anlatılardaki temel olay örgüsündeki işlevlerine ve merkezi kahramanla olan ilişkileriyle paralellik göstermektedir. Merkezi kahramanın eylemlerinde ve geçiş süreçlerinde norm tipler bulunmaktadır. Bu tipler olay örgüsündeki sürekliliği sağlarlar. Kahraman tipin yanında yer alan norm tipler, birincil derecedeki tiplerdir. İkincil derecedeki tipler ise fon

tipler olarak adlandırılır, olay örgüsündeki akışı etkileyecek eylemlerde bulunmayan bu tipler anlatıların farklı varyantlarında değişebilir (Temur, 2012: 15-293). Tipler, edebî eserlerde kahramanlar üzerinden yansıtılmaktadır. Her bir edebî metin, kendini kahramanlarıyla anlatmakta ve bu kahramanlar, döneminin kültürel kodlarını üzerinde taşımaktadır. Özellikle sözlü metinlerde kendini daha net biçimde gösteren bu durum, toplumun ideal insan tipini ortaya koyarak her açıdan bütün yönleriyle kusursuz, üstün vasıflarla donatılmış bir kahraman tipi çizmektedir (Kiritçi, 2019: 53-402). Edebî metinlerde, kahramanın “tip” özelliği göstermesi, aynı tür içinde belirli nitelikleri taşımasına bağlı olmaktadır.

Tipler, toplumun örf ve âdetlerini, zihniyetini yansıtmalarından dolayı sosyal değerleri üzerinde taşımaktadır. Türk edebiyatında farklı medeniyet dönemleri ve sosyal sınıflar, kendilerini yansıtan belirli tipleri doğurarak bu değerleri işlemektedir (Kaplan, 2011: 6). Nitekim atlı-göçebe bir toplumda önemli bir değer olarak görülen cesaret ve yiğitlik olguları, toplumun alp tipi etrafında birleşmesini sağlamıştır.

Halk anlatıları içinde kendine özgü niteliklere sahip olan ve özel kişiler tarafından anlatılan masallarda (Şimşek, 2002: 109) tip kavramı, başka bir metne bağlı olmayan, kendi başına bağımsız bir masal metnini ifade etmektedir (Sakaoğlu-Karadavut, 2013: 12). Masal kahramanlarının tip olarak nitelendirilmesinde ise toplumun ortak kahraman görüşü etkin olmaktadır (Bilkan, 2001: 81). Masallardaki kahramanlar kendilerine has karakter özellikleriyle değil, toplumun temsilcisi olarak yansıtılmaktadır. Bu şahıslar, sabit özellikleriyle kendilerini gösterdikleri gibi bazı karakteristik özellikleri de bünyesinde taşımaktadır (Yardımcı, 2013: 138). “*Tipler aracılığıyla toplumun ilksel dönemlerden gelen inanış ve kutsal ritüelleri masalda sembolik olarak sürdürülür. Masal tipleri/kişileri, kültürel belleğin aktarımını sağlar ve olay örgüsünde çeşitli işlevler kazanır*” (Alsaç, 2017: 285). Toplumun dünya algısı ve bilinçaltındaki kültürel kodları, tipler üzerinden olaylar ve simgeler aracılığıyla anlatılmaktadır.

Efsanelerdeki tip kavramı, masallarda olduğu gibi bağımsız olarak kendi başına var olabilen bir metni ifade etmektedir (Alptekin, 2012: 20). Bir efsane tipi, müstakil olarak var olabilen bir edebî metindir.

Bir başka halk anlatısı olan fıkralarda ise tip terimiyle, fıkra kahramanı kast edilmektedir. Türk edebiyatında fıkralar, halkın ortaya çıkardığı fıkra tipine bağlı olarak

anlatılmaktadır. Fıkra tipi ile vurgulanmak istenen fıkranın kahramanı olup bu kahraman tek bir tip ile ifade edilmemektedir. Fıkralardaki “ana tipe” fıkra tipi adı verilmekte iken bu şekilde tipleşme eğilimi gösteren kişilerle, günlük hayatın içinde karşılaşılan ikinci dereceden tiplere ise “alt tipler” denmektedir (Yıldırım, 1999: 18). Fıkra tipi, ait olduğu toplumun düşüncelerini yansıtan ve yüzlerce fıkrayı bir “tip” üzerinden anlatan ve uyarlanabilen fıkra kahramanını ifade etmek için kullanılmaktadır.

Tip kavramının edebî eserlerde, farklı anlamlar yüklenerek kullanıldığı görülmektedir. Masal ve efsanelerde tip kavramı ile bağımsız metin kast edilirken destanlarda bu kavram, toplumun hareketli yaşam tarzına bağlı olarak değerleri yansıtan kahramanı ifade etmektedir. Ayrıca masal ve efsanelerde toplumun değerleriyle donatılmış kahramanlar, bu türlerdeki ideal tipleri yansıtmaktadırlar. Halk edebiyatında idealize edilen bu tiplerin toplumun teamülleri, görüşü ve yaşam biçimine paralel olarak şekillendikleri ve geliştikleri görülmektedir.

I.2. Türk Halk Edebiyatında İdealize Olmuş Tipler

I.2.1. Alp Tipi

Atlı-göçebe yaşam tarzının ideal ve reel tipi olarak kabul edilen “alp tipi”, toplumun ihtiyaçlarına cevap veren, bağlı bulunduğu toplumun fikirlerini, ruhunu yansıtan, göçebe ve savaşçı hayatın bir prototipidir.

Alp, yiğit ve kahraman manasına gelmektedir (Türkçe Sözlük, 1998: 91). Destanlarda, örnek tip olarak “alp” verilmektedir. Bu tipteki kahramanların belirgin özellikleri arasında, doğumlarının olağanüstü ve çocukluklarının diğerlerinden farklı olması, cesaret ve bir ülkünün peşinden gitmeleri yer almaktadır (Yardımcı, 2013: 216-217). Oğuz Kağan Destan’ında Oğuz Kağan’ın doğumunun ve çocukluğunun, diğer çocuklardan farklı olduğu görülmektedir. Oğuz Kağan’ın bir kez süt içip kırk gün içerisinde büyümesi onu diğer çocuklardan ayırmaktadır.

“Günlerden bir gün Ay Kağan’ın gözleri parladı. Doğum sancıları arttı. Bir erkek çocuk doğurdu. Bu çocuğun yüzü gök gibi parlak, ağzı ateş gibi kırmızı gözleri ela, saçları ve kaşları koyu kara idi. (...) Bu çocuk öyle yiğit, öyle gözü tok, öyle çabuk büyüyen bir çocuktu ki anasından bir defa süt içti bir daha içmedi. Hemen çiğ et, çorba ve şarap istedi.

Çok sürmedi kırk gün sonra büyüdü, yürüdü ve oynamaya başladı.” (Gökdağ-Üçüncü, 2007: 48) Nitekim Oğuz Kağan’ın yiğit bir yapıya sahip olduğu, yüzünün gök gibi parlak, ağzının ateş saçması ifadeleriyle vurgulanmaktadır.

Eti ap ak, kemiği de sanki bakır gibi olan Manas’ın doğduğunda elinde kan pıhtısı olması (Gökdağ-Üçüncü, 2007: 142) onun yiğitlik nişanını taşıdığını göstermektedir. *“Doğuştan itibaren “yiğit olma” ihtirası ile dolu olan bu tip, her şeyden önce hayvanlarla haşır neşir olmuş bir insandı. Oğuz at sürüleri besleyen, av avlayan ve akımlar yapan bir topluluğun çocuğu idi. Onun vücut yapısından başlayarak bütün hayatına, dünya görüşüne ve dinine hakim olan hayvan unsuru, büyük tabiat, kuvvet ve hakimiyeti ihtirası idi.”* (Kaplan, 2011:26). Türk destanlarında ideal kahramanın sembolü olan yiğitlik, fiziksel güç, halkın tefekküründe büyük sıfatlar kazanan yırtıcı hayvanlarla özdeşleştirilerek (Jirmunskiy, 2011: 59) anlatılmaktadır. Oğuz Kağan’ın ayaklarının öküz ayağı, belinin kurt, omuzlarının samur ağzı, göğsünün ayı gibi geniş olması (Gökdağ-Üçüncü, 2007: 49) onun doğuştan hâkimiyet tutkusuna sahip olduğunu göstermektedir.

Toplumda belirli bir tipin oluşabilmesi ve yaşayabilmesi için bu tipin, toplum tarafından idealize edilmesi gerekmektedir. Milletin içinde bulunduğu sosyal, ekonomik, tarihî durumlar değişince doğal olarak reel ve ideal tipler de değişmektedir. Çünkü tip, bir özleyişin anlatımıdır. Bu yüzden, Orta Asya’da, yaklaşık bin veya iki bin sene önce atlı-göçebe yaşamı devam ettiren Türkler arasında, “alp tipi” dejenere ve değişikliğe uğramadan kendisini koruyabilmiş (Kaplan, 2011: 58) ve bu tip, destanlarda atıyla birlikte mücadele veren, halkın ideal değerlerini ve geleneklerini üzerinde taşıyan bir tip olarak metinlerde yer almıştır.

Alp tipinin vazgeçilmez öğelerinden biri attır. At, kahramanın zaferinden de mağlubiyetinden de mesul olan, soylu, zeki, dereleri tepeleri aşan, son derece hızlı, uçabilen, tehlikeleri hisseden, kahramanlık vasfına sahip varlıklar olarak destanlarda yer almaktadır (Çobanoğlu, 2011: 110). Bu yüzden at, sahibi ile bir tutulmaktadır. “Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Destan”da, kahramanın nitelikleri verilirken atı da anılmaktadır.

“Parasarin Bayburt Hisarından fırlayıp uçan, ap alaca gerdeğine karşı gelen, yedi kızın ümidi, kudretli Oğuz’un imrenileni, Kazan Bey’in inançlısı, boz aygırlı Beyrek dört nala yetiştı.” (Ergin, 2013: 53). Boz aygırlı Bamsı Beyrek, konur atın iyisi Salur

Kazan atıyla birlikte zikredilen kahramanlarıdır. Alpın girdiği mücadelelerde onun yardımcısı olan at, kahramanın tamamlayıcı unsuru olarak yer almaktadır.

Eski Türklerde birinin alp olarak nitelendirilmesindeki ölçütler, yiğitlik, cesurluk, kahramanlık, asalet ve kişisel üstünlük olarak sayılmaktadır. Alplar, sosyal hayatın zorunlu bir getirisi olarak hareket unsurunun esas alındığı erlik duygusuyla bütünleşmektedir. Bu yüzden alplar mücadele ruhu taşıyan, kaçma, yılma, geri çekilme gibi eylemlerde bulunmayan (Yardımcı, 2013: 216-217), aktif, dışa dönük, savaşçı ve kahraman soyundan gelmiş kişilerdir (Kaplan, 2011: 91). Dede Korkut Kitabı'nda Salur Kazan'ın esir olduğu hikâyede, onun korkusuz ve savaşçı yapısı şöyle vurgulanmaktadır.

*“Bin bir erden düşman gördümse övünün dedim
Yirmi bin er düşman gördümse koklamadım
Otuz bin er düşman gördümse ona saydım
Kırk bin er düşman gördümse gözümü kısıp baktım
Elli bin er düşman gördümse el vermedim
Altmış bin er gördümse söyleşmedim
Seksen bin er gördümse ürpermedim”* (Ergin, 2013: 193)

Alplar, millî değerlerinden ve kutsal saydıkları vatanseverlik ülküsünden asla vazgeçmemişlerdir. Alpın karşılaştığı düşman, ne kadar korkunç ya da ne kadar güçlü olursa olsun, alplar da kendini o derece kuvvetli ve cesur görmüşlerdir. Bu yüzden onların yenemeyeceği hiçbir düşman yoktur. *“Nitekim Manas da ilk yarasını alana kadar kendisini Tanrı zannettiğini, ancak yaralandıktan sonra Tanrı olmadığını anladığını söylemektedir.”* Alpları besleyen manevî güç ise “atalar ruhu”dur. Bu sayede alplar, güçlü ve yetenekli olarak dünyaya gelip hayatları boyunca doğru, dürüst, faziletli, misafirperver ve namuslu bir hayat sürmüşlerdir (Akyüz, 2010: 172). Toplumun değerlerini üzerinde taşıyan alplar aynı zamanda toplumun değerlerini korumuştur.

Alp olmak için kahramanlık göstermek yetmemekte, asilzâde olmak da gerekmektedir. Alplar, kişisel tutkularından arınan, bir ülkünün arkasında mücadele veren ve ait olduğu toplumu yansıtan kişilerdir. Oğuz Kağan Destanı, bu tipin en ideal örneğini taşımaktadır. Alplar, göçebe yaşamın bir sonucu olarak hareketli bir yaşam tarzına sahip olup fiziksel olduğu kadar psikolojik olarak da güçlü bir kişiliğe sahiptirler. Nitekim Türk destanlarında alp tipini, inançlı, manevî olarak güçlü, kudretli ve başarının Tanrı lütfu

olduğunu düşünen bir tip olarak görmek mümkündür. (Yardımcı, 2013: 216-217). Alplar, zor durumlarda ortaya çıkan, toplumu içinde bulunduğu zor koşullardan kurtaran korkusuz, savaşçı, asil tipi temsil etmektedir. Türk düşüncesinde alp tipi, toplumun gereksinimlerine uygun olarak destan devrinin bir algılayışı olarak ilahî ve mistik güçlerle donatılan ve manevî yücelişini gerçekleştirmeyi özleyen bir tip olarak yer almaktadır.

Sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel olarak tarihin her devrinde sözlü ve yazılı pek çok eser bırakmış olan Türk milleti, sosyal normlarını, törelerini, inançlarını, cesaretini, mücadele azmini alp tipinde birleştirmiş ve yaşatmıştır.

I.2.2. Alp Eren Tipi

Alp eren veya alp gazi tipi, köklü bir geçmişe sahip Türk milletinin destanlarında oluşturdukları alp tipinin, İslamiyet ile birlikte dinî bir mana yüklenerek “Türk cihan hâkimiyeti” ülküsünün “cihat hâkimiyeti” mefkûresiyle sentezlenmiş biçimini ifade etmektedir.

Türklerin İslamiyet’i benimsemeden önce kabul ettiği ideal tip olan alp, İslamiyet’le birlikte yeni biçimler kazanarak gelişmiş ve İslamiyet’in “cihat ülküsü” alp şahsiyetinde alp gazi şekline dönüşmüştür. Tasavvuf kültürünün Anadolu’da yerleşmesiyle birlikte alp tipi yerini, alp gazi veya alp eren şahsiyetinde din uğruna yapılan mücadele ruhuna bırakmıştır (Öztürk, 2012: 66). Alp erenler, her zaman din uğruna savaşmıştır. Çünkü savaş, onlar için dünyevî kazanımların yanı sıra onlara şehitlik gibi bir makam sunmuştur. Alp erenler, fikrî ve hissî olarak yüce bir ideolojiye hizmet etmiştir.

Türklerin büyük kitleler halinde İslamiyet’i benimsemelerinde ve gazayı kutsal olarak atfetmelerinde, geçmişteki törelerinin yadırganamaz bir rolü olmuştur. İslamiyet ve kültürleri arasında bir sentez yapan Türkler, destanlarındaki alp tipini, gazi tipi şeklinde vücuda getirmiş ve gazi tipi de dünyaya hâkim olmayı amaç edinmiştir. İslam dini, kahramanın savaş gücüne ulvî bir mana ve zenginlik katmıştır (Kaplan, 2011: 101). İslamiyet’i benimsemiş toplumlarda, gaza ve gazilik saygı duyulan mukaddes kavramlardır. Anadolu’da kurulan Karahanlı, Selçuklu ve özellikle Osmanlı Devleti’nde gazilik, kıymetli ve yiğitlik göstergesi olarak kabul edilmiştir. Alp gazi tipi cömert, milletin ve dinin birliğini sağlamakta her türlü fedakârlığı yapan bir tip olarak

İslamiyet'ten sonraki metinlerde yer almıştır. Bu metinlerden biri olan Battal Gazi Destan'ında Battal Gazi'nin cömertliği şöyle anlatılmıştır.

“Ancak Battal Gazi, savaşlarda hemen hiç ganimet almadığı için yıllar içinde fakir düştü. (...) Buna da aldırmayan Battal istenildiği gibi Hindistan'a gitti ve Kara Dev'i öldürdü. Yolda her işinde Hızır Peygamber de ona yardımcı olmaktaydı. Ancak Battal Gazi yokken Malatya yeni Kayser tarafından yakılıp yıkılmıştı. Battal Gazi dönünce Hindistan'dan getirdiği mücevherlerle şehri tekrar inşa ettirdi.” (Gökdağ-Üçüncü, 2007: 247). Battal Gazi, toplumun refahı için mücadele eden bir alp erendir.

Alp kelimesi, Anadolu gazilerinin unvanı olarak da kullanılmıştır. Bu kelime, Alp Arslan, Sultan Alâeddin'in savaş yarenleri Gündüz Alp, Gök Alp gibi gazilerin isimlerinde de yaşatılmıştır. Gazilik, Müslüman-Türk kahramanlarının büyük ideallerini temsil etmiştir. Anadolu'da kurulan ilk devletlere baktığımızda, Dânişmendliler Devleti'nin Dânişmend Ahmed Gazi ve Emir Gazi gibi hakanları gazi sıfatıyla anılmıştır. Anadolu'nun Türkleşmesinden sonra gazi unvanı, Bizanslılar'la savaşan ve uç beyliği olarak görev yapan beylerin unvanı olmuştur. Ertuğrul Gazi, Osman Gazi, Orhan Gazi gibi tanınmış şahsiyetler, gaza ruhunu temsil eden ve bu unvanı kullanan beyler arasında yer almıştır (Banarlı, 1998: 295-296). Nitekim 1071 Malazgirt zaferiyle başlayan Anadolu'yu Türkleştirme ve İslamlaştırma faaliyetleri, toplumun fikrî ve hissî duygularını yansıtan Satuk Buğra Han, Battal Gazi, Danişmend Gazi ve Sarı Saltuk gibi alp erenler vasıtasıyla sürdürülmüştür.

Dede Korkut Kitabı'nda İslamiyet'i kabullenen Türkler, ziyafetlerde, toylarda, avda, düğünde, savaşta dertlerini kopuz çalarak anlatmışlar ve memleket memleket gezen ozanlar, artık İslamiyet'in koruyucusu olarak alp eren tipinde hayat bulmuşlardır (Yardımcı, 2013: 216). İslam'ı yaymak için mücadele veren gaziler, vatan-millet sevgisi ve özgürlük gibi temel değerleri bünyesinde taşıyan, gönüllü, cesur, savaşçı alpların Anadolu'daki yansıması olarak metinlerde yer almışlardır.

Fiziksel açıdan genç, uzun boylu ve güzel olarak nitelendirilen alp erenin en önemli hasleti, ahlaki anlamda yüce bir ideali ve değerler sistemini bünyesinde taşımasıdır. İdealize edilen alp eren tipinde, dinî değerlerin, üstün ve aşkın bir ahlak anlayışıyla harmanlanıp ortaya çıktığı görülmektedir. Dinin ve milletin huzurunu tesis etmek için toplumun fatihliğini üstlenen alp erenler mert, savaşmaya hazır, zeki, çevik,

düşmanlarıyla mücadele eden ve gerektiğinde fikriyle düşmanları galebe eden bir tiptir. Pek çok menkıbe, efsane ve destanlarda yaşayan ve Türk milletinin millî benliğini gösteren, kuşaklara örnek teşkil eden alp eren tipi, Türk-İslam ruhunun ve özleyişinin İslam dairesindeki algılanış biçimini yansıtmaktadır.

I.2.3. Velî Tipi

Anadolu'nun İslamlaşması ve tarikatların kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan velî tipi, ilm-i hakikat ve hâl ilimlerinden nasiplenmiş, toplumda birleştiricilik vasfına sahip kimselerin, yaşarken veya öldükten sonra etrafında bir kült oluşturabilecek kadar ulvî niteliklerle öne çıkan hikmet sahibi kişileri ifade etmektedir.

Velî, ism-i mefûl anlamında Hakk'ın kendi uhdesine aldığı, kulunu bir an bile nefesine bırakmadığı, onun fiiliyatını ve onu gözetmeyi bizzat üstlendiği kişiler olarak nitelendirilmektedir. Velî, ism-i fâil manasında ise Allah'a tapınma, O'nun emirlerini yerine getirme işini ve sorumluluğunu alan kimsedir. Bir kişinin velî olması için bu iki vasma da sahip olması, en mükemmel şekilde Allah'a ibadet ve onun emirlerine riayet etmesi icap etmektedir (Kuşeyrî, 2017: 348). Velî, çokluk âleminden birlik âlemine doğru giden yolculuğunda, ilahî ahlak ile donatılmış, gönlünü Hakk'a çevirmiş keşf ehli kimselerdir.

Bayezid-i Bistâmi, velîler için: *“Allah Teâlâ'nın velîleri, Allah'ın gelinleridir. Bu gelinleri, onlara mahrem olanlardan başkası göremez. Bu gelinler, Allah nezdinde üns perdesi arkasında, örtülmüş bir halde bulunurlar.”* demiştir (Kuşeyrî, 2017: 349). Erzurumlu İbrahim Hakkı, velîleri geline ve güle benzeterek şöyle anlatmıştır: *“Gelini nâmahrem görmediği gibi Allahu Teâla'nın bu gelinleri de O'nun muhteşem ünsünde duvaklı olup onları kimse göremez.”* (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 665). Varlığından fani olup Hak'la daima birlikte olan velîler, Allah'ın gelinleri olarak nitelendirilmiştir.

Velâyet kelimesi “vel-y” kökünden gelip “yakınlık” anlamında kullanılmaktadır. Velîlik, umumi ve özel velâyet olmak üzere iki kısımdır. Umumi anlamdaki velâyet, tüm müminlerin dâhil olduğu bir durum iken özel velâyet ise tarikata girenlere ve saliklere has bir durumdur (Molla Câmi, 2016: 20). Velî kelimesinin çoğulu olan evliya, hayatını riyazet ve mücahedeye adanarak ibadetle meşgul olan kişiler için kullanılmaktadır. Bunlar gaybdan haber alıp-verme ve keramet gösterme özelliklerine sahiptir (Pala, 2002:

153). Tarikatları kuran ve fikirleriyle yol gösteren büyüklere şeyh, pir, mürşit, bu yolda yürüten tarikat mensuplarına da mürit ve derviş denilmektedir (Banarlı, 1998: 118). Müritlikten şeyhlik mertebesine çıkıp kâmillik sıfatını alan velîler, mürşit olmaktadır.

Velayet ehlinin üç özelliği vardır: Sürekli Allah ile, kaçıışı Allah'adır, derdi ve düşüncesi de Allah'tır. Velîlerde, korku ve ümit (recâ) yoktur. Nitekim ümit (recâ) beklentiye doğurur. Hâlbuki velîler, ibn-i vaktir, hâl ehlidir (Kuşeyrî, 2017: 351). Evliya-ı kirâm, mana ehli olup dünyaya da ahirete de tenezzül etmezler (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 663). Buna göre velî için ne korku ne de üzüntü vardır. Çünkü korku, gelecek endişesi taşıyıp istenilen bir şeyin kaçırılmasını ve kötülük kazanmaktan sakınmayı ifade eder. Üzüntü ise geçmiş zamanla ilgili olup pişmanlıkları ve bir şeyin kaçırılmış olmasından duyulan serzenişleri anlatır. Lakin velî ne geçmişte ne gelecekte yaşar, o vakt ve hâle uyar (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 669). İnsan, geçmiş ve gelecek olmak üzere iki zamanda yaşar, velî ise anı tutan ve yaşayan marifet ehlidir. İnsanın geçmişteki yaşantıları, onun üzülmesine ve vehme kapılmasına yol açıp korkularını tetikler. Gelecekle ilgili düşüncelerini anlatan ümit ise insanın anı yaşamasına engel olup hırs ve isteklerini artırır. Marifet ehli olan velî, korku, kibir, tutku, arzu ve iştiahlardan uzak, vaktin oğlu olarak adlandırılan kimsedir.

Velayet ehli, kendi suretlerinden bir şey bırakmayıp beşeriyetten ve tabiat âleminden sıyrılıp, cenneti-cehennemi unutup Tanrı'nın huzuruna gelmişlerdir. Velîlerin yaptığı her şey doğruluk üzerinedir, çünkü onlar masivadan çıkararak ulvî âlemlere yükselmiş, bütün varlığıyla Allah'a teslim olmuşlardır. Ehlullah olan velîler, yeryüzünde kimsesiz olup Allah'tan başka kimseyle meşgul olmamışlardır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 664). Nitekim mana ehli yalnızdır. Onlar için dünyanın da ahiretin de anlamı yoktur, çünkü velîlerin kalbinde Allah'tan başka hiçbir şey yer almamaktadır.

Evliyanın mahfuz, peygamberlerin ise masum olması şarttır. Velîlerin günah meyli vardır, yalnız Allah tarafından korunurlar (Molla Câmî, 2016: 22). Velînin iki nişanı bulunmaktadır. Birincisi Allah'ın emirlerine her zaman saygı gösterirler ve bütün yaratılmışlara karşı şefkat beslerler. Ayrıca Allah ile aralarındaki sırları korurlar, ne olursa olsun dünyadaki çektiği eziyetlere karşı sabreder ve kimseden şikâyetçi olmazlar (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 666). Evliyalar, Allah'ın emirlerini yerine getiren kimseler olup bütün varlığı severler. Onlar sadece İslam'ın kutsal değerlerine taşımak ve

korumakla kalmamış, Türk-İslam kültür ve medeniyetinin şekillenmesinde de yer almıştır.

Türk-İslam medeniyetinin teşekkülünde gaziler kadar velîlerin de büyük rolü vardır. *“Eski alp tipinin bir devamı olmakla beraber gaziler de İslam dininin değerler sistemi içinde yer aldıklarına ve bu değerler uğruna savaştıklarına göre doğrudan doğruya bu değerlerin taşıyıcısı ve asırlar boyunca devam ettiricisi olan velîlerin rolü gazilerden büyüktür.”* Velî ve dervişlerin sosyal, siyasi ve kültürel alandaki etkileri fazladır. Anadolu’da ve Rumeli’de kazanılan topraklar, dervişler tarafından işlenmiş, bu dervişler, tekkeler imar ederek aynı zamanda kervanların güvenliğini de sağlamışlardır (Kaplan, 2011: 109-110). Kendileriyle birlikte memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî adab ve erkânını getiren kolonizatör Türk dervişleri, Türk-İslam memleketlerinden Anadolu’ya doğru göç akınını idaret etmiş, kafilâ reisleri istilânın öncüsü olmuş ve yerleştikleri yerlerde hanedan tesis etmiştir. Bu dervişlerin din ve cihan telakkisi, eski Türk diyarından gelen muhacir kitlelerinin getirdiği din ve cihan telakkisi ile aynıdır. Bu yüzden Anadolu farklı teşkilat ve ananelere sahip insan yığınları ile birlikte onların getirdiği dinî ve mistik cereyanların sahnesi olmuştur. Yeni gelen derviş muhacirlerin bir bölümü gazilerle beraber *memleket açmak fütuhat yapmakla meşgul bulundukları gibi bir kısmı da o civarda köylere veya tamamen boş ve تنها yerlere yerleşmişler ve orada müritleri ile beraber ziraatle ve hayvan yetiştirmekle meşgul olmuşlardır.* Onların boş topraklar üzerine kurduğu zaviyeler, kültür, imar ve din merkezleri haline gelmiştir (Barkan, 2013: 53-61). Anadolu ve İslam ülkelerinden gelen dervişler, şeyhler ve babalar gazalara katılmış, Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve yükselişinde birinci derecede rol oynamıştır (Turan, 2003: 259). Bu dervişler, yerleştikleri yerin güvenliği ve imarı ile meşgul olmuş ve Anadolu’da dirliğin sağlanmasında stratejik bir rol oynamıştır.

“Mutasavvıf, şeyh ve dervişler Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında olduğu gibi yeni ülkelerin fethinde de manevi kumandan vazifesi yapmışlardır. Bunun yanı sıra Türk insanının terbiyesi, ahlâki davranışları ve iman anlayışında büyük rol oynamışlardır.” Akşemseddin de toplumun önderlerinden biri belki de en önemli olanıdır (Çetin, 2014: 307). Hacı Bayrâm-ı Velî’nin müridlerinden olan Akşemseddin, aldığı zikir, vird, riyâzet ve ibadetlerle mükâşefe mertebesine ulaşmış, marifet sahibi bir velîdir (Yıldız, 2008: 25-26). Akşemseddin, tasarruf makamı olan mürşitlik makamının âlemin bir yansıması olan insanı yaratılan her şeyde gördüğünü ifade etmiştir. O, makamların en

yükseğine erişebilme olanağına sahip olan kişileri de mürit olarak tanımlamıştır. Akşemseddin, tüm ilim alanlarında birer âlim, Allah'ın sırlarına erişmiş, Allah'tan başkasına ihtiyacı olmayan ve veliliğini gizleyerek insanlar tarafından tanınmayan bireyleri velî olarak nitelendirmiştir (Ateş, 1999: 40-41). Akşemseddin, toplumda önemli roller üstlenen mürşidin insanları Kur'ân'la iman etmeye çağırma, insanları güzel ve iyi işler yapmaya yönlendirme, kötü işler yapmaktan alıkoyma ve terbiye etme gibi birtakım görevlerinin olduğunu ifade etmiştir. Şeyhe yönelik mutlak itaati ve teslimiyeti savunan Akşemseddin, salığın menzile ulaşma yolunda başarılı olabilmeleri için muhakkak bir mürşide ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir. *“Ağacı kimse dikmeden kendi kendüne bitse; ol ağaç yapraklansa, yemiş vermeye başlasa o yemiş tatlı olmaya”* diyen Akşemseddin, müritlik yolunda mürşitsiz ilerlemeye çalışan müritleri, kendiliğinden yetişen ağaçlara benzetmiş ve böyle ağaçların meyvelerinin lezzetli olmayacağını belirtmiştir (Yıldız, 2008: 105). Akşemseddin'e göre mürşitlik makamındaki velî, müritlerin rehberi, onlara güzel ve iyi ahlak kazandıran, tamamen itaat edilmesi gereken kimsedir.

Türklerin İslamiyeti kabul ettikten sonra karşılaştığımız “velî”, Türklerin her derde devam bulan, keramet sahibi, gaipten haber veren kamın yerine geçmiştir. Müslüman ata ya da babaları hem şamanlara hem de evliyaya benzediği için bu geçişte bir zorluk hissedilmemiştir (Turan, 2003: 169). Velîlerin olağanüstü olayları yapabilme yeteneğine sahip olmaları onlara şamanlara yaklaştırmıştır. Nitekim şamanların ekstaz halindeyken olağanüstü güçler ve ruhlarla ilişkilerinin olması, onları toplumun seçkin ve kutsal kişisi yapmıştır. Bu yönüyle şamanlar, velî/sufilerin prototipleridir (Bars, 2018: 170). Türkler, İslamiyet'i tasavvuf aracılığıyla tanımış ve İslam öncesi inançlarını, İslami dönemde güçlü bir şekilde devam ettirerek kendilerine özgü bir velî tipi oluşturmuşlardır. Türk velî tipinin prototipini Dede Korkut temsil etmiştir (Ocak, 2016: 41). Nitekim Dede Korkut'un toplumun tam bilicisi ve önderi olması, gaipten haber vermesi, duasının da bedduasının da kabul olması bu temsilin sebeplerini ortaya koymuştur.

O, destan ve hikâyelerde kahramanın ad alması, doğumu, akıl danıştığı bilge kişi, aksakallı velî kişidir. *“Hikâyenin yardımcı kahramanı olarak ön planda ortaya çıkan Dede korkut şaman-velîdir ve hikayeyi inanış noktasında İslamiyetten önceki Türk kültürüne bağlamaktadır.”* (Köksel, 2012: 76-83). Kam Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek hikayesinde kız istemeye giden Dede Korkut keramet ehli bir velî olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Dede Korkut’un ardından Deli Karçar erişti. Dede şaşkına döndü, Tanrı’ya sığındı, ismi azam duasını okudu. Deli Karçar kılıcını eline aldı, yukarısından öfke ile hamle kıldı. Dede Korkut dedi: Çalarsan elin kurusun, dedi. Hak Teala’nın emir ile Deli Karçar’ın eli yukarıda asılı kaldı. Zira Dede Korkut keramet sahibi idi, dileği de kabul olundu” (Ergin, 2013: 66)

Dede Korkut, Şamanilik’te olan cennet-cehennem, ahiret hayatı, kurban inançlarını, İslami ıstılahlarla birleştiren, olağanüstü güçlere sahip bir velîdir.

Tarikatların ve dervişlerin dayanağı olan tasavvuf, insan-Tanrı, insan-kâinat, insan-insan arasındaki münasebetleri ortaya koyan dinî-felsefî bir sistemidir. Velîler de bu sistemin temsilcileridir. Tarikatlar sadece kendi kurallarına bağlı insan tipleri yetiştirmekle kalmamış aynı zamanda sanat, zanaat ve edebiyat aracılığıyla belli bir hayat felsefesini toplumun büyük bir kesimine yaymayı başarmıştır. Lakin velîlerin asıl amacı, yaratılmışların sırrına ve Allah’a erişmek olmuştur (Kaplan, 2011: 117-118). Tarikatlar, insanın yaratılış gayesi, ahlakı güzelleştirme ve nefis terbiyesi konusunda telkinlerinin yanı sıra musiki, sanat ve çeşitli mesleklerde uzman bireyler yetiştirilmesini sağlayarak sosyal hayata katkıda bulunmuşlardır.

Velîler, kişisel olarak farklı özelliklere sahip olmakla birlikte aralarında birtakım ortak noktalar da bulunmaktadır. Bu ortak noktalar özellikle yaşadıkları devrin sosyal yapısı, yetiştikleri kültürün ve tarikatın adabıyla yakından ilgilidir. Bu tarikatların her birisi, yüzyıllarca sürececek olan hem bir kültür hem de bir kült oluşturmuşlardır (Kaplan, 2011: 111-113). Kült, yüce ve kutsal olarak atfedilen varlıklara karşı saygı göstermek, onlara tapınmaktır. Bu tapınma ve hürmet, dua, kurban ve dinsel içerikli belli ritüelleri gerektirmektedir (Tezcan, 1996: 120). Nitekim her tarikat, belirli bir kişinin öğretilerini benimseyerek o zatın etrafında bir kült oluşturmuştur. Velînin mensup bulunduğu ve yetiştiği çevreyle belirlenen tasavvuf doktrini, yeni bir kültür dairesine girerek sentezlenmiş ve velî kültürünü oluşturmuştur.

Velî kültü, Allah’ın lütfu ile olağanüstü güçlerle donatılmış bir şahsın etrafında oluşan -ölü veya diri iken- bu şahısların herhangi bir konudaki yardımlarının belli ritüeller ile elde edilmesini öngören bir anlayıştır. Velî kültü Budizm, Hristiyanlık ve İslamiyet’in yaşadığı coğrafyalarda benzer şekilde yaşatılmaktadır. Hristiyanlık’taki azizlerin,

Müslümanlık'taki velî kültünün eskiden var olan bazı mistik kültlere dayandığı ifade edilmektedir (Ocak, 2016: 33). Öte yandan velî kültünün tarihsel süreçleri incelendiğinde bu kültün geçmişi, putperest inançlara kadar götürülebilmektedir. Türk kültüründe “atalar kültü” ile benzer yönler taşıyan velî kültünün tıpkı eski Türk inançlarında olduğu gibi velî öldükten sonra da etrafında pek çok inanış geliştirilmiş olması onu bir kült haline getirmiştir.

Velînin kült konusu olabilmesi için üstün bir ruhani güçle donatılmış olması ve toplumun ona karşı korku ile karışık bir saygı ve hürmet duyması gerekmektedir. Ona karşı yapılacak bir saygısızlık durumunda, çarpılma ve ölümle sonuçlanan olayların başa geleceğine inanılmaktadır. Velînin ruhani kudretinden yararlanmak için ona tevessül edilmekte ve velîden dünyada da ahirette de faydalanmak için onu hoşnut etme amacı güdülmektedir (Ocak, 2016: 35). Bir velînin etrafında birtakım ritüellerin ve inanışların gelişebilmesi için onun bir kült olarak toplum tarafından onaylanması gerekmektedir. Velî bir kült haline geldiğinde onun eşyalarına, mezarına ve öğretilerine sahip çıkılmakta, aksi takdirde ölmüş bile olsa manevî gücüyle insanlara zarar vereceğine inanılmaktadır.

Türk kültüründe velî kültünün temeli, Şamanist dönemde atılmıştır (Ocak, 2016: 38). Gaipen haber veren, felaketleri önleyen, göğe çıkıp uçabilen, ateşte yanmayan ve gizli güçlerle iletişime geçen Türk şamanları, Bektaş velîlerinde hayat bulmuştur (Ocak, 2016: 39). Nitekim eski Türk inançlarından biri olan atalar kültü de velî kültünü şekillendirmiştir. Atalar kültüründe, ata öldükten sonra ailesine yardımda bulunma gücüne sahip bir varlık olarak algılanmıştır. Bu yüzden korku ve hürmet ile atanın etrafında onun ruhu için kurban kesme, eşyalarını kutsi sayma gibi birtakım inanışlar oluşmuştur (Ocak, 2016: 39). Türklerin atalar kültü ve Şamanizm inancının, İslam dairesindeki biçimi olan velî kültü, dönemin sosyal ve kültür hayatına tesir etmiş ve şekillendirmiştir.

Türk-İslam kültür ve uygarlığının kurulmasında gaziler ve velîler büyük rol oynamışlardır. Alp tipinin takipçisi olan gaziler, İslam dininin değerlerini yaymak ve korumak için savaşmıştır. Velîler ise bu değerlerin aktarımında gazilerden daha büyük rol üstlenmiş, halkın manevî gücünü ve yaşam felsefesini belirlemişlerdir. Velîlerin ölümlerinden sonra da manevî güçlerini devam ettirdiğine dair inançlar devam etmiş ve bu durum onların büyük saygı ile anılmalarına sebep olmuştur. Mevlânâ, Hacı Bektaş Velî, Hacı Bayram Velî ve Akşemseddin gibi ünlü velîlere gösterilen hürmet bu

düşünceyi açık bir şekilde göstermiştir (Kaplan, 2011: 109). Toplum kendilerine yakın bulduğu bu velîleri benimsemiş ve saygı duymuştur.

Toplumun değerlerini temsil eden velîler, toplumun belli dinamiklerini yansıtmaktadır. Velî kültüründe, velîlerin toplumun sosyal, dinî ve ahlaki değerlerinden hepsini veya bir kısmını temsil ettiği görülmektedir. Yani toplum, kendi değerleriyle velîyi özdeşleştirmektedir (Ocak, 2016: 35). Nitekim velîlerin toplumun manevî pek çok değerini üzerinde taşıması, onların toplum tarafından kabullenilmesini sağlamaktadır.

Türkler Anadolu'ya yerleştikten sonra, Yesevîlik'le birlikte velî kültürü de yayılmıştır. Özellikle Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya yerleşen şeyhler bu kültürü güçlendirip tekke ve tarikatlarını kurmuşlar, Anadolu'da, velî kimliğiyle ün yapmışlardır. Tarikat liderinin (şeyhin) ölümünün ardından türbeler inşa edilmesi ve türbelerin etrafında ziyaret ve kurban pratiklerinin uygulanması, bu kültürün yayılmasını sağlamıştır (Ocak, 2016: 43). Türkler Anadolu'ya yerleştikten sonra şeyhler ve dervişler, tekkelerini kilise ve manastırların yerine inşa etmişlerdir. Nitekim bu durum eski dinin tesirini azaltmıştır. Hristiyanlık ve öncesi dönemlere ait aziz kültürlerinin etrafında anlatılan menkabeler artık İslamileştirilmiş ve halkın İslam'ı sevmesi sağlanmıştır (Ocak, 2016: 45). Anadolu'nun fethinden sonra irşadla görevli dervişlerin tekkelerini Hristiyan manastırlarının yerine inşa etmeleri, halkın İslamiyet'e ısınmasını ve İslamiyet'i kabul etmesini kolaylaştırmıştır. İslam tasavvufundaki velî kültürünün Hristiyan mistisizmindeki aziz kültürü ile benzerlik göstermesi, mistiklerin benimsedikleri hümanist anlayış, ahlak yüceliği ve yaratılmış bütün mahlûkata duydukları şefkat ile açıklanmıştır. Ocak, Anadolu'da görülen velî kültürlerini, mahiyetine göre ve şahsiyetlerinin niteliğine göre olmak üzere iki ana gruba ayırmıştır.

Anadolu'da teşekkül eden Velî tipleri

1. Kültürlerinin Mahiyetine Göre

a) Mahallî Velîler: Sarı Baba, Kara Dede vb.

b) Genel Velîler: Bütün ülke çapında şöhret kazanmış velîler bu gruba girer.

2. Şahsiyetlerinin Niteliğine Göre

a) Gerçek Velîler

3. Ait Oldukları İctimâî Çevreye Göre

- a) Şehirli Velîler: Sultanu'l-Ulemâ Bahâuddîn Veled, Muhakkık-ı Tirmizî vb.
- b) Köy ve Aşiret Velîler: Dede Garkın, Tur Hasan, Hacı Bektaş vb.

3. Misyonlarına Göre

- a) Gazi Şavaşçı Velîler: Otman Baba
- b) Misyoner Velîler: Hacım Sultan, Resul Baba vb.
- c) Meslek Piri Velîler: Somuncu Baba, Ahî Evran
- d) Mürşid Velîler: Ahmed-i Yesevî
- e) Hayalî Velîler: Buğday Dede, Kum Baba
- f) Velî Olmadığı Halde Sonradan Velî Telakki Edilenler
- g) Tevrat Menşeli Velîler: Danyal Aleyhisselam Samson
- h) Kur'an-ı Kerim Menşeli Velîler: Hızır-İlyas
- ı) Anadolu'da İlk Müslüman Arap Gazileri: Battal Gazi, Veysel Karanî
- i) Bazı Tarihî Şahsiyetler: Fatih Mehmed, II. Bayezid vb. (Ocak, 2016: 47-54)

Ocak, Anadolu'da oluşan velî tiplerini, kültlerine ve şahsiyetlerinin niteliklerine göre iki ana başlıkta sınıflandırmıştır. Camî ise sır sahibi olan ve Allah Teâla tarafından gizlenen velayet ehlini üç tabakaya ayırmıştır (Molla Câmî, 2016: 36). Evliyalar üç tabakadır.

I.2.3.1. Birinci Tabaka Evliyalar

Velîler, teslimiyet ve rızanın sonunda fenaya erişip Allah'ta var olmaktadır. İsimleri, suretleri yok edip Hak'la beka bulan bu velîler, birinci katman evliya grubunu temsil etmektedir.

Birinci tabakada yer alan evliyaların niyetleri ve amaçları saf olup himmet ve gayret ehli olarak dikkat çekerler. Bütün suretlerden geçip Hak'ta yok olan birinci tabakadaki bu evliyaların isimleri de yoktur. Bu kimseler, Allah'ın değerli varlıklarıdır

(Molla Câmî, 2016: 36). Bu velî tabakası, sürekli Hakk'ı düşünen, fena mertebesindeki evliyalardır.

I.2.3.2. İkinci Tabaka Evliyalar

İkinci tabakada yer alan velîler, yüce ve ulu derecelerde bulunarak muayyen bir yol üzerinde olan ve yeryüzünde yaşayan insan suretine bürünmüş kimseleri anlatmaktadır.

Bu evliyalar, büyük mertebelerde olan ve belli bir istikamet üzere olan kimselerdir ve bu kimseler yeryüzüne inmişlerdir. Görünüşleri ile insan olan bu zatların söyledikleri iki şekilde düşünülmelidir. Çünkü insanlar onları bir yönüyle anlarlar. Onların amaçları ise diğer yönünü anlatmaktır. Mesela, derler ki: “*Bizim, Sübhan Hakk katında bir derecemiz yoktur.*” Bu eksik oldukları anlamına gelmez tam tersi her hâlden ve mertebeden geçtik, manasına gelmektedir (Molla Câmî, 2016: 37). Bu ulu zatların tavır ve düşünceleri, melâmet ehline benzemektedir. Onları anlamak için hâl ilminine sahip olmak ve basiret gözünün açık olması gerekmektedir. Çünkü onlara göre Hakk'ı, gaybın sırlarını, ancak kalp gözü açık olanlar müşahade edebilmektedir.

I.2.3.3. Üçüncü Tabaka Evliyalar

Üçüncü katmandaki evliyalar, kul sıfatlarının zeval bulmasıyla vecd haline geçen, marifet yolunun nihai noktasına aşk ile ulaşan âşıkların tabakasını ifade etmektedir. Bu tabakadaki velîler, aşk haricinde akıl ve hissî duyguların hepsinden arınmış zatlar olarak anılmaktadırlar.

Bu sınıfın evliyalrı, Allah ile meşgul olup ilahî bir nur, ışıık ile aydınlanmış ve kendilerinden geçmişlerdir. Bu nur, onlara oldukları yeri ve makamı unutturmuştur. Onlar, yüce bir sevgiyle akıl ve hissî duygularından geçip tıpkı melekler gibi olmuşlardır. Allah bu velîleri, âlemin valileri olarak görevlendirmiştir. Gökyüzünden yağmur onların bereketleri ile yağmış, otlar onların himmeti ile yeşermiştir. Bu tabakanın evliyalrı dört bin tanedir. Bunların dışında olaylar ve işler üzerinde çözüm geliştiren sayıları üç yüz olan ahyarlar bulunmaktadır. Bunlardan kırk tanesine ebdal, yedi tanesine bûdela, dört tanesine evtad, üç tanesine nakipler, bir tanesine de Kutup ve Gavs denmektedir (Molla

Câmî, 2016: 38-39). Marifeti elde eden, her türlü akli kıyas ve hissî duygulardan uzak bu kişiler, yeryüzünün ve gökyüzünün yaşamsal döngüsünü sağlamaktadır.

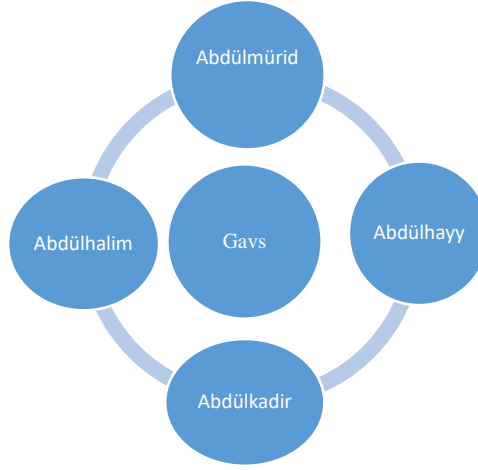
Allah Teâlâ, yeri yedi kıtaya ayırdığı gibi has kullarını da yedi kişi olarak belirlemiştir. İbn Arabî, bu yedi kişiye ebdal adını vermektedir ve her bir kıtanın yönetimi bu kişilerden birine aittir (Molla Câmî, 2016: 39). Ebdal, kutup, iki imam ve dört evtaddan oluşmaktadır ve bunlardan biri öldüğü zaman kırklardan biri bunların yerine geçmektedir. Kırklar da üç yüzlerden tamamlanmaktadır (Molla Câmî, 2016: 60-61). Allah için bazı kullar, özel nitelik taşımaktadır. Kutup, iki imam ve dört kişiden oluşan bu gruba “yediler” adı verilmektedir. Bu velîlerden herhangi biri öldüğü zaman yerine alt basamaktan biri gelerek hiyerarşi tamamlanmaktadır.

Kutup, bir işin etrafında döndüğü zat anlamına gelmektedir. Züht, bölge, makam ve hâllerden her birinin bir kutbu bulunmaktadır (Suad el-Hakîm, 2005: 430). İbn Arabî, kutbu iki şekilde tarif etmektedir. Birincisi tek, kutupluğunu kimseden almayan, Hz. Âdem’den beri var olup kıyamete kadar insan bedeniyle dünyada yaşayan canlı peygamberdir. İkincisi ise zamanla çoğalan ve bir zamandaki tek kişiyi ifade etmektedir. Gerçek kutup Hz. Peygamberdir. Bir önceki kutuptan kutupluğu alan herkes, Hz. Âdem’den kıyamete kadar kutup olan Hz. Peygamberin vekili durumundadır (Suad el-Hakîm, 2005: 431). “*Kutupluk yasama gücünü temsil eden ilahî bilginin icra gücüdür. Bu meseleyi defalarca işaret ettiğimiz şekilde açıklayalım: Sûfiler görünen devlet gibi görünmeyen, etkin, manevî bir devlet ortaya koymuşlardır.*” Kutupların bütün mevcudatın kalplerine uzanan bir bağı vardır. “*Âlemin ihtiyaçlarının kendisine bağlı olması yönünden bu bağlar, zaviyesinden kutup, yaratıkların gereksinimlerini karşılar. Kutup tasarrufunun dışındaki yüce melekler ve velîlerin efrad sınıfı hariç, ulvî ve süfli bütün sorumlular kendisine biat etmediği sürece kutupluk görevini ifa etmiş sayılmaz.*” (Suad el-Hakîm, 2005: 431). Nitekim her işin, olayın, onun çevresinde döndüğü anlamına gelen kutup, Hz. Âdem’den beri var olan ve kutupluğunu kendinden öncekinden alan ve bir silsileyle devam eden zatı ifade etmektedir. Bunlar tıpkı bir devlet yönetimindeki siyasi teşkilatlanma gibi görevlere sahiptirler. Bu yüzden âlemin her türlü ihtiyacı ve devri, kutuplar vasıtasıyla sağlanmaktadır. Ayrıca onlar, kâinattaki her mahlûkun düzeninde olmasını denetlemektedir.

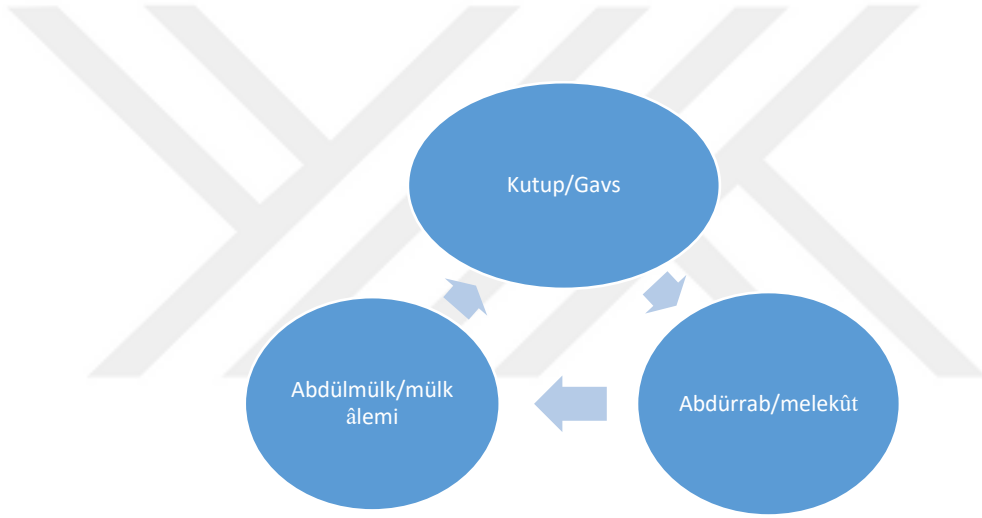
İbn Arabî, Muhammedî olan kutupları, Hz. Peygamber'den önce gelen kutuplar (bunların sayısı üç yüz olup önceki resullerdir) ve Hz. Peygamber'den sonra gelen (sayısı on iki olan) kutuplar olmak üzere iki grupta toplamaktadır. Evtad olarak bilinen kutuplar dört tane olup doğu, batı, kuzey, güney cihetleri bu kutuplar aracılığıyla korunmaktadır (Molla Câmî, 2016: 54). İbn Arabî, Hz. Peygamber'in asıl/gerçek kutup olduğunu söylemekte ve ondan önce gelen resullerin de kutup olduğunu iddia etmektedir.

Resulullah'tan sonraki on iki kutuptan birincisi, kutupların en kusursuzudur. Bu kutup, Nuh Peygamber'in izinde ve Âdem Peygamber'in bütün isimlerini kendinde toplamaktadır. İkincisinin yeri hava olup Hz. İbrahim'in izindedir ve bir kürsü üzere oturup halkı gözetlemektedir. Üçüncü kutup ise nida makamında ve Hz. Musa'nın izindedir. Dördüncü kutup Hz. İsa'nın izinde olup Kur'an'da karşılığı ise Kâfirun suresidir (Molla Câmî, 2016: 55). Beşinci kutup Hz. Davud'un izinde ve muhabbet makamındadır. Altıncı kutup hayat ilmi, hayvan ilmi üzerinedir ve Hz. Süleyman'ın izindedir. Yedinci kutup azamet derecesinde ve Hz. Eyüp'ün izindedir. Sekizinci kutup İlyas Peygamber'in izinde olup Allah'ın sözlerinden müteşabihat olanları bilmektedir. Dokuzuncu kutup Hz. Lut izinde iltisal (kavuşmak) ilmi üzerinedir (Molla Câmî, 2016: 56) ve Deccali öldürüp Hz. İsa ile görüşecek olan kutuptur (Molla Câmî, 2016: 57). Onuncu kutup ilahi bir korumada olup lütuf sahibidir. Hud Peygamber'in izinde ve kemal üzerinedir. Bir kişinin hakkı neyse onu bilir. On birinci kutup Hz. Salih izindedir ve Hak Teâlâ'nın vekilidir. On ikinci kutup riyazet, tabiat ve mantık ilmini bilmekte olup bu ilimler ona Hakk'tan inen ayettir ve Hz. Şuayp'ın izindedir (Molla Câmî, 2016: 57). Hz. Peygamber'den sonraki on iki kutuptan en mükemmlisi birincisidir. Çünkü o, bütün ilahi isimleri kendi üzerinde toplamıştır. Âyan-ı Sabite'nin hepsi bu isim üzerinedir.

Gavs olarak bilinen kutbun nazar yeri Hak'tır, gavsın sağında melekût (gayb) âlemini gözetleyen Abdürrab, solunda ise mülk âlemine nazar eden Abdülmülk bulunmaktadır. Sağ, sola göre daha üstündür. Doğuda Abdülhayy, batıda Abdülhalim, kuzeyde Abdülmürîd, güneyde Abdülkadir olarak adlandırılan evtaddan şahıslar vardır (Molla Câmî, 2016: 60). Kutuplulukta en üst mertebe “gavs” olarak belirlenmiştir. Gavs, sürekli Hakk'ı müşahade etmektedir. Onun sağında bâtını bilen Abdürrab, solunda ise yaratılmışları, zahir âlemi gören Abdülmülk bulunmaktadır. Bâtın âlemin sırlarına vakıf olmak, kutba hiyerarşide üstünlük sağlamaktadır. Bâtın ve zuhûrat âleminin cevherini, özünü, hakikatini bilen ise vahdete eren ve Hakk'ta beka bulan “gavs” tır.



Şekil 1. Gavs-1



Şekil 2. Gavs-2

Hakk'ta beka bulan gavslar, marifet ehli ve hakikatin kendisi olan velilerdir. Baksı, aziz, bab, baba, dede ya da evliya olarak nitelendirilen şahsiyetler, kimi zaman hayatta kimi zaman ölümlerinin ardından çevrelerinde teşekkül eden anlatılarla yaşamlarını zenginleştirmişlerdir. Türk toplumunun manevî kaynakları olarak kabul edilen ve toplumsal birlikteliğin merkezini oluşturan bu şahsiyetler, bir taraftan İslamiyet'ten önceki dönem manevî kabullerin sonraki döneme aktarılmasının işareti iken bir taraftan da İslami dönemin manevî kabullerinden örnek teşkil etmeleri bakımından önemli olmuşlardır (Çetin, 2007: 71-75). Toplumun manevî yönünü temsil eden ve Anadolu'da siyasi birliğin kurulmasında önemli rol oynayan veliler, İslamiyet öncesi manevî kabulleri İslamiyet'le harmanlayan şahsiyetlerdir.

Tasavvuf, ahlak yoludur ve bu yolda yürüyen sufinin edep yolunu gözetmesi beklenmektedir. İslamiyet'ten sonraki metinlerde ideal velîlerin edep ve ahlak üzerine bina ettikleri karakterleri, onları tasavvufta seçkin bir yere taşımakta ve bu hâlleri onların sözden ziyade pratiğe yönelik bir yanını temsil etmektedir.

I.2.4. Ahi Tipi

Sanat, meslek, kültür, ekonomik, sosyal, ahlak ve dinî temelli pek çok alanda kendini gösteren ahilik, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar Türk töresini, kültürünü, değerlerini, Türk dayanışması ve meslek ahlakını ortaya koyan bir sistemdir. Ahi tipi ise bu sistem içindeki hakkaniyet sahibi, kerim, ahlaklı ve dürüst kişilerin temsilidir.

“Ahi, evlenmemiş, bekâr ve sanat sahibi olan gençlerle diğerlerinin kendi aralarında bir topluluk meydana getirip içlerinden seçtikleri bir kimseye denir.” Bu kitle, fütüvvet-gençlik olarak anılır. Ahiler, Anadolu'da Türk kültür ve medeniyetinin oluşumunda gaziler, velîler, âlimler kadar önemli bir role sahiptirler. Esnaf sınıfına mensup, cesur ve iyi bir Müslüman olan ahiler, velîler gibi dünyadan el etek çekmezler. Yemeden, içmeden, eğlenceden hoşlanan ahilerin hayat felsefeleri de dostluk ve yardımlaşma temellidir (Kaplan, 2011: 119). Ahiler, toplumla iç içe yaşayan ve usta-çırak ilişkisi çerçevesinde yetişen, kuralları, sınırları dinî ve törelerle çizili kimselerden oluşmaktadır.

Anadolu'nun sosyal yaşantısını düzenlemede büyük rol oynayan ahilik, çok yönlü sosyal bir yapıya sahiptir. Birincisi *belli bir süre bir kademede kalarak pişirilen yamak-çırak-kalfa-usta hiyerarşisi kurmak ve bu kademedekileri, baba-evlat ilişkisi gibi candan bağlarla bağlamak suretiyle sanatı, sağlam ahlaki ve mesleki temeller üzerine oturtmuştur*. İkinci olarak esnafılıkta ve sanatkârlıkta büyük sorun olan üretici-tüketici çıkar ve ilişkilerini, birbirleriyle sorun yaşamayacak şekilde ayarlamıştır. Üçüncüsü, şehirlerden köylere, memleketin en ücra köşelerine kadar yayılan zaviye, toplantı ve konuk evleri örgütü kurulmuştur (Çağatay, 1981: 101). Anadolu'daki zaviyelerin çoğu, Osmanlılardan önce beyliklerin himaye ve nişanlarıyla kurulmuş, Ahi zaviyeleridir (Barkan, 2013: 63). İlk ahilik kurucuları, ülkenin sanat erbabını bir örgüt etrafında toplayıp onları zaviyelere bağlamış, manevi ve ahlaki yönden onları yüceltmek

istemişlerdir (Çağatay, 1981: 102). Bu zaviyelerde ahiler, hiçbir konuk gelmese bile kendi kendilerine toplanıp sohbet etmişlerdir.

Ahilik kurumu, bireylere ortak ve mesleki davranışlar kazandırarak Türk eğitim tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Ahi mensupları, ahlaki eğitimleriyle hayata hazırlanmışlar, mesleki eğitimleriyle de bilgi ve becerilerini geliştirmişlerdir. Ahilik'te *“Toy olan olgunlaştırılır, ham olan pişirilir.”* düşüncesi bu kurumun ülküsünü ortaya koymuştur (Bakır, 2014: 408). Ahiler, köylerine bir yolcu geldiğinde onu tekkede misafir ederek çeşitli ikramlarda bulunmuşlardır (Kaplan, 2011: 120). Nitekim ahi geleneğinde misafirperverlik oldukça önemlidir. Çünkü bir ahi, her şeyden önce cömert olmalıdır. Onlara verilen eğitimde cömertlik, toplumsal fayda, Kur'an öğrenimi, yemek pişirmek, tezhip ve musiki yer almaktadır. Ahi eğitim sistemi, örnek meslek erbabının oluşumunu sağladığı gibi ahilerin örnek kişilikleriyle de toplumun erdemli, hassas değerlerini aktarmada önemli bir görev üstlenmektedir.

Ahilik'te çalışıp para kazanmak önemlidir, lakin buradaki amaç çok para kazanmak değildir. Asıl mesele, kişinin kendi geçimini sağlaması ve kimseye muhtaç olmamasıdır. Geçiminden arda kalan parasını dayanışma gereği muhtaçlara dağıtması bir ahide bulunması gereken ve beklenen bir davranıştır. Ayrıca ahilerin kervanlara gelen misafirleri ağırlamaları, onların ticaret hayatına katkısını da ortaya koymaktadır.

Ahilik'te her kişinin kendisine yol gösterecek kâmil ve deneyimli bir şeyhe bağlanması şarttır ve ahilikte yiğitlik, ahilik ve şeyhlik olmak üzere üç derece bulunmaktadır. İlk aşama olan yiğitlik mertebesinde heves vardır. Şeyh ise en yaşlı ve tecrübeli kişi olup ahilik yoluna giren gençlerin terbiyesinden sorumludur (Kaplan, 2011: 124). Mesleğin piri olarak kabul edilen şeyh, Ahilik'in edebi ve erkânından sorumlu ve en deneyimli kişisidir.

Ahilik'te kerim olmak ve düşkünlere yardım etmek çok önemlidir. Ahiler, dünya görüşü ve değerler sistemi bakımından gazi ve velilere benzemekle birlikte bir zanaat sahibi olmaları bakımından onlardan ayrılmaktadır (Kaplan, 2011: 124). Ayrıca ahilerin, bir Müslümanda olması gereken bütün niteliklere sahip olması gerekmektedir. Bir Müslüman, zühdî bir hayatı tercih edip toplumla ilişkisini kesebilir; yalnız ahiler, çalışan ve çevresine yardım eden iman sahibi kişiler olmak zorundadır. Onların geleneklerinde misafirlere yedirmek ve içirmek âdettir. Bu yüzden her ahi yemek yapmasını bilir

(Kaplan, 2011: 126). Ahilerin kılık-kıyafetleri her zaman temiz olmalıdır. Çünkü bir Müslümanın madden de ruhen de halis olması gerekmektedir. Ahilerin ruhani olarak temizlenmelerinin yanında özellikle davranışlarındaki güzellik ve cömertlik de ayrı bir öneme sahiptir. Onlar toplumdan ayrı, tekkede bir yaşam sürmek yerine çalışıp üreterek topluma yarar sağlamayı amaçlayan bir yaşam tarzı benimsemişlerdir.

Anadolu’da siyasi boşluk yaratan ve halkı tedirgin edici güvensiz bir ortama iten XIII. yüzyıldaki Moğol tehlikesi, halkın içe kapanmasına sebep olmuştur. Bunalımların olduğu ve sorunların çözümsüz kaldığı durumlarda halk, her zaman bir öndere ihtiyaç duymuş ve birlik çatısı altında toplanmayı seçmiştir. İşte böyle bir ortamda, esnaf ve sanatkârları birlik altında toplayıp Ahi teşkilatını oluşturan Ahi Evran üretici, tüketici ve meslek ahlakıyla ilgili ilkeleri ahi tipinde belirlemiştir.

I.2.5. Zahit Tipi

Bir kimsenin dünyevî hevesleri terk etmesi ve Allah dışındaki her şeyi kalbinden çıkartması olan zühd, kulun Allah’a yakınlaşma ve O’nunla arasındaki perdeleri kaldırma vesilesidir. Zühdî hayatı benimseyen kişi ise zahit olarak adlandırılmaktadır.

Zühd devrinin ideal tipi olarak gösterilen zahit tipini çizmek için zühd kavramını tanımak gerekmektedir. Bu kavram, Gazali tarafından sevgi ve rağbetin zıddı, dünyevî olan şeyleri sevmemek ve bunlara arzu duymamak şeklinde tanımlanmaktadır. Bu davranışın temelinde dünya ve onun içindeki her şeyin sevgi ve rağbete değmediğini bilmek yatmaktadır (Gazali, 2012: 238). Zühd, ahireti kazanmak için daha fazla çalışmayı mümkün kılan bir durum olup zühdün en yüksek derecesi ise ahireti Allah sevgisinde unutmayı, yalnızca O’nun sevgisiyle kulluk ve ibadet etmeyi kapsamaktadır (Gazali, 2012: 239). Bîşr zühdü, insanların teveccühünü ve takdirini istememek olarak tarif ederken Fudayl, helal olanlara kanat etmek şeklinde tanımlamaktadır. Hasan el-Basrî ise tevazu ehli olmak ve bir kimseyi görünce “Bu benden üstündür.” diyebilmek şeklinde zühdü açıklamaktadır (Gazali, 2012: 251). Ayrıca züht yapan kişinin yerine getirmesi gereken maddeler, zühdün kısımları olarak şu şekilde sıralanmaktadır: Dünya malını terk etmek, riyaset ve baş olmayı terk etmek, lezzetleri terk etmek, beşerî istekleri terk etmek, Allah’tan başka her şeyi terk etmek (Gazali, 2012: 249-250). İmam Ahmed b. Hanbel, zühdün üç yönü olduğuna söyleyerek bunları şöyle izah etmektedir:

1. Haramı terk etmek, bu avamın zühdüdür.
2. Gereksiniminden fazla olan helali terk etmek, bu havassın zühdüdür.
3. İnsanı Allah'tan alıkoyan her şeyi terk etmek, bu ise ariflerin zühdüdür. Bu aynı zamanda zühdün dereceleridir (İbn Kayyım Cevziyye, 2019a: 15). Zühdün derecesi üçtür:

Birincisi, haramı bıraktıktan sonra şüpheli şeylerden dahi uzak durmak, küçük düşmekten çekinmek ve fâsıklarla iş birliği yapmaktan nefret etmek; ikincisi boş vakit kazanıp ihtiyaç dışındaki her şeyi bırakmak, peygamber ve sıddıkların ziynetiyle ziynetlenmek ve kalbin istikrarsızlığını yok etmek; üçüncü derece ise zühtte züht şeklindedir (İbn Kayyım Cevziyye, 2019a: 17-20). Zühtte züht yapmak ise el-Ensârî tarafından şöyle açıklanmaktadır:

1. Züht yapılan şeyin küçümsenmesi: Kalbi Allah'ın yüceliği ve sevgisiyle dolan kimse, zühd uğruna terk ettiği dünyalık hiçbir şeye değer vermez.
2. Zühtteki hâllerin salîğin nezdinde eşit olması: Züht için bırakılan şeylerin de elde edilenlerin de salîğin nezdinde eşit olma durumudur. Bu derecedeki mürit, dünyayı terk ettiğinde de dünyayı kazandığında da zahit olur.
3. Bir amel işledim, düşüncesinden uzaklaşmak: Müridin, dünyayı terk ettim ve her şeyi elde ettim, düşüncesine kapılmamasıdır (İbn Kayyım Cevziyye, 2019a: 20).

Züht, Kur'an-ı Kerim'de "*Onu yok pahasına, birkaç dirheme sattılar. Zaten ona pek değer vermemişlerdi.*" (Yusuf 12/20) ayetinde sözlük anlamında geçmektedir. Bununla birlikte zühtle ilgili tariflere bakarak onun ahlaki ve dinî manada temel bir Kur'an ve sünnet kavramı olduğu ortaya çıkmaktadır. "*Azan ve dünya hayatını ahirete tercih edenin varacağı yer cehennemdir.*" (Nâziat 79/37, 38, 39) ayetinde buyurulduğu üzere züht, ahirete her zaman dünya hayatından daha fazla önem ve öncelik vermeyi gerektirmektedir (Uludağ, 2019: 77). Züht, iyi ve helal olan her şeyin yapılmasını, kötü ve günah olan şeylerin terk edilmesini içermesinden dolayı ibadetleri, ahlak kurallarını, amel ve taatları da kapsamaktadır. Takva, vera, amel-i salih, ihsan gibi kavramlar zühdü anlatan ifadelerdir. Züht, İslam'da temel bir kavram olup manevî değerlerin ağırlıkta olduğu bir din anlayışıdır. Bu kavram felsefede, bedensel hazlar ve maddeye göre fikre

ve fazilete değer verme şeklinde ifade bulurken İslam'da dünyadan ziyade ahirete daha çok değer verme şeklinde tanımlanmaktadır (Uludağ, 2019: 78). Nitekim İslam'da züht, helal nimetlerden ölçülü ve sınırlı olarak istifade etme, dünya hırsını, hevesini terk etme ve Hakk'a yönelmeyi öngören ibadetleri ve ahlak kurallarına içeren bir mertebe olarak değerlendirilmektedir.

H. Peygamber ve büyük sahabelerin hayatı, İslam anlayışları zühdü temel almıştır. H. Peygamber bir zahittir. Sufiler, H. Peygamber için zahitlerin efendisi demişlerdir (Uludağ, 2019: 78). Nitekim İslami manada ilk züht hareketi, Kur'ân ve sünnetten doğmuş ve bu doğrultuda gelişmiştir. Tabiîn ve etbâu't-tâbiîn döneminde zühd, ahlak kurallarının ve ibadet türlerinin hepsini içine alan, itidalli ve sınırlı bir biçimde dünyadan el etek çekmeyi, ahirete ve Hakk'a yönelmeyi kapsayan bir anlayışa sahip olmuştur (Uludağ, 2019: 79). Sufilik, ehl-i sünnetin zühdünden neşet etmiştir. Gelişen bu züht hareketi H. II. yüzyılın başlarına doğru tasavvuf olarak kendini göstermiş, daha sonra züht, tasavvufun içinde ve onun ayrılmaz bir yönü olarak devam etmiştir (Uludağ, 2019: 83). Bu yaşam biçimini benimeyen kimseye ise zahit denilmiştir.

Yahya İbn Muaz, bir zahitte bulunması gereken nitelikleri şöyle sıralamıştır: *“Zahidin yemeği açlığı bastıran şeydir, elbisesi avretini örten şeydir, evi gecelediği yerdir, dünya onun zindanıdır, halvet meclisidir, ibret almak tefekkürüdür, Kur'ân konuşmasıdır, Rab ünsiyetidir, zikir arkadaşıdır, hüzn işi, haya huyu, açlık katığı, hikmet sözü, toprak sergisi, takva azığı, susmak kazancı, sabır dayanağı, tevekkül serveti, akıl rehberi, ibadet sanatı, cennet hedefidir.”* (Gazali, 2012: 254). Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre zahit, elde ettikleri için mutlu olup şımarmayan, kaybettikleri için de üzülmeyen kimsedir. Ona göre züht dünyayı alçak ve değersiz görmek, onun bütün nişanlarını kalpten silmektir (İbn Kayyım Cevziyye, 2019a: 14). Maddi değerlerden ziyade manevî değerlere öncelik veren, inancı çıkarın önünde tutan ve fikri faydaya tercih eden kişiye zahit denir. Zahidin nefis ve bedensel isteklerinden vazgeçmesi ya da bunları belirli bir seviyede tutması, erteleme kolay değildir. Bu davranışlar ancak disiplinli, planlı, düzenli, bilinçli, inançlı ve kararlı bir eğitim sonucunda gerçekleşebilir. Bu süreçte, nefis terbiyesi ya da nefis mücahadesi adı verilir ki bunun neticesinde elde edilen züht erginlik, yetkinlik anlamını da içerir (Uludağ, 2019: 75). Bu yüzden zahit, uzun vadeli, kararlı ve disiplinli bir terbiye sürecinden sonra bu yetkinliğe ulaşabilmektedir.

Zahit olmak için sadece yoksul olmak yeterli değildir. Kişinin hırstan, tamahtan arınması ve dünyalık şeylerin esaretinden kurtulması gerekmektedir. Eğer kişi, mal-mülk, makam-mevki, şan-şöhret arzusundaysa yoksul olsa dahi zahit değildir. Yani her fakir zahit değildir, ama her zahit fakirdir (Uludağ, 2019: 80). Bir kişinin zahit ismini alabilmesi için o kişinin, şu altı konuda züht yapması gerekmektedir: 1. Mal 2. Dış şekiller 3. Riyâset 4. Halk 5. Nefis 6. Allah dışındaki her şey (İbn Kayyım Cevziyye, 2019a: 15). Zahit olan kişi, Allah ile meşguldür ve O'nun dışındaki her şeyden gafil kalan kimsedir. Bu yüzden zenginlik, fakirlik, şan-şöhret, itibarsızlık her şey onun gözünde aynıdır. Bunların hiçbirisiyle zahit ilgilenmez (Gazali, 2012: 262). Takdir ve övgüyü bekleyen kişi zahit olamaz. Çünkü gerçek zahit, insanların methi ve takdiri ile tenkit ve kötülemesini birbirinden ayırmaz. Onun işi, Hâlık iledir ve o Hakk'ın rızasının peşindedir (Gazali, 2012: 261). Serrac'a göre zahitler üç tabakadır:

1. Mübtediler: Gönlünde mal sevgisine yer vermeyen ve elinde hiçbir şey bulunmayan kişidir.
2. Tahkik Ehli: Nefsanî ve dünyevî hevesleri kalbinden çıkaran kimsedir. Onlar baştan bu yolu tutmuş ve zühtlerinden bile tövbe etmişlerdir.
3. İstiğna Ehli: Bu zahit grubu, dünyanın tamamı onların olsa dahi bu konuda hesaba çekilmezler. Onlar, Allah katında hiçbir ecirlerinin eksilmeyeceğini bilseler dahi zühdi bir hayat sürerler (Serrâc, 1996: 45-46).

Zahitlere kârî (ç.kurrâ), nâsik (ç.nüssâk) ve münzevi dendiği de olmuştur. İhtiyaç olmadıkça toplumdan uzak kalıp sakin ve sessiz bir hayat tercih ettikleri için münzevi (halvet-nişîn), Kur'ân okudukları için kârî olarak adlandırılmışlardır. Lakin her münzevi hayat yaşayan kişi zahit olarak görülmemiştir. Daha sonraki dönemlerde, özünden ve amacından habersiz, kuru ve katı bir din anlayışını benimseyen kişilere de zahit (mutekaşşife) denilmiştir. Bu manadaki zahit hoşgöründen uzak ve mutaassıptır. Ariflerin ve rindlerin iğnelediği, taşıdığı zahit tipi budur (Uludağ, 2019: 84). Şekilci, gelenekçi, merasimci, fakat samimi dindarlar da zahit olarak nitelendirilmiş ve bu tiplere, ham sofı, ham-ervâh, zâhid-i zahir-perest, yaşadıklarını zannettikleri zühde de zühdi hoşk (kuru zühdi), zühdi bârid (soğuk zühdi) adı verilmiştir (Uludağ, 2019: 84). *Bir zümrenin temsilcisi olarak zahit, ilk tasavvuf klasiklerindeki verilere göre olumlu özellikleriyle ekseriyetle idealleştirilmiş bir tiptir.* Lakin zaman içerisinde zühdi ve zahit kavramlarına

farklı anlamlar yüklenerek bu kavrama, farklı bakış oluşmaya başlamıştır (İzmirli, 2017: 71). İlk zamanlarda kâri-kurrâ gerçek anlamda zahit iken zaman içerisinde onların iki yüzlü ve riyakar tipleri ortaya çıkmıştır. Nitekim gerçek dindarlar bu sahte zahitlerden yakınmışlardır. Bundan başka kuru züht olarak adlandırılan züht şekli, hakimler, sufiler ve arifler tarafından tenkit edilerek reddedilmiştir (Uludağ, 2019: 87). Tasavvufun ilk dönem eserlerinde olumlu özellikleriyle anlatılan zahitler, sonraki dönemlerde kuru ve katı din anlayışları nedeniyle arifler tarafından eleştirilmiştir.

Türklerin İslamlaşmasıyla birlikte zahit tipinin ilk Türk İslami eserlerde yer aldığı görülmektedir. Bu eserlerden “Kutadgu Bilig”de Odgurmış şahsında kanaatkar, riyazet ve halvet anlayışını sürdüren bir zahit tipi vardır. *“İslamlaşma sürecinde tasavvufu tamamen ahlaki ve ameli bir çerçeveden ibaret görerek bu geleneğin entelektüel boyutunu hayat tarzları içinde eriten zahidlerin metafizik derinlikten uzak bir görüntü vermesi, geçiş devri olması hasebiyle tabiidir.”* Dönemin zühd anlayışını anlatan eserlere bakıldığında tasavvufun “bilme tarzından çok bir hayat tarzı” üzerinde durduğu görülür. Zahidleri adım adım takip eden Odgurmış’ı gerçek kimliğiyle yakalayabilmek için gerekli unsurlar, bölgenin tasavvufi düşüncenin ilk aşamasında olduğunu göstermektedir (Şeker, 2016: 83-92). Ahireti isteyen zahidin onu bulacağı, sevaba ulaşacağı şöyle belirtilmektedir.

“Özüng ‘ukbi kolsa ay zahid bulur

Muyan edgu mundın iletse bolur” (Kutadgu Bilig, 209/46-3976)

Kutadgu Bilig’in kahramanlarından olan Odgurmış, Hak’tan razı, münzevi bir yaşam tercih eden bir zahit tipidir.

Mevlânâ’da zahitlik, dünyadan vazgeçmektir. *“Kim zahitliğe kalkışır da dünyadan vazgeçmeyi kurarsa dünya ona daha da fazla kendini gösterir, daha da ziyade yaklaşır.”* (Mesnevî C.1, 2483. Beyit). İnsan suretlerden geçmek istedikçe nefsi, dünyayı ona daha çekici göstermektedir. Mevlânâ’ya göre arif olmak zahit olmaktan daha üstündür. Çünkü zahit, şekilde, şeriat mertebesinde kalmıştır. Asıl olan marifet ve hakikate ulaşmaktır. Marifeti elde eden arifin ameli zahide göre daha üstündür. *“Arif, her solukta padişahın tahtının ayakucuna dek yürür gider; zahitse her ay, bir günlük yol alır.”* (Mesnevî C.5, 2080. Beyit). Mecâlis-i Seba’da arif ve zahit karşılaştırmasını şöyle devam eder.

*“Zahidin kendine gelişi ibadetle olur;
 Arifin sarhoşluğuysa Tanrı ululuğuna mazhar olmakladır.
 İyi iş zahidin dayanağıdır,
 Arifin göz diktiğiysa bir olan Tanrı'dır.
 Bu, iyi işle kendini görür;
 O, gizli âlemde Tanrı'yı seyreder.
 Bunun elde ettiği ihsan sayılıdır;
 Tanrı arifi ise haddi, sınırı aşmıştır.
 Bu yeryüzünde ömrünü yok eder;
 Tanrı arifiyse Tanrı varlığıyla yücelir-gider.
 Zahid korkuyla umut arasındadır;
 Tanrı arifiyse dileklerin üstünde uçar-durur.
 Zahidler yeryüzünü yurt edinmişlerdir, yerlere döşenmişlerdir;
 Ariflerin himmetiyle arş ıssını ulaşmaya düşmüştür.” (Mevlânâ, 2010: 67).*

Mevlânâ, zahidin ibadet, güzel amel ile ahireti kazanma arzusu olduğunu ve onun dünyadaki münzevi yaşantısı ile sınırlı sayıda lütuf elde edeceğini vurgularken, arifi dilek ve isteklerden arınmış, tek gerçek varlık olan Tanrı'ya ulaşmış, ümit ve korkudan geçmiş, Tanrı'dan sınırsız ihsanlar görmüş bir kimse olarak anlatmaktadır.

Yunus Emre'de zahit, onun insan telakkisini göstermektedir. Yunus Emre'ye göre insan: 1- Mümin, 2- Müslüman, 3- Münafık, 4- Kafir, 5- Mücrim, 6- Cahil, 7- Âşık, 8. Alim, 9- Derviş, 10- Zahid, 11- Abid, 12- Salih, 13- Arif, 14- Gafil, 15- Sufi, 16. Evliya, 17- Yigit, 18- Garib. başlıkları altında ele alınmaktadır (Kazar, 1999: 102). Yunus Emre insanın bu değişken karakterine şöyle vurgu yapar.

*“Bir dem ahit, bir dem zahit, bir dem asi, bir dem muti
 Bir dem gelir ki ey gönül, ne dinde, ne imandasın”*

İnsan kararsız ve değişken bir yapıya sahiptir. O, düşünür, inanır, ibadet eder ve Tanrı'ya ulaşmaya çalışır (Çubukçu, 1971: 13). *“Hatta zahitler Allah'la öyle hemhal olurlar ki bütün dünya ve ahiret beklentilerinden uzaklaşıp sadece onun rızasını talep ederler.”* (Kazar, 1999: 113).

Zahitlik, münzevi bir hayat süren, cennet-cehennem korkusuyla amel eden, yemekte, giyinmekte az ile yetinmeyi öngören ve Hakk'ın rızasını kazanmak için uğraşan

kimselerin yaşam tarzını ortaya koymaktadır. Bu yaşamı benimseyen, fakr, ilim, uzlet, inziva yolunu tutan kimse ise ideal zahit tipini yansıtmaktadır.

I.2.6. Sufi Tipi

Hakikat ilmi olarak nitelendirilen tasavvuf, nefsi, hırs, kibir, riya, para, mal-mülk, şöhret arzusundan arındırmak için muhabbet, zikir, mücahede, tevekkül ve tevazu yolunu benimseyen bir nefis terbiyesi sistemidir. Bu yolu tutan kişiye ise sufi denmektedir.

Tasavvuf ve sufi kavramlarının ortaya çıkış tarihini, kimi araştırmacılar Hicri II. yüzyıl kimi araştırmacılar ise Hicri III. yüzyılın sonlarına kadar götürmektedir (İzmirli, 2017: 123). Zühhten tasavvufa geçiş aşamasında bir kısım özellikleriyle hem zahit bir kısım özellikleriyle de hem zahit hem de sufiliğin izlerini taşıyan kişilerin olması tasavvufi döneme ne zaman geçildiğini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır (İzmirli, 2017:127). Bununla birlikte Hicri II. asrın sufilerinin büyük bir çoğunluğu şeriata uymaktadır. Onlar, nefisle mücahedeye, fakra ve tevekküle önem vermekte olup bu zahitlerin, züht ve hikmet (teosofi) ya da marifet (gnosis) arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Hicri III. asırda ise tasavvufun yeni bir sürece girdiği, bu zamana kadar arka planda kalan vahdet-i vücudçu ve nazari eğilimlere boyun eğmek zorunda kaldığı görülmektedir (Nicholson, 2004: 79). Nitekim züht döneminden tasavvufa geçişin tam olarak ne zaman gerçekleştiği bilinmemekle birlikte Hicri III. asırda tasavvufun yeni bir döneme girdiği ve bu dönemin ideal tipinin ise sufi kavramıyla karşılandığına rastlanılmaktadır.

Sufilik, devrin anlayışı içinde “Varlık Birliği” ya da “Çoklukta Birlik” olarak ifade edilen canlı-cansız her şeyin tek varlık olan Allah’ta birleştiği, âlemin Hakk’ın tecellisi olduğu, hikmet, bilgi, akıl ve adaletin O’nun manevî kudretinden doğduğu, *en mükemmel varlık olan insanın Allah’ın cüz’ü bulunduğu, “gerçek”in akıl aracılığı ile değil, ancak sınır tanımaz his yolu ile kavranabileceği görüşü*” (Kafesoğlu, 1997: 365) nü benimseyen bir cereyandır.

İdeal bir sufi tipinin ehl-i tasavvuf tarafından pek çok tarifi yapılmış (İzmirli 2017: 170) ve ideal bir sufide bulunması gereken vasıflar “adab” kavramı ile ifade edilmiştir. Bu yüzden sufiler, tasavvufun oluşmaya başladığı ilk dönemden beri Kur’ân ve sünnet, sahabe, tabiîn ve zahitlerden miras aldıkları adabın temsilcisi olmuşlardır (İzmirli, 2017:

176). İdeal bir sufide bulunması gereken vasıflar sufının karakteri üzerinden yapılmış ve onun bu karakteristik özellikleri ise sufi adabını oluşturmuştur.

Hicri III. asrın başı ve Hicri IV. asrın tamamını içine alan bu süreçte, sufi ile ilgili tanımların ahlak, hakikat, marifet ve tahalluka vurgu yapan bir biçimde olduğu söylenebilir. Bu dönemde, tasavvufun eğitici bir disiplin olduğu, sufının de bu eğitim sürecini tecrübe eden ve bu disiplinin amelî yönünü öne çıkaran kimse olarak tanımıyla karşılaşılmaktadır. Ayrıca tevhid, marifet, hakikat, vecd gibi tasavvufun nazari tarafını belirten sufi tanımlarına da rastlanılmaktadır (İzmirli, 2017: 168). Tasavvuf ve sufi sözcükleri terim olarak Kur’ân ve hadislerde geçmemektedir. Lakin Müslümanların, Hicri II. asırda bu terimle tanıştığı, bu terimin giderek yaygınlaşarak genelleştiği bilinmektedir (Uludağ, 2019: 24). Özellikle ilk zamanlarda daha ziyade Irak’taki Sünni âbid ve zahitlere sufi, Horosan’dakilere ise ehl-i fütüvvet ve melâmetî denirken ilerleyen zamanda tamamına sufi denilmeye başlandığı görülmektedir (Uludağ, 2019: 25). Bu yüzden, sufilik ve tasavvuf kavramı pek çok zümreyi kapsamakta, bu zümre, türdeş ve yekpare bir topluluğu ifade etmemektedir (Uludağ, 2019: 36). Süreç içerisinde sufiye kelimesinin, mutasavvıflar tayfasının adı haline geldiği görülmektedir. Cehdi ve iradesi benzeme yoluyla bu mertebeye ulaşmak isteyenlere mutasavvıf, mutasavvıflar tayfası da mutasavvıfe olarak adlandırılmaktadır (Kuşeyrî, 2017: 367). Nitekim vuslat ehli olarak nitelendirilen ve ihsan makamına ulaşan sufilerin mekân ve süreç içerisinde farklı zümrelere ayrıldığı görülmektedir.

Sufilerin gösterdikleri umumi davranışlar, onların farklı isimlerle anılmasına yol açmıştır. Sufiler, diyar diyar gezdikleri için “seyyâhîn” (seyyahlar), vatanlarını terk ettikleri için “gurebâ” (garipler), çöllerde dolaştıkları ve zaruret halinde mağaralara sığındıkları için “şikeftiyye” olarak adlandırılmıştır. Şamlılar ise gıdalardan ihtiyaçları kadar faydalandıkları için sufilere, “sû’iyye” (açlar) adını vermişlerdir. Ayrıca mülkiyetlerinde bulunan eşyaları terk ettikleri için “fukara” (fakirler) ismiyle de anılmışlardır (Kelâbâzî, 2016: 60). Farklı olarak isimlendirilseler de sufiler, karakter bakımından birtakım ortak nitelikler taşımaktadır. Onların bu nitelikleri, ideal sufi tipini ortaya koymaktadır. Bir sufide bulunması gereken vasıflar, yapılan sufi tanımlarında ortaya çıkmaktadır. Yusuf b. Hüseyin’e göre sufiler, ümmetin içindeki saf, Hakk’ın diğer kullardan gizlediği emanet (vedîatullah) kullardır (Kelâbâzî, 2016: 65). Hüseyin b. Mansur’a sufının kim olduğu sorulduğunda Mansur, sufiyi zat itibariyle yalnız ve tek

olan, hep Hak ile meşgul olan kimse şeklinde tarif etmektedir. Ebu Hamza Bağdâdî'ye göre sufi, aziz iken zelil, zengin iken fakir, meşhur iken meçhul olandır (Kuşeyrî, 2017: 368). Ebu Mansur'a göre sufi, istikamet üzere olan, Allah'tan işaret verendir. O, kendisine bahşedilen bütün lütufları Allah'tan bilmektedir (Kuşeyrî, 2017: 369). Sufiler, rıza ve teslimiyet halinde oldukları için talep onu yormaz, sebep de rahatsız etmez, derler. Nuri'ye göre sufi, semâ'ı dinleyen, emirlere ve nehye boyun eğendir (Kuşeyrî, 2017: 370). Sufinin Hak'tan başka isteği olmadığı için o, nefesine ait ihtiyaçlarının dünyada da ahirette de verilmesine razı olmaz (Kuşeyrî, 2017: 371). Husrî: *"Sufi, var olduktan sonra yok, yok olduktan sonra var olmaz."* Yani o, nefsanî isteklerinden (afetlerinden) fani olursa bu istekler onda bir daha oluşmamaktadır. "Var olduktan sonra yok olmaz" ifadesi ise o, Hak'la olduğu için itibar ve halkın ona verdiği değer, hadisler ona etki etmez manasına gelmektedir (Kuşeyrî, 2017: 371). Bündâr b. Hüseyin sufiyi, Allah'ın halis bir sevgi ile sevdiği, zorla amel etme haline döndürmediği ve nefsinden bîzar kıldığı şahıs olarak tarif ederken Sehl b. Abdullah, bulanıklıktan durulan, altın ile toprağı eşit gören, kederi saf hale getiren, fikirle dolan ve Allah'tan başka bir şeyle meşgul olmayan zat olarak tanımlamaktadır (Kelâbâzî, 2016: 64). Bunların dışında sufilerin adabı şu şekilde sıralanmaktadır: Dünya nimetlerinin azına kanaat etmek, az konuşmak, zaruri ölçüde giyim-kuşamla iktifa etmek, iradî olarak fakirliği tercih etmek, üstünlüğe rağbet etmemek, itibar ve makamdan feragat edebilmek, tevazu sahibi olmak, ihtiyaç durumunda bile başkalarını tercih etmek (îsar), bütün yaratılanlara merhamet ve şefkat duymak, Allah hakkında hüsn-i zan üzere olmak, iyiliklerde yarışırken ihlaslı olmak, nefsin isteklerine muhalefet etmek ve nefis mücahedesini konusunda direnç göstermek, Allah'ın kazasına razı olmak, belalara sabır göstermek ve her şeyi bırakıp Allah'a yönelmek (Serrac, 1996: 14-15). Sufi, nefsinden fani olan ve Hak ile baki olan kişidir. Hırs, tamah, ihtiras, menfaat, bencillik, makam-mevki, şan-şöhret gibi istekler sufiye malik olmaz. Bu tutkular, onu yönlendiremez ve hâkim olamaz (Uludağ, 2019: 29). Sufi bu isteklere kendini kaptırmadığından ötürü özgürdür, bu yüzden o, Allah'tan başkalarına kulluk yapmaz (Uludağ, 2019: 30). Sufi masivadan uzaklaştığı kadar kirli ve bulanık halinden kurtulmakta, Hakk'a yaklaştığı kadar da arı hale gelmektedir (Uludağ, 2019: 30). Heva ve heveslerinden arınan sufi, ihsan makamında bulunan kimsedir. Onun hissi ve fikri, Allah'a dönüktür. Bu yüzden o, Hakk'ın dışında hiçbir şeye rağbet göstermemektedir.

Sufilerin kalpleri nurlu, sırları saf olduğu için onların Allah hakkındaki malumatları (marifetleri) doğru olmaktadır. Onlar, Allah'a tevekkül etmekte, O'na güvenmekte, kazaya rıza göstermekte ve sebeplere tevessül etmemektedirler (Kelâbâzî, 2016: 60). Çünkü sufi kelimesinde dünyayı terk, nefsi uzaklaştırmak, sefer haline devam etmek, yapılan muamelelerde ihlaslı olmak, kalbin açılışını (inşirahını) sağlamak, sırrı saf hale getirmek ve erdem yarışında ön safta yer almak anlamları bulunmaktadır (Kelâbâzî, 2016: 64). Sufiler, fakihler ve hadisçilerle inanç konusunda aynı noktada birleşen, onların ilimlerine karşı çıkmayan kimselerdir. Ayrıca sufiler, ilim ehlinde farklı olarak farzları yerine getirip haram olan şeylerden kaçındıktan sonra süfli davranışları terk etmekte ve Allah ile aralarına giren her türlü şeyden sıyrılmaktadırlar. Sufilerin bazı meseleleri ve onların latif manalarını kavrama güçleri bulunmaktadır. Bilhassa onların görüşlerini söyledikleri masiva perdesi, itirazı terk, marifet, ihlas makamları, fena, beka, ezeli varlık karşısında kâinatın var olmaması, ubudiyyet, kadim ile karşılaştırıldığında muhdesin yok sayılması gibi ince manalı konulardır. Onların “ülü'l-ilm kaimen bi'l-kıst” ayetinin sınırları içinde yer alması, onların bazı düğümleri çözmeleri ve zorluklara vakıf olmaları sebebiyledir. Sufilerin belli makamlardan geçerken ruhen bunalımlara düşmeleri, onların manevî deneyimlerini artırmaktadır (Serrac, 1996: 14-17). Bu manevî tecrübeler, sufînin kalbini açmaktadır. Nefsin tezkiyesi sonucu açılan kalp, sufiyi hakikate ulaştırmaktadır.

Sufînin, Hakk'a ve halka bakan iki yönü bulunmaktadır. Onun halkla olan ilişkileri edep/ahlak, Hak'la olan ilişkisi ise hakikat/hak kavramlarıyla ifade edilmektedir. İlkine edep/tahalluk, diğerine ise tasavvuf marifet/tahakkuk adı verilmektedir. Tasavvufun tahakkuk tarafı, manevî hakikatlerin, ilahî esrarın, irfan ve marifetin kaynağıdır. Zahit ve âbidlerde olmayan ya da çok az bulunan bu alan, aşkın farklı bir varlık alanıdır. Bu alan, sufileri zahitlerden ayıran hususlardandır (Uludağ, 2019: 28-30). Ayrıca sufilerin, ilim erbabı arasında hükmü nasedilmemiş hadisleri ve Kur'ân ayetlerini kullanma konusunda özel tavırları bulunmaktadır. Özellikle güzel ahlak ve amelleri öğütleyen, dinin yüce makamlarını anlatan ayet ve hadisler ile sahabe ve onun tabiînin sözleri, onların dikkatini çekmektedir (Serrac, 1996: 16). Sufiler ibadet, ahlak, hâller/manevî hisler ve marifet olmak üzere dört konu üzerinde durmaktadır. Sufi olan kişi oruç, zekât, zikir, dua ve sadaka gibi ibadatlara özen göstermekte, Hak ve insan sevgisini hayatın merkezine alarak ahlak ve edebe büyük önem vermektedir. Onlar için ibadet ve ahlak kurallarına hassasiyetle uymak kulluk görevidir ve Hakk'ın razı olduğu

bir kul olmak, sufi için en büyük mutluluktur. Sufi, hâl ve hâlet sahibidir. O, dini hayatı yoğun yaşadığından onun cezbeli ve vecdli bir hayatı vardır, ayrıca içli ve duygusaldır. Bu yaşam onun ibadet ve ahlak kurallarını uygulamasının doğal bir sonucudur. Dört hususu ihlasla gerçekleştiren sufi, Allah'ın yakınlığını kazanmakta, manevî olarak O'nunla ittisal ve irtibat kurmakta ve rabbani bir değer kazanmaktadır (Uludağ, 2019: 41-42). Nitekim Hakk'a ulaşan ve onunla yakınlık kuran sufi, manevî ilimlerin kaynağı ve tüm hâllerin kendisi olmaktadır.

Yapılan tanımlar ve sufi davranışları ışığında ideal bir sufînin, nefsi arınmanın sonucunda duru bir zihne sahip olması, fakir ve yalnız olması, kanaatkâr, sabırlı, ihlaslı bir şekilde amel etmesi, dünyaya rağbet etmemesi, edep dairesinden ayrılmaması, bütün yaratılanı sevmesi, lütfu da kahrı da aynı görmesi, manevî menzillerde konaklaması, hâl ve marifet ehli olması ve Hakk'a tam bir yöneliş içinde olması gerekmektedir.

I.2.7. Arif Tipi

Hakikatte Hak'tan başka varlığı görmeyen arif, hakikati marifet, irfan yoluyla tecrübe etmiş kimseyi ifade etmektedir.

Kuşeyrî, ulema dilinde marifetin ilim anlamına geldiğini ve Allah hakkında âlim olan herkesin ise arif olduğunu beyan etmektedir. Yani her arif kişi aynı zamanda âlimdir. Sıdk ve ihlas üzerine bulunan marifet ehli, Allah'ı sıfat ve isimleriyle tanımakta, kötü huylarından temizlenerek arî hale gelmektedir. Bunun sonucunda Hakk'ın teveccühüne nail olmaktadır. Onlar, kendisini Hakk'a davet edenlerin dışında kimseye kulak vermemekte ve böylece Allah dışında başkasıyla sükûnet ve huzur bulma, mülâhaza etme durumundan arınmaktadır. Ruhen ve sırren Allah ile münacaatı devam eden bu kimse, ilahi kudretin tasarruflarının nasıl cereyan ettiğine dair olan sırları, Hakk'ın tarifi ve talimi ile almaktadır. İşte bu kimseye arif denmekte ve onun hâline ise marifet adı verilmektedir (Kuşeyrî, 2017: 398). İbn Arabî'ye göre marifet yedi şey hakkında bilgi vermektedir: 1. Allah'ın isimleri /hakikatlerin bilgisi 2. Hakk'ın eşyada tecelli etmesine dair bilgi 3.Yükümlü olan kullarına şariat lisanıyla hitabına dair bilgi 4. Varlıktaki kemal ve eksikliğe ilişkin bilgi 5. İnsanın nefsi hakkındaki bilgisi 6. Gölge âleme ilişkin bilgi 7. Dert ve dermana ilişkin bilgi (Uludağ, 2019: 115). Bilenle ile bilinen arasında bir birlik oluşturan bu bilgi, ilham ile elde edilmektedir.

Sufilelere göre iki çeşit marifet vardır: marifet-i nefis ve marifet-i Rabb (marifetullah) (Uludağ, 2019: 109). Serrac, marifet-i ikrar (söylenen marifet), marifet-i hakikat (gerçek marifet) ve marifet-i müşahade olmak üzere marifetin üç çeşidinden bahsetmektedir (Serrac, 1996: 38). Ahmed b. Atâ, Hakk'ı tanımak ve hakikati bilmek üzere marifetin iki türünü bildirmektedir. Bunlardan Hakk'ı tanımak, onun kendisini bildirdiği isim ve sıfatları kavramakla gerçekleşirken hakikati bilmek ise Hakk'ın rubûbiyyet ve samedâniyyet sıfatlarını hakkıyla kavramanın ve hakiki marifetin imkânsızlığını anlamak şeklinde tarif edilmektedir (Serrac, 1996: 33-34). Marifet farklı türlere ayrılrsa da bu terim, Allah'ın bilgisini işaret etmektedir ve bu bilgiye sahip kişi ise arif olarak nitelendirilmektedir. Bununla birlikte Ahmed b. Âsim Antakî, en çok marifet sahibi olan kimseyi kalbinde en fazla Allah korkusu taşıyan kimse olarak değerlendirmektedir. Bir kişi marifet ehli olursa maişeti saf ve temiz olmakta, mahlûk korkusu ondan silinmekte ve her şey ondan korkmaktadır. Çünkü o, Hak ile ünsiyet hâlidir ve O'nunla ülfet etmektedir. Ruveym, marifetin arif için bir ayna olduğunu belirtmektedir. Çünkü arif oraya baktığında Hakk'ın kendisine tecelli ettiğini görmektedir (Kuşeyrî, 2017: 400). Hakk'ın bilgisi olan marifet, ilahi tecellilerin aynası olan arifin kendisi olmaktadır.

Herhangi bir şeyin hakikati ve manası hakkında bilgisi olan kimseler arif olarak adlandırılmaktadır (Hücvirî, 2016: 440). Başka bir ifadeyle arif, ilhama mazhar olan sufi ve velî demektir (Kuşeyrî, 2017: 399). Arif hem âlim hem zahit hem âbid hem velî hem de mümindir (Uludağ, 2019: 114). Nitekim bir kişinin arif olabilmesi için onun marifet ve irfan ehli olması, diğer özelliklerinin de bu hususa tabii olması gerekmektedir (Uludağ, 2019: 114). Allah Teâlâ'nın kulu istila etmesi hasebiyle oluşan marifet, kulun kendinden geçmesini icap ettirmektedir. Allah'tan başkasını müşahade etmeyen kul, Hakk'tan başkasına rücu etmemekte ve sadece Rabbi ile meşgul olmaktadır, bu yüzden arif sadece Hakk'a müracaat etmektedir. Bayezid'e göre arifin belirli bir hâli yoktur. Çünkü onda suret mahvolmuş, onun hüviyeti başkasının hüviyeti ile yok olmuştur (Kuşeyrî, 2017: 399). Yani arif, beşerî varlığını Hak'ta yok etmiştir. Vâsitî, bir kulda Allah'a ihtiyaç ve Allah ile istiğnâ hâli mevcut oldukça marifetin sıhhatli olmayacağını bildirmiştir. Çünkü iftikâr ve istiğnâ, kulun beşerî eserlerinin bekasının göstergesidir. Oysaki arif, Hak'ta (maruf) mahvolmuştur, onda his ve şuur hâli kaybolmuştur (Kuşeyrî, 2017: 400). O, Allah'ın sıfat ve fiillerini idrak etmiştir. Ayrıca arif, bütün niyetlerinde Allah'a karşı

samimi olan, Allah'ı muamelesinde tasdik eden, kötü ahlakından, kirlerinden, muhalefetinden sıyrılan, nimet ve imtihan konusunda Hakk'ın hükmüne sabreden, Allah'ın dini ve ayetleri konusunda O'na çağıran, bu daveti, Hz. Peygamber'in getirdikleri üzerine halis kılan, bu davete insanların zevklerini, ölçülerini, akıllarını karıştırmayan, bunlarla resulün getirdiği şeyleri değerlendirmeyen kimse olarak tarif edilmiştir (İbn Kayyım Cevziyye, 2019b: 313). Nitekim arifin hareketleri ve hâli onun sıfatlarını belirlemiştir.

Sufiler, arifi tanımlamaktan çok onun halini, hareketlerini, tavrını, alametlerini, sıfatlarını, insanlar üzerindeki intibasını konu edinerek tarif etmektedir. Bu yüzden de tanımların sufiden sufiye değiştiği hatta çeliştiği bile görülmektedir. Mesela mutasavvıfların arif için yaptıkları açıklamalar çoğu zaman velî ve sufi için yaptıkları tanımlara benzemektedir, hatta bazen aynıdır. Bu durum, irfan ve marifet sahibi olan arifin aynı zamanda bir evliya ve sufi olmasından kaynaklanmaktadır (Uludağ, 2019: 105). Cüneyd'e göre kendisi sustuğu halde, Hakk'ın sırrından konuşan kişi ariftir. Ayrıca Cüneyd, "Suyun rengi kabın rengidir." ifadesiyle arifin vaktinin hükmü ile olduğunu belirtmektedir (Kuşeyrî, 2017: 402). Arif kap gibidir, hangi tecelliye mazhar olursa onun rengini almakta ve onları yansıtmaktadır. Ayna gibi ilahî tecelliler ondan izhar etmektedir (Uludağ, 2019: 106). Çünkü arif, insanları hâlden hâle girdiren hâl sahibi ve Hakk'ın tecellisidir (Serrac, 1996: 35). Kulun, Hakk'ın kudretini üzerinde görüp kendisini izzet kabzasında hissetmesi ve muhabbet, marifet alametidir. Çünkü kişi bildiğini sevmektedir (Serrac, 1996: 34). Rab hakkında marifet sahibi olmanın ise yolu nefsin tanıtmaktan geçmektedir (Uludağ, 2019: 109). Zünnûn'a göre arifin üç alâmeti vardır: "*Sahip olduğu marifet nuru vera' nurunu söndürmez. Şeriatın zahiri hükümleri nakzedenden bâtını bir ilme sahip olduğuna itikat etmez. İzzet ve celal sahibi Allah'ın çok sayıda nimetlerine (ve keramete) sahip olması onu Allah'ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sevk etmez.*" (Kuşeyrî, 2017: 403). Yahya b. Muâz'a göre arif, halk ile beraber fakat onlardan ayrı olandır, bir başka zamanda o, arifi: "*Var olan ve farklı özelliklerle zahir olandır.*" şeklinde tarif etmektedir (Serrac, 1996: 35). Yani arif, Allah ile nazar etmekte ve O'nunla itminan olmaktadır (Serrac, 1996: 38). Nitelik, alâmet ve etkilerine göre arif tarifleri şöyledir: 1. Ârif, ibnu'l-vakttir. O, geçmiş ve gelecekle uğraşmaktan ziyade anı değerlendirir. 2. Marifet ehli olanın alameti, onun heybetini kalbinde duymaktır. 3. Arifin niteliği, kimseyi kınamaması, bir talebinin ve hasmının olmaması, kendisini kimseden

üstün görmemesi ve mahlûkun üzerinde hakkının olmadığı fikrini taşımasıdır. 4. Arif her şeyi fani olarak görür. Ne elden gidene üzülmür ne de ele geçecek olana karşı sevinir. Çünkü onun için resimler ve eserler hakikatte hayal ve gölgedir (Uludağ, 2019: 105). Ebû Tûrâb Nahşebî'ye arifin özelliği sorulduğunda Nahşebî arifi, hiçbir şeyden kirlenmeyen ve her şeyi kendisiyle parlatan kimse olarak tanımlamaktadır (Serrac, 1996: 33). Çünkü arif, her şeyde Allah'ın nurunu ve ilmini görmektedir.

Arifin vasıflarını ve niteliklerini İbn Sînâ "El-İşârât ve't-Tenbihat adlı eserinde şöyle saymaktadır. Arif güleryüzlü, tevazu sahibi, sevecen ve küçüklerine saygılıdır. Tanınmış kişilere gösterdiği güleryüzü sıradan insanlara da gösterir. Her şeyde Hakk'ı görüp O'nunla sevinir. Çünkü tüm insanlar batıla dalmış olsalar da arife göre onlar rahmet ehlinin eşit mensuplarıdır. Ayrıca ariflerin hışırta, fısıltı ve kafa karıştırıcı hiçbir şeye dayanmadığı bazı hâlleri bulunur, onların bu hâlleri Hakk'a yöneldiği zamanlardır (İbn Sînâ, 2021: 521). Tek gayesi Hak olan arif, çirkin ve kötü bir şey gördüğünde öfkelenmez ve haber peşinde koşmaz. Hakk'ın kaza ve kader konusundaki sırrını basiret gözüyle görür. O, iyiliği yumuşaklıkla emreder (İbn Sînâ, 2021: 522). "*Rabbi'nin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış.*" (Nahl 16/125) ayetinde buyurulduğu üzere Hak yolunda olan bu kimseler, halkı güzellikle iyiliğe davet ederler. Arif cesurdur, cömerttir, geçici şeylerin sevgisinden uzaktır, günahlardan yüzçevirir, kinleri unuttur. Çünkü düşüncesinde sadece Hak vardır (İbn Sînâ, 2021: 523). Ariflerin himmetleri onların farklı şeylerden ibret almaları hasebiyle havatırlarına göre farklılık gösterir. Arif için lüks ve zor hayat, güzel ve çirkin koku eşittir hatta zorluk, çirkin koku ona üstün tutulur. Arif her şeyde berraklığı ve parlaklığı bulur (İbn Sînâ, 2021: 524). Ebu Tûrâb'a göre hiçbir şey arifi bulandırmaz, aksine her şey onunla arı hale gelir. Bu yüzden o, safa kaynağıdır ve onda keder bulunmaz (Uludağ, 2019: 107). Nitekim onda hüznün bulunmaması, bütün varlığa tek bir gözle bakmasından ve her şeyi Hakk'ın tecellisi olarak görmesinden ileri gelmektedir.

Arif, nefsin zararlarını bildiği gibi Hakk'ın büyük ve mükemmel olduğunu da bilmektedir ve bu konuda marifet sahibidir. Onların meclisinde bulunmak, kişiyi riyadan ihlasa, şüpheden yakine, kibirden tevazuya, gafletten zikre, dünyadan ahirete yöneltir (Uludağ, 2019: 106). Arifler, az konuşur, sükût ve tefekkürden hoşlanırlar, onlar insanın ruhunu okur. Çünkü firaset sahibidirler. O sükût ettiğinde dahi marifeti gönlüne ve hâline hitap eder (Uludağ, 2019: 108-109). Ariflerin hâline gelince Cüneyd, arifin bir hâl ile

mukayyet olmadığını, onun her makam ehli ile bulunduğunu ve onların tecrübe ettiği şeyleri yaşadığını belirtmektedir (Kuşeyrî, 2017: 403). Ariflerin kendine has makamları ve dereceleri olduğu gibi onların kendilerinde gizli ve açığa çıkmış hâlleri de bulunmaktadır (İbn Sînâ, 2021: 504). Zünnûn arifin durmadan yol aldığını, bir menzilden diğerine gittiğini, onun daima yürüyüş ve yükseliş halinde olduğunu bildirmektedir (Uludağ, 2019: 109). Ayrıca Zünnûn-i Mısırî, arif ile muamelede ve muaşeretle bulunmayı Hak ile muamele ve muaşeretle bulunmaya benzetmektedir. Çünkü o, Hakk'ın ahlakı ile ahlaklanmıştır (Kuşeyrî, 2017: 401). Buna göre arif her işinde, her faaliyetinde ya da imasında bir mana ve hikmet olan zattır (İzmirli, 2017: 212). Nitekim varlıktan fani olan arif, Hakk'ın iradesinde baki olmaktadır. Allah ne irade buyurursa onlar da onu irade etmektedirler (Uludağ, 2019: 111). Masivadan çıkıp tüm varlığını yok eden arif, Hak'ta beka bulmakta ve Hakk'ın ahlakı ile ahlaklanmaktadır.

Arif kişi, nefsinin isteklerine kendini kaptırmadan, dünya nimetlerinden ölçülü olarak nasibini alır. O dünyadan kaçmaz. Çünkü ona hâkim olur, onu gözetim altında tutar (Uludağ, 2019: 112). Nefsini dizginleyen arif, dünyevî ihtiyaçlarını en asgari düzeyde karşılar, iyilik ve takvadan gelen amellerini de terk etmez. Bir gün Cüneyd'e marifet ehlinin iyilik ve takvadan amellerini terk ettikleri söylenerek bu durumu nasıl karşıladığı sorulur. Cüneyd ise arifbillah olan kulların amellerini Allah Teâlâ'dan aldığını ve o amellerle Hakk'a döndüğünü söyler. Ayrıca "Bin yıl ömrüm olsa iyi amellerimden zerre miktarı eksiltmezdim." der (Kuşeyrî, 2017: 401). Şeriatın ilkelerine bağlılık konusunda son derece titiz olan ariflerin mal-mülk konusunda da Hakk'ı her şeyden üstün tutan bir tavır sergiledikleri görülmektedir ve onlar, bunu iyi bir arif olma şartı olarak da düşünmektedirler. Yusuf b. Ali, bir kişinin hakkıyla arif olması için o kişinin Hz. Süleyman kadar malı mülkü dahi olsa bu mülk, onu göz açıp kapayıncaya kadar Hak'tan uzaklaştırmamalı, demektedir (Kuşeyrî, 2017: 402) Yani arifin Hakk'ı her şeyden üstün gören bir anlayışa sahip olması gerekmektedir. Nitekim mal-mülk, şan-şöhret, makam-mevki gibi heveslerden vazgeçmeyen kişi marifeti elde edemez. Zira mârifet kolay elde edilecek ve herkese nasib olacak bir makam değildir. Marifet yolunda olan, marifete has bilgiyi alıp tahkik etmeden arif olamaz (İzmirli, 2017: 216). Marifet, kalbi istila ettiğinde, insanın ruhunda inkılap yapar, onu baştan aşağı değiştirir. Zayıf olan duyguları aziz ve kuvvetli kılar (Uludağ, 2019: 110). Bu yüzden arif, kuvvetli ve Hak'tan başka kimseye ihtiyaç duymayan kişidir.

Yunus Emre, ilmiyle ve davranışlarıyla insanların kalbine giren kişileri arif olarak nitelendirmiştir. O ariflerin her sözünün mücevher kıymetinde olduğunu ifade ederek faydalı ve doğru sözlü olmayı ariflik sembolü olarak görmüştür.

*“Ariflerden nişan budur her gönülde hazır ola
Kendüyi teslim eyleye sözde kil ü kal olmaya”* (Yunus Emre Divânı, 7/5-4)

*“Eğer güher isterisen hıdmet eyle ariflere
Cahil bin söz söylerise ma’nide miskâl olmaya”* (Yunus Emre Divânı, 7/5-6)

Yunus Emre’nin şiirlerinde bahsettiği arif tipi insan-ı kâmilidir. İnsan-ı kâmil doğruyu bilen ve davranan kişidir. İnsan mutlak sevgiliye ulaşmak istiyorsa varlığından arınıp aşk yoluna girmek zorundadır (Şener, 2018: 301).

Aziz Mahmut Hüdâyî göre arif, yıldızların sırlarını açıklayan sözlüktür. O yaratılışın sırlarına vakıftır.

*“Kamusu Kadir-i Mutlak işidir
Bu sırrı anlayan arif kişidir
Neden göz görüben kulak işidir
Ayak yürür tutar eller nedendir”* (Hüdâyî Divânı-ı İlâhîyat 72/52-4)

Mevlânâ arifi, Tanrı’nın has kulları olarak nitelendirir (Mevlânâ, 2017b: 62). Mevlânâ’ya göre Hak’ta fena bulup derviş olan kişi âlemin kendisinden tecelli ettiren ariftir. “Dervişin biri, bir padişahın yanına gitti. Padişah ona: “Ey zahit!” dediği vakit o: “Zahit sensin!” dedi. Padişah: “Ben nasıl zahit olurum? Bütün dünya benimdir.” Dedi. Bunun üzerine derviş: “Hayır, aksine görüyorsun ki bütün dünya, ahiret ve bütün mülkler benim malımdır. Alemi ben kapladım, sen sadece bir lokma ve bir hırka ile kanaat ettin” dedi (Mevlânâ, 2017b: 61).

Sufilerin yaptıkları arif tariflerinden yola çıkarak arif tipinde bulunması gereken vasıflar, şu şekilde sıralanabilir: Onlar, Allah’ın isim ve sıfatlarını tecrübe ederek özümseyen, marifet ehli, tevazu, hikmet, hâl sahibi, şeriata bağlı, yumuşak huylu, güleryüzlü, cismen halkın içinde, fakat ruhi olarak Hak’la birlikte olan, varlıktan arınarak Hakk’ın iradesinde beka bulan, bâtın bilgisine sahip, Hakk’ın nazarından kâinatı seyreden ve hakikate vasıl olan kimselerdir.

I.2.8. Melâmetî Tipi

Kınamak, ayıplamak manasına gelen melâmet, Horosan sufileri arasında şekilciliğe karşı olarak doğan, cezbe, vecd gibi manevî hâlleri saklayan, övülme ve yerilme gibi davranışlara aynı tepkiyi veren ve Hakk'ın rızasını kazanmaktan başka bir isteği olmayan bir taifenin adıdır.

Melâmet bir kimsenin nefsini sorgulaması, eleştirmesi, kınaması anlamını ihtiva ettiği gibi Allah'ın emirlerini yerine getirirken başkalarının kınamasından kişinin çekinmemesi, doğrulardan vazgeçmemesi manasına da gelmektedir (Uludağ, 2019: 151). Tasavvufta önde gelen sufilerin bir kısmının melâmet yolunu tuttuğu ve Hak ehli olan bu zümrenin, halkın levmine (melâmetine ve kınamasına) maruz kaldığı bilinmektedir (Kuşeyrî, 2017: 312). Halkın kınamasına aldırış etmeyen melâmet ehli, halkın onları reddine karşılık Allah'a yakınlaştıkları için sevinmektedir. Haksız yere kınanan ve kötülünen bir kişinin bu durum karşısında sabır gösterip tahammül etmesi, kendisini kınayan kimselere tepki göstermesi, maksatsız suçlamaları ve ayıpları görmezden gelmesi o kişiyi olgunlaştırmaktadır. Bu durum, bir nevi çile sayılmakta ve o kimseyi Allah'a yakınlaştırmaktadır. İşte Hakk'a vasıl olmak isteyen melâmet ehlinin yolu budur (Uludağ, 2019: 151). Nitekim hakikate ulaşmak isteyen melâmiler, kibir ve ucba düşmesinler diye Hak, onların kınanmalarını sağlamaktadır (Kuşeyrî, 2017: 312). Halk, bu zümreyi iyilik de yapsa kötülükte yapsa her halükarda kınamaktadır.

Melâmilik gibi meşrepler ve akımlar, tasavvufta, özellikle tarikat mensuplarının içi boş merasimciliğe ve şekilciliğine karşı gösterilen aşırı ve sert tepkiler olarak ortaya çıkmıştır (Uludağ, 2019: 38). Nitekim Hak dostlarının hâllerini halk, hakikat penceresinden göremediği için halk melâmet ehlinen razı gelmez. Böylece melâmiler kendini beğenmişlik haline düşmeden ucb halinden korunurlar (Kuşeyrî, 2017: 313). Halkın kınaması Allah dostlarının gıdasıdır. Çünkü melâmet, Hakk dostlarının meşrebidir (Kuşeyrî, 2017: 313). Melâmilik şu üç temele dayanmaktadır:

1. Allah'ın emirlerini, Hz. Peygamberin sünnetini yerine getirmek
2. Gönül kırmamak
3. Kendi ekmeğini helal yoldan kazanmak ve kimseye muhtaç olmamak (Sunar, 1975b: 18).

Melâmetîler şeriata bağlı, bir meslek ve sanatla uğraşan, Hak'tan başka kimseden bir şey talep etmeyen bir topluluktur. Melâmetin istikamet, kasd ve terk olmak üzere üç şekli vardır.

1.İstikâmet Üzere Olan Melâmet: İstikamet üzere olan melâmette, bir kişi dini hükümleri ifa eder ve davranışlarında dürüstlükten ayrılmaz; fakat böyle olduğu halde halk onu kınar. Bu kimse kınanmalara aldırış etmeden tutumunu sürdürürse istikamet üzere melâmet olur.

2.Kasd Şeklindeki Melâmet: Bir kişi, itibar ve şöhret kazanıp halk arasında parmakla gösterilen biri haline geldiğinde o kişinin kalbi, makama ve şöhrete meyleder ve halk ile irtibat kurmaya heveslenir. Bu kişi, kalbini arzu ve isteklerinden arındırarak Hak ile meşgul eder, melâmet yoluna girmeye kendini zorlar, şeriata aykırı olmayan bazı davranışlara teşebbüs ederek halkı kendinden nefret ettirecek davranışlar sergiler. Bu tavır sonucunda halk onunla ilgilenmez hale gelir.

3. Terk Şeklindeki Melâmet: Küfür, şariat yolunu terk etmeyi, uymamayı söyleyecek kadar bir kimseyi hâkimiyeti altına alır. Bu kişi yaptığı şeylerin melâmet olduğunu söyler (Kuşeyrî, 2017: 314). İstikamet suretiyle melâmet yolunu tutan kişi, münafıklığı ve riyayı kendinden uzaklaştırdığı için halkın kınamasına aldırış etmez, Hak yolunda yürür. Halkın onlara vereceği isimler, melâmet ehli için müsaavidir (Kuşeyrî, 2017: 314). Hakk'ın rızasından başka hiçbir şeyi elde etmek istemeyen melâmiler, halkın onlar için söyleyeceği sözle ilgilenmezler.

Melâmet mezhebini yayan Ebu Hamdun Kassâr'ın melâmet anlayışı hakkında şöyle dediği rivayet edilir: “*Melâmet, selameti terk etmektir.*” Bir kimse selameti terk ettiğinde bütün belalar ve müsibetler onu her yönden kuşatır. Halkın kendisini reddetmesi sonucunda halktan ümidini keser. Tüm dünyanın teveccüh ettiği şeyden melâmet ehli yüz çevirir, böylece bu kimselerin himmetleri halkın himmetlerine muhalif olur. Bu suretle melâmetiler, sıfatları itibariyle vicdanî (vihdânî, tek) olurlar (Kuşeyrî, 2017: 317). Melâmiler, şeri hükümlere bağlı, Hak'tan korkan ve O'na bağlı bir cemaattir. Bu hareketin tarihi süreçte dört dönemi bulunmaktadır.

- I. İlk melâmet ehli dönem, VI.-XI. yüzyılın başlarına kadar devam eder.
- II. Hacı Bayram'ın müritlerinden olan Ömer Dede (öl.1475)'nin zamanını içine alan dönem.

III. Ömer Dede'den günümüze kadar gelen Bayramî-Hamzevî Melâmîleri dönemi.

IV. Seyyid Muhammed Nur'ul-Arabî (öl. 1883) ile başlayıp günümüze kadar uzanan Melâmî-Nakşibendî dönemi (Uludağ, 2019: 151).

İlk dönem melâmetîliği hem tasavvufla hem de fütüvvet ehli ile iç içe olan ve kendine has özellikleri bulunan bir harekettir. Melâmet ehlinin ortaya çıktığı yer Herat, Belh, Nişabûr, Tûs, Merv şehrini içine alan Horasan bölgesidir (Uludağ, 2019: 151). Nitekim VIII. asırda, fütüvvetle aynı zamanda ortaya çıktığı için melâmetilere Horasan erenleri (Horasan sufileri) de denmiştir (Uludağ, 2019: 151-152). Melâmet taifesinin önderlerinden ve bu hareketin kurucusu kabul edilen Nişaburlu Ebu Hafs el-Haddad (öl. 279) aynı zamanda fütüvvet ehlindendir. Ebu Tûrâb Nahşebî, Ahmed b. Hadraveyh, Hakîm Tirmizî sufi ve fütüvvet ehli melâmetîlerle yakın ilişki içinde olmuştur (Uludağ, 2019: 152). Nişabur'da melâmetîlerin şeyhi olarak tanınan ve melâmetîliğin geniş bir alana yayılmasında etkili olan Ebu Hamdun'a melâmetten sorulduğunda, melâmet yolunun çetin ve halka kapalı olduğunu, melâmetin mürcie kadar Hak'tan ümitli, mutezile kadar da endişeli olduğunu bildirmiştir (Kuşeyrî, 2017: 317). Ayrıca melâmilik yolunu tutan kimsenin, Hak'tan başka kimseye ihtiyaç duymadığı ve daima istikamet üzere olması gerektiği sufiler tarafından vurgulanmıştır.

Melâmetîlik'te iş-güç sahibi olmak, bir meslek ve sanatla uğraşmak esastır (Uludağ, 2019: 154). Melâmet ehli cezbe, vecd ve keşf gibi hâllerini ifşa etmez, ayrıca onlar Allah'tan korkarlar. Allah'ın keremine ve affına bel bağlarlar (Uludağ, 2019: 155). İbn Münazil'e göre melâmet ehlinin halka karşı göstermelik hâlleri ve batında Hakk'a karşı bir davaları bulunmaz. Çünkü onların Allah ile aralarındaki sırrı kalpleri bile bilmez (Uludağ, 2019: 158). Melâmiler şekilci bir zümre olmadığı için melâmilik'te özel bir kıyafet yoktur, çünkü onların emelleri ve hâlleri gizlidir. Melâmilik'te de ilk iş kalbin tezkiyesi ve tasfiyesidir. Çünkü kul dünyevî olan şeyleri kalpten çıkarttığı zaman kalbini Hakk ile doldurabilmektedir. Kalpte yalnız Allah'ın olduğu işe "Gönül Paklama" denmektedir. Gönül paklama durumunda şeyh, Tanrı ile kul arasında aracılık etmekte ve bu iş hakikat üzerine sohbet şeklinde uygulanmaktadır (Sunar, 1975b: 19). Melâmetîlik'te de sohbet önemli bir yer teşkil etmektedir. Melâmiler dinî-ahlaki ve kalp hallerini müzakere etmek üzere bir araya gelirler ve önderlerine de sohbet şeyhi ya da üstad denir,

taliplere bu sohbetlerde şifahi bilgiler verilir. Bir zaruret bulunmadıkça muvafakat hâllerini açıklamamak melâmetîlikte esastır. “*Melâmet tahrîb-i âdettir. Terk-i selamettir. Şerri gizlememek, hayrı açıklamamaktır. İhlâsı esas alıp riyadan, şöhret ve itibar görmekten kaçınmaktır.*” (Uludağ, 2019: 161). Ayrıca melâmîler arasında evrad ve ezkar çok fazla gerekli değildir. Çünkü onlar riyazete, nafile ibadete, keşfe ve kerametlere rağbet etmezler. Yetenekleri ve anlayışları doğrultusunda hakikat üzerine yaptıkları sohbetlerden aldıkları feyz, onlar için yeterlidir. Melâmetîlere göre her insan Hakk’ın isimlerinden birinin mazharıdır (Sunar, 1975b: 19). Hakikat üzerine yaptıkları sohbetlerde melâmîlerin, muhabbet konusuna ayrı bir ehemmiyet gösterdikleri bilinmektedir.

Sonuç olarak melâmetî tipinde bulunan özelliklerin başında riyadan, ucbdan ve kibirden uzaklaşmaya yönelik kınanma isteği gelmektedir. Ayrıca melâmîlerin, Allah ile olan sırlarını gizleyen, manevî hâlleri ifşa etmekten imtina eden, halk ile tahalluk, Hakk’la birlikte olan, yaptıkları amelleri ve hâlleri gizleyip bu konuda kınanmaktan korkmayan, iddia sahibi olmayan, kerametlerini saklayan ve sohbet ehli kimseler olduğu görülmektedir.

I.2.9. Mutasavvıf Tipi

Mutasavvıf, tek gayesi sufilik mertebesi olan kimselere verilen addır. Hakikate ulaşan sufilerle ilgisi olan bu zümre, sufiliği talep eden ehl-i tasavvuf olarak da adlandırılmaktadır.

Sufi kelimesiyle aynı kökten gelen tasavvuf kelimesi, Hicri II. asrın sonlarına doğru yaygınlık kazanmış ve bu yolu benimseyen mensuplara mutasavvıf veya ehl-i tasavvuf adı verilmiştir (Uludağ, 2006: 379). Ehl-i tasavvuf üç kısımdır: Birincisi sufi, ikincisi mutasavvıf, üçüncüsü ise mustasviftir. Nefsinden fani olan sufi, varlıktan arınmış, hakikatlerin hakikatine vasıl olmuştur (Hücvirî, 2016: 98-99). Nitekim tasavvufta kemal ehli olanlara sufi, onlarla ilgili olan kimselere de mutasavvıf denilmiştir (Hücvirî, 2016: 98). Mutasavvıf mücahede ve çaba ile bu mertebeye talip olandır (Uludağ, 2019: 36) Mustasvif, dünyadan nasip almak için kendini mutasavvıflara (Hücvirî, 2016: 99) ve itibar, şan-şöhret, mal sahibi olmak için sufilere benzeten kimsedir (Uludağ, 2019: 36). Sufilere göre mustasvif, o kadar gafildir ki sufiler onları sinek gibi değersiz

görmektedirler (Hücvirî, 2016: 99). Mustasvif, mal ve makam elde etmek için kendini tasavvuf ehli gösterendir. O sufilikten de mutasavvıflıktan da bihaberdir (Muhammed Mübarek El-Hüseyini, 2016: 130). Sufi vusûl, mutasavvıf usûl sahibir, mustasvif ise lüzumsuz işlerin sahibidir (Hücvirî, 2016: 99). Mutasavvıf, seyr ü süluk yolunda ilerleyen ve hakikate ulaşmak isteyen ehl-i tasavvuf yolunun mensubu olan kimsedir.

Mutasavvıfların İslam inancındaki itikadi mezhepler arasında müstakil bir fırka olarak yer alması ilk kez Fahreddin Râzî tarafından vurgulanmıştır. O, mutasavvıfları diğer zümrelerden ayrı, ama onlar gibi bir mezhep olarak sınıflandırmıştır. Sufiler, dört gruba ayrılır:

1. Ashâb-ı âdât: Şekillere, âdetlere, hırkaya, cübbeye, sarığa vb. önem verenler
2. Ashâb-ı ibâdât: İbadet ve zühde önem verenler
3. Ashâb-ı hakâik: Ehl-i hakikat olanlar
4. Nuriye (Uludağ, 2019: 201).

Hakk’a ermek için gayret eden ve bunun koşullarını yerine getirmek için çabalayan kimse olarak adlandırılan mutasavvıf (Muhammed Mübarek El-Hüseyini, 2016: 128) mertebesi itibariyle sufiden daha düşük bir yerde bulunmaktadır. Mutasavvıf Hakk yolunda ilerleyen kimse olup onun tek amacı sufiliğe intisab edip Hak ile baki olmaktır (Muhammed Mübarek El-Hüseyini, 2016: 129). Mutasavvıfların müşterek fikirleri ikidir: vahdet-i vücud ve vahdet-i mutlak. Birinci görüş, esma ve tecelli ehlinin görüşüdür. Bu görüşe göre *Hakk’ın benliği vahdetten ibarettir*. Nitekim vahdetten, vahidiyyet (birlik) doğar. *Vahdet çokluğun bulunmaması itibari şeylerin düşünülmemesi bakımından “Ehadiyyet” adını alır*. Çokluğun itibarî olarak vahdette bulunması bakımından ise “Vahidiyyet” adını alır. Vahidiyyetin ehadiyyete nisbeti şahidin gâibe, zahirin bâtına nisbeti gibidir. Tecelli eden şey ne ise ehadiyyete nazaran onun tecellisi olan vahidiyyet de odur. Yani vahdet izhar eden ile gizli kalma arasındadır. Kendinde, kendisinden kendine tecelli eden şey gibidir. İlk zuhur Zat-ı akdesin kendine tecelli etmesidir (İbn Haldun, 2019: 129). Mutasavvıflara göre bu belirme kemal manasını taşır. Bu kemal, zuhur ve icad yoluyla meydana gelir. Mutasavvıflar, esmaî kemale “Hazret-i amâiyye” ve “mana âlemi” adını verirler. Hakikat-i Muhammediye de budur. Mutasavvıfların benimsediği ikinci görüş vahdet ehlinin görüşüdür. Bu görüşe göre Hakk Teâlâ, görünen görünmeyen şeylerin toplamıdır. Zıddı yoktur. Mutasavvıflara göre

vehimler ortadan kaldırılınca âlemde bulunan şeylerin bütününün vahitden ibaret olduğu anlaşılır. Bu vahid de Hak'tır (İbn Haldun, 2019: 129) Bu görüşe göre her şey tek olan Hakk'ın tecellisidir. Hiçbir varlık gerçek değildir, hakikat, tek olan Hak'tır.

Hakikate ulaşmak için seyr ü süluk yolunu tutan mutasavvıflar, mükâşefe ilmine sahip, vahdet-i vücud görüşünü benimsemiş ve gaybın sırlarına vakıf kimselerdir.

Bir toplumun değerlerini, zekâsını ve dünya algısını yansıtan tipler, İslamiyet öncesi ve sonrasında toplumun teamüllerinden kopmadan inanış ve kültürel değişimlere paralel olarak metinlerde vücut bulmuştur. İslamiyet öncesinde dışa dönük, hareketli, güç ve kahramanlıklarıyla destanlara yansıyan “alp tipi” İslamiyet sonrasında cihad ülküsüyle hareket eden “alp eren” tipiyle metinlerde kendini göstermiştir. Anadolu'nun fethinden sonra Anadolu'da kurulan tarikatlarda ilahî lütuflara mazhar olan, olağanüstü güçlere sahip ve manevîyatın timsali olan “velî” ise içe dönük karakter özellikleriyle metinlere yansımıştır. Cömertlik, tevazu ve dini temele alarak mesleklerin adabını belirleyen ahiler, üreten Müslümanı ve keremliği ahi tipinde yaşatmışlardır. Dünyadan el etek çeken zahit tipi, Allah'tan başka her şeyi kalbinden tasfiye eden ve Hak ile beka bulan kimse sufi tipinde hayat bulmuştur. Ayrıca Allah hakkında âlim olan ve marifet ehli olarak nitelendirilen kimseler arif tipinde, şekilciliğe karşı çıkan ve yaşadığı manevî halleri gizleyenler melâmetî tipinde, Hakk'ı mücahede ve çaba ile ulaşmak isteyen ve vahdet-i vücud doktrini benimsen kimseler ise mutasavvıf tipinde birleşmiştir. Tipler, toplumun bilincinin bir aynası ve yansıması olarak ferdîlikten uzak bir milletin ideallerinin ete keme büründüğü kahramanlar olarak metinlerde yer almaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEVLÂNÂ VE MEVLEVÎLİK

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, XIII. yüzyılda yaşamış, eserleri ve fikirleriyle dinî açıdan Anadolu Türklerini etkilemiş, kendine özgü yaklaşımlarıyla evrenselliğe ulaşmış bir mutasavvıf ve evrensel boyutta tanınan bir Türk-İslam düşünürüdür. Mevlânâ, insanları etkileyen eserleri kaleme alan bir şair; düşünceleriyle geniş kitleleri etkileyen bir fikir adamı; coşkunluğu, aşkı ve heyecanı ile örnek olan bir mutasavvıftır. İnsanları tek ve mutlak gerçek olan Allah’a yönlendirmeye çalışan Mevlânâ, ilahî aşk ve tefekkürü harmanlamış şairlerinden biridir. Mevlânâ düşüncesinin temelini, mutlak gerçek olan Allah’a tefekkür, heyecan ve aşkla ulaşma isteği oluşturmaktadır (Çelik, 2002: 21-22). İnsanı çok kıymetli gören Mevlânâ, “*Ne olursan ol yine gel*” sözüyle de dil, din, mezhep ve ırk farkı gözetmeksizin tüm insanlığa karşı hoşgörü besleyen bir anlayışa sahiptir. Mevlânâ sevgi, hoşgörü ve ilahî aşk temelli düşünceleriyle hem İslam dünyasında hem de Batı’da ilgi duyulan bir mutasavvıf olmuştur.

Mevlânâ’nın tasavvuf temelleri üzerine inşa ettiği düşünceleri, mutlak gerçeğin ve hakikatin yalnızca Allah olduğu temeline dayanmaktadır. Mevlânâ’ya göre görünen ve görünmeyen tüm varlıkların hepsi Allah’ın bir eseri olup görülen her şey Allah’ın mutlak gücünün farklı tecellileridir. İnsanların dünyaya gönderiliş amacı ise dünyadaki çoklukları oluşturan gücün arkasındaki varlığı bulmaktır. Mevlânâ, kâinatın ve insanın yaratılış gayesinin Allah’ın varlığını tanımak ve Allah’ın emirleri doğrultusunda bir birliktelik oluşturmak olduğunu söyler. O maden, bitki ve hayvanların, varlığın insandan önceki üç aşamasını oluşturduğunu belirtir. Ayrıca Mevlânâ, her bir aşamanın bir sonraki aşamayı meydana getirdiğini, insanın da son aşama olmadığını söyleyerek insanın kendini aşarak çıkış noktası olan Allah’a ulaşacağını ifade eder (Arpaguş, 2007: 104-105). Nitekim kâinattaki her şey O’na dönmektedir. İnsanın Allah’a dönüşü ise ruhun kötülüklerden arınması ve gayrılıktan çıkmasıyla mümkün olmaktadır. Mevlânâ’da yer alan birlik inancı ilahî temaşanın ardından birleşmeyle tamamlanmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde Türk-İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan Mevlânâ ve Mevlevîlik konuları ele alınarak incelenmiştir.

1.1. Mevlânâ

1.1.1. Tarihî Kişiliği

Türk-İslâm medeniyetinin mütefekkir ve şairlerinden olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ilâhî aşkı, kendi fikir potasında eriterek yeniden yorumlamış, “*Hamdım, piştım, yandım*” diyerek tasavvufî görüşünü ortaya koymuş ve fikirleriyle pek çok insanı etkilemiş bir mutasavvıftır.

Miladi 1207 yılında Belh’te dünyaya gelen Mevlânâ Celâleddin, Türk İslam tasavvufunun ünlü mutasavvıflarından ve dönemin ilim adamlarından Sultanu’l-Ulemâ olarak anılan Bahâeddin Veled’in oğludur (Seyhan, 2006: 62). Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin asıl adı Muhammed olup, kendisine efendimiz anlamına gelen “Mevlânâ” unvanı verilmiştir. Mevlânâ’nın sanat, düşünce ve iman yaşantısının o dönemde diyâr-ı Rum olarak adlandırılan Anadolu’da geçmesi nedeniyle ona “Rûmî” denilmiştir. Birçok kaynakta “Mevlânâ” olarak adlandırılan büyük mutasavvıf, önce Yakındoğu’da ardından Doğu ve Batı’da geniş kitleleri etkileyen duygu, düşünce, inanç ve sanat akımının ortaya çıkmasını sağlamıştır (Banarlı, 1998: 308). Mevlânâ’nın doğum tarihi kaynaklarda 30 Eylül 1207 olarak verilmesine rağmen Mevlânâ üzerine araştırmalar yapan Gölpınarlı, onun eserlerinden hareketle bu bilginin doğru olmadığını iddia etmiştir. Gölpınarlı, Mevlânâ’nın Divân’ında yer alan bir gazelinde altmış iki yaşında Şems ile tanıştığını ve Şemseddin-i Tebrizî’nin onu gençleştirdiğini söylemesinden yola çıkarak bu iddiasını şöyle kanıtlamıştır. Şemseddin-i Tebrizî, Konya’ya 1244 tarihinde gelmiştir. Bu tarihte Sultanu’l-Ulemâ “Maârif”inde Belh şehrinde olduğundan bahsetmiş, Haremz ile Gor ordusunun 1203 yılındaki savaşını anlatmıştır. Mevlânâ, Hicri 604 tarihinde duyduğu bir olayı dile getirdiğine göre o halde 1184 tarihinde doğmuştur (Gölpınarlı, 2014: 273-274). Mevlânâ’nın Şems’in Konya’ya geliş tarihi ve Divân’ında verdiği yaşıyla ilgili (Şems’le tanıştığı) bilgiden hareketle Mevlânâ’nın 1184 tarihinde doğmuş olabileceği fikri ortaya atılmıştır.

Soylu bir ailenin mensubu olan Mevlânâ’nın annesi Mümine Hatun, Belh emiri Rükneddin’in kızı olup, babaannesi Melike-i Cihân Emetullah Sultan ise Harzemşâhlar hanedanının prensesidir. Sultânü’-Ulemâ olarak bilinen babası Muhammed Bahâeddin Veled ise Hüseyin Hatîbî’nin oğludur. Eflakî, Hüseyin Hatîbî’nin derya gibi geniş ve

engin bir ilmi olduğunu, güzel şiirleri olan, büyük din âlimi Nişâbürlü Raziyyüddin'in de hocası olduğunu ifade etmiştir (Ahmed Eflakî, 1973a: 110). Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in anne tarafından soyunun on dördüncü göbekten Peygamber efendimizin torunu Hz. Hüseyin'e, baba tarafından soyunun ise Peygamberimize bağlılığıyla bilinen ve ilk halife olan Hz. Ebû Bekir'e dayandığı bildirilmektedir (Hidayetoğlu, 2005: 14). Soylu bir aileden gelen Mevlânâ'nın duygu ve düşünce dünyası ilim ve irfanda ileri olan çevresi tarafından şekillenmiştir.

Belh'te dünyaya gelen Mevlânâ'nın buradan ayrılma sebebine ilişkin farklı görüşler vardır. Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled, Muhammed Harzemşah'la yaşadığı anlaşmazlık sonucunda Belh'ten ayrılmıştır (Ahmed Eflakî, 1973a:113). Bazı kaynaklarda da Mevlânâ'nın çocukluğunun geçtiği Belh'te, Moğol istilasının başlamasıyla Bahâeddin Veled'in göç etmeye karar verdiği ifade edilmektedir (Ösen 2011: 5) Belh'ten çıkan Mevlânâ ve babası Nişâbur'da konakladıklarında Şeyh Feriddüdin-i Attar ziyaretlerine gelmiş ve ziyareti sırasında Mevlânâ'yı fark eden Feridüddin, "Esrârname" adlı eserini ona hediye etmiştir. Şeyh Feridüddin, Sultânü'l-Ulemâ'ya Mevlânâ'nın çok kısa süre içerisinde tasavvuf ehlinin önemli isimlerinden biri olacağını söylemiştir (Hidayetoğlu, 2005: 18). Bahâeddîn Veled ve Mevlânâ, göç yolunda uğradıkları memleketlerde şehirlerin ileri gelenleri tarafından karşılanmış ve kendilerine yakın ilgi gösterilmiştir. Bahâeddin Veled ve Mevlânâ'nın göç yolculuğundaki ilk durağı Bağdat olmuştur. Bağdat'ta bir süre kalan Bahâeddin Veled ve Mevlânâ buradan Hicaz'a geçmişlerdir (Ferudun Bin Ahmed, 2007: 26). Hac dönüşünde Şam'a uğrayan Sultânü'l-Ulemâ ve Mevlânâ, burada Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabi'yi ziyaret etmişlerdir. Mevlânâ'nın babasının arkasından yürüdüğünü gören İbnü'l Arabi, "*Sübhânallah! Bir okyanus bir denizin arkasından gidiyor*" (Hidayetoğlu, 2005: 18) diyerek Mevlânâ'nın gelecekte babasından daha büyük bir âlim olacağına dikkat çekmiştir. Şam'ın ardından Mevlânâ ve babası Bahâeddin Veled Halep, Malatya ve Erzincan'a gelmişlerdir (Çelebi, 2006: 28). Erzincan'dan ayrılan Mevlânâ ve babası yedi yıl boyunca yaşamını sürdürecekleri Konya'nın Karaman kentine gitmişler ve Semerkandlı Hoca Şerafeddin Lâlâ'nın kızı Gevher Bânû Hatun ile Mevlânâ burada evlenmişlerdir (Karaismailoğlu, 2007: 16). Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubâd, Mevlânâ ve babasını Konya'ya davet etmiştir. Sultan Alâeddin, Konya'ya gelen Mevlânâ ve babası Sultânü'l-Ulemâ'yı sarayında misafir etmek istemişse de Bahâeddin Veled bu teklifi sarayın emirlere,

medreselerin imamlara, hankahların şeyhlere, hanların tüccarlara, kervansarayların gariplere ve zaviyelerin de başıboş gezenlere uygun olduğunu söyleyerek reddetmiş ve Altunpâ Medresesi'nde kalmıştır (Ahmed Eflakî, 1973a:123). Mevlânâ ve babasının Konya'ya geliş tarihleri bazı kaynaklarda hicri 618 olarak bildirilmektedir (Ritter, 2007: 32). Bir tasavvuf merkezi olan Belh'te dünyaya gelen Mevlânâ'nın karakteri, farklı ilim merkezlerinden ve âlimlerden elde ettiği bilgiler ile şekillenmiştir.

Hicri 628'de Bahâeddin Veled'in ölümünün ardından (Ahmed Eflakî, 1973a: 37) müritleri Mevlânâ'yı pîr ve ulu olarak kabul etmiş, Mevlânâ babasının sürdürdüğü vaizlik görevini devralmıştır (Gölpınarlı, 1999: 45). Babasının ebediyete göçünden sonra Mevlânâ, zahirî ilimlerde olgunlaşmak için ilk seferini Şam ve Halep'e yapmıştır. Mevlânâ'nın Şam'da ve Halep'te dinî ilimlerle meşgul oluşu ve burada kalış süresi dört ya da yedi sene olarak belirtilmiştir (Ahmed Eflakî, 1973a: 157-160). Sefer sürecinde Halep'te bulunan Halâviye Medresesi'nde konaklayan Mevlânâ, kendisindeki üstün zekâ ve kabiliyeti fark eden Hanefi bilginlerinden olan Kemaleddîn bin el-Adîm'den ders almıştır (Arpaguş, 2007: 93). Halep'te bir süre kalan Mevlânâ, Şam'a geçmiş ve burada âlimler ve şehrin ileri gelenleri tarafından karşılanmıştır. Şam'da kaldığı sürede Mukaddemiye Medresesi'nde konaklayan Mevlânâ, bu sürede Muhyiddîn İbnül Arabî, Şeyh Evhadüddîn Kirmani, Sadeddin Hamevî, Sadreddin Konevî ve Şeyh Osman Rumî gibi âlimlerle görüşmüştür (Hidayetoğlu, 2005: 23). Mevlânâ dönemin bilgin ve âlimleriyle görüşebilmek ve ilmini derinleştirebilmek amacıyla yedi yıl süren Halep ve Şam seferine çıkmıştır.

Halep ve Şam seferinde almış olduğu eğitimlerin ardından Kayseri'ye geçen Mevlânâ, hocası Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî'nin yönlendirmesiyle her biri kırk gün süren toplamda üç çile çıkarma sürecine girmiştir. Çile çıkarma süreci sonrasında hocası Tirmizî hazretleri, tüm ilimlerde en üst mertebeye ulaştığını ifade ettiği Mevlânâ'yı kucaklayarak onu âlemi irşâdla görevlendirmiştir. Mevlânâ kendisine verilen bu görevin ardından Konya'ya giderek vaaz ve eğitimler vermiş, bu dönemde fakihler gibi sarık sararak hırka giyinmiştir (Ahmed Eflakî, 1973a: 161-162). Konya'da hocası Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî'nin ölüm haberini alan Mevlânâ, hocasının kitaplarının bir kısmını Konya'ya getirmek üzere Kayseri'ye gitmiştir. Mevlânâ, dokuz yıl boyunca Konya'da Tirmizî'nin hizmetinde bulunmuş ve bu sürede ondan tasavvuf dersleri almıştır (Ahmed Eflakî, 1973a: 144). Konya'da müderrislik görevini sürdüren Mevlânâ, hicri 638-642

(1241-1245) yılları arasında medresede dinî eğitimler vermiştir (Hidayetoğlu, 2005: 24-25). İlim ve tasavvuf çalışmalarını Konya’da bulunduğu süreçte de devam ettiren Mevlânâ, zahirî konulardaki bilgisini, Seyyid Burhâeddîn-i Tirmizî ve babasından almış, babasının ölümünden sonra onun yerine geçerek onun müritlerine mürşitlik yapmıştır.

Hocası Seyyid Burhâneddin’in vefatının ardından yalnız kaldığı beş yıllık süre zarfında irşad ile meşgul olan Mevlânâ, bu dönemde âlimlerin ve âriflerin sultanı olmuştur (Can, 2006: 47). Fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm gibi zahirî ilimlerle meşgul olan Mevlânâ, aynı zamanda Arap, Hind ve İran edebiyatıyla da ilgilenmiş ve Rumcayı da öğrenerek klasik Yunan eserlerini de incelemiştir (Atasagun, 2006: 64). Daha sonra onun Hak aşığı olmasını sağlayan Şems-i Tebrizî ile tanışmıştır (Can, 2006: 47). Hicri 26 Cemaziyelahir 642 (29 Kasım 1244) tarihinde Konya’ya gelen Şems-i Tebrizî, burada Mevlânâ ile karşılaşmıştır. Şems, Mevlânâ’nın medrese çıkışında yanına gelerek: *“Ey dünya ve mana nakitlerinin sarrafı Tanrı adlarının bilgini! Söyle! Muhammed hazretleri mi yoksa Bayezid mi büyüktü?” dedi.* Bu sorunun karşısında Mevlânâ: *“Hayır hayır, Muhammed Mustafa bütün peygamber ve velilerin başbuğu ve reisidir. Hakikatte büyüklük ve ululuk onundur.” diye buyurdu.* Şems-i Tebrizî bu hitabın ardından Mevlânâ’ya: *“Hz.Peygamber’in, ‘Yarabbi seni her türlü eksikten arı, duru kılarım, biz seni lâıyk olduğu veçhile bilemedik.’ buyurduğu halde Bayezid’in, ‘Ben kendimi her türlü eksikten arı, duru kılarım. Benim şanım ne kadar büyüktür. Ben sultanların sultanıyım.’”* sözlerini hatırlatınca Mevlânâ bu sorunun heybetinden kendinden geçmiştir. Bir saat sonra uyanıp kendine gelince Mevlânâ, Şems-i Tebrizî’nin elinden tutarak onu kendi medresesine götürmüş ve kimine göre kırk gün kimine göre üç ay birlikte bir hücreye kapanmışlardır (Ahmed Eflakî, 1973a: 164). Eflakî’ye göre Mevlânâ’nın Şems ile tanışmaları bir medrese çıkışı olmuştur. Mecâlis-i Seb’a’da, hakikat elçisi Mevlânâ ve Şems’in tanışmaları, Rûmî’nin ikinci kez Şam ziyaretinde büyük bir kalabalıkta Şems’in onun yanına yaklaşarak elini öpmesiyle gerçekleştiği şeklinde anlatılmıştır.

Mevlânâ’nın Tanrı ve insan sevgisi, Şems-i Tebrizî’yi çok etkilemiştir. Bu iki kâmil insan, birbirlerinde kendilerini bulup etkisi asırlarca sürecek olan öğretilerin doğmasına sebep olmuşlardır (Gener, 2005: 269). Şems, Mevlânâ için bütün varlığın sırrını ifade etmektedir (Gölpınarlı, 1999: 73). O, Mevlânâ’nın aşk ve cezbe âlemine geçişini sağlayan kişidir (Gölpınarlı, 1999: 118). Mevlânâ’yı ılık saçan bir lambaya benzeten kişiler, Şems-i Tebrizî’yi de lambayı yakan kibrit olarak nitelendirmektedirler

(Çelebi, 2006: 34). Mevlânâ'ya ilişkin yapılan bu benzetme göz önünde bulundurulduğunda ilmin ve aşkın sahibinin Mevlânâ olduğu söylenebilir.

Şems'le sohbeta başlayıp halvete çekilen Mevlânâ, vaaz ve dersleri bırakmış, çarha, semâya ve raksa başlayarak, ney ve rebab dinlemiştir (Arpaguş, 2007: 95). Mevlânâ'nın vaazlarına sürekli katılım gösteren kişiler ve Konya halkı, Mevlânâ'nın müritleriyle ilgilenmemesinden rahatsızlık duymaya başlamış ve zamanla Mevlânâ'nın kendilerine karşı ilgisiz kalmalarından duydukları rahatsızlıkları dile getirmeye başlamışlardır (Ahmed Eflakî, 1973a: 164-165). Bunun üzerine Şems-i Tebrizî aniden Konya'yı terk etmiştir. Mevlânâ, mektuplar göndererek Şam'a giden Şems'i Konya'ya geri dönmesi için ikna etmeye çalışmış, ancak bunu başaramamıştır (Ahmed Eflakî, 1973b: 198). Şems-i Tebrizî'nin Konya'yı terk edişinin ardından büyük bir üzüntü duyan mutasavvıf, müritleriyle de ilgilenemez bir duruma gelmiştir. Mevlânâ'nın bu durumu, öğrencileri ve Konya halkı tarafından büyük bir üzüntü ile karşılanmıştır. Mevlânâ'nın talebeleri, oğlu Sultan Veled'in yanına giderek Şems'i Şam'dan getirmesini istemişlerdir (Eraydın, 2008: 350). Sultan Veled ile birlikte Konya'ya dönen Şems, Mevlânâ'nın içindeki ilâhi aşk duygusunun tekrardan artmasını sağlamıştır. Şems'in Şam'dan gelmesiyle birlikte üzüntüsü son bulan Mevlânâ, onun ikinci kez ortadan kaybolmasına kadar onunla derin ve uzun süreli sohbetler gerçekleştirmiştir. Mevlânâ, Konya'ya dönen Şems-i Tebrizî'yi evlatlığı Kimyâ Hatun ile evlendirerek onu büsbütün Konya'ya bağlamayı amaçlamıştır. Kısa bir hastalık süreci sonrasında vefat eden Kimyâ Hatun'a üzülen ve Konya halkının huzursuzluk çıkaracağını düşünen Şems, tekrar Şam'a gitmiştir. Mevlânâ Şems'in Konya'ya dönmesi için tekrar mektuplar göndermiş ve Şam'a gönderilen bir kabile ile Şems tekrar geri dönmüştür (Çelebi, 2006: 41). Şems'in Konya'ya dönmesi ile tekrar huzur bulan Mevlâna semâ' meclisleri kurarak onunla uzun sohbetlere dalmıştır. Bu durum Konya halkını ve ulemayı rahatsız etmiş ve 1247 yılında Şems, tekrar görülmek üzere ortadan kaybolmuştur (Hidayetoğlu, 2005: 30-31). Bazı kaynaklarda da Şems-i Tebrizî'nin Ahi Evran teşkilatı ileri gelenleri tarafından birtakım siyasi sebepler nedeniyle öldürüldüğü ifade edilmektedir (Bayram, 2005: 142). Şems-i Tebrizî ve Mevlânâ'nın uzun süreli sohbetleri, Konya halkının ve Mevlânâ'nın müritlerinin tepkisine yol açmış, bu durum Şems'in ortadan kaybolmasına neden olmuştur.

Şems-i Tebrizî'nin Konya'dan tekrar ayrılmasının üzerine Mevlânâ duyduğu üzüntünün etkisiyle vaktini semâ' ve vecd ile geçirmeye başlamış ve birtakım değişimler yaşamıştır. Fakihlere mahsus olan elbiseyi değiştiren Mevlânâ, şeker-âviz tarzında sarık sarmış, bal rengi bir külâh ve Hind alacasından yaptırdığı bir hırka ve önü açık gömlek giyinmiştir (Arpaguş, 2007: 96). Mevlânâ rebâb telini altıya çıkarmış ve semâ' usulünü getirmiştir. İçerisinde bulunduğu ruh halinin etkisiyle şiir ve gazel okuyan, gece gündüz semâ' eden Mevlânâ'nın bu değişimi zevk sahiplerini memnun ederken, Konya mutaassıplarını rahatsız etmiştir. Mevlânâ, bu dönemde Şems'i aramak için Şam'a gitse de Şems-i Tebrizî'nin izine rastlayamamıştır (Hidayetoğlu, 2005: 33). Şems'i arama çabalarının sonuçsuz kalmasıyla Mevlânâ, Divân-ı Kebir adlı eserinde Şems'ten ayrılmanın ortaya çıkardığı ruh haline yer vermiştir. Şems'i aramak için Şam'a giden Mevlânâ, Şems'in izine rastlayamayınca Konya'ya dönmüş ve bu durum yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.

Şems'in ardından Selâhaddin Zerkubî ile sohbeta başlayan Mevlânâ, Şems'in yerine onu koymuştur. Selâhaddin'in ardından Çelebi Hüsameddin ile aşk ve sevgi sohbetine başlamış ve ölümüne kadar bu sohbeti sürdürmüştür. Ateşli bir hastalığa yakalanan Mevlânâ 17 Aralık 1273 tarihinde ebediyete intikal etmiştir (Eraydın, 2008: 350-352). Tasavvufi görüşünü, döneminin düşünürlerinin ve filozoflarının fikirleriyle besleyen Mevlânâ, Şems ile birlikte aşk merkezli bir anlayış geliştirerek kendi tasavvuf cereyanını oluşturmuş ve ölene kadar bu anlayışa bağlı kalmıştır.

1.1.2. Tasavvufi Kişiliği

İslâmiyetin bâtını yönüne odaklanan ve dini ihsan boyutunda ele alan Mevlânâ, manevî eylemlere yoğunlaşan, mücahede, riyazet, aşk, muhabbet, taat ve ibadete yönelen, ahlaki yönden olgunlaşmayı amaçlayan, manevî ve derunî kıstasları benimseyen bir alan olan tasavvuf ilminin önemli mutasavvıflarındandır (Bolat, 2014: 44). Tasavvufi düşüncelerinin yanı sıra aynı zamanda aldığı eğitimler sonucunda kültür, edebiyat, fıkıh, kelâm ve felsefe gibi alanlarda da ön plana çıkan çok yönlü bir düşünürdür (Günerigök, 2017: 108). Duygu, düşünce, yaşayış biçimi ve eserleriyle tasavvuf edebiyatında öne çıkan Mevlânâ, farklı alanlardaki bilgi birikimiyle pek çok insana ulaşmış bir mutasavvıftır.

Mevlânâ, “Efendimiz” anlamını taşıyan bazen de “Hazret” anlamında kullanılan bir kelimedir. Mevlânâ Celâleddin, Hazret-i Mevlânâ, Celâl-i Rûm, Mevlâ-yı Rûm, Celâleddin Rûmî, Molla-yı Rûm, Arif-i Rûm, Sultan-ı Rûm, Pir, Cenâb-ı Pir, Monlâ, Şehriyâr-ı Konya gibi çeşitli isim, sıfat ve mahlaslarla da anılmaktadır (Seyhan, 2006: 7). Farklı adlarla anılan mutasavvıf, Anadolu’da, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî olarak bilinmektedir.

Mevlânâ’nın tasavvuf alanındaki eğitimi için üç devreden söz edilmektedir. İlk dönemi babasından öğrendiği bilgiler oluştururken, ikinci safhayı Burhâneddin-i Muhakkik Tirmizî’den öğrendiği zahiri ilimler ve seyr ü sülûğu tamamlama yolundaki manevî eğitimi oluşturmaktadır. Üçüncü evre ise Şems-i Tebrizî’den sonraki dönemi içermektedir. Şems-i Tebrizî’den sonraki dönem, Mevlânâ’nın hayatında aşk devrinin başladığı bugünkü Mevlânâ’nın ortaya çıktığı dönemdir (Demirci, 2008a: 17-18). Mevlânâ, zahirden bâtına doğru giden bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Onu, ka’lden hâle taşıyan şey ise aşktır.

Mevlânâ, Şems’le tanıştıktan sonra aşk sırrına erişmiştir. Onunla tanışmaya kadar Mevlânâ’da zühdî tasavvuf hâkimken, Şems-i Tebrizî’den sonra ilahî neşve doruk noktasına çıkmıştır. Mevlânâ kendini Şems’te, Şems de kendi yansımasını Mevlânâ’da bulmuştur (Demirci, 2008a: 21). Mevlânâ, Şems’te bulunan aşk ve cezbenin tesiri ile “Ene’l- Hak” sırrına ermiştir. Nitekim bu söylem Mesnevî’de şöyle örneklendirilmiştir.

“O, küp benim demek, ben Hakk’ım demektir; rengi ateş rengidir ama gene de demirdir o.” (Mesnevî C.2, 1350. Beyit)

Şems, felsefe ve hukemaya karşı olmakla beraber “vahdet-i vücud” inancı konusunda ileri bir dervıştır. O, bütün dinlerin üstüne çıkarak kendini “Mutlak Varlık”ta yok etmiştir (Gölpınarlı, 1999: 57). Varlığını Hak’ta yok eden Şems-i Tebrizî, âlemi Tanrı’nın tecellisi olarak görmüş, onun bu görüşü Mevlânâ’yı etkilemiştir.

Mevlânâ’nın tasavvufî görüşünün temelinde Kur’ân ve sünnet vardır. O, Kur’ân okumayı babasından öğrenmiş, hadis ezberlemiş ve ilmini geliştirmek için Halep, Şam ve Konya’ya gitmiştir. Mevlânâ, Mesnevî’de birçok beyitte manzum olarak yer verdiği ayet ve hadislerle, Kur’ân ve sünnete verdiği önemi göstermiş ve eserlerinde kendini

peygamberin yolunun toprağı ve Kur'ân'ın hizmetkârı olarak nitelendirmiştir. Kur'ân ve hadislere verdiği önemi gösterdiği bir rubâisinde şunları söylemiştir (Bardakçı, 2007: 37)

*Canım, bedenimde oldukça Kur'ân'm kuluyum
Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım,
Birisi, sözlerimden, bundan başka bir söz naklederse,
O nakledenden de bezmişim ben, bu sözden de bezmişim* (Mevlânâ, 1964: 152).

Mesnevî'de yaklaşık olarak yedi yüz ayete lafzen ve meâlen yer verilmesi, Mesnevî'deki konu başlıklarının yirmi üç tanesinin ayet tefsirinden oluşması ve eli üç başlığın da ayet tefsirlerini içermesi Mevlânâ'nın Kur'ân'a yönelik görüşlerinin ifadesidir. Nitekim Mevlânâ, Mesnevî'yi Kur'ân'ın özü olarak nitelendirmiştir (Can, 2006: 3). Mevlânâ Kur'ân ve hadislere eserlerinde yer vererek tasavvuf anlayışının temellerinin Kur'ân'a ve hadislere dayandığını göstermiştir.

Mevlânâ Kur'ân'ı ikiyüzlü ipek olarak ifade etmiştir. O, Kur'ân'ı yalnızca yüzüne okumayı cevizin dış kabuğuyla yetinip içini görmemeye benzetmiştir (Mevlânâ, 1999: 95). Mevlânâ, Kur'an-ı Kerim'in görünen ayetlerinin aynı zamanda Bâtını anlam da içerdiğini ve birçok insanın Kur'ân'ın bu yönünden habersiz olduğunu vurgulamıştır (Bardakçı, 2007: 38). Kur'ân'ın dışını insana, anlamını da ruha benzeten Mevlânâ, insanların yıllarca tanıdıkları birinin ruh halinden anlamadığı gibi yüzüne Kur'ân okumanın da bâtını yönünün anlaşılmasına neden olduğunu ifade etmiştir. Mevlânâ, Fîhi Mâ Fîh adlı eserinde, İhlâs suresinin yorumu için sözlerin kısasının daha makbul olduğunu belirtmiş, İhlas suresinin, Bakara suresinden daha fazla ifadeyi barındırdığını söylemiştir (Mevlânâ, 1994: 130). Mevlânâ, Kur'ân ayetlerinin görünen sözcüklerden daha fazlasını içerdiğini söyleyerek Kur'ân'ın vecizliğine vurgu yapmıştır.

Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı irfan, oluş, aşk ve cezbe hâllerinden ibaret olup kötülükleri hoşgörü potasında eriten ve ıslah edici bir niteliktedir. O, bir olayı analiz ederken mantıki tahlillere ve felsefeye başvurmamakta, tasavvuf terimlerini çok az kullanmakta, varlık birliği inancını ise kendi felsefesi içinde halkın anlayacağı şekilde izah etmektedir (Gölpınarlı, 1999: 168). Aşkı, ulûhiyet âlemine çıkabilmek için anahtar olarak gören Mevlânâ, fikirlerini halkın aşına olduğu hikâyeler ve şiirler yoluyla anlatmayı tercih etmektedir.

Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının amacını kulluk ve yokluk oluşturmaktadır. “*Yok olmadıkça hiç kimseye ululuk tapısına varmaya yol yoktur*” (Mevlânâ, 1999: 15). O, dünyada kazanılan mal, mülk, servet, makam ve mevkinin insanı Allah’a yaklaştıramayacağını, varlık hapsinden kurtularak yok olmanın insanı Allah’a yakınlaştırdığını ifade etmiştir.

İnsanın yaratılış gayesinin Allah’a ulaşmak olduğunu ifade eden Mevlânâ, “*Dünya nedir? Allah’dan gafil olmaktır. Kumaş, para, ölçüp tartmak ticaret yapmak ve kadın dünya değildir*” (Mesnevî, C.1, 988. Beyit) diyerek dünyaya yakınlık duymanın Allah’tan uzaklaşmaya neden olduğunu, dünyaya geliş amacının da ticaret yapmak ve kadın elde etmek olmadığını bildirmiştir. Mevlânâ bir başka ifadesinde de “*Malı din için Tanrı için yüklenirsen, Peygamber buna ne güzel mal dedi*” (Mesnevî, C.1, 989. Beyit) diyerek Allah için edinilen malların insanı Allah’a yakınlaştırdığını vurgulamıştır. Mevlânâ, insanların çalışarak edindikleri malları din uğrunda harcamalarının kendileri için daha hayırlı olduğunu, mal ve mülk sevgisinin insanları Allah’ın aşkından alıkoyacağını ve dünyada kazanılan tüm malların Allah aşkının yanında değersiz olduğunu ifade etmiştir (Mevlânâ, 2017b: 8). Hayatın gerçeklerini kabul eden ve bu gerçeklerden kendini soyutlamayan Mevlânâ (Hidayetoğlu, 2005: 45), dünyevî şeyleri elde etmek için kazanılan malı eleştirmiş, Allah’a yakınlaşmak için edinilen malların ise insan için hayırlı olduğunu Mesnevî’de bildirmiştir. Bu söylemler ışığında onun tasavvuf anlayışının dünyadan tamamen kopuk bir nitelik taşımadığını söylemek mümkündür.

Mevlânâ, farklı tasavvuf anlayışlarını bir araya getiren yeni bir sistemle senkretik bir yapı ortaya koyan bir mutasavvıftır. Onun senkretizmi üç temel esasa dayanmaktadır. 1. Necmüddin-i Kübra’nın sünni ilkelere dayalı ve zühdi karakterli tasavvuf ekolü. 2. İbn Arabî’nin vahdet-i vücud ekolü. 3. Temeli Horasan melametiyesine dayanan aşk ve cezbeye dayalı Kalenderî tasavvuf ekolü (Ocak, 1996: 142). Mevlânâ’nın tasavvufi tecrübesi, üç farklı ekolün birleşmesinden meydana gelmektedir. Sünni kaideleri babası Bahâeddin Veled ve Tirmizî’den öğrenen Mevlânâ, Mesnevisi’nde vahdet-i vücud nazariyesini İbn Arabî gibi felsefik ve teolojik bir tarzda değil alegoriler ve hikâyelerle açıklamaktadır.

Birçok sufi tarafından kabul edilen vahdet-i vücud doktrini, Mevlânâ’da da sıkça vurgulanmaktadır. Onun varlık birliği inancı, İbn Arabî ile benzerlik gösterse de

Mevlânâ, bu anlayışı kendi kültür ve inanç süzgecinden geçirerek işlemektedir. Rûmî varlık birliği görüşünü aşk ile izah etmektedir. İbn Arabî’de de aşk büyük önem arz etmektedir, fakat Rûmî’de İbn Arabî’den farklı olarak yaratılan her şeyin nihai amacı aşktır. Varlık, aşktan doğmakta ve aşkla özüne dönmektedir. Mevlânâ, Mesnevî’de “*Âşığın hastalığı, hastalıklardan apayrıdır; aşk, Tanrı sırlarının usturlabıdır*” (Mesnevî, C.1, 110. Beyit) ifadesi ile aşkın, yaratıcının sırlarının usturlâbı olduğunu “*Her şey sevgilidir, âşıkça bir perde; diri olan sevgilidir, âşıkça bir ölü*” (Mesnevî, C.1, 30. Beyit) ifadesiyle de tek gerçeğin Tanrı (mâşuk) olduğunu bildirerek varlık birliği doktrinine vurgu yapmaktadır.

Gölpınarlı’ya göre Mevlânâ’nın vahdet-i vücud inancı sadece bireyin kendini terk etmesidir. “*Bütün ayrılıklar, renksizlik âleminin renge esir olmasından ileri gelmektedir.*” (Gölpınarlı, 1999: 173). Vahdet-i vücud doktrinde ayrılık ve gayrılık yoktur, tek bir gerçek vardır. O da Tanrı’dır. İnsanın âlemi farklı suretlerde görmesinin sebebi ise kendi varlığından vazgeçmemesinden kaynaklanmaktadır.

Mevlânâ’nın varlık birliği inancında her şeye karşı sonsuz bir hoşgörü bulunmaktadır. O, hiçbir şeyi kötü olarak görmemekte ve kınamamaktadır. Gerçek kötülenecek olan ise hırs, şehvet, tamah ve gerçeği görmemektir (Gölpınarlı, 1999: 174). Vahdet-i vücud nazariyesinde tek hakikat olan Tanrı, “Mutlak İyi”dir. İnsanın yegâne amacı ise şehvî duygulardan arınıp Tanrı’ya vasıl olmasıdır. Ehl-i Hak olan Mevlânâ, bu doktrin çerçevesinde her varlığa iyilik tecellisi olarak bakmakta ve tüm varlığı sevmektedir. Mevlânâ’da kötülük izafî bir nitelik taşımaktadır. “*Pislik, namazsızlık, namaz, küfür, İslam, şirk ve tevhid bunların hepsi Tanrı’nın indinde iyidir. Fakat bize göre bu hırsızlık, ahlaksızlık, küfür ve şirk kötü, tevhide namaz ve hayrat iyidir. Ama Hakk’a nispetle hepsi iyidir.*” (Mevlânâ, 2017a: 71). Nitekim iyilik ve kötülük hakikatte birdir. İslam tasavvufunda kötülük, şirk, fitne, ayrışmanın sembolü olan “şeytan” Hallâc, Rûmî, Gazali, Muhyiddin İbn Arabî gibi sufilerde ilahî gazabın tecellisi olarak algılanmaktadır. Hallâc bu görüşünü dünyada Hz. Muhammed ve şeytan olmak üzere sadece iki gerçek muvahhit tanıdığını söyleyerek ortaya koymaktadır. Hz. Muhammed ilahî lütufların hazinedarı, şeytan ise ilahî gazabın hazinedarıdır (Schimmel, 2004: 209) Mevlânâ’ya göre ikilik yoktur. Mana olarak hepsi birdir. Çünkü cezbeden birdir (Demirci, 2008a: 45). Hakk’ın isimlerinin ve sıfatlarının tecellisi olan âlem aslında tek bir hakikati anlatmaktadır. Lütuf da kahr da hakikatte birdir. Rûmî kötülüğün göreceli olduğunu,

bütün yaratılmışların Hakk'ın ezeli ilminde ve ondan geldiğini Mesnevi'de vahdet çerçevesinde izah etmektedir.

Mevlânâ'da yaratılmışlar üç gruba ayrılmaktadır. 1. Melekler, sadece akıldan oluşan ve sorumlulukları olmayan varlıklar. 2. Hayvanlar, sadece şehvet sahibi mahlûklar. 3. İnsan, akıl ve şehvetin birlikte verildiği, zıt kuvvetlerin savaşını ifade eden varlık (Demirci, 2008a: 51). İnsanların bir kısmı, tamamen akla uyup melekleşmektedirler (Demirci, 2008a: 52). Mevlânâ bu görüşünü “*Sense beden bakımından hayvansın, can bakımından meleklerdensin de o yüzden, hem karada yürür-gidersin, hem gökyüzünde.*” (Mesnevî, C.2, 3787. Beyit) ifadesiyle örneklendirmektedir. İyilik ve kötülük arasında yaratılan insanın yegâne amacı ise bu dualitedeki birliği idrak edip hakikate ulaşmaktır.

Mevlânâ, akla pek fazla önem vermemektedir. Çünkü o, akıllı bilgi aracı olarak kabul edenlere karşı gelmektedir. Yaşamımızı sürdürmemiz için aklın rehberliğine ihtiyacımız bulunmaktadır. Bu yüzden akıl, günlük hayatımızda bir rehber olabilmektedir. Madde âlemini yöneten akla değil, ilahî hakikati anlamamızı sağlayan metafizik akla önem veren mutasavvıf, aşkı ilahî bir vergi olarak algılamaktadır. O, akıl yerine aşkı koymaktadır (Demirci, 2008a: 59-60). Nitekim Mesnevî’de “*Akıllı, aşkı anlatmada eşek gibi balçığa saplandı da yattı gitti; aşkı da aşıklığı da yine aşk anlattı.*” (Mesnevî, C.1, 115. Beyit) diyerek mutlak gerçek olan Allah’a ulaşmada aklın bir etkisinin olmadığını, ancak aşkla Allah’a varılabileceğini ifade etmiştir. Bir ahlak öğretmeni olan Mevlânâ, akla önem veren ve duygulara önem vermeyen felsefeyi de eksik görmektedir (Gölpınarlı, 1999: 169). Mevlânâ, şeriatın dış kabuğu temsil ettiğini ve şeriatın katı kurallarının ise akla bağlı olduğunu düşünmektedir. Dinin iç yüzünün ancak aşk aracılığıyla anlaşılabilceğini iddia eden mutasavvıf, akıllı dinin dış kabuğu, aşkı ise özü olarak kabul etmektedir.

Mevlânâ’ya göre kurtuluşun tek çaresi aşk yoluna girmektir ve insanlar Tanrı’dan gafil oldukları müddetçe dünyadadır (Eraydın, 2008: 356). Mevlânâ, süluku insanın kendini bulması olarak görmektedir. O, İnsanın doğasına aykırı olan şehvetten uzak kalarak insanın sülukunu tamamlayacağını düşünmektedir (Eraydın, 2008: 355). Onun için nefis tezkiyesi, insanın ruhani olarak arınmasıdır. İnsanın varlık âleminden çıkışı ise şehvi duygulardan arınarak sülukunu tamamlamasıyla mümkün olabilmektedir.

Mevlânâ'ya göre irşat, insan-ı kâmil olan kutup tarafından yapılmaktadır. Ona göre her dönemde peygamber konumunda diri ve etkin hem gizli hem aşikâr olan bir velî bulunmaktadır. Nitekim Mehdi de odur (Gölpınarlı, 1999: 171). Mevlânâ'da süluk, insanın kendini bulması olarak düşünülmektedir ve o, hakikati elde etmek için zikir ve esma yolunu tutmamaktadır (Gölpınarlı, 1999: 172). Mevlevîlik'te zikir bulunmamaktadır. Mevlevîler'e göre Tanrı'ya ulaşmak için salığın semâ ya da çile çekmesi gerekmektedir.

Mevlânâ'nın varlık anlayışında yaratılış süreklidir. Ayrıca onun tasavvufu, İslam felsefesiyle yoğrulmuş olup insan, göklerden unsurlara doğru inen bir varlık olarak görülmektedir (Gölpınarlı, 1999: 177). Nitekim insan, unsurlardan cansızlara, bitkilere ve canlılara intikal etmektedir. Bu düşünce Mesnevî'de şöyle örneklemdirilmektedir.

“Ben de cansız varlıktan öldüm, biten, boy atıp gelişen nebat oldum; nebatken öldüm, hayvan şekliyle baş gösterdim.” (Mesnevî C.3, 3902. Beyit)

“Hayvanlıktan öldüm, insan oldum; artık ölüp azalmaktan, noksana düşmekten ne diye korkacakmışım?” (Mesnevî C.3, 3903. Beyit)

“Bir daha hamle edeyim de insanken öleyim; böylece de melekler âleminde kol - kanat çırpayım.” (Mesnevî C.3, 3904. Beyit)

İnsan, unsurlardan önce göklerde olup göklerden önce de Tanrı sıfatındadır. İnsan olarak dünyaya gelenler, ancak kâmil olarak bu âleme geçebilirler. Kâmil olamayan insanlar ise dünyada iken işledikleri ameller ile kuvvet âleminde karşılık bulmaktadır. İnsanın çeşitli suretler şeklinde kendini gösterdiği bu âlemde, zevk ve elem tadılmakta, insan olma vasfı kazanılncaya kadar bir devir gerçekleşmektedir. Yani ölümden sonra varlık içinde yoğrulmaktadır. Ruh ya kuvvetler âlemine ya da “Mutlak Varlık”a ulaşmaktadır (Gölpınarlı, 1999: 178). Nitekim, insanın ruhu üç aşamalı bir kuvvete sahiptir. Aşağıdan yukarıya doğru bu kuvvetler şöyledir: 1. Nebatî ruh: Doğmayı, beslenmeyi ve büyümeyi sağlamaktadır. 2. Hayvanî ruh: Nebatî ruha ilave olarak algılamayı ve hareketi sağlamaktadır. 3. İnsanî ruh: Nebatî ve hayvanî ruha ek olarak akıl bulunmaktadır. O da düşünmeyi sağlamaktadır. Tüm varlık madde ve kuvvet (ruh ve beden) arasında sürüp giden geliş-gidişten ibarettir. Madde ve kuvvet aslında tek bir şeydir (Sunar, 1977: 58-85). O şey de hakikattir. Âlem o hakikatin tecellisidir.

Yüce, aşkın ve bir olan Tanrı'nın fiilleri de tektir. "Mutlak Varlık"tan ilk olarak ilk akıl çıkmış, ilk akıl kendisinin sonradan ve mümkün olduğunu düşünmesi ona çokluk vasfı kazandırmış ve üçüncü akıl yaratılmıştır. Üçüncü akıl ise yıldızlar küresini ve nefsinin oluşturmuştur. En son madde meydana gelmiştir. Bu yüzden madde kötüdür. Mesnevî'de madde âlemi kötü olarak nitelendirilerek insanın varlık âleminden yücelere çıkması gerektiği vurgulanmıştır.

"Aşâğılık dünyada ne varsa yücelerden gelmiştir; hadi gözüni yücelere dik."
(Mesnevî C.2, 1974. Beyit)

"Topraktan olma beden, yeryüzüne düşmüş; canıysa güzelim gökyüzünde dolaşmada". (Mesnevî C.2, 3789. Beyit)

"Çünkü her düzenin aslı, bizim katımızdadır; toprakta olan her şeyin aslı, göktedir." (Mesnevî C.4, 3597. Beyit)

Mevlânâ'da inişin ve çıkışın örneklerine rastlanmakla birlikte suretten manaya yükselişin yolları da anlatılmıştır.

Mevlânâ'da ahiret inancı, olgunluğa erişemeyen insanlar için misâlî bir âlem şeklinde kendini göstermektedir. Sıkıntılar, kötülükler zincir şeklinde bu âlemde devam etmektedir (Gölpınarlı, 1999: 180). Mevlânâ, insanın ruhunu bedenden kurtarıp onu asli vatanı olan birliğe ulaştırması gerektiğini *"Canı beden ayıbından kurtulunca, sevine - sevine aslına vardı."* (Mesnevî C.5, 2279. Beyit) ifadesiyle belirtmektedir.

Mevlânâ'ya göre insandaki hareket Allah'a aittir. Bu yaratılış ise Tanrı'nın zuhuru göre değişmektedir. İnsanın manevî olarak yücelmesi, edepli olmak, suçu kendinden bilip hayrı Allah'a atfetmekle mümkündür. İnsanın kendi var oluşunu bildiği sürece iradesi ve ihtiyarı kendine aittir (Eraydın, 2008: 357). Allah'ın halefi olan insanın kendindeki bütün hayırları Tanrı'dan bilmesi gerekmektedir. Allah'a ulaşabilmek, ancak insanın arzularını ve isteklerini tasfiye etmesiyle mümkündür. Mevlânâ edep dairesinde ruhani yükselişin gerçekleşebileceğini dile getirmektedir.

İnsanı merkeze alan alan Mevlânâ, şariat, aşk ve hoşgörü çerçevesinde kendi tasavvuf anlayışını oluşturmuş, varlık birliği görüşüyle din, ırk, millet ayrımı yapmadan tüm insanları vahdet çatısında birleştirmiş bir mutasavvıftır.

1.1.3. Edebî Kişiliği

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, eserlerini tasavvuf ve din bilgisiyle oluşturmuş, sembolik anlatımlarla derinleştirmiş, menkıbe ve hikâyeler ile zenginleştirerek anlatmıştır.

Türk düşünce ve edebiyatında mühim bir yere sahip Mevlânâ mutasavvıf, şair ve hikâyeci olarak tanınmaktadır. O, hayatının farklı noktalarında kazandığı bilgileri eserlerinde dile getirmiştir (Ürün, 2003: 169). Rûmî'nin ilham kaynakları arasında Antik Çağ'ın fikirlerini de görmek mümkündür. Batılı ve Doğulu üdebanın pek çoğunun izi onun eserlerinde şekillenmiştir. Ferideddin Attar, Senaî, Rûdekî, Nasır-ı Hüsrev, Küfî, İbrahim Edhem, Davud-i Taî, Şakiki Belhî, Fudayl İyaz (Eyaz), Kerhî, Bîşr-i Hafî, Ahmed Hadraveyh, Haris Muhasibî, Nahşebî, Zünnun el-Mısrî, Yahya b. Muaz, Bayezid-ı Bistamî gibi mutasavvıflar, Batı'da Eflatun, Arap edebiyatında Ümrü'l-Kays, Ka'b b. Zuheyr, Mütenebbî hem şiirleri hem de düşünceleriyle Rûmî'nin fikrî ve hissi dünyasına tesir etmişlerdir (Ürün, 2003: 169-170). Mevlânâ'nın fikirlerini, Doğulu ve Batılı pek çok düşünür ve edip şekillendirmiştir.

Mevlânâ, insanın güzel bir ahlaka sahip olması için gidilmesi gereken yolları eserlerinde anlatmaktadır. O, güzel ahlak yolunun da hoşgörölü ve mütevazı olmak, dürüst davranmak, yalan söylememek ve bütün yaratılanları sevmekten geçtiğini belirtmektedir (Günüç, 2007: 131). Mutasavvıf Mevlânâ, eserlerinde bu meziyetleri, tasavvufta ideal insan tipi olarak çizilen insan-ı kâmil üzerinden aktarmaktadır.

Mevlânâ'nın eserleri, Anadolu'da tasavvufun yayılması ve geniş kitlelere ulaşmasında önemli rol oynamış, aynı zamanda Anadolu insanı bu eserlerden yüzyıllar boyunca istifade etmiştir. Mevlânâ'nın öğretileri ve eserleri hem aydın kesim hem de halk tarafından her dönemde kabul görmüş ve edebî alanda yararlanılan kaynaklardan olmuştur. Mevlânâ'nın tasavvuf alanında şiirler söylemesi ve şiirin incelik özelliği nedeniyle tasavvuf esaslarının ifade edilmesine daha uygun olması, edebiyatçıların eserlerini şiir türünde yazmalarında etkili olmuştur (Kaska, 2021: 4-5). Mevlânâ'nın Türk edebiyatı üzerindeki etkisi, Divan Edebiyatı dönemi veya şiir türü ile sınırlı kalmayıp, ilerleyen dönemlerde de farklı edebî eserlerde kendini göstermiştir. Bu etki, Müslüman coğrafyalarda ve Anadolu'da olduğu kadar Batı dünyasında da görölmüştür.

(Karaismailoğlu, 2005: 51-52). Mevlânâ Doğu'da ve Batı'da şiir, roman, hikâye gibi pek çok alanda etkisini sürdüren bir edebî anlayışa sahiptir.

Mevlânâ, sadece bir mutasavvıf değil aynı zamanda şair, mütefekkir ve bir âlimdir (Seyhan, 2006: 8). Onun şiirlerinde, vahdet-i vücud anlayışının ağırlıklı olarak işlendiği görülmektedir. Diğer mutasavvıflar gibi Mevlânâ da kâinattaki her şeyin Hakk'ın yansıması olduğu görüşünü savunmakta, tasavvuf ve ilahî aşk konusu üzerinde ağırlıklı olarak durmaktadır. O, tasavvuf konusundaki düşüncelerini, sürükleyici ve etkili bir dille eserlerinde anlatmaktadır (Mengi, 2004: 48). Fıkıh, kelâm, hadis ve edebiyat gibi birçok ilim dalıyla ilgilenen Mevlânâ, eserleri ve düşünceleri ile evrensel boyuta ulaşan bir şahsiyettir (Gölpınarlı, 2006: 167). Mevlânâ, varlık birliği anlayışını ve ilahi aşkı eserlerinde sade bir dil ve alegorik bir tarzda açıklamaktadır.

Tasavvuf ile edebiyatı bir araya getiren ve tasavvuf hareketi olarak nitelendirilen Mevlevîlik'te Mevlânâ'nın bizzat şiir söylemesi ve şiirin ilahî aşk ve insanî duyguların özel bir ifade şekli olarak nitelendirilmesi, mutasavvıflar açısından şiiri ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmektedir. Mevlânâ'nın şiirleri, insanı ilahî aşka çeken pek çok nitelik taşımaktadır (Karaismailoğlu, 2005: 688). Mevlânâ'nın şiirlerinde onun düşünce, inanç, iman ve heyecanı açıkça kendini göstermektedir. Onun şiirlerinde mesel, hikâye, konu, mecaz ve hadislere de oldukça geniş yer verilmiştir. Birçok açıdan zengin içeriğe sahip şiirleri, geniş kitleleri etkilemiştir (Kabaklı, 2011: 685). Mevlânâ şiirlerinde işlediği konular ve derin mana ile Arabistan, Türkistan, Hindistan, Horasan, Avrupa, Afrika ve Anadolu'da etkili olmuştur (Kılıç, 2011: 694-695). Türk edebiyatındaki padişahlar, şeyhler, âlimler, askerler gibi birçok kesimden şair Mevlânâ'dan etkilenecek eserler ortaya koymuşlardır.

Mevlânâ'nın manzum ve mensur eserleri bulunmaktadır. Mesnevî ve Divân manzum; Fihi Ma Fih, Mecâlis-i Seb'a ve Mektûbât eserleri ise mensurdur. O, eserlerinin genelini Farsça yazmış olmakla birlikte, onun eserlerinde kullanılan Türkçe sözcük ve mısra sayısı kısıtlıdır. Bundan başka, Arapça gazelleri ve dörtlükleri de bulunmaktadır. Mevlânâ'nın eserlerinde Farsçayı kullanmasının sebebi tahsilini bu dille görmüş olmasına bağlanmaktadır (Mengi, 2004: 44-48). Manzum ve mensur eserleri bulunan Mevlânâ eserlerinin çoğunu Farsça olarak yazmıştır.

1.1.3.1. Mevlânâ'nın Eserleri

1.1.3.1.1. Mesnevî

Mevlânâ'nın temel öğretilerinin yer aldığı Mesnevî, ilahî aşkı anlatan, içinde çeşitli hikâyeler ve menkıbelerin yer aldığı öğretici bir eserdir.

Didaktik bir eser olan Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinin Mevlânâ'nın kendisi tarafından yazıldığı bildirilmektedir. Kalan kısımlar ise Mevlânâ'nın ağzından Hüsameddin Çelebi'ye yazdırılmış olup her hikâyede hikmetli olaylara yer verilmektedir (Seyhan, 2006: 66). Gölpınarlı, Mesnevî'nin birinci cildinin 1258'den önce tamamlandığını, yalnız altı cildinin tam olarak hangi tarihte bitirildiğinin bilinmediğini bildirmektedir. Mesnevî'nin beşinci cildinde yer alan hikâyelerde Mısır halifelerinden bahsedilmesi bitiriliş tarihi ile ilgili bilgiler sunmaktadır. Nitekim Mısır'da Abbasoğullarının gölge halifeliği Hicri 659 yılında başlamakta ve Mısır halifelerinin hükümdarlığının ise Hicri 701 yılına kadar sürdüğü görülmektedir. Mevlânâ'nın ölüm tarihi Hicri 672 dikkate alınırsa son cildinin vefatından bir süre önce tamamlandığına hükmedilebilmektedir. Mesnevî'nin altı ciltte bitirilmiş olduğu Sultan Veled'in yazmış olduğu “tetimme-tamamlama” ile anlaşılmaktadır (Mevlânâ, 2017a: XI-XII). Mevlânâ'nın öğretilerinin yer aldığı Mesnevî'nin yazılmaya başlandığı tarih bilinmemektedir. Lakin eserin ne zaman ve nerede bitirildiği ise tam olarak tespit edilememektedir. Mesnevî'nin altıncı cildinin sonuna düşülen “temmet” kaydı başka bir cildinin olmadığını işaret etmekle birlikte bu kayıt aynı zamanda Mevlânâ'ya ait olduğu iddia edilen yedinci cildin uydurma olduğunu göstermektedir.

Mevlevîlik'in yayılmasında büyük rol oynayan Mesnevî'nin pek çok şerhi bulunmaktadır. Hârezmî, Mesnevî'nin ilk üç cildini, “Kunûz'ül-Hakayik fi Rumuzu'd-Dakayik” adıyla İmamiyye mezhebinin fikirlerine paralel olarak Farsça şerh etmiştir. Başka bir Mesnevî şârihi olan Lokhnovî, 1801'de Mesnevî'nin tamamını Farsça şerh etmiştir. Mesnevî'nin Türkçe şerhlerine geldiğimizde, Surûrî, Sûdî ve Şem'î'nin şerhleri anlayış bakımından oldukça kusurlu bulunmuştur. Bayrâmî şeyhi iken Mevlevî olan Ankaravî Rûsûhî İsmail Dede'nin şerhi, Mevlânâ'nın felsefesinden ve anlayışından uzak yanlışlarla doludur. Hatta Mevlânâ'ya ait olmayan bir yedinci ciltten de bahsetmiştir. Ankaravî'nin şerhinde Mevlânâ ve İbn Arabî'nin felsefeleri bir tutulmuş, lakin bu şerh,

diğer şerhlere göre nispeten daha iyi bulunmuştur. Abdülmecid Sîvâsî ilk cildin bir kısmını, Sarı Abdullah ilk cildi, Bursalı İsmail Hakkı ilk on sekiz beyiti, Şeyh Murad Buhârî kısa ve tam bir şekilde Mesnevî'nin tamamını şerh etmiştir. Ayrıca Âbidin Paşa, Ahmed Avni Konuk, Tahir Olgun, Mesnevî şarihleri arasında yer almıştır (Gölpınarlı, 2006: 139-143). Kenan Rifai'nin "Mesnevî-i Şerif" adlı şerhi, hacimli bir şerh olarak değerlendirilmiştir (Demirci, 2008a: 105). Mesnevî şârihlerinin bir kısmı, Mesnevî'nin nüshalarını karşılaştırmalı olarak tenkit etmişlerdir.

Batı'da, Mevlânâ üzerine derin araştırmalar yapan Reynold Allayne Nicholson'ın "The Mathnawi of Jalau'ddin Rumi" (Celâleddin Rumi'nin Mesnevîsi) adlı sekiz ciltten oluşan tercüme ve şerhinde Mesnevî, edisyon kritik yöntemiyle ele alınmıştır. Bu çalışmanın birinci, üçüncü ve beşinci ciltlerinde, Mesnevî nüshaları karşılaştırmalı olarak incelenmiş, ikinci, dördüncü ve altıncı ciltlerinde Mesnevî'nin tercümesi yer almış, yedinci ve sekizinci ciltlerinde ise Mesnevî'nin şerhi yapılmıştır.

Mesnevî'nin dili ve beyitler arasındaki ahenk, Mevlânâ'nın şairlik dehasını göstermektedir. Onun tasavvuf anlayışında aşk hâkimdir. Ona göre her şey Allah'ı zikretmekte ve ondan söz etmektedir (Seyhan, 2006: 67). Mesnevî'de, Melâmetîlik'e yakışan bir aşk yolu tutulmaktadır (Gölpınarlı, 2006: 182). Mesnevî'de Mevlânâ'nın şahit olduğu olaylar, dinlediği ve okuduğu hikâyeler didaktik ve edebî bir tarzda ifade edilmektedir. Mevlânâ'nın yüzyıllarca zevkle okunan bu eseri, onun edebî konudaki mahareti ve evrensel ahlak anlayışıyla birlik yolundaki tutumunu ortaya koymaktadır.

Mesnevî'nin ilk kelimesi olan "dinle" Mevlânâ'nın insanları semâ'a çağırması olarak düşünülmektedir. Semâ ile heyecana gelen kalp, vecde gelmekte (Demirci, 2008a: 98) ve gözünü Hak'ta açmaktadır. Aşçı Dede, Mesnevî'nin "dinle (bişnev)" ile başlamasından hareketle, tarikatta ve dinde sem'in/dinlemenin önemini vurgulayarak Kur'ân'da dinlemenin görmeye öncelendiğini belirtmektedir (Cengiz, 2017: 913). Çünkü bütün kullar Allah'ı görmeden ona söz (elest misâkî) verip onu işiterek ona âşık olmuşlardır. Nitekim Kulaktan âşık olma deyiimi, ilahi aşkı anlatmak için de kullanılmaktadır. Bütün Müslümanlar, görmediği sadece Kur'ân'dan okuyarak ya da işiterek tanıdıkları Allah'a kulluk ve ibadet etmektedirler. İlahi aşk, Allah'ın kullarına (Öztürk, 2019: 42) hitap ettiği "*Rabbi'n Âdemoğullarından -onların sırtlarından-zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: 'Ben sizin*

Rabbi'niz değil miyim? Elbette, öyle! Tanıklık ederiz.' dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde 'Bizim bundan haberimiz yoktu.' demeyesiniz." (A'râf 7/172) ayetinde buyurulduğu üzere, elest bezminde başlamaktadır. Eşrefoğlu Rûmî, ilhama mazhar olan kulların, her seste, her cümbüşte "elest" hitabının zevkini duyduğunu, bu hitabı duyanın ise O'na âşık olduğunu belirtmektedir. Nitekim büyük şeyhlerin sözünü dinlemek insanı muhabbete getirmekte ve Allah'ın aşkından başka her şeyi silmektedir. Bu aşk, insana ya kulaktan ya da gözden girmektedir. İnsan Hakk'ı görmeden, O'nu işiterek O'na ezelden âşıktır (Eşrefoğlu Rûmî, 2012: 79). Bu yüzden, Mesnevî'nin "dinle" lafzıyla başlaması hakikate bir çağrıdır. Kulun, "elest misakı" nda ezelden kalbine mühürlenene ilahî aşk "dinle" hitabında gizli sırlarını söylemektedir. Mevlânâ'ya göre bedende hapsedilen ruh "dinle" ile başlayan Mesnevî'yle sürgününden çıkacak, görmeden duyup âşık olduğu Rabb'ine verdiği sözü bütün kâinatta Hakk'ı işiterek yerine getirecektir.

Mevlânâ, ney sembolü üzerinden birliğe daveti yapmakta ve insanın nereden gelip nereye döneceğini alegorik, edebî ve öğretici bir şekilde Mesnevî'de anlatmaktadır. Ney, Mesnevî'nin kendisini anlatmak için de kullanılmaktadır. Pek çok ilahî sır ve mana içeren Mesnevî'ye Mevlânâ'nın "Dinle bu neyi" sözüyle başlaması, Mesnevî'nin okunması ve dinlenmesi gerektiğini bildirmek içindir (Demirci, 2008a: 114). Mevlânâ, öğretilerini yol gösterici bir üslupla gönüllere hitap ederek Mesnevî'de söylemektedir. Ayrıca Mesnevî'de yer alan aşk, ıstırap, gayret, akıl, tevekkül, ilim ve idrak kavramları ney simgesi ile dile getirilmektedir.

Mesnevî, klasik bir mesnevi düzenine sahip olmayan bir kitaptır. Onda şairlik hüneri gösterme amacı yoktur. Oluşu kendiliğindendir. Mesnevî'de, Mevlânâ bir konuyu anlatırken coşmakta, kendinden geçmekte ve şiirler söylemektedir (Gölpınarlı, 1999: 119-120). Nitekim Mesnevî'nin esas aşka dayanmaktadır Mevlânâ, Tanrı'ya olan sevgisini şiir ve semâ ile bütünleşerek sunmaktadır (Çetinkaya, 2007: 123). Mesnevî'de, belli bir tertip ve sistemli bir anlatımın benimsenmediği görünmektedir. Çünkü Mesnevî, Mevlânâ'nın sanat kaygısından çok öğreticiliği ön planda tutarak doğaçlama oluşturduğu, sevgi merkezli, insana yaratılış gayesini anlatarak insanların manevî yükselişte takip edecekleri yolu tevazu ve aşk dairesinde çizen öğretici bir eserdir.

1.1.3.1.2. Dîvân-ı Kebîr

Mevlânâ'nın Divân-ı Şems-i Tebrizî olarak da bilinen bu eseri, aşk ve cezbeyle yazılmış gazel ve rubaîlerinden oluşmaktadır. Mevlânâ'nın şiirlerini içeren bir külliyattır.

Dîvân-ı Kebîr'de Mevlânâ, çeşitli konuları, aruz ölçüsüyle, âşıkâne ve coşkulu bir şekilde dile getirmiştir (Bayru-Sağbaş, 2008: 112). Mevlânâ'nın zevk ve coşku dolu bir dille oluşturduğu bu eser, Abdülbâki Gölpınarlı tarafından yedi cilt olarak tercüme edilmiştir.

1.1.3.1.3. Mecâlis-i Seb'a

Mecâlis-i Seb'a, Mevlânâ'nın farklı zamanlarda, vaaz sırasında söylediği yedi vaazı içeren ve vaazı dinleyen birisi tarafından yazıya geçirilen eseridir.

Mevlânâ'nın Arapça ve Farsça olarak anlattığı yedi hutbesinin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur (Önder, 1973: 275). Eserde ümmetin fitne içinde olması, günahlardan arınma, tövbe, benlik, bilgi problemi üzerinde durulmuştur. Sultan Veled'in çabalarıyla bir araya getirilen Mecâlis-i Seb'a'da Şems'e ait hikâyelerden birkaçına rastlanmıştır.

1.1.3.1.4. Fîhi Mâ-Fîh

Mevlânâ'nın farklı yerlerde ve meclislerde yaptığı sohbetlerinden oluşan Fîhi Mâ-Fîh, kuru bilgilere sahip kişilerle değil, hâl ehli olarak nitelendirilen kişilerle gerçekleştirdiği konuşmalardan oluşmaktadır.

Fîhi Mâ-Fîh, *“İçindekiler içindedir, ondaki ondadır, ne varsa ondadır.”* manasına gelmektedir. Pek çok ayet ve hadis içeren bu eserde, Moğollar'ın yaptığı eziyetten bahsedilmekte, tasavvufi menkıbelerden ve klasik şark hikâyelerinden örnekler sunulmaktadır. Eserde, Mevlânâ'nın sohbetlerinde dillendirdiği vahdet, tecelli, ilahî aşk hakkındaki düşüncelere yer verilmektedir (Demirci, 1996: 59). Mevlânâ Tanrı, varlık, ahiret, süluk, mürit, mürşit, irade, ahlak konularını birleştirici ve açık bir şekilde Fîhi Mâ-Fîh'de işlediği görülmektedir.

Mevlânâ'nın kaleminden çıkmayan, lâkin sohbetlerde müritleri tarafından ona yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan bu eser, yetmiş fasıldan meydana gelmektedir. Mesnevî'de yer alan hikâyelere benzer pek çok efsane, masal ile desteklenen Fîhi Mâ-Fîh, Mevlânâ'nın dünya ve insan algısını, ahlak, nebi, velî, insan-ı kâmil ve döneminin önemli olayları üzerine yaptığı değerlendirmeleri içermektedir.

1.1.3.1.5. Mektûbât

Mevlânâ'nın tavsiye şeklinde yazdığı mektuplarını içeren eseridir. Eser, Selçuklu tarihine ışık tutması bakımından önemli olup pek fazla edebî yön ihtiva etmemektedir.

Mevlânâ'nın birinin derdine çözüm bulmak ya da birisine tavsiyede bulunmak amacıyla yazılan, yüz kırk yedi mektubun birleştirilmesiyle ortaya çıkan eseridir (Gölpınarlı, 1999: 271). Dinî konulardaki sorulara cevap ve Selçuklu hükümdarlarına nasihat içeren Mektûbât, felsefî bir düşünceyi yansıtmadan, mektup yazılan kişinin konumuna ve seviyesine uygun bir üslupla kaleme alınmıştır.

1.2. Mevlevîlik

1.2.1. Mevlevîlik'in Kurulması

Mevlevîlik, Türk İslam mutasavvıfı Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled tarafından kurulan ve Mevlânâ'nın öğretilerini belli bir sistem ile devam ettiren bir tarikattır.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'ye atfedilerek Anadolu merkezli olarak kurulan Mevlevîlik, Mevlânâ'nın ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Mevlânâ hayattayken tarikat, şeyhlik ve pirlik davasında bulunmamış ve böyle bir oluşumun kurulmasına ilişkin herhangi bir vasiyette de bulunmamıştır. Mevlânâ'nın ölümünün ardından oğlu Sultan Veled ve halifesi Çelebi Hüsameddin, onun düşüncelerini yaymak ve manevî varlığını sürdürmek amacıyla Mevlevîlik tarikatını kurmuşlardır. Mevlânâ'nın vefatının ardından Çelebi Hüsameddin döneminde, Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in teşvikleri, II. Keyhüsrev'in kızı Gürcü Hatun, Muineddin Süleyman Pervane ve Alâmeddin Kayser'in maddi destekleri ile Mevlânâ türbesi yaptırılmış (Açık, 2002: 19-20), bu türbe Mevlevîlik'in ilk dergâhı olmuştur (Demirci, 2008a: 87). Mevlevîlik, Mevlânâ'nın

soyundan gelen “Çelebi” lakabıyla anılan kişiler tarafından sürdürülmekte olup Konya, İstanbul, Bursa, Şam, Halep, Kahire, Balkan ve Kırım gibi Osmanlı ülkelerinde pek çok dergâha sahip (Yılmaz, 2000: 251-252) daha çok ilim sahibi kesime, havasa ve sanatkârlara inhisar eden bir tarikatır (Çelebi, 2006: 95). Tarikat, seçilen çelebi tarafından yönetilmektedir.

Mevlânâ’nın ölümüyle onun yerine, Sultan Veled halife olarak Hüsameddin Çelebi’nin geçmesini istemiş ve Mevlevîlik tarikatının ilk postnişini Çelebi Hüsameddin olmuştur (Akşit, 2005: 184-185). Bu dönemde Mevlânâ türbesinin yanında semâhâne ve mescid inşâ ettiren Çelebi Hüsameddin, Mesnevîyi çoğaltmıştır. Vakıflar kurarak Mevlânâ türbesinin ve hankâhın bakımının yapılmasını sağlayan Çelebi Hüsameddin, on yıllık halifelik yaşamının ardından vefat etmiştir. Çelebi Hüsameddin’in ardından halifelik makamına Bektemüroğlu Şeyh Kerameddin geçmiş ve o, bu görevi yedi yıl sürdürmüştür. Çelebi Hüsameddin ve Bektemüroğlu Şeyh Kerameddin’in, Mevlânâ’nın soyundan gelmemesi nedeniyle bu dönemde tarikat oluşumuna yönelik bir yapılanma sağlanamamış, 1292 yılında Mevlânâ’nın oğlu Sultan Veled’in irşad makamına geçmesi ile tarikatın yapılanmasının başladığı kabul edilmiştir (Ösen, 2011: 21-23). Mevlânâ’nın ölümünün ardından müritlerin başına geçen Çelebi Hüsameddin, vakıflar, mescitler, semahaneler kurmuş ve tarikatın ilk postnişini olmuştur.

Çelebi Hüsameddin vefat ettikten sonra boşalan halifelik postuna, Sultan Veled oturmuştur. O, halifelik makamını kendi aile bireyleri ile sınırlandırarak Çelebi Hanedanlığının kurulmasını sağlamış ve bu dönemde Divân, Velednâme, Rebabnâme ve ibtida-nâme eserlerini kaleme alarak Mevlevîlik’in sınırlarını ve kurallarını belirlemiştir (Akay, 2015: 53). Sultan Veled, Çelebi Hüsameddin döneminde oluşturulan Mesnevîhanlığı bir nizam içinde olması için semâ ve mutribi belli kurallara bağlamıştır. Ayrıca o, Matbah-ı Şerif’in kaidelerini ortaya koymuş, bu kurallar doğrultusunda saliklere Mevlevî edep ve erkânı öğretilerek saliklerin ruhi olgunlaşmaları sağlanmıştır (Günüç, 2007: 132). Sultan Veled döneminde çelebiler şeyhlik makamına gelmiş, kendilerinden sonraki şeyh adaylarına icazet vermişlerdir (Türer, 2014: 273). Sultan Veled’in halifelik makamına geçmesiyle birlikte Mevlevîlik, belli kurallara bağlanmış ve bu dönemde kurumsal düzenlemeler yapılmıştır.

Sultan Veled'in hayatı ve eserleri incelendiğinde, aşk ve heyecanı ikinci plana aldığı görülmektedir. Mevlevîlik'in kurulmasında Sultan Veled'in bu özelliği önemli rol oynamıştır. Halifelik Sultan Veled'e geçmesiyle birlikte dergâh bir canlılık kazanmış, o dönemde meydana gelen siyasi gelişmeler, Mevlevîlik'i etkilemiştir. Sultan Veled, tarikatın zarar görmesini engellemeyebilmek amacıyla o dönemde Anadolu'yu hakimiyeti altına alan Moğollar, Türkmen Beyleri ve Selçuklu hanedanı ile yakın ilişkiler kurmuştur (Akay, 2015: 96). Mevlevîlik'i yaymak isteyen Sultan Veled, Kırşehir, Amasya ve Erzincan gibi Anadolu'nun farklı şehirlerine müritler göndermiş ve bu şehirlerde zaviyeler kurdurmuştur (Ösen, 2011: 24). Mevlevîliğin kurulmasında önemli rol oynayan Sultan Veled, tarikatın sınırlarını genişleterek yayılmasını sağlamıştır.

Halifelik sürecinde kendine ait bir tekkesi bulunmayan Sultan Veled 86 yaşında vefat etmiş, yerine oğlu Arif Çelebi irşad makamına geçmiştir (Akay, 2015: 99). Bu olay, Mevlevîlik'te irşad makamının babadan oğula geçişinin ilk örneğini oluşturmuştur.

1.2.2. Mevlevîlik'in Yayılması

Ulu Arif Çelebi, babası Sultan Veled'in halifelik döneminde Anadolu'nun birçok şehrini gezmiş, şehrin ileri gelenleri ve sultanlar tarafından sevgi, saygı ve hoşgörü ile karşılanmıştır. Babası Sultan Veled ve Mevlânâ'nın oluşturduğu nüfuzdan faydalanan Ulu Arif Çelebi, halifelik süresince gezilerini sürdürmüş ve Anadolu'da yeni bir siyasi güç olarak ortaya çıkan Türkmen beyleri ve Anadolu'yu hâkimiyeti altına alan Moğollarla da yakın ilişkiler kurmuştur (Küçük, 2000: 26-27). Gittiği şehirlerde müritlerini bırakan Arif Çelebi, bu şehirlerde tekkeler kurulmasını sağlayarak Mevlevîlik'in yayılmasını amaçlamıştır (Akay, 2015: 115). Ulu Arif Çelebi, Anadolu'nun farklı şehirlerinde Mevlevî dergâhlarını kurmuş, tarikatın yayılmasını sağlamıştır.

Mevlevîlik'in ilk dönemlerinde Mevlevî tekkeleri bizzat halifeler tarafından kurulmuştur. Çelebi Hüsameddin'in halifesi Alaeddin Amasyavi, Amasya'da; Sultan Veled'in halifesi Süleyman, Kırşehir'de; Hüseyin Hüsameddin, Erzincan'da, Fahrettin Irakî, Tokat'ta, Arif Çelebi'nin halifesi Mehmed Bey, Karaman'da ve Nasuhiddin Sebbağ da Niğde'de Mevlevî tekkeleri açmışlardır (Küçük, 2000: 26-27). Merkezi Konya olan Mevlevîlik'i sağlam temeller üzerine oturtan Ulu Arif Çelebi Afyon, Aksaray, Amasya, Akşehir, Tokat, Karaman, Beyşehir, Niğde, Denizli, Birgi, Kütahya, Bayburt, Alanya,

Tebriz, Bayburt, Irak, Sultaniye ve Erzurum gibi birçok şehre seyahatler gerçekleştirerek bu bölgelerde Mevlevîhaneler açmış ve tarikatın geniş coğrafyalara yayılmasını sağlamıştır (Tanrıkörür, 2004: 468). Mevlevîliğin geniş alanlara yayılması düşüncesi Sultan Veled ile başlamış, Ulu Arif Çelebi döneminde de Anadolu'nun farklı şehirlerinde dergâhlar kurularak bu düşünce uygulamaya geçirilmiş ve tarikat yayılmıştır.

Mevlevîlik'in yayılış dönemi hakkında iki ana kaynak: Risâle-i Sipehsâlâr ve Menâkıbü'l-Ârifin adlı eserlerdir (Gölpınarlı, 2006: 29). Mevlevîlik hakkında bilgi veren diğer eserler ise Erguniyye Mevlevîhanesi şeyhi Sâkıb Mustafa Dede'ye ait Sefine-i Nefise-i Mevlevîyân, XVIII. yüzyılda ölen Esrar Muhammed Dede'nin Mevlevî şairleri anlattığı Tezkire-i Şuarâ-yi Mevlevîyye, Seyyid Muhammed Fâzıl Paşa'nın kaleme aldığı Şerh-i Hakayık-ı Ezkâr-i Mevlânâ, Mehmed Ziya'nın Yenikapı Mevlevîhânesinin yapılış ve imarını anlatan Yenikapı Mevlevîhânesi, İsmailoğlu Hâfız Huseyn Ayvansarâyî'nin Mevlevî şeyhleri hakkında bilgi veren Hadîkat'ül- Cavâm, Nuri Ebussuudoğlu tarafından oluşturulmuş İstanbul'da Mevlevî Tekkeleri'dir (Gölpınarlı, 2006: 30-32).

Ulu Arif Çelebi, Mevlevîlik'in temel kaynaklarından kabul edilen “Menâkıbu'l-Arifin” adlı eseri Ahmed Eflakî'ye yazdırarak Mevlevîlik'e önemli bir katkı sağlamıştır (Yazıcı, 2004: 114). Sekiz yıllık halifelik sürecinin ardından 5 Kasım 1320 yılında kırk sekiz yaşında vefat eden Ulu Arif Çelebi'nin yerine, Mevlânâ'nın soyundan gelen Pir Adil Çelebi gelmiştir (Akay, 2015: 116). Mevlevîlik tarikatında halifeliğin babadan oğula geçen bir makam olması, zamanla Mevlevîlik'in bir saltanat haline dönüşmesini sağlamış ve halifeliği devralan her Çelebi, tarikatı güçlendirmeye yönelik birtakım çalışmalar gerçekleştirmiştir.

1.2.3. Mevlevîlik'in Yapısı ve Uygulamaları

Mevlevîlik, Mevlânâ'nın ölümünden sonra oluşmuş ve Sultan Veled tarafından Mevlânâ'nın öğretileri doğrultusunda düzenlenmiştir. Tarikatın merkezi Konya'da olup Ulu Arif Çelebi'nin Anadolu'nun çeşitli yerlerinde dergâhlar açmasıyla tarikat genişlemiştir. Dergâhın kalbi “Matbah-ı Şerif”te atmaktadır. Mevlevîlik'te hakikati aramaya ve bulmaya çalışan ruhun olgunlaşması, ancak “Matbah-ı Şerif”in prensiplerine bağlı kalarak gerçekleşebilmektedir. Bu yüzden Mevlevî olmaya gönül vermiş muhib, “Matbah-ı Şerif”in kurallarına itaat etmek durumundadır.

Tevazu ve zarafeti esas alan (Seyhan, 2006: 68), insanı olgunlaştırma amacı güden Mevlevîlik, bir eğitim ve öğretim mektebi olmuştur. Osmanlı İmparatorluğunun farklı merkezlerinde kurulan Mevlevî tekkeleri, sosyal, kültürel ve ekonomi alanında büyük ölçekli izler bırakmıştır (Özönder, 1988: 97). Mevlevî dergâhları, semâhâne, türbe, mescid, “Matbah-ı Şerif” (mutfak), “Meydan-ı Şerif”, dede hücreleri, selamlık ve harem dairesi gibi geniş bir alanda kurulmuştur (Demirci, 2008a: 124). Çeşitli yapılardan oluşan Mevlevî âsitanelerinde, dinin bâtını yönünün yanı sıra marangozluk, hat ve musiki eğitimleri de verilmiştir. Bu dergâhlarda, insanın duygusal, dinî ve sanatsal arayışları Mevlevî kültürünü meydana getirmiş, bu kültür belli kurallar çerçevesinde gelişerek yayılmıştır.

Mevlevîlik’te, tarikatın kurallarıyla örtüşmeyen hareketlerde bulunan, içki kullanan, zina eden, dilenen ve kendinden kıdemli birinin emirlerine uymayan kişi disiplin cezasına çarptırılmakta ve tarikatta suç işleyenler “küstah” olarak adlandırılmaktadır. Kazancı Dede tarafından küstahlara, bir süre ayakta durma, riyazet verme ve birkaç gün köşeye hapsedme gibi cezalar verilmektedir. Bu cezalarla düzelmeyen nev-niyaz, türbe önünde peymançeye (ayak mühürlenip eller omuzda çapraz niyaz vaziyeti) durdurulmaktadır (Çelebi, 2006: 125). Mevlevîlik’te her şey bir usul ve edep dairesinde yapılmak zorundadır. Çileye soyunan Mevlevî cana, karşılaşacağı zorluklar ilk başta anlatılmakta olup Dede’nin vereceği emirlere, Mevlevî canın tam olarak riayet etmesi beklenmektedir, itaat etmeyen canlar ise tarikatın kendi kuralları çerçevesinde cezalandırılmaktadır.

Tarikatta verilecek en büyük ceza kovulmak anlamına gelen “ser-pa etmek”tir. Önce Kazancı Dede, “Meydan-ı Şerif”te oturan dervişin sikkesini başından almakta, yerine keçe külah takıp ya da başını açıkta bırakıp gitmektedir. Vaziyet Konya’daki Çelebilik makamına bildirilmekte ve Çelebilik makamı isterse küstahın sikkesini tek birleyip affedebilmektedir (Çelebi, 2006: 126). Tarikatın kaideleriyle uyuşmayan bir harekette bulunan mürit, çeşitli cezalara çarptırılmakta ve hatada ısrarcı olanların ise durumu Çelebilik makamına iletilmektedir. Mevlevî adabıyla bağdaşmayan davranışlarda bulunan müridin, tarikatla ilişkisinin kesilmesine ise Çelebilik makamı karar vermektedir.

Mevlevîhânelerde muhibler, Mesnevî okumaya, zikre, semâya, musikiye ve hüsn-i hat sanatlarına alıştırılmaktadır (Yılmaz, 2000: 252). Hattatlık, tezhip ve cilt işleri gibi alanlarda ilerleyen Mevlevîler’de, kuyumculuk önemli bir meslek olarak görülmüştür. Ayrıca musiki alanında, birçok ünlü müzisyenin yetişmesini sağlayan Mevlevî dergâhları, musiki konservatuvarı görevini de üstlenmiştir (Demirci, 2008a: 134). Mevlevîhaneler, halkın dinî ve ruhi olarak huzur bulduğu mekân olmanın yanı sıra pek çok sanatkâr ve musiki-şinasların yetişmesine vesile olmuştur. Birçok şair, bilgin ve müzisyen yetiştiren Mevlevîhaneler, insanı ahlaki olarak yücelten, incelik, güzellik ve ilahî güç ile dolduran bir eğitim merkezidir.

Mevlevî tarikatının silsilesi, Muhammed- Ali- Hasan-ı Basrî- Habîb-i Acemî- Dâvûd-ı Tâî- Marûf-ı Kerhî (815)- Serî Sakatî- Cüneyd-i Bağdâdî- Ebûbekr Şiblî- Muhammed Zeccâc- Ebûbekr Nessâc- Ahmed Gazâlî- Ahmed Hatibî- Şemsü’l Serahsî- Muhammed Bahâeddin Veled- Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî- Mevlânâ Celâleddin Muhammed-i Belhî şeklindedir (Gölpınarlı, 2006: 189-191). Tarikatlarda pir kabul edilen kişinin öğretilerinin nereye dayandığı büyük önem teşkil etmektedir. Sünnilik yönü ağır basan tarikatlarda bu silsile Hz. Peygamber’e kadar uzanmaktadır. Bir başka araştırmacıya göre Mevlevî tarikatı Hz. Ali’ye kadar uzanmaktadır. Hz. Ali’nin ardından, Hasan-ı Basrî, Habîb-i Acemî-Dâvûd-ı Tâî, Marûf-ı Kerhî, Serî Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebûbekr Şiblî, Muhammed Züccâc, Ebûbekr Nessâc, Ahmed Gazâlî, Ahmed Hatibî, Bahâeddin Veled, Seyyid Burhâneddin-i Tirmizî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî gelmektedir (Eraydın, 2008: 359). Mevlânâ’nın eserlerinde Hz. Ali sevgisinin yoğun olduğu görülse de Mevlevîlik Sünnilik yönü ağır basan bir tarikattır.

Mevlevîlerde kol yoktur, bu tarikat meşreb itibariyle “Şems kolu” ve “Veled kolu” olarak ikiye ayrılmaktadır (Gölpınarlı, 2006: 197). Esrâr Dede, aşk ve cezbe yolundan gidenleri Mevlânâ’nın dîvânından feyz alanlar olarak nitelendirmektedir. İkinci kolu takip edenler ise aşkın bütün şekillerinin edebe ve şeriata uygun olduğunu söyleyip Mesnevî’yi rehber edinenlerdir (Gölpınarlı, 2006: 198). Mevlevîlik’te sünni kaideleri uygulayan Veled kolu ya da Hz. Ali ve ona bağlı kişilerin öğretilerini temel alan Şems kolu diye bir şey yoktur. Bu iki kol, neşe farkı olarak ayrılmaktadır. Meşrep olarak ikiye ayrılan Mevlevîlik’in her iki kolunda da şariat kuralları gözetilmektedir.

1.2.3.1. Mevlevîlik'te Semâ

Mevlevîlik'te semâ, dervîşi vecd haline ulaştırabilmek için belli kurallar çerçevesinde icra edilen bir ayindir. Mevlânâ'dan sonra sistematik bir hale getirilen semâ, Tanrı'ya dönüşü anlatmaktadır.

Semâ dinlemek, kulak vermek anlamına gelmekle birlikte bir müzik eşliğinde, belli bir düzen üzere dönerek oluşturulan Mevlevî ayinine denmektedir (Demirci, 2008a: 145). Semânın bir ibadet olduğunu İşrakiler'in şeyhi, Şihâbuddin Sühreverdî Maktul beyan etmekte ve Mevlânâ'ya bunu ilk öğretenin kayınvalidesi Kerrâ Hatun olduğu bildirilmektedir (Çelebi, 2006: 129). Nitekim İşrakilik gibi Mevlevîlik'in tesisinden önceki dönemlerde oluşan tarikatların ve düşüncelerin, Mevlevîlik'i etkilediği semâ icrasıyla anlaşılabilir. Mevlevîlik'te semâ, Tanrı'ya ulaşmak için bir vesile ve ibadet olarak düşünülmektedir.

Şihâbuddin Sühreverdî ile ortaya çıkan semâ, Mevlânâ ile olgunlaşmıştır (Çelebi, 2006: 130). Mevlânâ, Şems'in kaybolmasının ardından ney ve rebâb gibi sazlarla semâyâ kalkıp en ünlü şiirlerini okumuş ve bundan büyük bir haz duymuştur (Çelebi, 2006: 131). Mevlevîlerin yolda semâ yapmak dedikleri “semâ'-ı râhi” vardır ki bu semâ, Mevlânâ'nın cezbe halindeyken sokak ortasında dönmesinden alınmıştır (Eraydın, 2008: 365)

Semâ öğrenen Mevlevîye, semâzen denilmektedir, ayrıca her Mevlevî de semâ etmesini bilmek zorundadır. Semâ yaparken sol ayak direk vazifesi görmekte, sağ ayak diz hizasına kaldırılıp sola doğru dönüş başlamaktadır. Göğüs ve yüz dönmeye başladığı yere gelince bir devir tamamlanmış olmaktadır.

Mevlevîlik'te semâ, dervîşi vecde götüren ve ilahî anlamlar içeren bir ibadettir. Mevlânâ tarafından benimsenen ve Hak'ta yok olmayı simgeleyen bu ibadet, Sultan Veled tarafından bir sisteme bağlanmıştır. Semâ ayininde, dervişlerin giydikleri tennure denilen giysi dervişin dünya ile bağını kestiğini, başa takılan sikke ise öldürülmüş nefsin mezar taşını sembolize etmektedir. Tennurenin üzerindeki destegül (geniş yelek) ise Mevlevîlik'i temsil etmekte ve şeyhin taktığı sikkeye de destar denilmektedir (Seyhan, 2006: 64). Mevlânâ zamanında belli bir icra töresi bulunmayan semânın, Sultan Veled döneminde sistemleştirildiği ve Pîr Âdil Çelebi'de son şeklini aldığı bilinmektedir. Mevlânâ'nın halefleri tarafından belli kaidelere oturtulan Mevlevî ayinleri, dervişin maşuk özlemiyle ruhani âleme geçişinin bir vesilesi olarak düşünülmektedir.

Semâ bir uyanış, bir kurtuluştur. Yunan filozoflarına göre göklerin hareketi unsurları meydana getirmiştir. Hatta Fisagor miracında, kâinatın dönüşünü görmüş ve devir sırasındaki müziği dinlemiştir. Yunanlılar, bu neşeyi Mısır'dan, Mısır'da Hint'ten almıştır. Sufiler de semâi insanlıktan almış olup Mevlânâ'nın semâına, İslami olmasa da insani olarak bakılmıştır (Gölpınarlı, 1999: 217). Mevlânâ'nın adamları, biri öldüğü zaman cenazesini semâ edip ney çalarak kaldırmışlardır. O, her zaman semâ meclisleri kurup icra etmiş, bu vesileyle vecde gelmiştir (Gölpınarlı, 1999: 216). Tasavvufta, insanın ilahî âlemden düşmeden önce birlik içinde bulunduğu düşünülmüştür. Madde âlemine gelen ruh, birlikten kopmuş, tutku ve arzularla gayrılığa düşmüştür. Mevlevîlik'te derviş varlıktan yokluğa doğru çıkarken bu gayrılığı semâ ile aşmıştır. Nitekim semâ sırasında derviş, döndükçe varlığını yok etmiş, vecde gelmiş ve vahdete erişmiştir.

Semâ, sembolik olarak kâinatın yaratılışını, insanın âlemlere inişini ve Allah'a kavuşmak için insan-ı kâmil olma sürecini anlatmaktadır. Semâda, kudümün ilk vuruşu Allah'ın "Ol!" emrini ifade etmektedir (Demirci, 2008a: 149). Mevlevî ayinlerinde yapılan her hareketin, sözün, kullanılan her bir nesnenin anlamı bulunmaktadır. Bu yüzden semâ ayini, sembolik olarak pek çok anlam ihtiva etmekte, insanın ve varlıkların yaratılış serüvenini, amacını anlatmaktadır.

Semâ töreni, Mevlânâ'nın Hz. Muhammed için yazdığı "Na't-ı Şerîf" ile başlar. Ünlü besteci İtrî tarafından bestelenen bu Na't, na't-hân tarafından ayakta ve sazsız bir şekilde icra edilir. Na't'ı, kudüm ve ney taksimi takip eder, peşrevin başlamasıyla şeyh ve semâzenler sağ ve soldan üç kez bir daire çizerek şekilde dolaşırlar. Bu yürüyüşe "devr-i veledî" adı verilir. Hatt-ı istivaya basmadan ve posta sırt çevirmeden karşı yöne geçen iki derviş, göz göze gelir ve baş keserler, bu olaya mukabele denir. Semâzenler, devr-i veledîyi tamamladıktan sonra üstlerindeki siyah hırkayı çıkartırlar (Demirci, 2008a: 146). Üzerinde "tennure" (geniş etekli elbise), bellerinde "elif lâm" denilen kuşak, arkalarında "nimten" (mintan), üzerlerinde "güldeste" adı verilen kolsuz ve yakasız ceket ve başlarında "sikke" bulunan semâzenler, şeyh mihraba oturduktan sonra önünde diz çökerler. Mutribin yanında bulunan bir kişi rast makamında bir na't okur. Na'ttan sonra okunacak ayine göre bestesi olan makamı neyzenbaşı paylaştırır ve semâzenlerin hepsi ellerini çırparak semâ yapmaya kalkarlar (Eraydın, 2008: 362). Semâhânede icra edilen semâ törenleri, diğer sufi tarikatlardan farklı, kendine özgü ve Mesnevî-i Şerîf'in ruhuna uygun olarak tatbik edilir. Mevlânâ'nın kaleme aldığı na't ile tören başlar ve ardından

şeyhin önderliğinde, semâzenler hatt-ı istivaya basmadan şeyhin postunun önünde birbirlerine bakıp baş keserler. Semâhane üç kez dolaşıldıktan sonra devr-i veledî tamamlanır, perşrev durur ve şeyh postuna gelir. Devr-i veledînin bitiminden sonra semâzenler, hırkalarını çıkartıp semâzenbaşı öncülüğünde niyaz ederler ve birer birer şeyhin postuna gelip onun elini öperek semâyâ başlarlar.

Devr-i veledîdeki birinci tur, ilme’l-yakîn, ikincisi ayne’l-yakîn, üçüncüsü ise hakka’l-yakin olarak adlandırılan bilme, görme ve olma aşamalarına işaret etmektedir (Demirci, 2008a: 152). Bu yüzden hakikat yolcusu olan dervişin devir sürecinde geçmesi gereken aşamalar, semâ törenlerinde farklı sembollerle vurgulanmaktadır. İnsan, önce kendi öz varlığını anlamak, bilmek durumundadır. Kendi özünü bilen kişi, her şeyde Allah’ı görmekte ve varlığından sıyrılmaktadır. Oluş mertebesine ulaştığında tek hakikat olan “Bir”e teslim olmakta ve öze dönmektedir.

Semâ, dört bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüme “selam” adı verilen semâ, semâzenbaşı yönetmektedir (Demirci, 2008a: 147). Ayin, ney icrası ile başlamakta ve ayin sırasında her selam farklı şekilde bestelenip okunmaktadır. 1. Selamda Ağır Düyek, Devr-i Revan, Devr-i Hindi 2. Selamda Ağır Evfer 3. Selam Devr-i Kebir 4. Selam her zaman ikinci selamın bestesiyle okunmaktadır (Çetinkaya, 2007: 124). Son selamda şeyh, hırkasını çıkarmadan ve kollarını açmadan semâyâ girmektedir. Şeyh meydanın ortasına dönerek gelmekte sonra yeniden postuna dönerek gitmektedir. Buna “post semâ” adı verilmektedir. Kur’ân’dan bir bölüm okunmakta, dualar edilmekte ve “Hû!” sesleriyle semâ töreni sona ermektedir (Demirci, 2008a: 147). Mevlevî ayinleri, ruhların Tanrı’dan kopup dünyaya gelişlerini, ölümü ve yeniden doğumu temsil eden özel ritüelleri içermektedir. Mevlevî ayinlerinin, dört selamdan oluşması tesadüfî değildir. Dört, olgunluğu, sağlamlığı temsil etmekle birlikte, anasır-ı erbaı da işaret etmektedir. Her şey bu dört unsurla vücuda gelmekte ve kuvvetlenmektedir. Dört, aynı zamanda insanın “oluş” hâl aşamasını da sembolize etmektedir.

Semâ sırasında, semâzenlerin sağ eli yukarıya doğru açıktır. Çünkü semâzenin sağ eli ilahî feyzi almayı, sol eli ise halka vermeyi simgelemektedir. Semâ ayinleri aslında bir zikir niteliği taşımaktadır. Semâın ardından “Asr-ı Şerif” sonra şeyh tarafından gülbank okunmaktadır. Dervişler “Hû” çektiğinde şeyh onlara selam vermekte ve şeyhin selamını da Aşçı Dede karşılamaktadır. Var olmanın şartı dönmektir. Bu yüzden her zerre dönerek

Allah'ı zikretmektedir. Semâ ile kul gerçeğine dönmekte ve aşkla yücelip nefsini terk etmektedir. Nefsini terk eden kul, Hak'ta yok olup kâmil bir insan olarak sülukunu tamamlamaktadır. Semâzen hırkasını çıkartarak aslında hakikat âlemine doğru gitmekte ve orada yeniden doğmaktadır (Seyhan, 2006: 65). Mevlânâ, insanın olgunlaşması için aşk, raks ve müziği merkeze alarak bunlara ilahî bir nitelik veren bir yenilikçidir (Gölpınarlı, 1999: 208). Mevlevîlik'te müzik, dervîşi vecde getiren ve kendinden geçiren bir etkiye sahiptir. Bu yüzden aşkla icra edilen semâ törenlerinde dönme, yaratılışı ve öze varışı anlatmaktadır. Yaratılan her varlık öze dönmek zorundadır, çünkü evrende durağanlık yoktur. Bütün varlıkların yegâne amacı Tanrı'da yok olup Hak'la bütünleşmektir. Nitekim Mevlevî ayinlerinde Hakk'a yürüyen dervîş, semâ ile manen yükselip mûkaşefe derecesine ulaşmaktadır.

Semâ ayinleri, Mevlevîlik'te özel bir yer teşkil ettiği gibi bu ayinlerin yapıldığı semâhânelerin de sembolik pek çok anlam ihtiva ettiği görülmektedir. Semâhâne, kâinatın kendisidir. Semâhânenin sağ tarafı madde âlemini, sol tarafı ise mana âlemini simgelemektedir. Posttan sağ tarafa olan hareket Allah'tan inişi, hatt-ı istivadan posta doğru hareket ise Tanrı'ya yükselişi ve manevî olgunluğu anlatmaktadır. Dervîşin hırkasını çıkartıp kollarını bağlaması bir rakamını sembolize etmektedir. Mevlânâ, güneş batarken Allah'a kavuştuğu için kırmızı renk Allah'a vuslatı temsil etmektedir (Demirci, 2008a: 150). Postun kırmızı rengi ise manevî dünyayı belirtmektedir (Demirci, 2008a:151). Bu renk, eril prensiple hareket eden ve yeniden doğuşu simgeleyen bir renktir. Güç, kuvvet ve güneşe işaret eden bu renk, Mevlevîlik'te Şems-i Tebrizî'yi temsil eden bir renk olarak da düşünülmektedir. Nitekim kırmızı post, Mevlânâ'yı hakikate erıştiren ve ona bu yolda ışık olan Şems'in sembolik ifadesidir.

Toplumun farklı kesimlerine hitap eden tasavvuf musikisi, samimi ve sadeliğiyle toplumdaki insanlarda aynı heyecanı uyandırmış ve onları etkilemeyi başarmıştır. (Demirci, 2008a: 118). Mevlevîlik, müziği en fazla önemseyen tarikattır. Bu tarikatın icra törenlerinin en büyük biçimini ise "Ayin-i Şerif"ler oluşturmuştur (Çetinkaya, 2007: 124). Tasavvuf musikisi ile özdeşleşen Mevlevî musikisi, Mustafa İtrî Efendi, Dede Efendi, Osman Dede gibi değerli musikişinasların yetişmesine vesile olmuş ve bu dedeler, insanın ilahî yakarışının melodilerde hayat bulmasını sağlamıştır.

Mevlevîhaneler, ilahî hikmetleri halka aktarmayı başaran, ulûhiyete giden yolda sanat, estetik ve yaşamı birleştirmeyi makul bir biçimde gerçekleştirmiş eğitim merkezleridir. Bu dergâhlarda yetişen Mevlevîler, semâ ile yaratılan her varlıkta Tanrı'nın tecellisini görerek fizik âleminden sıyrılmakta ve hakikate ulaşmaktadır.

1.2.3.2. Mevlevî Mukabelesi

Mukabele “karşılık verme, karşılama, karşılık” anlamına gelip Mevlevî semâhânelerinde belirli gün ve gecelerde özellikle cuma günleri icra edilen ayine verilen addır.

Semâ ve mukabele, dervişlerin ve muhiblerin şeyh eşliğinde gerçekleştirdikleri sohbet sırasında zevk ve şevke gelmeleriyle toplanılıp yapılan bir uygulamadır (Çelebi, 2006: 138). Mukabeleden önce muhibler, ait oldukları dedelerin hücrelerine giderek görüşürler. Ayrıca mukabele günü, gelecek olan misafirler için dergâhta büyük bir hazırlık yapılır (Çelebi, 2006: 138). Mevlevîler arasında mukabele zamanı gelinceye kadar sohbetler edilir. Bu sohbetteki konular, herkesin anlayabileceği şiir, fikir ve sanattır. Tevazunun yanı sıra vakar ve zariflik sohbetlerde en çok dikkat edilmesi gereken hususlardandır (Çelebi, 2006: 139). Mukabele, devr-i veledîde dervişlerin post önünde karşılıklı niyazlarından doğmuş ve Mevlevî ayini olarak uygulanmaktadır. Mukabele, genelde cuma günü yapılmakla birlikte ihvanın bir araya gelip sohbet sırasında bir vecd ve zevk meydana gelirse de yapılabilir. Dedeler, her tekkeye bir mukabele günü ayırmaktadır ve dışarıdan gelen özel istek üzerine mukabele yapılmamaktadır.

Mevlevîlik'in kurucusu olan Sultan Veled, semân içindeki sembolik anlamları açıklamış ve dervişlerin aşk ile vecd hallerini devam ettirmek için “mukabele” denilen ayinler tertip etmiştir (Çelebi, 2006: 133). Mukabele, Mevlevî dervişlerin sohbetleri sırasında husule gelen zevklerini devam ettirebilmek için Mevlevîlik'in kendine özgü ilkeleriyle bütünleşip icra ettikleri bir törendir.

Semâhaneye girerken kibleye doğru niyaz selamı vermek şarttır (Çelebi, 2006:140). İstiva hattında durmak edebe aykırı olduğu için Mevlevî canlar, sağ veya solda niyaz vaziyeti alırlar. Dedelerden biri, farz namazını kıldırmak için imamlık yapar, dualar okunduktan sonra da şeyh mukabeleyi idare etmeye başlar. Mevlânâ hayatında hiç imamlık yapıp namaz kıldırmadığı için şeyh imamlık yapmaz. Bu yüzden imamet edip

namaz kıldırıktan şeyhler daima kaçınırlar (Çelebi, 2006: 141). Şeyh, el-Fatiha dedikten sonra secdeye kapanır ve dervişler de secde edip yeri öperler. Şeyh, Mesnevî’den bir bölüm okur ve şerh eder, sonra mukabele başlar. Mevlânâ tarafından öğretilmeyen mukabelele son şekli, 1460 yılında Pîr Âdil Çelebi tarafından verilir. Mukabelede, Mevlânâ’nın ruhî dünyası ve havası hissedilir (Çelebi, 2006: 143). Mevlânâ, farklı ortamlarda vaazlar vermesine rağmen hiçbir zaman ünlü mutasavvıfın cemaate imamlik yaptığı görülmemiştir. Tarikata son şeklini veren Pîr Âdil Çelebi de tören icrasını buna uygun olarak tertip etmiş ve bu görevi dedelerden birine yüklemiştir. Buna göre en kıdemli derviş, semâzenbaşı olup her zaman şeyhe en yakın alanda istiflenir. Semâhâneye en son şeyh gelir ve postuna geçer. İmamlik yapacak olan dede namazı kıldırır ve şeyh “Fatiha” dedikten sonra dervişler, secdeye kapanır. Şeyh de secdeye kapanır, dua okur ve Mesnevî’ye geçer. Semâ ve üçüncü selamdan sonra, dedelerden biri dua okur. Fatiha’nın ardından şeyh kapıya doğru yürür. Ortada baş keser, selam verir. Semâzenbaşı selamı alır. Şeyh, kapıya yaklaştığında yine aynı şekilde selam verir ve selamını saz ekibinden biri alır. Şeyh, semâhâneneden çıktıktan sonra dervişler de semâhâneneden birer birer baş keserek ayrılırlar.

Mevlevîlik’te “niyâz mukabelesi” olarak adlandırılan mukabele ise “Ayin-i Şerif”in uzatılmasıdır. Yakalanan ruhani havanın devam ettirilmesi için mukabeleden sonra peşrev çalınmaz, neyzenbaşı kısa bir segâh taksim eder ve “niyâz mukabelesi” başlar (Eraydın, 2008: 364). Mevlevîler’de dokuz ve dokuzun katlarıyla niyaz yapılmaktadır. Şeyh ya da ziyaretçilerden biri, canlara dokuzun katı olacak şekilde bir miktar para gönderir ve son peşrev çalınmaz, niyaz mukabelesi başlar.

1.2.3.3. Ayin-i Cem

Birleştirmek ve toplanmak anlamına gelen cem, tasavvufta her şeyi Allah’tan bilerek O’ndan gayrısını bırakıp bütün yaratılmışları tek ve “Mutlak Varlık” olan Tanrı’nın mazharı olarak görmek anlamına gelmektedir. Mevlevîlik’te de her iş ve oluş Tanrı’nın varlığının hem sebebi hem de sonucudur. Bu yüzden “Ayin-i Cem” törenlerinde dervişler, geceleri toplanarak sohbet ve semâ meşk etmektedirler.

“Ayin-i Cem” şeyh tarafından düzenlenir. Şeyh, ayin onayını verdikten sonra hazırlığı meydancı yapar. “Meydan-ı Şerif”de geceleri yapılan “Ayin-i Cem” yatsı

namazından sonra icra edilir. Odanın tam karşısına şeyhin kırmızı postu ve kapıya doğru da diğer postlarla birlikte on sekiz şamdan dizilir. Dedeler ve muhibler, kapıda dua edip baş keserler. Şeyh gelir, diğer canlarla baş keser sonra postuna geçer ve hep beraber yere kapanıp yeri öperler. Daha sonra kahve içilir, neyzenlerden biri, neyle taksim yapar, ayin okunmaya başlar ve semâya kalkılır (Çelebi, 2006: 121). Ayinin terennümü bittikten sonra Kur'ân'dan bir bölüm okunur daha sonra şeyh tarafından "Ayin-i Cem" gülbankı çekilir. Gülbankın hemen ardından sofralar kurulur ve yemekler yenir. Bu toplantı, bir kişinin arzusuyla veya ölen birinin ardından düzenlenir (Çelebi, 2006: 122). "Ayin-i Cem"e karar verildikten sonra, ayinin yapılacağı oda hazırlanır ve odanın tam karşısına şeyhin kırmızı postu serilir, dualar, semâ ve ney eşliğinde tören icra edilir.

Mevlevîlik'te, dokuz sayısı özel ve kutsal kabul edilmektedir. Ayrıca sayı sisteminin son rakamı olan dokuz, ölüm ve doğum olayını da anlatmak için yararlanılan bir sayıdır. Dokuz sayısı, Arapça vav "9" harfine de benzemekte ve insanın sonunu, ayrıca nefsini yok etmesini anlatmaktadır. Postun etrafında dizilen on sekiz şamdan, nefsin öldürülmesi sonucunda kulun ilahî âleme yükselişinin ve inişinin sembolik anlamı olarak düşünülmektedir.

Mevlevîlik'te ayinler, yaratılışın ardından ruhların dünyaya inişinin, ölümünün ve yeniden doğuşunun sembolik anlatımıdır. Nitekim semâ sırasında alanın tam ortasında duran derviş güneşi, semâzenler ise gezegenlerin hareketini temsil etmektedirler (Çetinkaya, 2007: 126). Mevlevîlik'te, gök cisimleri ve onların hareketleri kutsal olarak görülmektedir. Hakikate ermiş kişi kabul edilen şeyh, güneştir, semâzenler ise onun etrafında vuslata ermek isteyen yıldızlardır. Mevlevîlik'te, dervişlerin şeyhin (hakikatin) etrafında dönmesi onların öze varmak istemelerinden ileri gelmektedir.

İbn Arabî'nin sistematik ve felsefî bir biçimde ortaya koyduğu vahdet-i vücud doktrini, Mevlevîlik'te, aşk eksenli olarak uygulanmaktadır. Bu doktrine göre "Mutlak Varlık" olan Tanrı, âlemlerin tek sahibidir ve özüdür. Kâinattaki her şey O'nun tecellisi olup varlığın yegâne amacı da Tanrı'ya dönüp O'nunla birleşmektir. Bu yüzden "Ayin-i Cem"ler bu birleşmenin gerçekleşmesini sağlayan törenler olması bakımından Mevlevîlik'te büyük öneme haizdir.

1.2.3.4. Mevlevî Giysileri

Mevlevîlik, Allah, kâinat ve insan arasındaki ilişkiyi aşk merkezli ve kendine özgü çeşitli ritüel, sembol ve giysilerle ortaya koyan bir tarikattır. Aşk ve insan eksenli bir yol izleyen Mevlevîlerin, sebepten müsebbibe ulaşırken öğretilerini ve inanışlarını ifade ettikleri giyim-kuşamları da Mevlânâ'dan sonra bugünkü halini almıştır.

Mevlânâ, kendisini bir tarikat lideri olarak görmeyip o devrin âlimleri gibi keçeden yapılma Belh külâhı, örfi sarık sarmış ve ferecî giymiştir. Mevlevîlik'in giysisi olan “tennure”, “destegül” ve “elif-nemed” Mevlevîler'e Kalenderîler'den ve Fütüvvet ehlinde geçmiştir. Mevlânâ, döneminde kendisine intisap eden müritlerine giyim ve merasim konusunda bir şey telkin etmemiştir (Atasoy, 2007: 153). Mevlânâ döneminde hilafet verilen dervişlere, bugünkü hırka denilen ferecî giydirilmiştir. Mevlevî giysilerinin ve kaidelerinin oluşmasında, Kalenderî dervişi olan Şems-i Tebrizi'nin bağlı olduğu tarikatın ilkeleri etkili olmuştur.

Mevlevî kıyafetleri sadeliği kadar zarif ve vakarlı oluşuyla da göze çarpmaktadır (Çelebi, 2006: 109). Mevlevî kisvesinin en belirgin tarafı sikke ve tennuredir. (Çelebi, 2006:110) Deve tüyünden yapılan açık kahverengi, kalın ve hafif olan “külâh-ı mevlevî” de denilen sikke, Mevlevîler arasında “fahir” olarak da adlandırılmaktadır. Sikke dışında, arakiye adı verilen ve matbah canları tarafından giyilen başka bir serpuş da bulunmaktadır (Çelebi, 2006: 111). Mevlevîlik'te dervişlerin, şeyhlerin taktıkları düz sikkeye çelebiler, şeyhler ve mesnevîhanlar tarafından “destar” sarılabilmektedir (Çelebi, 2006: 112). Muhib yetiştirme seviyesine gelen dedenin sikkesine destar sarılmaktadır. Çelebi tarafından tören günü giydirilen bu sikkenin rengi, dedenin Hz. Peygamber soyundan olup olmadığına göre değişmektedir. Dedenin soyu Hz. Peygamber'e dayanıyorsa sikke yeşil, dayanmıyorsa ise beyaz destar sarılarak takdim edilmektedir.

Mevlevîler'de önemli olan başka bir giysi de içe giyilen, kolsuz ve yakasız, göğse kadar ön kısmı açık, bele kadar dar, rengi mevsimine göre değişen genellikle beyaz renkteki “tennure”dir. Bel kısmına “tığ-bend” denilen ince bir kuşak ve onun üstüne de “elif-nemed” olarak adlandırılan bir kuşak bağlanan tennurenin üzerine “destegül” adı verilen uzun kollu yelek mutlaka giydirilmektedir. Kuşak, yelek hepsi tennure ile aynı renkte olup dervişler ancak bununla semâ yapabilmektedirler (Çelebi, 2006: 113). Karakteristik Mevlevî giysisi olan tennure, kolsuz, yakasız, önü açık, bele kadar dar inip

aşağı doğru açılan patiskadan imal edilmiş bir elbisedir. Bu giysi Mevlevîlik'te hizmet ve semâ tennuresi olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. Hizmet tennuresi, semâ tennuresine göre daha kısa, siyah veya kahve tonlarında olup çileye soyunmuş matbah canları tarafından giyilmektedir. Semâ tennuresi ise semâ icra eden dervişlerin elif-nemed adı verilen bir kuşakla birlikte semâ için kullandıkları bir entaridir.

Mevlevîlik'te ayinlerin yanı sıra giysilerin de dikimi, şekli, renk ve kullanım biçimleri sembolik değer taşımaktadır. Dervişin başındaki sikke mezar taşını, giydiği tennure kefeni, sırtındaki hırka ise kabri temsil etmektedir (Demirci, 2008a: 149). Mevlevî giysileri, her bir hizmet aşamasına ve tarikatın edep kurallarına göre şekillenip tarikatın ahlakını, inanışlarını yansıtan, sembolik anlamlar içeren kıyafetlerdir.

1.2.3.5. Mevlevîlik'in Dereceleri

Mevlânâ dönemine kadar herhangi bir erkâna ve ilkelere bağlanmayan Mevlevîlik'te, halife olabilmek için dört dereceden geçmek gerekmektedir. Bu eğitim ocağında hiyerarşik düzene riayet eden Mevlevîler, mensubu oldukları tarikatın kurallarını bir düzen çerçevesinde gerçekleştirirler.

Mevlevîlik'te muhib, derviş, şeyh ve halife dereceleri bulunur (Gölpınarlı, 2014: 284). Mevlevîlik'e ilgi duyup gelenlere “muhib” denir. Şeyh önce talib hakkında bilgi alır ve muhib, Mevlevî olabilecek nitelikteyse ona tövbe ettirir. Onu sınar ve yolunun meşakkatli olduğunu söyler. Uygun bulunan muhibin sikkesi giydirilip muhib dedesine teslim edilir. Dede, muhibi hemen semâyâ başlatır ve ciddi bir eğitimden geçirir. Her davranışı Mevlevîlik'i temsil edinceye kadar muhib hazırlanır. Muhib, ayin meşk eder, Mesnevî dinler, mukabelelere katılır. Dervişliğe soyunan muhiblere “can” adı verilir. Derviş ve dede olmak için can önce üç gün saka postunda oturtulur (Atasoy, 2007: 154). Ardından cana hizmet tennuresi giydirilerek çile çıkarttırılır ve can üç gün hücreye kapatılır (Atasoy, 2007: 155). Mevlevîlik'te tarikata gönül vermiş ve Mevlevî olmaya talip olan kişiye muhib denir. Muhib derecesi, tarikatın ilk basamağıdır. Şeyhe getirilen talip belli imtihanlardan geçirilir, yeterli bulunursa dedesine teslim edilir ve matbaha götürülür. Matbaha gelen muhibe “can” adı verilir, dedesinin himayesinde 1001 günlük çilesine soyunan can, on sekiz hizmet merhalesinden sonra dede derecesine yükselir.

Bir dergâha şeyh ve halife tayin etmek, ancak Çelebilik makamınca yapılabilmektedir (Gölpınarlı, 2014: 284). Mevlevîlik'te, bir Mevlevî halifesi tarafından Mevlevî şeyhlerine, dedelerine ya da tarikatın seçkin muhiblerine hilafet verilmekte ve bu kişiler bir tekkenin başına atanmaktadır. Üç tür hilâfet mevcuttur: suret-i hilafet, manayî hilafet, hakikat-ı hilafet (Eraydın, 2008: 368). Bir tekkeyi deruhte eden şeyh, sembolik olarak Hakk'ı bilen Mevlânâ'yı temsil etmektedir (Demirci, 2008a:147). Canların terbiyesinden, eğitiminden sorumlu olan dedelerin şeyh olmaları, onların Mevlevîlik'in temsilcisi olduğu anlamına gelmektedir. Çelebilik makamı tarafından tayin edilen şeyh, destarlı sikke takar, Mesnevî okutur, bir tekkenin yönetiminden sorumlu olup pirlik makamını sembolize eder.

Hilafetini alıp Halifelik makamına yükselen Mevlevî, istediği yerde tekke açma ve ihtiyaç olan yerlere halife gönderme yetkisine sahiptir. Tarikatın manevî yönünü gösteren bu makama, Çelebilik tarafından belirlenen kişiler atanmaktadır.

Mevlevîlik'te Çelebilik makamı, Çelebi Hüsâmeddin'den sonra Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in soyundan devam etmiştir. Babadan oğula geçen çelebilik geleneği, ölmeden evvel yerlerine gelecek kişiyi tayin etmeleri, bu makamın daha da güçlenmesini sağlamıştır (Eraydın, 2008: 359). Mevlânâ'nın soyundan gelen kişiler anlamına gelen çelebilik, tarikat kurulup şekillendikten sonra ortaya çıkmıştır.

Mevlevîlik, saraydan en uç yerleşim merkezine kadar toplumun her kesimindeki kişiyle ilişki içinde bulunan, din, dil, sanat ve musikinin iç içe bulunduğu bir ilim ve terbiye okuludur. Türk kültürüne pek çok sanatçı, şair, müzisyen ve edip kazandıran Mevlevî tekkeleri, tasavvuf terbiyesi ile yüksek ahlaklı kişiler -insan-ı kâmil- yetiştirmiş ve Türk düşünce hayatına büyük katkı sağlamıştır (Tanrıkorur, 1988: 62). Değişen kültürel ve sosyal şartlara rağmen her dönemde bütün insanlığı kucaklayabilen Mevlevîlik, köyden kente toplumun her kesiminden din, dil, ırk ayrımı yapmadan insanı değerlerle donatan bir birlik okulu olarak görülmüştür.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MEVLEVÎLİK’TE VELÎ OLMA SÜRECİ

Mevlevîlik’te velî olma süreci uzun bir çile dönemini kapsamaktadır. Çile, Mevlevî olmaya niyet etmiş kişilerin bir Mevlevî şeyhe intisap ederek şehvani arzularından kurtulduğu dönemi ifade etmektedir. Nefsin tuzaklarını atlatıp iç dünyasını aydınlatmak için şeyhe müracaat eden çile talibi, bu süreçte şeyhin talimatları doğrultusunda manevî yükselişini gerçekleştirmektedir.

İnsanın manevî ve ruhani gelişimini çeşitli yöntemler ile geliştiren çile, Farsça “çihl” kelimesinden gelmekte olup “kırk” anlamındadır. Bu dönem, dervişin az yemek, az uykuyla yalnız başına zikrini ve ibadet ile geçirilen kırk günlük çilesini ifade etmektedir. Bu süreçte beden ve zihin kontrol edilmeye çalışılmaktadır (Demirci, 2008a: 123). Çile, salığın kırk günlük sürecini anlatmak için kullanılmaktadır, lakin Mevlevîlik’te çile dönemi 1001 günlük bir süreci kapsamaktadır. Tarikata muhib olarak başvuran talipler, çile sürecine girmeden önce şeyh tarafından sikkeleri giydirilip tekbirlenmekte, Mevlevî adab ve erkânını öğrenmesi için bir dedeye teslim edilmektedir.

Mevlevîlik’te çile oldukça önemlidir. 1001 günlük Mevlevî çilesinin çıkarıldığı yere âsitâne denmektedir. Çile çıkaranlara “çilekeş”, çilesini tamamlayanlara “çile çıkarmış”, çileyi tamamlayamayanlara ise “çile kırgını” adı verilmektedir. Çile sürecini başarıyla bitiren dervişler ise “Dede” unvanını almaktadır (Yılmaz, 2000: 252). Ruh bilgisini içeren çile, bir olgunlaşma eğitimidir (Demirci, 2008a: 124). Mevlevî tarikatına giren talip, 1001 günlük çile döneminde dergâhı izinsiz olarak terk edememektedir. İzinsiz dışarı çıkan dervişin çilesi kırılmakta ve bir daha semâhaneye girememektedir. Mevlevîlik’te çileye soyunmuş kişi, süprüntü dökmek, tuvaletleri temizlemek gibi kişinin nefisini zorlayacak çeşitli hizmetlerde çalıştırılmaktadır (Eraydın, 2008: 366). Mevlevî olmaya niyetli nev-niyaza, çileye başlamadan önce bu sürecin çetin ve zahmetli olduğundan bahsedilmektedir. Çile sırasında, hizmetlere dayanamayan can, dergâhı terk ederse ya da dedelerin imtihanlarından geçemezse çilesini kırmış sayılmaktadır. Dergâha gelip çile çıkartmak isteyen salıklar, nefislerine ağır gelen her türlü hizmetlerde görevlendirilmektedir.

Mevlevî çilesinin amacı, kibri kırıp şefkatin ve sevginin yollarını öğretmektir. Çile sürecinde olan derviş, mürşidinden adab, erkân ve her şeyin bir kuralı olduğunu öğrenmektedir. Mevlevî tekkelerinde görünmeyen ama dergâhın her yerinde kendini hissettiren kurallar zinciri bulunmaktadır (Demirci, 2008a: 125). Mevlevîlik'e gönül veren muhibler, Mevlevî dedelerin önderliğinde nefsin en hassas noktalarından sınanarak uzun bir çile döneminden geçmektedir. Bu dergâhlarda, bazı kurallar müride sunulmakla birlikte bazıları hissettirilerek uygulanmaktadır.

Mevlevîlik'te terbiye sisteminden sorumlu kişi, "Âteş-bâz Velî" dir. Müridin olgunlaşması için seçilen "Matbah-ı Şerif", ocak-başı, niyaz postu, somat, canlar odası gibi yerler sembolik olarak pek çok anlam içermektedir ve buralar, talibin manevî yükseliş yolundaki mekânlarıdır (Özönder, 1988: 97). Matbah-ı Şerifte, Aşçı Dede, Kazancı Dede, İçeri Meydancısı ve Bulaşıkçı Dedeler bulunmaktadır. Tarikatın eğiticileri olan bu dedelerden aşçıbaşı, masrafları idare etmenin yanı sıra tekkenin düzeni ve canların terbiyesi ile meşgul olmaktadır. Kazancı Dede, Aşçı Dede'nin yardımcısıdır. Halife Dede, mutfağa yeni gelenleri yetiştirmektedir. Meydancı ise şeyhin emirlerini tebliğ etmektedir (Demirci, 2008a: 127). Aşçı Dede'nin vekiline Kazancı Dede denmekte ve bu dede gündüz matbahta bulunup dedelerle sık sık görüşmektedir. Aşçı Dede, Mevlevî terbiye sisteminin en büyük amiridir. Bu dede, bir post sahibi olup tarikatın edeplerini salıklere öğretmektedir. Onun postu aynı zamanda Hüsameddin Çelebi'yi temsil etmektedir (Çelebi, 2006: 99). Mevlevîlik'te mutfak, "Matbah-ı Şerif" olarak adlandırılmaktadır. Burası Mevlevîlik'e ilgi duyan kişilerin temel eğitimlerinin yapıldığı bir mekân olarak kullanılmakta (Özönder, 1988: 98) ve burda canlar ahlaki olarak olgunlaştırılmaktadır.

Matbaha olgunlaştırılmak üzere gönderilen canların, terbiyesinden sorumlu kişi Aşçı Dede'dir. Aşçı Dede'nin dışında onun yardımcısı Kazancı Dede, İçeri Meydancısı, Bulaşıkçı Dedeler de nev-niyazın yetişmesinde söz sahibi dedelerdir. Mevlevî canların terbiyesinden sorumlu Dedeler, canların çile sürecinde farklı hizmetlerde rol almasını sağlayarak onların benliklerini yok etmeyi amaçlar. Mevlânâ'nın yerine tayin ettiği Hüsameddin Çelebi'yi sembolize eden Aşçı Dede, Mevlevî eğitim sisteminde başöğretmen görevindedir, canları Mevlevî kültürüne ve görgüsüne alıştırmakla yükümlüdür.

Mevlevîhanelerin kalbi, matbahta atmakta olup Mevlevî canlara tarikatın kaideleri ve usulleri matbahta talim ettirilmektedir. Büyük bir sabır gerektiren matbah eğitiminin sonunda muhibler, Mevlevî olmaktadır.

Mevlevîlik'te çilesini henüz bitirmemiş olan salıklere “can” denmektedir ve tarikata girmek isteyen salık, dededen ikrar almak zorundadır. İkrar vermek, salığın kendini tamamen tarikata adadığını göstermektedir. Aday önce, mutfak kapısının sol tarafındaki “saka post”una gider ve üç gün murâkabe vaziyetinde burada bekler. Can, mutfakta olup bitenleri kimseyle konuşmadan, zaruri ihtiyaçları dışında kalkmadan izler. Üç günün sonunda “Kazancı Dede”nin huzuruna çıkartılır ve çileye devam edip etmek istemediği sorulur. Çileye devam etmek isteyen salık on sekiz günlük “ayakçılık” hizmetinde görevlendirilir (Demirci, 2008a: 126). Talip tahammül edebilirse on sekiz gün sonra geldiği elbiseyle hizmete alınır. Bu süreyi de aşabilirse Aşçı Dede tarafından sikkesi tekbirlenir ve kendisine Mevlevî elbisesi giydirilir. Çileye soyunan derviş, sürecini tamamladığında şeyh tarafından sikkesi yeniden tekbirlenir ve dergâhta oturma hakkını elde eder (Çelebi, 2006: 101). Sikke tekbirlenirken öncelikle şeyh, muhibin sikkesini iki eliyle tutar, ihlas suresini sikkenin önce önüne, sonra sağına bir de soluna okuyup üfler. Sikkenin içine on sekiz ism-i celali okuyup üfleyenler de bulunur. Sonra şeyh, muhibin yüzü kibleye gelecek ve ayakları toplu olacak biçimde sol dizine muhibi yatırır ve sikkeyi kibleye doğru tutarak duasını sürdürür. Daha sonra şeyh sikkenin önce sağını sonra solunu ve en son olarak da ön tarafını öper, talibe de aynı biçimde öptürür ve başına giydirir, şeyh elleri sikkenin üstünde tekbiri okur. Talibin arkasını üç kez sıvazlar ve kaldırıp talibin sağ elini iki eliyle tutar, aynı şekilde kendi sağ elini de tutturur, birbirlerinin elini öperler ve talip mürebbsi olacak dedesine teslim edilir (Gölpınarlı, 1963: 134). Sikkesi tekbirlenip manevî dünyasını zenginleştirmeye çalışan canlar semâ meşk eder, Mesnevî okur veya dinler. Çilesini bitiren derviş “Dede” unvanını kazanmış biri olarak Mesnevî okutma ve ayin yönetme icazetine sahip olur (Çelebi, 2006: 101). Mevlevî dedesi olmak isteyen salıklar, şeyhin izniyle dergâha kabul edilir ve Aşçı Dede’ye teslim edilir. Çileye başlamadan önce üç gün kimseyle konuşmayan derviş, daha sonra on sekiz günlük başka bir eğitime tabi tutulur ve girdiği yolun zorluğu kendisine anlatılır. Muhib devam etmek isterse dedenin talimatları doğrultusunda çeşitli hizmetlerde görevlendirilir.

Mevlevî canların görevleri on sekiz aşamadan oluşur (Demirci, 2008a: 130). On sekiz dereceden oluşan Mevlevî çilesinde ilk basamak ayak hizmetlerinin görülmesi olan ayakçılıktır. İkincisi çırağcılık, matbahın aydınlatma işlerini yapma hizmetidir. Bahçeyi süpüren süpürgecilik, dışarı kandilciliği, yatakları düzenleyen yatakcılık, dedelerin kahvelerini döven tahmisçilik, içeri kandilciliği, kahvecilik anlamına gelen içeri meydancılığı, sofrta hizmetinden sorumlu somatçılık, sabahları pazara gitme işlerini gören pazarcılık, yemek kaplarıyla ilgilenen dolapçılık, bulaşıkçılık, şerbetçilik, abdesthanenin temizliğinden sorumlu abrizcilik sonra çamaşırcılık ve salıklere aşçıbaşının emirlerini ileten dışarı meydancılığı Mevlevî çilesinin aşamalarıdır (Çelebi, 2006: 98-99). Çile sürecinde, hizmetlerin en zoru abdesthane temizliğidir. Çilesinin sonuna gelen salığe, bir gün meydancı âbrizcilik hizmetini söyler (Demirci, 2008a: 132). İnsan nefesine en ağır gelebilecek olan bu hizmet, çilenin sonunda salığe tebliğ edilir. Varlığından vazgeçerek sülukunu tamamlamaya yaklaşan salık, son bir imtihandan geçmek için âbrizci olarak görevlendirilir.

Mevlevîlik'te çileye giren salık, on sekiz hizmetten oluşan basamakları bitirip içsel olgunluğunu kazanmaktadır. Muhibler, dedelerin verdiği hizmetlere itiraz etmeden hizmetleri yerine getirdikleri takdirde çileyi tamamlayıp icazet alabilmektedir. Verilen görevleri yerine getiremeyip çilesi kırılan salık, pişman olup dönmek isterse çilesi baştan başlatılmaktadır.

Çilesini bitiren salığın dergâhta bir hücresi olmaktadır. İsteddiği tekkede oturma hakkına sahip olan dede isterse farklı işlerle ilgilenebilmekte isterse de tekke dışına çıkabilmektedir. Tekkede kalan dedeler, tarikata giren muhiblerin eğitimi ile ilgilenmektedir. Üç yıllık çile hayatında ruhî ve manevî gelişimi sağlanan dervişin, dünyanın bir sembolü olan mutfak hizmetlerinde bulunması, onun olgunlaşmasını sağlamaktadır. Mutfak dışında ise dervişler, hangi alanda yetenekli ise o alanda yetiştirilmektedir (Demirci, 2008a: 133). Çile sürecinde salıklar, yetenekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda eğitilmektedir.

Mevlevî canların eğitildiği Matbah-ı Şerîf', çileye soyunan muhibin çeşitli görevlerle sınındığı bir mekân olarak görülmüştür. Üç yıl gibi uzun bir süre zarfında salık, nefsanî arzularından arınıp "dede"liğe yükselmekte, yetenekleri ölçüsünde sanat ve zanaat işlerine yönlendirilerek yetiştirilmektedir. Nitekim Mevlevîhaneler, ferdin sosyal

hayata uyumunu tamamlayacak bir terbiye sistemiyle de kişileri toplumla bütünleştirmeyi başarabilen eğitim merkezleridir.

2.1. Mesnevî’de Velî Olma Süreci ve Nefis Kavramı

Mesnevî Kur’ân ayetleri, hadis şerhleri, menkıbeler ve tasavvuf kültürüne ilişkin konuları ihtiva eden didaktik bir eserdir. Mesnevî’de yer alan beyitler âyet, Mesnevî’nin kendisi de vahiy eseri olarak nitelendirilmiştir. Mevlânâ’nın Kur’ân’ın özü anlamına gelen “Magz-ı Kur’ân” olarak nitelendirdiği Mesnevî’nin muhtevasını, hakikatin ve şeriatın sırlarını ortaya çıkaran ve mutlak gerçek olan Allah’ı bildiren ayetler oluşturmuştur (Duru, 2007: 389). Mesnevî amel, hâl ve hakikatleri anlatan alegorik bir eserdir.

İkili mısralardan meydana gelen Mesnevî’de ayet ve hadis şerhlerinin yanı sıra ahlak ve edeb konularına da geniş yer verilmiştir. Mesnevî’de doğru-yanlış, iyi-kötü karşılaştırmaları ile insanlara sebep sonuç çerçevesinde ahlâki değerler aktarılmıştır. Ayet, hadis ve ahlâk öğretilerinin yanı sıra aynı zamanda fıkıh, kelam, tefsir, tıp ve tarih gibi dinî ve beşerî ilimlere ilişkin zengin bilgiler içeren Mesnevî’de dönemin sosyal, kültürel ve folklorik yapısı da yansıtılmıştır. İnsanların nefislerini arındırarak mutlak gerçek olan Allah’a ulaşmak, Mesnevî’nin temel eksenini oluşturmaktadır. İnsanların nefsi mücadelesi sonunda “Mutlak Varlık”a ulaşacağı hikâyeler ve olaylar üzerinden anlatılmıştır.

Nefis, insanın hayvani ruhunu temsil eden ve genellikle kötülüğü emrederek insanı kulluktan alıkoyan bir kavramdır.

Nefis, farklı kavramları karşılayan bir terimdir. Türkçe Sözlük’te nefis, kişinin öz varlığı, insanın yeme-içme gereksinimlerinin tümü olarak tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük, 1998: 1642). Bunun yanı sıra 1. *Ruh, can, hayat.* 2. *İnsanın yeme içme gibi biyolojik ihtiyaçları.* 3. *Kendi, şahıs.* 4. *Asıl, maya, cevher.* 5. *Bir şeyin ta kendisi.* 6. *Döl suyu.* 7. *İç, iç taraf.* 8. *Bir şehrin içinde olan kimse* (Devellioğlu, 2004: 818) gibi farklı anlamlarda kullanılan nefis, İzzeddîn Kâşânî’ye göre iki türlüdür. Birincisi “nefsü’s-şey”dir. Bu nefis, bir şeyin hakikatini ve zatını anlatır. Diğeri ise “nefsü’n natık” olan nefistir, bu nefis ise hayvani ve tabi ruh olarak isimlendirilen beden hülâsası, insani ve ulvi ruhtan ona inen nurun birleşimidir (İzzeddin Kâşânî, 2010: 82). Blachere Regis,

nefsin ruh ve kişi anlamına geldiğini söyleyerek bu kelimeyi beşer, dünya zevklerine rağbet eden ve ahirette bundan sorumlu tutulan ruh olarak tanımlamaktadır (Regis, 1982: 189-196). Nitekim nefis, insanı kötölüğe sevk eden bir unsur olarak tanımlandığı gibi insanın ölümsüz tarafını yansıtan bir cevher olarak da tarif edilmektedir. Ayrıca tasavvufta vahdetin yegâne engeli olarak görülen nefis, mutasavvıflarca hayvani ruh olarak izah edilmektedir.

Mutasavıflar, hakikate ulaşmada tek engel olarak nefsi (hayvani ruh) görürler. İnsanın hayvani ve insani ruhu vardır. İslam hükemâsının hayvani ruh olarak nitelendirdiği cevher, bedende hayat, his ve iradi hareketleri taşır. Bu ruhun (hayvani nefsin) bedenden ayrılmasıyla ölüm olayı gerçekleşir. Bilginlerin insani ruh olarak adlandırdığı kavram, zatında madde barındırmayan cevherdir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 692). Bu nefis, nefis-i emmare, nefis-i levvame, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i radiyye, nefis-i mardiyye ve nefis-i kâmile olarak adlandırılır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 693). Nefis-i natıkanın durumları karşısında kişinin takındığı tavır, onun kulluk makamında hangi mertebede olduğunu gösterir. Kötölüğu emreden ve şehevi duyguların esiri olan kul nefis-i emmare, geçici şehvetlere kapılan kul nefis-i levvame, ilham alan kul nefis-i mülhime, şehevi duygulardan tamamen sıyrılıp itminan olan nefis nefis-i mutmainne, her şeyden vazgeçen ve Allah'ın verdiği hayra da şerre de rıza gösteren kul nefis-i radiyye, Allah katında kabul gören kul nefis-i mardiyye, Allah'ta yok olup onun isim ve sıfatlarında beka bulan kul, nefis-i kâmile basamağındadır.

Kul nefisini, kemal mertebesine esma ve aşk yolu ile ulaştırabilir. Esmâ ve zikir (esma) düzenini benimsemeyen, Allah'a aşk ve cezbe yoluyla ulaşılacağını savunan Mevlevîlikte -Tanrı'yı sevmekle aşılın yol anlamında- "Müsamma yolu" tutulmaktadır. Mevlevîler, vuslat için Tanrı adlarını anmak yerine sevmey yolunu benimsemektedirler (Gölpınarlı, 1969: 257). Tanrı'nın muayyen bir adını belli sayıda zikrederek Tanrı'ya ulaşacağını düşünen sufiler, yedi nefis mertebesinin her bir durağında bir adı zikretmektedirler. Birinci merhalede: Lâ ilâhe illallâh, ikincide: Allah, üçüncüde: Hû, dördüncüde: Hakk, beşincide: Hayy, altıncıda: Kayyûm ve yedinci mertebede ise Kâhâr ismini zikrederler. Bunlar Mevlânâ'nın neşesinde ve Mevlevîlik'te yoktur (Mevlânâ, 2017a: 93). Mevlevî büyüklerinden ve Kulekapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden olan Galip Dede, Mevlevî mukabelelerindeki pratiklerin Allah'ın isimlerine işaret ettiğini söyleyerek bu pratikleri şöyle izah eder: 1. Mesnevi okumak, kelime-i tevhidi simgeler.

2. Na't-ı Mevlânâ, İsm-i Celâli temsil eder. 3. Ney taksimi, Hû ismi'dir. 4. Kudüm vurması, Hakk'ın ismidir. 5. Devr-i Veledî'nin birinci turu, Hayy'dır. 6. Devr-i Veledî'nin ikinci turu Kayyûm'dur. 7. Devr-i Veledî'nin üçüncü turu da Kakhâr ismini remzetmektedir. Nefsin yedi merhalesinde istenen esma, semâdaki yedi hâl ile anlatılmaktadır (konyamevlevi.com). Bu yedi nefis mertebesini aşan kul, Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarını kendinde bulmakta ve birlik âlemine yükselmektedir. Mevlevilik'te birlik âlemine ulaşmak isteyen muhibin kalbe ayrı bir önem vermesi gerekmektedir. Çünkü Mevlevîlikte Hakk'a aşk ile ulaşılacağı düşünülmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ, bu yolda aklın gerekliliğine de inanmaktadır.

“Efendinin oğlu olan akıl, azıksız kalmış da kanlı nefis, efendi olmuş, uyulan kişi kesilmiş.” (Mesnevî C.3, 2511. Beyit)

Mesnevî'nin bu beyitinde aklın kılavuz edilmesi gerektiği, aksi takdirde kulun nefsin esaretine gireceğine işaret edilmektedir. Tritton, Ebu Hayyan Tevhidî'nin “akıl” ile ilgili görüşünü şöyle aktarmaktadır. Akıl, kendi yaratılışından gelen ve yetisi açısından tabiattan daha basit olan ilahî bir gücü göstermektedir ve akıl muhakeme istidadını yansıtmaktadır. “İlk Sebep”le (Mutlak Varlık) birleşmeye çağıran akıl “İlk Sebep”in insandaki temsilcisi, insanı mutluluğa ulaştıran bir araçtır. Akıl, insanı parçadan bütüne götüren bir vasıta (Tritton, 2015: 558). Nitekim Mevlânâ, akli Hakk'a ulaştıran bir vasıta olarak görmektedir. İnsanın sonsuz mutluluğa ulaşması nefisinden arınıp “İlk Akıl”la bütünleşmesiyle mümkün olmaktadır ve insanı bu birliğe götüren rehber ise akıldır. Nefis, ancak aklın rehberliğinde vahdete erişebilmektedir.

Mevlânâ, insanın özgür olabilme şartını kişinin nefsani isteklerinden geçmesine, dünya hırsına kapılmayıp ahlaki eylemlerle donanmasına bağlamaktadır. İnsan olmanın bilincinde olan kişi, hayatın bir sınav olduğunu kavrayarak yanlışlara karşı tedbirli, iradeli, sevgi ve saygı dolu bir tutum sergiler (Emiroğlu, 2002: 496-497). Nefis, insanı kulluktan alıkoyan ve insanın benlik bilinciyle hareket etmesini salık veren bir şuurla düzenini sürdürür.

“Nefis dileğine kul olanlarsa tersinedir; kendilerini akıl sahibi, can sahibi gösterirler.” (Mesnevî C.2, 1496. Beyit)

“Nefsinin, bu kötü demesine kulak verme; onun işi, tersinedir hep.” (Mesnevî C.2, 2268. Beyit)

Nefis tersine iş görmektedir ve kişi kötü davranışlarını arttırdıkça daha da kötü bir duruma düşmektedir. Onun çalışma prensibi tersinedir. Nefsin tersine işlevselliğiyle ilgili bir hikâye ise şöyle nakledilir: Ünlü sufi Muhammed b. Ulyân'ın karşısına tilki yavrusunu anımsatan bir şey çıkar. Sufinin kalbine onun nefis olduğu bilgisi iner, bunun üzerine Muhammed b. Ulyân onu ayağının altına alarak tekmeler. Her tekmede onun daha da büyüdüğünü görünce nefse şunu sorar: *“Acı ve vurma her şeyi mahvettiği halde sen neden büyüyüyorsun? Nefs: “Ben ters yaratıldım. Başka şeylere acı veren benim için bir zevk başka bir şeyin zevki de benim için acıdır.”* diye yanıt verir (Nicholson, 1978: 35). Tasavvufta ahlaki terbiye, nefsin tersine olan eylemlerin yapılmasıyla gerçekleşmektedir. Şevhet, ihtiras, kibir nefsin asli tabiatını ve fiillerinin bayalığını gösteren, tekrarlandıkça insanı daha da hüsrana sürükleyen nefis-i hayvaninin birer yansımasıdır.

Hacı Bayram Velî, insanın kalbini yumuşatması için nefsin terbiye etmesi gerektiğini bildirmektedir. Çünkü nefis, istek ve heveslerle katılaşmaktadır (Kaval, 2017: 198). Hacı Bayram-ı Velî nefsin arzularıyla taşlaşan kalbin, mürşitler tarafından yontulup topluma yararlı olabileceğine dikkat çekmiştir. Ali Erol, Hacı Bayram-ı Velî'den aktardığı beyitlerde mutasavvıfın terbiye edilmiş kalbinin ilahi nur ile aydınlanacağını ve öze ulaşacağını

*“Bayrami imdi bayrami imdi,
Yar ile Bayram eyledi şimdi.”*

*“Hamd senalar hamd-ü senalar
Yar ile Bayram etti bu gönlüm”* beyitleriyle ifade etmiştir (Erol, 2017: 583).

İnsanın var oluş sancılarının temelini oluşturan nefsin (İsmailoğlu, 2016: VI) varlığı, ancak işlevleri ve fiilleriyle bilinebilmektedir. Ahlaki bir davranışın oluşabilmesini sağlayan nefsin tasarrufu kuvveleridir (Aykıt, 2014: 209). Nefsin nebati (büyüme ve üreme), hayvani (duyusal idrak ve irade) ve insani (sadece insana mahsus) olmak üzere üç tür kuvvesi vardır. İnsani kuvve, amelî ve nazari olmak üzere iki şekilde kategorize edilir. Amelî kuvve, insanın bedeniyle ilgili onu denetleyen ve yöneten eyleme yetisidir. Nazari (teorik) kuvve ise ilahî varlığa ulaşma, onlarla iletişim kurma ve bilme yetisidir. Nazari kuvve, nazari akıl vasıtasıyla metafizik bilgiye ulaşmaya yönelik kuvvedir. Nefsin metafizik bilgiyi elde etme noktasında bilmeye yönelik kuvvesidir. Kişi, maddenin görünen suretlerinin ötesindeki bilgisine ulaşır (Aykıt, 2016: 211-212). Kişiyi

görünüştten geçiren bu kuvve, nefsin yok edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Rûmî, görünüştten geçmenin gerektiğini ve bunların nefsin ilkesi olduğına şöyle dikkat çeker.

“Nefsin, hurma şarabıyla, mezeyle sarhoş olmuştta bil ki canın, gayb âleminin salkımını görmemiştir.” (Mesnevî C.5, 2447. Beyit)

“Nefis havasından doğan tatların tümü, düzendir, görünüşte hoştur, şimşek ışığı gibidir; ama çevresinde karanlık var, insanı yakan bir ateş var.” (Mesnevî C.6, 4106. Beyit)

Nefsin bedenle olan ilgisi, onda tasarrufta bulunma, onu yönetme ve yönlendirme şeklindedir (Aykıt, 2016: 206). Beden maddedir ve onu beslemek nefse hizmet etmektir.

“Beden, haset evidir ama; Allah o bedeni iyice arıtmıştır.” (Mesnevî C.1, 436. Beyit)

“Cismin bir şe’n olan cana ve canın cisme, tarife sığmayan bir ittisali vardır, birbirinden örtölmüş değildirler; fakat ruhun zatını ve cevherini his gözüyle görmek için hiçbir kimseye izin verilmemiştir.” (Konuk, 2005a: 80). İnsan, nurdan yaratılmasına rağmen (ruh olarak) topraktan olma bir bedenın içine hapsedilmiştir. İnsan nurdan ve çamurdan oluşan bir varlık olarak birbirine zıt istekleri üzerinde taşımaktadır (Bayraktar, 2006: 111). Bu istekler ise insanın nefsi olarak hareket etmesine neden olmaktadır. İnsanın gölge âlem olarak nitelendirilen ve duyularla idrak edilen zuhur âleminde çıkıp vahdete ulaşması, insanın ruhi eylemi olan kalp fiilleriyle gerçekleşebilmektedir. Gönöl fiillerinin merkezini oluşturan ruh, bedenlenince nefis olarak adlandırılmaktadır. Bu yüzden Mevlânâ bedeni, his âlemine ait bir varlık olarak değerlendirdiğı için bedeni nefis olarak algılamaktadır.

İrşadın olduğı her durumda bir mürşidin bulunması zaruridir. Mevlevîlikte mürşit, müritteki bätini, ilahî sırların zuhur etmesini sağlayarak müridi külle ulaştırmayı gaye edinen kişidir. Mevlânâ, balçıktan yaratılan insanın içindeki cevheri ortaya çıkartmak, bakırı altına çevirmek için bir pirin gölgesinde nefsi eğitmenin gerekliliğini bildirmektedir. Alegorik bir anlatımı olan Mesnevî’de nefisle ilgili pek çok sembol kullanıldığı görölmektedir. Bu sembollerden bazıları aşağıda incelenecektir.

2.1.1. Mesnevî’de Nefsle İlgili Bazı Semboller

Tarihsel süreçte insanlar, duygu ve düşüncelerini muhataplarına doğru ve etkileyici bir biçimde aktarabilmek amacıyla edebî sanatları kullanmışlardır. Edebî eserlerde soyut kavramların somutlaştırılması, etkileyici bir anlatımın sağlanması ve metin içeriğinin zenginleştirilmesi amacıyla başvurulan yöntemlerden biri de metaforik anlatımdır. Soyut düşünce ve kavramların geniş yer bulduğu tasavvuf edebiyatı ve halk edebiyatında hayvan, bitki, tabiat vb. gibi birtakım metaforlarla daha etkileyici ve anlaşılır bir anlatımın sağlanması amaçlanmıştır (Ögke, 2007: 20). Metafor kavramı teşbih, mecaz, kinaye, istiare, sembolik imgelem, mesel ve kıyas gibi edebî sanatları da kapsamakta olup belâgat, şiir, düşünce ve felsefe alanlarında yazılan eserlerde yaygın olarak karşılaşılmaktadır.

Manevi âleme yoğunlaşan tasavvuf kültüründe maddi âlemdeki varlıklar kullanılarak soyut kavramların somutlaştırılması amaçlanmıştır. Özellikle tasavvuf ve felsefe alanlarında yaygın olarak kullanılan ve soyut bir kavram olan nefis kavramı hayvan, bitki, tarihi ve efsanevî kişiler vb. gibi birtakım metaforlarla somutlaştırılmıştır. Kur’ân-ı Kerim’de sembolik bir dil ve metaforik anlatımın kullanılması, kavramların aktarımında sembol kullanımının İslam kültürü ve edebiyatında ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu göstermektedir (Kılıç-Arslan-Bülbul, 2007: 21). Mutasavvıflar, tasavvuf düşüncesinin temel kavramlarından olan nefis, âşk, fenafillah, vecd vb. gibi kavramların ifade edilmesinde yalın dilin yeterli olmadığını ve manevî âlemin sırlarının semboller ve metaforlarla daha etkili bir şekilde aktarılabilceğini ifade etmişlerdir (Erginli, 2009: 229). Sembolik dil kullanımı, tasavvuf edebiyatı başta olmak üzere birçok edebî türde yaygın olarak kullanılmıştır. Anadolu’da tasavvuf kültürünün gelişmesinde önemli rol oynayan Mevlânâ da, başta Mesnevî olmak üzere birçok eserinde sembolik dil kullanmış ve alegorik anlatıma sıklıkla yer vermiştir. Tasavvuf sahasında olumsuz bir kavram olarak nitelendirilen nefsin, eserlerde insanlara zarar verdiği, onları günaha sürükleyerek ilahî aşktan uzaklaştırdığı ifade edilmiş ve nefis, insanın düşmanı olarak görülmüştür. Edebî eserlerde nefsin olumsuz özellikleri hayvan, bitki, eşya, tarihi kişiler vb. kullanılarak sembolize edilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde Mesnevî’de nefis kavramına yönelik sembollerden bir kısmı ele alınarak incelenmiştir.

2.1.1.1. Hayvan Sembolleri

Türk toplumunda hayvanlara yüklenen anlamlar ve hayvan sembolleri inanç sistemlerine bağlı olarak değişiklik göstermiştir. İnsanların bitki, hayvan veya tabiat unsurları ile akrabalık ilişkilerine dayanan totem inancına sahip Türkler ayı (aba), sincap (tiyi), tavşan (kazan) ve kartal (bürküt) şeklindeki putlara tapınmış, kuşu ruh sembolü olarak kullanmışlardır (İnan 1995: 132). İslamiyet’i kabul eden Türklerin Tasavvuf sahasında hayvanlara birtakım manalar yüklediği, insana ait bazı duyguları ve özellikleri hayvan sembolleriyle anlattığı görülmüştür. Bunlardan nefis, hayvanlarla sembolize edilerek genellikle zararlı bir varlık şeklinde aktarılmıştır (Uyar, 2016: 174). İslam edebiyatında olumsuz bir kavram olarak karşımıza çıkan nefis, genellikle kötülüğü ve çirkinliği simgeleyen domuz, eşek, katır gibi hayvanlarla sembolize edilmiştir. Tembel ve miskin insanların nefislerinin tutsağı olduğunu ifade eden Yunus Emre, dünyayı bir çayıra nefsi ise bu çayırda otlamaya çıkan bir hayvana benzetmiştir. Hayvanların otlakta gördüğü her şeyi yemeyi istediği gibi nefsin de dünya çayırında her şeyi yemek istediğini ifade etmiştir (Buran, 1991: 118).

“Miskîn âdem oğlanı nefse zebûn olmuştur

Hayvân cânâvâr gibi otlamağa kalmıştır” (Yunus Emre Divânı, 62/76-1)

Hayvan motiflerinin iyilik ve kötülüğü simgeleyen semboller olarak kullanılmasına Mevlânâ’nın Mesnevîsinde yaygın olarak karşılaşılmaktadır. Mevlânâ nefsi insanların düşmanı olarak nitelemiş ve insanların sürekli nefisleriyle mücadele etmelerinin gerekli olduğunu söylemiştir. Kötü olan ve insanlara zarar veren nefis Mesnevî’de yılan, ejderha, eşek, maymun, domuz, ayı gibi kötülüğü simgeleyen hayvan motifleriyle sembolize edilmiştir.

2.1.1.1.1. Ayı

Türk mitolojisinde orman ruhunu sembolize eden hayvanlardan biri de ayıdır. Bu hayvan bazı Türk topluluklarında kutsal kabul edilmektedir.

Yakut ve Altay Türkleri gibi bazı Türk topluluklarında kutsal olarak kabul edilen ayı, orman Tanrısı ve orman ruhunun temsilcisi olarak kabul edilmiştir. İslamiyet öncesi Türk toplumlarında ormanın ruhu olarak nitelendirilen ayının adının aleni bir şekilde

söylenmesi yasaklanmış, çünkü bu durumun o ruhu rahatsız edeceğine inanılmıştır (Uraz, 1994: 151). Gücüyle ön plana çıkan hayvanlardan biri olan ayının bu özelliğinden yararlanabilmek amacıyla ayı eti yemek, postunu giyinmek, kemiklerini üzerinde taşımak gibi uygulamalar gerçekleştirilmiştir (Çoruhlu, 2012: 140). Başkurtlar ayıyı avlayarak etini yemişlerdir (Sagitov, 1986: 128). Yer-su kültü ile ilişkilendirilen ayının, suya ait bir olgu olduğu ifade edilmiştir (Esin, 2001: 38). İslamiyet öncesi Türk topluluklarında ayıya kutsallık atfedilmiş, İslamiyet'e geçiş ile birlikte ayı motifine yüklenen anlamlar da değişiklik göstermiştir.

Ayı, kötü ve aptal bir hayvan olarak Türk destanlarında geçmektedir (Ögel, 1995: 533). Bu durumun aksine Divânü-Lügat'it Türk'te "*Awçı nece yol bilse adhiğ anca yol bilir*" ifadesinde ayı, zeki bir hayvan olarak yansıtılmış ve kurnazlık sembolü olarak kullanılmıştır (Atalay, 1991: 63). Halk inanışlarında ayının beğenilmeyen ve kendisine benzemek istenilmeyen bir hayvan olduğu tespit edilmiş, gebe kadınların ayıya baktıklarında kıllı ve biçimsiz bir çocuk doğuracağına inanılmıştır (Acıpayamlı, 1961: 27). Efsanelerde kutsal kişilere karşı saygısızlık yapan veya cimrilik yapan insanların cezalandırılarak ayıya dönüştürüldüğü ifade edilmiştir. Bir efsaneye göre zengin bir adam bir sürü koyunu olmasına rağmen, koyun yünlerinin arasına girerek fakir bir çobana yün vermekten kurtulmuştur. Bunun üzerine zengin adam, çobanın bedduasıyla ayı olarak dışarı çıkmıştır (Görkem, 2006: 179). Bilgisizlik ve kötülüğü sembolize eden ayı motifi, Mesnevî'de hırs, faydasız iş gören kimseyi anlatmak için kullanılmaktadır.

"İnsanın hırsı, her şeyi kıldan-kıla görür, ayı gibi faydasız, maksatsız bir oyuna dalar-gider." (Mesnevî C.3, 94. Beyit)

Mesnevî'de nefsi simgeleyen bu hayvan, insana herhangi bir yarar sağlamadığı gibi insanın hakikatten uzaklaşmasına neden olmaktadır. Nefsin istekleri karşılanırsa bile kanaat eden bir yapısı olmadığından farklı istekler ve arzulara meyletmektedir. Çünkü onun tabiatında doyumsuzluk vardır (Çatak, 2012: 222). Nefis, insanı istekler yumağı olarak görmektedir, eline fırsat geçtiğinde bu arzuları yerine getirmek için harekete geçmektedir. Nitekim Mevlânâ, nefsin isteklerini yerine getirilmesini helak sebebi olarak görmektedir (Çatak, 2012: 225). Tasavvufta hırs ve istek insanın yükselişinde bir engel olarak görülmektedir ve bu hırs insana amaçsız işler yaptırmaktadır.

2.1.1.1.2. Domuz

Şeytanın, aç gözlülüğün, refahın ve iradesizliğin sembolü olan domuz, Türk kültüründe seilmeyen ve olumsuz özellikleri belirtmek için kullanılan bir semboldür.

İslâm kültüründe “murdar” olarak nitelendirilen domuz, olumsuz özellikleriyle ön plana çıkarken antik mitolojide yoksul insanların yağından ve etinden beslendiği hayvanlar olması nedeniyle bereket sembolü olarak görülmüştür (Akşit, 2014: 188). Türk kültüründe seilmeyen bir hayvan olarak karşımıza çıkan domuz, edebî eserlerde aşağılama ve aç gözlülük sembolü olarak kullanılmıştır.

Domuz, Türklerin beslemediği ve İslam’da haram kılınmış bir hayvandır. Yalnızca kâfirler tarafından beslenip yenilen bu hayvan “kara domuz” olarak adlandırılmaktadır. Dede Korkut destanlarında domuz kelimesi hakaret ve küfür olarak kullanılmaktadır (Gökyay, 2006: 1157). Dede Korkut Hikâyeleri’nden “Kam Püre’nin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı”nda “*Baktı ki düğünde güveyi ok atıyor. Kara Göne oğlu Budak, Kazan Bey oğlu Uruz, beyler başı Yigenek Gaflet Koça oğlu Şîr Şemseddin kızın kardeşi Deli Karçar beraber ok atıyorlardı. Ne zaman ki Budak atsa Beyrek “Elin var olsun!” diyordu. Uruz atsa “Elin var olsun!” diyordu, Yigenek atsa “Elin var olsun!” diyordu. Şîr Şemseddin atsa “Elin var olsun!” diyordu, güveyi atsa “Elin kurusun, parmakların çürüstün, hay domuz oğlu domuz!” diyordu...*” (Ergin 2013: 81) domuz motifi küfür niteliği taşımaktadır. Yunus Emre divanında “hınzır” olarak anılan domuz, aşağılık ve bencillik sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır.

*“Bir kişinin yatlu sözün varuban kimseye dime
Biz uludan işitmişüz hınzırdan girüdür gammâz”*

(Yunus Emre Divânı, 86/109-5)

Mesnevî’de insanın nefsanî istekleri ve arzuları “domuz” ile ilişkilendirilerek anlatılmaktadır.

“O sayı gününde haram yiyen gözü hırsla dolu kişi, domuz şeklinde kopuşur.”
(Mesnevî C.2, 1416. Beyit)

Mesnevî’de hırslı insanlar “domuz”la birlikte zikredilmektedir. Hırs, nefsi ve istenmeyen bir duygu olup salikte tezkiye edilmesi gereken duygulardan biridir. Bu

yüzden de bu duygu, Türk edebiyatında olumsuz yönleriyle öne çıkan “domuz” ile birlikte kullanılmıştır.

2.1.1.1.3. Ejderha

Yüz yaşından büyük yılanı ifade eden ejderha; farklı kaynaklarda ejder, dragon veya evren olarak da isimlendirilmiştir. Korku, kaos, güç ve heybet sembolü olarak kullanılan ejderha motifine, halk anlatılarında sıklıkla rastlanmaktadır.

Ejderhanın kökenine ilişkin 18. yüzyıla ait bir belgede, ejderhaların dişi bir geyik tarafından dünyaya getirildiği söylenmektedir (Boratav, 2012: 68). Mitolojide, efsanelerde ve masalarda kötülüğü sembolize eden ejderhalar, toplumsal düzeni bozan, ve karmaşaya neden olan hayvanlar olarak ifade edilmiştir.

Ejderha, masal ve efsanelerde kahramanların karşılaştıkları en büyük engel olmuştur. Bektaşî evliyalarının menkıbelerinde Koyun Baba, Sarı Saltuk, Demir Baba, Hacım Sultan ve Otman Baba’nın ejderhalar ile olan mücadelelerine sıklıkla yer verilmiştir. “Sarı Saltuk’un Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” adlı efsanede Sarı Saltuk karşısına çıkan en büyük engel olan yedi başlı ejderhayı tahta kılıç ile öldürerek kale komutanının Müslüman olmasını sağlamıştır. Otman Baba velayetnamesinde ise Belgrad pazarına giden zengin köylü ve çocuklarının Balçıkhisarı adlı yerde büyük bir ejderha ile karşılaştıkları anlatılır. Ejderha, Otman Baba’nın keramet ehli olduğuna inanmayan köylüyü kuyruğuyla yakalayınca köylü Otman Baba’dan yardım ister. Köylünün yardım istemesi üzerine orada beliren Otman Baba, köylüyü ejderhanın elinden kurtarır. Bu olay üzerine köylü Otman Baba’ya mürit olur (Kılıç vd., 2007: 109-112). Ejderha, eski Türklerde hayat ağacının bekçisidir (Ögel, 1995: 486). Masalarda bazen kahramanın ejderha ile evlendiği görülmektedir. Ejderhalar, halk hikâyelerinde de korku, kötülük ve kudret sembolü olarak yer almış ve kahramanlar tarafından alt edilebilen yaratıklar olarak anlatılmıştır. Kirmenşah hikâyesinde ejderha iki dağ arasını dondurarak, insanların Herat’a gitmelerini engellemiştir. Kirmenşah’ın yolunu da engelleyen ejderha, Hızır’ın yardımıyla Kirmenşah tarafından öldürülmüştür (Alptekin, 1999: 191). Zaloğlu Rüstem masalında da efsanevi bir varlık olan Zümrüdüanka kuşunun yuvasına giren ejderha, tüm yavruları yemiş, on beş yıl sonra tekrar Zümrüdüanka’nın yavrularını yemeye gelince Zaloğlu Rüstem tarafından öldürülmüştür (Sakaoğlu, 2011: 78). Ejderha halk

edebiyatında olduğu gibi tasavvuf düşüncesinde de insanlara zarar veren, onları korkutan varlık olarak nitelendirilmiş, kötülük, korku, güç ve kudret sembolü olarak kullanılmıştır. Tasavvuf düşüncesinde insana zarar veren nefsi yenmek, halk anlatılarında insanlara zarar veren ejderhayı öldürmeye benzetilmiştir. Yunus Emre, ölümün ejderhaları yutacağını ifade ederek, korku ve kudret sembolü olarak ejderha motifi kullanmıştır.

*“Kanı anun sevdük yarı kıl tâ ‘atun arı yüri
Miskîn Yûnus eydür bunı ejderhâlar yudar ölüm”*

(Yunus Emre Divânı, 161/198-9)

Ejderha, Mesnevî’de korku ve kötülüğü simgelemektedir. Mesnevi’nin pek çok yerinde geçen ejderha, nefis ile ilişkilendirilerek ve cehenneme benzetilerek anlatılmaktadır.

*“Cehennemdir bu nefis, cehennemse ejderhadır; hem de öylesine bir ejderhadır
ki denizler bile söndüremez onu.”* (Mesnevî C.1, 1380. Beyit)

Ejderha edebi metinlerde sıkça kullanılan bir semboldür. Dede Korkut Hikayelerinde buğra, arslan ve boğa gibi hayvanlar için kullanılan ejderha sıfatı, kahramanın övünmesi için bir vesile olmaktadır. *“Salur Kazan’ın kendisini överken söylediği ‘Yedi başlı ejderhayı yetüp vardum. Heybetinden sol gözüm yaşardı...’ cümlesine benzer ifadeler buna örnek teşkil eder”* (Çetin, 2007: 363).

Yerin altında, üstünde ve suda yaşayan, alkol alan, kanının zehirli ve yedi başlı olduğu düşünülen ejderha, insanların başına kötülük ve bela getiren, dünyayı kaos ortamına sürükleyen bir semboldür (Duman-Sağır, 2018: 527). Yaşamın yenilenmeye dönük yönünü gösteren ejderha, insan merkezli bir evrene uyarlanarak tek boyutlu bir şer odağını yansıtır. Ejderha hem şiddeti ve yıkımı hem de doğumu ve dirilişi üzerinde taşıyan bir varlıktır (Taburoğlu, 2007: 150). Eski Çağ uygarlıklarında hem olumlu hem de olumsuz yönüyle dikkat çeken ejderha simgesi, Mesnevî’de kötülüklerin anası olarak betimlenmiştir.

2.1.1.1.4. Eşek

Cehaleti, tembelliği, aptallığı ve kötü arzuları sembolize eden eşek motifi, edebî eserlerde küçümsenen ve aşağılanan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eşek, Türk kültüründe olumlu ve olumsuz özelliklere sahip olan bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kulakları ve sesi nedeniyle çirkinliği sembolize eden eşek, gözlerinin güzelliği ile çeşitli benzetmelere konu olmuştur. Eserlerde bazen aptallık ve tembellik sembolü olarak yansıtılan eşek; tembel öğrencileri, anlama becerisi düşük kişileri ve olayları idrak edemeyen bireyleri nitelemek için yaygın olarak kullanılan ifadelerden biri olmuştur (Velâyetnâme, 2010: 609). Eşek düşünme yetisi olmayan, kulakları ve sesiyle çirkin olan bir hayvan olup, edebî eserlerde olumsuz özelliklere sahip kişileri niteleyen bir motiftir.

Yunus Emre Divân'ında aşağılık ve hor görülme sembolü olarak eşek motifini kullanmıştır.

“Her kim diler ben hâr olam düşmen elinde zâr olam

Dostları şâd u düşmânı dost u agyâr olsun ana” (Yunus Emre Divânı, 13/13-5)

Eşeğin olumsuz yönleri ifade eden bir sembol olarak kullanılmasına Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde de rastlanılmaktadır. Mevlânâ nefesine uyan insanların yanlışlarını belirtmek ve nefsin kötü yönünü sembolize etmek için eşek motifi kullandığı görülmektedir. Mesnevî'de eşek, nefse birlikte anılmakta, nefse kul olmak ile eşeğe kul olmanın aynı olduğu belirtilmektedir.

“Yıllardır, eşeğe kul oldun; yeter artık; çünkü eşeğe kul olan, eşeğin ardından gider.” (Mesnevî C.2, 1856. Beyit) beytinde geçen “eşek” sembolü ile nefis kast edilmektedir.

Nefsin eşek olarak nitelendirildiği başka hikâyelerde insanın hayvani tarafının nefis olduğu bildirilir.

“Bil ki bu hayvanî nefis, erkek eşektir; ona alt olmaksa, ondan da daha ayıp bir şeydir.” (Mesnevî C.5, 1392. Beyit)

“Tanrı, nefsimize eşek kılığını vermiştir; kılıkları da huylara uygun olarak yaratır.” (Mesnevî C.5, 1394. Beyit)

Tasavvufta bir düşüncenin aktarılmasında çoğunlukla sembollerden yararlanılmaktadır. Mevlânâ'nın Mesnevî adlı eserinde bu sembolik anlatımlara başvurduğu görülmektedir (Nesterova, 2011: 6). Eşek seviyesinde olan nefis, manevî âlem yerine dünyevi olana yönelir ve emanet-i ilahîden insanlık yükünü almaktan kaçır.

İnsan, tefekkür istidadı ile yaratılmışken eşek, düşünme yetisinden noksan bir mahlûktur (Konuk, 2006: 206-289). Düşünme yetisini taşımayanlar ise suretlerden geçemeyen ve dünyevi olanla yetinen ve nefsi eşek seviyesinde olan kişiler olarak Mesnevî’de belirtilmiştir.

2.1.1.1.5. Kaz- Horoz-Tavus Kuşu

İslamiyet öncesi Türk inanç sistemleri, halk dansları, mimarileri, kıyafetleri, atasözleri, deyimleri ve mezar taşları olmak üzere birçok kültür ve medeniyette kuşlarla ilgili bilgiye rastlamak mümkündür.

İnsanlık tarihi öncesinde var olduğu bilinen kuşlar, insanlara besin kaynağı olmalarının yanı sıra birçok kültür ve medeniyette sanat eseri, figür, bilgelik ve güç sembolü olarak da kullanılmıştır. Kuşlar, tarihsel süreçte medeniyetler tarafından bir figür olarak kullanılmış ve toplumların düşünce ve inanç sistemlerine ilişkin önemli bilgileri barındırmıştır. Arkeolojik kazılarda İç ve Orta Asya’da ulaşılan sanat eserleri üzerinde yer alan ördek, kaz ve kuğu gibi simgeler ve mimari eserlerde ahşap yapılar üzerine yontulan kuş sembolleri, kuşların toplumdaki yerini ve önemini göstermiştir (Çoruhlu, 2012: 152). Halk kültüründe sülün güzellik ve iyiliğin; saksağan sevinçli haberin; kara karga şeytanın; kırmızı veya altın renkli karga güneşin; turna uzun yaşamın ve ölümsüzlüğün; ördek huzur ve refahın, güvercin uzun yaşamın; tavus güzellik ve itibarın ve kaz ise başarı, evlilik ve erkekliğin sembolü olarak kullanılmıştır (Çoruhlu, 2012: 152-153). İslamiyet öncesi Türk toplumlarında doğan, kartal ve ağaçkakan gibi kuş türlerine saygı gösterilmiş ve bu türlerin avlanması yasaklanmıştır.

Köroğlu, şiirlerinde keklik ve tavus kuşunu sevgiliye benzetmiş, bu kuşları güzellik ve zariflik sembolü olarak kullanılmıştır.

*“İnişe aşığı keklik sekişlim
Yokuşa yukarı tavşan büküşlüm
Tavus kuşu gibi burnu nakışlım
Alma gözlü, kız perçemli Kırat’ım
Kırat’ı sorarsan yedidir yaşı
İridir gövdesi ufaktır başı
Dizgini çekince un eder daşı
Alma gözlü, kır perçemli Kırta’ım”* (Özturan, 2009: 294).

Türk mitolojisinde soy belirleyicisi olarak görülen tavuk, renklerine göre üstünlük göstergesi sayılmıştır. Soyca üstün olan Bozokların simgesi olarak altın renkli tavuklar kullanılırken Üçokların simgesi olarak da gümüş renkli tavuklar kullanılmıştır (Ögel, 1993: 212). Türk topluluklarında önemli bir yere sahip olan tavuk, on iki hayvanlı takvimde bir yıl adı olarak da geçmiştir. Tavuğun beslenirken yeri eşelemesine bağlı olarak tavuk yılında savaşların ve hastalıkların artacağına inanılmıştır (Turan, 1942: 95). Anadolu’da sabahın habercisi olan horoz, öterek insanları uyandırmış, ibadet etmelerini ve işlerinin başına koyulmalarını sağlamıştır. Horozun bu özelliği, insanlar tarafından Tanrı’nın ulaşı olarak nitelendirilmesini neden olmuş ve horoz bulunan eve şeytanın giremeyeceğine inanılmıştır. Tasavvuf anlayışında özel bir yeri olan horozun, sabahın erken saatlerinde öterek cinlerin kötü eylemlerini sonlandırdığına inanılmıştır (Çoruhlu, 2012: 149). Genel olarak olumlu özellikleriyle öne çıkan kuşlar, türlerine göre farklı anlamlar taşımaktadır.

Horoz ve tavuk halk anlatılarında genel olarak olumlu özellikleriyle yansıtılmıştır. Masallarda altın yumurtlayarak insanlara yardım eden tavuk ve horoz motifleri, iyilik simgesi olarak kullanılmıştır. “Yılan Oğlan” masalında “*Damadı bu sefer de gayınbabasna altın yumurtlayan bir horoz vermiş. Bu horoz her gün bir altın yumurtlarını. Adam, bunu da alıp evine getirmiş. Bir kaç gün sonra onu da camide çaldırılmış*” (Şimşek, 2001: 169) tavuk motifi, iyilik sembolü olarak kullanılmıştır.

Mevlânâ, halk anlatılarının aksine kuşları (kaz/tavus/kuzgun/horoz) nefsi bir unsur olarak değerlendirmiş, insanı kötülüğe sürükleyen şehvetin ve hırsın sembolü olarak Mesnevî’de yansıtmıştır. Mesnevî’de şehvet ve hırs, bazı hayvanların doğasına benzetilerek anlatılmaktadır.

“*Şu diri dört kuşun başlarını kes de diriliği geçici olan şu halkı ölümsüzlüğe kavuştur.*” (Mesnevî C.5, 42. Beyit)

“*Bu dört kuş kazdır, tavustur, kuzgundur, horozdur; bu dördünün insanlardaki örneği de dört huydur.*” (Mesnevî C.5, 43. Beyit)

“*Kaz hırstır, horoz şehvet, mevki’ tavusa benzer, kuzgunsa dileğe.*” (Mesnevî C.5, 44. Beyit)

Tasavvuf edebiyatında “kaz” sembolünü içeren şiirlerde bu sembol nefse işaret etmektedir.

“Bir öküz boğazladum kakıldum sere kodum

Öküz ıssı geldi eydür boğazladun kazımı” (Yakıt, 2002: 96)

Kaz, sıfat-ı hırsı göstermektedir. *“İnsan hayvanla ruh-i hayvanide hükmü olan sıfat-ı hayvani de mutlaka müşterek olduğu gibi kazla sıfat-ı hırsda dahi müşterektir.”* (Yakıt, 2002: 97).

Kaz hırsı temsil etmektedir. Çünkü kendi doğasının gereğini yaparsa ruhani gerçeklik denizine erişebilmektedir. İnsan da hırsını doğru yönde kullanırsa başarılı olabilmektedir. Tavus kuşu makamı temsil etmektedir. Onun doğasında kibir ve benlik bulunmaktadır. Kuşların içinde en güzeli olduğunun bilincindedir, fakat bu güzelliğin nereden lütfedildiğini bilmemektedir. Horoz şehveti sembolize ederken onun tabiatı yalnızca üremeyi sağlamaktır. Karga harabede yaşar. Nefse uyup isteklerin ardından koşan kişi felakete doğru gitmektedir (Köse, 2007: 171). Mesnevî’de efsi işaret eden hırs, şehvet, mevki sevgisi ve istekler kaz, horoz, tavus ve kuzgun ile sembolize edilmiştir.

2.1.1.1.6. Maymun

İnsan benliğe kapılmayıp zayıf olduğunu anladığı zaman Allah’ın lütuflarına nail olmaktadır. Lütuf ile kast edilen sadece Hakk’ın cemal sıfatlarının tecellisi değildir. Kahr da Allah’ın bir lütfu olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden Mevlânâ, sunulan tüm nimetleri Allah’ın bir lütfu olarak görmektedir (Çatak, 2012: 219). İnanmayan nefis, Mesnevî’de maymun huylu olarak dile getirilmektedir.

Hint mitolojisinde yaygın olarak geçen bu sembol (maymun), Budist Türkleri etkilemiş ve onların tasavvurunda yer almıştır. Budist mitolojide Buda’nın Buda olmadan önce girdiği kişiliklerden birisi olarak anlatılmıştır. İslamiyet’ten sonra olumsuz yönleriyle ortaya çıkan maymun hilekâr, kurnaz, edepten yoksun insanlar için kullanılmıştır (Çoruhlu, 2012: 179-180). Nefsi olarak hareket eden kişiler Mesnevî’de maymun huylu olarak anlatılmaktadır.

“İnanmayanlar, inatta maymun huyludurlar; huy, adamın içinde bir âfettir.”

(Mesnevî C.1, 282. Beyit)

Beytinde geçen maymun huylu olmak, vahiyi tanımamak olarak izah edilmektedir. Kur'ân'da “*Kendilerine yasak edilen şeyler karşısında küstahça diretince onlara, “Aşağılık maymunlar olun!” dedi.*” (A'râf 7/166) şeklinde buyurulan ayette haramda direten, sapkın yolda giden, küstahlık yapan kişilerin maymuna dönüştürüldüğü bildirilmiştir. Mesnevî'de özünden ayrı düşen ruhun, maymun huyunda olduğu ve sapkınlıkta da dirençli olduğu örneklendirilmiştir.

2.1.1.1.7. Yılan

Yılan, toplumların kültürel özelliklerine bağlı olarak kimi zaman şifa kaynağı ve yol gösterici olma gibi olumlu rollerle kimi zaman da olumsuzluk sembolü olarak metinlerde yer almaktadır.

Türk mitolojisinde önemli bir yere sahip olan yılan, sanat eserlerinde iyilik ve kötülük sembolü olarak iki farklı özelliğiyle yansıtılmıştır. Yılan motifi bazen ölümsüzlük ağacının bekçisi bazen de ölüm sembolü olarak olumsuz özellikleriyle sanat eserlerinde yer almıştır (Ölmez, 2010: 18). Yılan, on iki hayvanlı takvimde yılları temsil eden hayvanlardan biri olmuştur. Divanü-Lügat'it Türk'te yılan yılının toplumda hastalık ve dolandırıcılığın artacağı ve senenin kurak geçeceği dönem olarak ifade edilmiştir (Turan, 1942: 94). Kötülüğü sembolize eden yılanın olumlu ve olumsuz özelliklerine birtakım inanç ve uygulamalarda rastlamak mümkündür. Anadolu'da uzun süren kuraklık dönemlerinde öldürülen bir yılanın kapıya asılması, seyahatlerde yılanla karşılaşılmasının uğursuzluk getireceğine inanılması, rüyada görülen yılanın düşmanlardan gelecek bir tehlikenin habercisi olarak yorumlanması, birbirine dolanmış iki yılan gören birinin üzerine bir bez atarak dilediği dileğin kabul olacağına inanılması ve yenilen bir yiyeceğin yanındakiyle paylaşılmaması durumunda yılanın, yiyeceği paylaşmayan kişiyi gece rahatsız edeceğine inanılması Türk kültüründe yılan etrafında gelişen inançları göstermektedir (Roux, 2011: 108). İnsanlar arasında fitne çıkartarak arabozuculuk yapan insanlara halk arasında “yılan dilli” ya da “yılan gibi” ifadelerin kullanılması da yılanın kötülük sembolü olarak kullanımına örnek teşkil etmektedir.

Edebî eserlerde yılan, sıklıkla kötülük sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir efsaneye göre Hz. Âdem'i kandırarak yasak meyveyi yemesine ve cennetten kovulmasına sebep olan yılan, sonsuza dek sürünmeye mahkûm edilerek cezalandırılmıştır (Sakaoğlu,

2004: 191). Yılanın kötülük motifi kullanımına Hz. Süleyman efsanesinde de rastlanılmaktadır. Efsaneye göre tabiattaki tüm canlıların dilinden anlayan Hz. Süleyman, canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için ihtiyaç duyacakları besinleri belirtirken, yılanı, insan kanını kendisi için besin olarak belirlediğini söyler. Bunun üzerine yılan insanoğluna saldırarak onun kanını emer. Soyunun tükeneceğinden korkan insanoğlu, yılanı Hz. Süleyman'a şikâyet eder. Hz. Süleyman bunun üzerinde sivrisineği, dünyadaki tüm canlıların kanının tadına bakarak en lezzetli kana hangi canlının sahip olduğunu belirlemesini ister. Bunun üzerine tüm canlıların kanının tadına bakan sivrisinek, insanoğlunun kanının en lezzetlisi olduğuna karar verir. Bu durumu Hz. Süleyman'a haber vermeye giderken kırlangıç ile karşılaşır. Kırlangıç sivrisineğin dilini kopararak, bu durumu Hz. Süleyman'a anlatmasını engeller. Kırlangıcın sivrisineğin dilini koparması üzerine, sivrisinek artık konuşamaz ve sonsuza dek vızıldar. Yılan, haberin Hz. Süleyman'a ulaşmasını engelleyen kırlangıcın üzerine atlayarak onun kuyruğunu koparır (Sakaoğlu, 2009: 70). Efsanede insana zarar veren ve kanını emerek onu öldüren yılan motifi ölümü sembolize etmiştir.

Tasavvufî düşüncede yılan motifi, insanın en büyük düşmanı olan, ona zarar veren nefis ile ilişkilendirilmiştir. Nefse yakınlığı, yılanlara yakınlık olarak nitelendiren Hüdâyî, nefsin insanı ateşe atacağını ifade etmiştir.

“Karîn-i nefs-i emmâre

Karîb olur beğim mâre

Çeker ol sâhibin nâre

İşi dâ'im olur ifsâd” (Hüdâyî Dîvân-ı İlâhîyat 153/2)

Âzîz Mahmûd Hüdâyî'nin dörtlüğünde yılan, insana kötülük eden, onu zarara uğratan ve kötülüğün kaynağı olan nefis olarak anlatılmıştır.

Mevlânâ'nın vahdet dükkânı olarak nitelendirdiği Mesnevî'de tasavvuf edebiyatında olduğu gibi nefis, her zaman kötülüklerin odağı olarak görülmüş ve kötülüğün sembolü yılanla sembolize edilmiştir.

“Putların anası, bir put olan nefsinizdir; çünkü put yilandır; nefis putuysa ejderha.” (Mesnevî C.1, 777. Beyit)

Yılan *“Bazı toplumlarda kötülüğün simgesi bir şeytandır”* kurnazdır, hain ve sinsi olarak nitelendirilmektedir (Sümer, 2016: 276-286). Nitekim Mesnevî'de yılan olarak

simgelenen nefis, insana zarar vermek için pusuda beklemekte ve türlü oyunları ile insanı kötülüğe sevk etmektedir.

2.1.1.2. Mitolojik, Tarihî ve Efsanevî Kişilerle İlgili Semboller

Mitolojik, tarihî ve efsanevî kişilerle ilgili semboller, toplumun değer yargılarına, inançlarına, tarihine bağlı olarak olumlu ve olumsuz nitelikleriyle karşımıza çıkmaktadır.

2.1.1.2.1. Dev

Dev, Türk mitolojisinde ve masallarında, Babil ve Çin kaynaklı mitolojik bir figür olan ejderhanın yerini tutan bir yaratıktır (Türkan, 2016: 224). Ejderha, yılan biçiminde şeytani bir sembol olarak tasvir edilmektedir (Ersoy, 2000: 412-413). Ejderhanın yerini tutan devler, insanlara zarar verme, onları kötülüğe sürükleme işlevleriyle metinlerde yer almaktadır.

Halk anlatılarında hikâye kahramanlarını engelleyen ve onları öldürmeye çalışan bir varlık olarak karşılaşılan dev, Eski Uygurlar'da Tanrı ve ilah anlamlarına gelen “divini” kelimesiyle karşılanmıştır (İnayet, 2010: 57). Efsane ve masallarda yaygın bir biçimde kullanılan dev motifi, insanların günlük yaşantısını zorlaştıran korkuları, engelleri ve kendini aşma çabalarını sembolize etmiştir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde “Tepegöz” olarak adlandırılan bu dev tek gözlü, insanlara zarar veren, korkunç bir varlık olarak tasvir edilmiştir.

“Gördüler ki bir alamet bir şey yattıyor, başı kıcı belirsiz. Etrafında toplandılar. İndi bir yiğit bunu tepti. Teptikçe büyüdü. Birkaç yiğit daha indiler, teptiler. Teptiklerince büyüdü. Aruz Koca da inip tekmeledi. Mahmuzu dokundu, bu kütle yarıldı. İçinden bir oğlan çıktı, gövdesi adam, tepesinde bir gözü var.” Hikâyede dev motifi, insanlara kötülük yapan bir varlığı simgelemektedir.

Tasavvuf düşüncesinde insanın ilahi aşka ulaşmasını engelleyen ve onu zarara uğratan nefis, devle özdeşleştirilmektedir. Nitekim insanın nefsi ve kalbi her zaman bir mücadele içerisinde. Kalp, bazen ruhun bazen nefsin isteklerine boyun eğmede bazen de kendi isteklerini yerine getirmektedir. Nefsin kötü isteklerinden kurtulmak ise onu terbiye etmekle mümkündür (Soysaldı, 2007: 164). İnsanın nefsi davranışlarından biri de

fitneliktir. Fitnelik, insanlar arasında bölücülük yaratan, ayrıştırıcı ve ötekileştirici yönüyle tasavvuf ehli tarafından kabul edilmeyen bir durumdur. Mevlânâ, fitneliği vahdet yolunda yol kesici bir unsur olarak görmekte ve aykırı bir iş olarak nitelemektedir. Fitnelik yapan kişinin elini Mevlânâ, deve benzetmektedir.

“Sonra da beni uzak bir şehre sür de ben onların arasına yüzlerce kötülük sokayım, yüzlerce aykırı işler ettireyim onlara dedi.” (Mesnevî C.1, 348. Beyit)

“Olgun olmayanın eli şeytanın, devin elidir; çünkü o, teklif tuzağındadır fitne fakında.” (Mesnevî C.1, 1620. Beyit)

Mesnevî’de arabozuculuk ve fitnelik, kötülük timsali olan dev ile sembolize edilmektedir.

2.1.1.2.2. Gulyabani

Mesnevî’de mal-mülk, kulu Hak’tan ayıran ve dünyanın aldatmacası olarak anlatılmaktadır. Mal sevgisine sahip kişileri Mevlânâ “Gulyabani”ye benzetmektedir.

Farsça bir kelime olan Gul-i Beyabani, gezgin ve yolculara musallat olan bir canavardır. Anadolu’da Ahubabayla birlikte anılmaya başlayan bu dev, pis kokulu, uzun sakallı, insan yiyen, vücudu tüylerle kaplı kocaman ve ayakları tersine olan bir varlıktır. Yolcuları yollarından alıkoyan, çöllerin ve harabelerin iyesidir (Karakurt, 2011: 357). Edebî eserlerde çevreye korku salma özelliği vurgulanan Gulyabani, tasavvuf düşüncesinde genellikle mal-mülk, nefis, rakip ve düşman sembolü olarak kullanılmıştır. Divânü-Lügati’t Türk’te “Ünüjin: çölde insanı öldüren umacı, gulyabani” (Divân-ı Lügati’t Türk, C.1, s.145) biçiminde insanlara zarar veren ve korkulan bir varlık olarak ifade edilmiştir. Evliya Çelebi, Seyahatnâmesinde Hz. Zülkarneyn’in Yecüc ve Mecüc kavmiyle olan mücadelesini anlattığı bölümde gulyabanileri, insanlara zarar veren zararlı varlıklardan biri olarak göstermiştir. “İskender-i Zülkarneyn ne zaman Yecüc seddini yapıp birkaç gulyabani, birkaç adet iri beyaz devleri, Çerkez vilayetinde olan Elburz Dağı’ndaki sihirbaz oburları, Abaza diyarında olan Sadşe dağlarındaki sihirbaz avratları, bu anılan ülkelerden Kostantiniyye şehrine getirerek bu Tophane’de büyük bir çukur içinde el ve ayaklarını sağlam hurma lifi ile bağlayıp hapsetmişti. Allah’ın izniyle tılsım ipler kuvvetiyle hareket edemezlerdi” (Seyahatnâme, C.1, K.2, s. 395).

Seyahatnâmede bu devlerin geçmiş dönemlerde Aleksandıra Kilisesi’ni ziyarete gelenler tarafından görüldüğü, Karadeniz Boğazı’nın açılmasıyla birlikte bu gulyabani, dev ve cadıların boğuldukları ifade edilmiştir (Seyahatnâme, C.1, K.2, s. 395).

Mesnevîde insanı mal-mülk ile kandıran, kulu Hak’ tan alıkoyan nefis, gulyabani ile simgelenmiştir.

“O gulyabaninin sesi nasıldır, bir de onu söyle: Mâl isterim, mevki’ isterim, şeref isterim... Böyle işte.” (Mesnevî 2 Beyit 753)

Mal, insanı Allah’tan ayıran ve onu yutan bir canavara benzetilmiştir. Nefis gibi tersine iş görür ve insanı madde âlemine bağlayıp Allah’a ulaşmak isteyen müridin yoluna set çeker.

2.1.1.2.3. Firavun

Kötülüğü ve kibri sembolize edip nefisle özdeşleşen sembollerden biri de Firavun’dur.

Mısır’da Amalika-kıpt krallarına verilen genel bir unvan olan firavunun (pharon), Antik Mısır inancına göre öldükten sonra ruhunun Tanrı ile birleşerek yeni bir bedende tekrar dünyaya geldiğine inanılmıştır. Firavunlar, bu özelliklerinden dolayı krallık görevlerinin yanı sıra aynı zamanda Tanrı’nın oğlu olarak nitelendirilmiştir. Firavun unvanı, Antik Mısır’da 26 kuşak boyunca kullanılmış ve bu firavunlar tarihsel süreçteki eylemleri ve düşünceleriyle ön plana çıkmışlardır. Hz. Musa döneminde yaşayan Firavun’un ilahlık iddiasında bulunduğu, kibirli ve zalim bir kişi olduğu bilinmektedir. Firavun, Hz. Musa’nın tebliğine karşı gelen, zalim ve azgın bir diktatör olup şerrin sembolüdür. Ayrıca hem hakiki hem de sembolik kimliğiyle “*geleneğin dokunulmazlığını egemen kılan şirk dinini*” temsil etmektedir (Öztürk, 2015: 37-38). Firavun zihniyeti tuğyan, fesat, bölücü ve toplumu ayrıştıran bir anlayışa sahiptir (Öztürk, 2015: 67). Firavun dönemi zulmetin yaygınlaştığı zalimlerin saltanat sürdüğü dönemi yansıtmaktadır. Tasavvuf düşüncesinde hakikati inkâr edenleri Firavun temsil etmektedir.

Yunus Emre de eserlerinde kibirli ve gerçeği inkâr eden kişileri Firavun’a benzetmiştir.

“Bir dem gelür Mûsâ olur yüz bin münâcâtlar kılur

Bir dem girer kibr evine Firavn'ıla Hâmân olur” (Yunus Emre Divânı, 49/41-11)

Mesnevîde insanları aldatarak, onları Hakk’a karşı bilgisiz kılan nefis, Yunus Emre ve Hüdâyî’de olduğu gibi kibir, inkâr ve günahkârlığın simgesi olan Firavun ile sembolize edilmiştir.

“Nefis çok övülme yüzünden Firavunlaştı, alçak gönüllü ol, ululuk taslama.”

(Mesnevî C.1, 1875. Beyit)

“Nefis bir Firavun’dur, sakın onu doyurma da o eski kâfirliği aklına gelmesin.”

(Mesnevî C.4, 3621. Beyit)

Firavun, nefsin silahlarından olan aldatma, hile, desise, fitnelik yollarıyla saltanatını besleyen bir sembol olarak nefisle özdeşleştirilmiş ve Mesnevî’de anlatılmıştır.

2.1.1.2.4. Nemrud

Nefsi anlatmak için kullanılan metaforlardan biri de Nemrud’dur. Nemrud, Hz. İbrahim’le olan mücadelesi ve müşrik kimliğiyle edebî metinlerde geçmektedir. Hz. İbrahim’in, Nemrud’a karşı gelerek ateşe atılmaya razı olması, âşık-maşuk arasındaki güçlü sevgi ilişkisini gösteren önemli bir ölçüt olarak görülmektedir. Tasavvufta Nemrud nefsi simgelemektedir. Çünkü Nemrud kibirli, tanrılık iddiasında bulunan ve bu kibrinin sonunda küçücük bir sivrisineğe yenilen bir şahsiyet olarak tasavvufi metinlerde yer almaktadır (Pala, 2006: 555-556). Hz. İbrahim’i ateşe attıran hükümdar olarak bilinen Babil hükümdarı Nemrud, Babil Kulesi’ni yaptıran kraldır. Büyüklenen ve insanları horlayan Nemrud, ihtişamlı ordularıyla bilinmektedir. Nefs-i şehvaninin hükmü altındadır ve nefsi ona galebe geldiği için gaflet içindedir, Hak’tan bi-haberdir (Yiğit, 2008: 263). Türk edebiyatında genellikle sevgilinin âşığa çektiği eziyeti sembolize eden Nemrud, tasavvuf sahasında kibir ve asilik sembolü olarak yer almaktadır.

Yunus Emre Divanı’nda, Nemrud, düşmanı, ululanmayı ve asiliği simgelemektedir.

*“Gâh bir mechûl olam merdûd olam Nemrûd olam
Geh varam Ca'fer olam Tayyâr olam perrân olam”*

(Yunus Emre Divânı, 164/201-16)

Mevlânâ da Nemrud'u kibir ve asilik sembolü olarak kullanmıştır. Mesnevî'de nefis, Hakk'ı tanımayan Nemrud'a benzetilmiştir.

*“Nefis Nemrud'dur; akılla cansa Halil. Can, işin tam içindedir; nefisse delil
peşinde”* (Mesnevî C.2, 3318. Beyit)

Hz. İbrahim'in karakteri Kurân'ı Kerim'de *“Zaten İbrahim, çok ince ruhlu yumuşak huylu biri idi.”* (Tevbe, 9/14) şeklinde tasvir edilir ve Allah onu özel dostluk anlamında halillik derecesine çıkartır. Beyitlerde bahsedilen Halil, Hz. İbrahim'in vasfıdır, akıllı temsil etmektedir (Yiğit, 2008: 223). Nefis ise Nemrud'dur, o insanlara tanrılık taslayan zalim bir hükümdardır. Nefsin karşısında ise Hakk'ı anlatan ve *“Faal Akl”*ı temsil eden Hz. İbrahim bulunmaktadır.

2.1.1.2.5. Şeytan

Üç teistik inançta da âlemde kötülüğün var olduğu kabul edilmektedir. Bu kötülüğün sembolü şeytandır. Şeytan'ın Kur'an'da insanı aldatan pek çok hilesine değinilmektedir. Örneğin Âdem'in cennetten çıkartılmasına sebep olması (Bakara, 2/35-36), kendi dostlarından korkutması (Ali İmran 3/175), insanları kandırması, boş ümitler vererek onları aldatması (Nisâ, 4/120), kötü işleri güzel gösterip insanları yolundan saptırması (Ankebut, 29/38), insanlar arasında ihtilaf çıkarması (İsrâ, 17/53), ahlaksızlığı emretmesi (Nûr, 24/21) şeytanın düzeninden birkaçına örnektir. Nefsin hileleri sınırsızdır ve yozlaşmanın, sapmanın olduğu her yerde nefsin tuzakları belirlemektedir. Bu sapmanın sembolik anlatım bulduğu bir başka metafor da şeytandır.

Yunus Emre'nin eserlerinde insanları aldatan ve onları Hak yolundan uzaklaştıran kişiler ya da işler şeytan ile anlatılmaktadır.

*“Miskin Âdem yanıldı Uçmak'da buğday idi
İşi Hak'tan bilenler şeytandan tutmayalar “* (Yunus Emre Divânı, 47/57-2)

Hz. Âdem'in şeytana yani nefsine uyarak cennetten kovulması hadisesine yer veren Yunus Emre, şeytanın kandırma yönüne vurgu yapmaktadır. Yunus Emre başka bir beytinde de Hak yolundan ayrılanların ve nefsine uyanların liderlerinin şeytan olacağını dile getirmektedir.

*“Dünya seven derviş degül dervişligi olmaz kabul
Dervişlikden kaçanların hemân şeyhi şeytân olur”*

(Yunus Emre Divânı, 78/97-4)

Yunus Emre'de olduğu gibi Mevlânâ da nefsi, şeytan motifi ile simgelemiştir

“Nefisle şeytansa, ta evvelden bir olduğundan Âdem'e düşman olmuş, haset etmiştir.” (Mesnevî C.3, 3198. Beyit)

“Zulümde de ihtiyarımız vardır, sitemde de; ben şu şeytandan, şu nefisten söz açtım ya, maksadım buydu.” (Mesnevî C.5, 2975. Beyit)

Tasavvuf ve Mesnevî'de hain ve kötü bir dost olarak addedilen nefis, şeytanın çalışma ilkeleriyle birlikte hareket eden ve bundan doğan şer enerjisinin eylemsel boyutunu ifade etmektedir. Nefis, şeytanın farklı bir görünümüdür.

2.1.1.3. Nesne Sembolü

2.1.1.3.1. Ney

İnsanın Allah'tan kopup madde âlemine gelmesini Mevlânâ ney sembolü ile anlatmaktadır. Ney, birlik âleminden kopartılıp dünyaya gönderilmiş ve Hak'tan gafil olmuştur. Bu yüzden acı ile feryat etmektedir.

“Bir kemik kapmak için köpeklerle hırlaşıyorsun; içi boş kamış gibi feryat edip inliyorsun.” (Mesnevî C.1, 2334. Beyit)

Bu beyitte insan, içi boş kamış neye benzetilmektedir. Kamışlıktan maksat cismâniyet âlemidir. Gaybdan kopartılıp madde âlemine gönderilen insan, Hakk'ın mazharı, esması ve sıfatıdır. Bu kamışlık derecesinde insan kendi vücudunun mevhum olduğunu idrak ettiğinde, ancak insan-ı kâmil mertebesine çıkabilmektedir (Konuk, 2005a: 73). Birlikten ayrılan ve ayrılıkların sembolü olan ney, Hakk'a kavuşma isteğini,

ayrılıktan duyulan şikâyeti anlatmaktadır (Demirel, 2012: 930). Ney, Mevlevîlik'te bir müzik aleti olmasının ötesinde insan-ı kâmilî, mümin bir kulu, mürşidi, “Hakikat-i Muhammediye”yi ve Mevlânâ'nın kendisini sembolize etmektedir. Neyin boş bir kamış olarak feryat etmesi, insanın cisim âlemindeki nefsi serzenişlerini bildirmektedir. Ney asli vatandan ayrı düşen gafletteki ruhun feryadını söylemektedir.

2.2. Nefis Mertebelerine Göre Velî Olma Süreci

İkilikte bulunan insan, Hak'tan perdelenmektedir. İsteklerinden ve arzularından arınan ruh ise saflaşmakta, Hakk'a yönelmektedir. Perdeden kastedilen ise insanın şekil ve suretlerle dolu kalbinin Hakk'ın tecellisinden yoksunluğudur. Saliğin kalbinde çokluk âlemi olduğu müddetçe de Hak'tan perdelenmiş olarak kalmaktadır ve bu perdeler zulmani olmaktadır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 697). Kul, seyr ü sülukta, ağyar zulmetlerinin makamı (nefs-i emmare), nurlar makamı (nefs-i levvame), esrar makamı (nefs-i mülhime), kemal makamı (nefs-i mutmainne), kavuşma makamı (nefs-i radiyye), fiillerin tecelli makamı (nefs-i mardiyye), sıfat ve isimlerin tecelli (nefs-i kâmile) makamlarını geçerek kâmil olabilmektedir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 698).

Mutasavvıflar derecelerine göre nefsi, nefs-i emmare, nefs-i levvame, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i radiyye, nefs-i mardiyye ve nefs-i kâmile olmak üzere yedi mertebe olarak derecelendirmektedir. Ayrıca onlar bir eğitim dâhilinde her mertebede farklı zorluk ve engelleri aşarak nefislerini terbiye etmeye çalışmaktadır (Soysaldı, 2007: 164). Allah ile kul arasındaki ilişkinin dönüştürücü güç ve etkisine sahip olan kalp, nefis mertebelerini aşarak kulu Hakk'a ulaştırmaktadır. Mesnevi'de bu nefis mertebeleriyle ilgili gerek terim olarak gerekse hikâyelerin içinden pek çok örneğe rastlanmaktadır.

2.2.1. Nefs-i Emmare

Uzun ve çetin bir seyr ü süluk sürecinin en alt basamağını teşkil eden nefs-i emmare, sürekli kötülüğü emreden, insanların duygularıyla hareket etmesine sebep olan, vahdete erişme yolunda ters istikamette yol alarak kulu Tanrı'dan uzaklaştıran ve müridin olgunlaşma sürecinde en çetin mücadelesinin başlangıcını oluşturan nefis mertebesidir.

İnsandaki şehvi ve hayvani duyguların doğasına uygun olarak daima kötülüğü telkin eden ve Kur'ân'da da “*Çünkü nefis, Rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder.*” (Yusuf 12/53) ayetinde işaret edilen nefis, nefs-i emmaredir. Nefis tezkiyesini gerçekleştirmemiş ve seyr ü sülüğa yeni başlamış olan salığın nefsinin bu aşamada olduğu kabul edilmektedir (Özköse, 2016: 25). Kalp bedeninin lezzetleri ve nefsin şehvetleri ile bedene yönelirse sahibinden yetmiş perde ile perdelenir ve bu mertebede kalbin adı nefs-i emmare olup kalp haset, kötülük, kibir, ucub, hırs, şehvet ile dolar (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 695). Bu makamın sıfatları, cahillik, bahilik, hırs kibir, gazap, şehvet, haset, kötü huyluluk, faydasız şeylere dalmak, cefa ve benzerleridir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 703). Bu mertebeye bu adın verilmesinin nedeni bu nefsin, şehvet yoluyla görevini ifa etmesi ve yasaklara aldırış etmemesindendir. Bu nefis, hayvani bataklığın içinde hiçbir emre tabi olmaz (Ceyli, 1973: 600). Bu merhaledeki nefis, tasavvufi eğitimin başlangıç noktasıdır, kötülük eksenli hareket etmektedir ve bu nefis mertebesindeki kul Hak'tan bihaber olarak gaflet içinde yaşamaktadır.

Nefis terbiye olmadan önce emmare durumundadır ve bütün olumsuz davranışların sorumluluğu nefsin üzerindedir. Nefis terbiyesindeki amaç kişinin karakter eğitimidir. Nefis mücahadesi, insanın mevcut hâlinde istenilen hâle doğru kendi kendine verdiği mücadeledir (Çatak, 2012: 229). Nefsin terbiye edilmeden küt(kötürüm) olduğunu Yunus Emre şöyle vurgular.

“Bir küt ile güreşdüm elsüz ayağum aldı

Güreşip basamadum köyündürdi özümi” (Yakıt, 2002: 73)

Küt, nefs-i emmareye işaret etmektedir. Güreşen, Yunus'un bâtın güçleridir. Elsiz olan nefs-i emmarenin bitmez heveslerini bildirir. Nefs-i emmarenin kibir, kin, haset, buhl, tamah, gazap, hır gibi yedi menfi vasfı vardır (Yakıt, 2002: 74-75).

Nefs-i emmare makamı sakatlık, tabiat zindanı, mihnetler ve bedeninin en aşağı makamıdır. Bundan kurtulmaya çalışmak her amelden üstün, her iyilikten iyidir. Bu makamdaki nefsi, ölüm hastalığı, kabir azabı, mahşer hâlleri ve cehennem korkutur. Bununla birlikte nefs-i natika gafletten uyanıp şehvani nefisten yüz çevirir, şeriatla amel edip Hak yoluna girer (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 705). Nefs-i emmare, şehvetlere dalması sebebiyle kirli ve pis bulunur. Hayvani duygu olan şehvetin emri altına giren bu nefis, ona uymasıyla hayvanlar grubuna girer (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 703-704).

Kişinin bencilliği, tamahkârlık, hırs ve şehvet bu nefisten kaynaklanır. Mevlânâ'ya göre nefis insanın içinde olan azımsanmayacak derecede güçlü bir tabiata sahiptir. Hiç beklenmeyen bir anda insanın hatalar yapmasına neden olarak onu Allah'a giden yolda engeller (Köse, 2007: 170). Mesnevî'de mal-mülk, makam sevgisi, istek sahibi olma, şehvet, yeme-içmeye düşkünlük, tamah, zan, şüphe, kırgınlık, görünüşe aldanma, kadın, haset ve kibir nefs-i emarenin özelliklerinden sayılmıştır.

2.2.1.1. Mal-Mülk

Fitne aracı olarak görülen mal, üç şekilde insana zarar vermektedir. Birincisi, insandaki şehvet duygusunu arttırarak insanı taşkınlık yapmaya, günah işlemeye itmektedir. İkincisi fazla israfa neden olmakta ve kişiyi aşırılığa sevk etmektedir. Malın üçüncü zararı ise insanın zikir ve ibadetten geri kalmasına sebep olmasıdır (Gazali, 2012: 365-374). *“Ey iman edenler! Mallarınız da çocuklarınız da sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Bunu yapanlar mutlaka hüsrana uğramışlardır.”* (Münâfikûn 63/9). *“Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır; büyük mükâfat ise Allah'ın katındadır.”* (Tegâbûn 96/15) ayetlerinde buyurulduğu üzere mal sevgisi bir imtihan aracı olarak görülmektedir. Yunus Emre bu imtihan aracına aldanılmaması gerektiğini düşünmektedir.

*“Aldanma mâla davara kulluk eyle Hakk'a yara
Seviyle bile vara bâkî yoldaş olanı gör”* (Yunus Emre Divânı, 20/22-6)

Mal ve mülkü, aldatıcı unsur olarak gören Yunus Emre, insanın dünyada mal ve mülk edinme çabaları yerine Allah'a kul olmaya çabalaması gerektiğini belirtmektedir.

Yunus Emre başka bir beyitinde, ilahi aşka ulaşan ve Allah'a gerçek sevgi besleyen kişilerin mal ve cana kıymet vermeyeceklerini söylemektedir.

*“Müşâklarun oldur işi müdâm akar gözi yaşı
Mutlak Hakk'ı seven kişi mâla cânâ kalmadılar”* (Yunus Emre Divânı, 33/40-3)

Mevlânâ da Yunus Emre'de olduğu gibi insanın mal ve mülke karşı beslediği sevginin anlamsız olduğunu, insan için yararlı olan tek gerçeğin aşk olduğunu düşünmektedir. Mesnevî'de malın ve mülkün kişinin manevî tekâmülüne engel olduğunu

belirten Mevlânâ, mal sevgisini yerer ve Hakk’a vuslatı engelleyen bir durum olarak nitelendirmektedir.

“A kararsız kişi, mal çer-çöptür ama sende sevdası oldukça da boğazında durur, Âb-ı hayat içmene engel kesilir.” (Mesnevî C.2, 134. Beyit)

“Malını, düzenbaz bir düşman alır-götürürse bir yol kesen, bir yol keseni götürmüş olur.” (Mesnevî C.2, 135. Beyit)

“Dünya malı, zayıf kuşların tuzağıdır; ahiret malı, yüce kuşların tuzağı.” (Mesnevî C.4, 647. Beyit)

“Yol azdıran şeytan, dünya mülkünü veriyor da bu ahmak çocukların akıllarını da alıyor, inançlarını da.” (Mesnevî C.6, 996. Beyit)

Mesnevî’de mal, yol kesici, şeytan, müridin ruhani tekâmülüne engel teşkil eden bir nefsi unsur olarak zikredilmektedir.

2.2.1.2. Makam-Mevki

Emmare nefis, cehennem ehlinin nefsi olup inkârcı, şüpheci, kötülük peşinde olan ve kötülüğü seven nefistir. Bu nefis sahiplerinin kalpleri, iyiliklere karşı kör ve sağırdır (Gazali, 2012: 10-15). Emmare nefsin kendini gösterdiği başka bir görünüşte mevki-makamdır.

Mevlânâ’ya göre âlem arazı temsil eder. Bu âlemdeki kalp, nefsin isteğine göre hareket etmemelidir. Nitekim mala ve makama eğilim gösteren gönül fani şeylerin arzusundadır (Yılmaz, 2005: 18). Mesnevî’de, makam-mevki peşinde olan nefsin hakikatten uzak düştüğü vurgulanmaktadır.

“Çöle, kurtuluş yeri adı verilmiştir. Ad-san, devlet-şeref, halkın aklına tuzak kesilmiştir.” (Mesnevî C.2, 1476. Beyit)

Tasavvufî düşüncede makam-mevki, şöhret insanı aldatan, çeken bir unsur olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Gülşehrî de nefsin bir deve misali insanı şöhret, mevki peşinde koşturduğunu söylemiştir.

“Fikretüm çün şöhret ardınca gider

Nefs beni deve gibi yider “ (Gülşehrî, Mantıku’t-Tayr, b. 3165)

Yunus Emre makam, ün ve namın tasavvuf ehli için bir anlam ifade etmediğini söylemiştir.

“Elden iş bırakdurdı niteliksüz bakdurdı

Bizüm ahvâlümüzde anılmaz nâmla nişân” (Yunus Emre Divânı, 214/264-8)

Mevlânâ’ya göre makam-mevki, ün, dünyanın aldatmacasıdır ve süslü birer aksesuar olarak insanın gözüne görünmektedir.

“Kötü kişilerin eline düşen bilgi, mal, mevki ve buyruk bir fitne kesilir.” (Mesnevî C.4, 1438. Beyit)

İlimlerin en kötüsü insanı alçaltan, küfür ve inkâr yollarını gösteren bilgidir. İnsanın cehaletini artıran, fitri meziyetlerine zarar veren bu bilgiler, insanda hile yöntemlerini ve günah çeşitlerini arttırmaktadır (Gazali, 2012: 16). Doğru olmayan kişilerin elinde olan ilmin, malın ve mevkinin fitne unsuru olacağını Mevlânâ şöyle vurgulamaktadır.

“Buyruk, bir yol azıtmış sapığın eline düştü mü, eline mevki geçti sanır ama bir kuyuya düşmüştür o.” (Mesnevî C.4, 1447. Beyit)

“Kazın hırsı bir kattır, bununsa tam elli kat; şehvet hırsı yilandır, mevki’ hırsıysa ejderha.” (Mesnevî C.5, 517. Beyit)

Ejderha ile remz edilen mevki, zarar verici özelliğiyle beyitlerde geçmektedir. Türk mitolojisinde evren kelimesiyle ifade edilen ejderha, yeraltında bir mağarada, sulara ya da ormanda yaşadığı rivayet edilen korkunç görünümlü, kanatlı dev bir sürüngendir. Kuraklığı ve ölümü sembolize eden ejderha, masallarda suyun başını tutan bir devdir. Su hayattır ve onun denetimini üstlenen ejderha, yaşamsal döngünün gerçekleşmesini sağlayan varlıktır. Bu açıdan değerlendirildiğinde yeryüzünü susuz bıraktığında ölüm ve kaosa yol açmaktadır (Karakurt, 2011: 294). Mevki de insanı ejderha gibi karmaşaya doğru iten ve kişinin Hak’ta var olmasını engelleyen nefsi bir unsur olarak Mesnevî’de işlenmiştir.

“Boğaza, şehvete düşkünlük de kötü damarlılıktır ama mevki’ düşkünlüğü gibi değildir bu, gene de insana bir kırıklık verir o.” (Mesnevî C.5, 522. Beyit)

Mevki sevgisi, insanın ilim ve irfan ışığında olgunlaşmasını ve seyr ü süluktaki yükselişini engelleyen nefsin en bütük tuzaklarından.

2.2.1.3. İstek-Hırs

İnsanoğlunun bir amaç uğrunda her şeyi göze alarak bilinçsiz bir şekilde mücadele vermesi olarak ifade edilebilen hırs; insanların hakkı, hukuku, sınırları, doğruyu ve yanlışlı görmesini engellemekte, insanı olumsuzluklara sürükleyerek onu zarara uğratmaktadır. Şeytan'ın insanların hırslarını kullanarak onları günaha sürüklediği ifade edilmektedir.

Mevlânâ'ya göre nefis, sürekli mücadele gerektiren, insanın içindeki gizli düşmandır ve fırsat gözetmektedir. Ölçü, sınır bilmeyen nefis, her durumda isteklerinin karşılanmasını istemektedir (Çatak, 2012: 221). Hırsı nefsi bir davranış olarak nitelendiren Yunus Emre, insanın hırs ve heveslerinden kurtularak aslına ulaşabileceğini ifade etmiştir.

“Uşadam bu kafesi yıkam hırs u hevesi

Za ‘îf kılam bu nefsi tâ asluma ulaşam” (Yunus Emre Divânı, 186/227-2)

Mevlânâ'ya göre hırs insanın içindeki bir yaradır, insanın hırsı arttıkça bu yara da derinleşmektedir.

“Ev - bark çapıta benzer, bu hırs da yaradır; kimin hırsı fazlaysa onun yarası fazladır.” (Mesnevî C.5, 1153. Beyit)

Hırs, insanın nefsinde kapalı kalmış duyguların harekete geçmesine vesile olan ve insanın var oluşunun hakikatine erişmesine engel teşkil eden bir duygu olarak Mesnevî'de ifade edilmektedir.

2.2.1.4. Şehvet

Şöhret isteği ve sevgisi nefsin bir şehvetini göstermektedir. Bu sevgi, insanı kendi tabiatından uzaklaştırıp kötü ve çekilmez bir suniliğe sürüklemektedir. Bu yapaylık kişinin doğal yapısını bozmakta, kişinin tavırları ve bütün fiilleri takma uzuvlar gibi üstünde ruhsuz bir hâl almaktadır (Gazali, 2012: 423-425). Mesnevî'de şehvet, yıkıcı, bozucu yönüyle anlatılmakta olup her kabahatin, suçun temelinde bu duygunun bulunduğu bildirilmektedir.

“Bütün bunlardan sonra şunu da bil ki ateş, asıl şehvet ateşidir; suçun, kabahatin temeli, o ateş üstüne atılmıştır.” (Mesnevî C.1, 3710. Beyit)

“Namaz ehli olmayanı öfke yeli, şehvet yeli, tamah yeli kapıp götürür.” (Mesnevî C.1, 3810. Beyit)

Nefis, insanı kötülöklere iten bir güçtür. Bu güç, insanın doğasında vardır ve insanın hazlara yönelik tarafıdır (Seyhan, 2014: 1338). Meleklerin onları Allah’tan alıkoyacak nefsleri, hayvanların da onları Allah’a ulaştıracak akılları bulunmamaktadır. Hem nefse hem de akla sahip insan, engelleyici nefesine rağmen Allah’a ulaşmayı başarabiliyorsa meleklerden daha üstün, akıllı olmasına rağmen negatif düşünce ve muamelede bulunuyorsa hayvanlardan daha aşağı bir yere düşmektedir (Çatak, 2012: 227). *“Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır”* (Tin 95/4) ayetinde buyurulduğu üzere insan seçkin bir varlıktır. Yaptığı seçimlerle bu üstünlüğünü ya devam ettirmekte ya da *“Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.”* (Tin 95/5) ayetinde belirtildiği üzere bu üstünlüğünü kaybetmektedir. İnsanı aşağılara sürükleyen ve nefisle özdeşleştirilen duygularından biri de şehvettir. Mesnevî’de şehvet, insanı Hak’tan alıkoyan ve esaret altında tutan bir duygu olarak zikredilmektedir.

“Şehvete kul olan Tanrı indinde, savaşta tutsak olup kulluğa düşmüş kişilerden de beterdir.” (Mesnevî C.1, 3829. Beyit)

“Seni kötülöklere sevk eden şehvetten, o gizli memur yüzünden gönül, hırsa, tamaha, afete tutsak olmuştur.” (Mesnevî C.3, 4065. Beyit)

“A yiğit, akıl, şehvetin tersidir; şehvet çevresinde dönüp dolaşana da akıl var deme.” (Mesnevî C.4, 2301. Beyit)

“Horoz, şehvete düşkündür, şehvete pek tapar; o zehirli, o kötü şarapla sarhoştur.” (Mesnevî C.5, 940. Beyit)

“Şehvet, a tavsiyede bulunan kişi, soyu - sopy üretmek için lazım olmasaydı, Âdem, utancından kendini hadım ederdi.” (Mesnevî C.5, 941. Beyit)

Nefis pusuda bekleyip fırsat kollamakta ve imkân doğduğunda şehveti ve istekleri kullanarak kişinin helak olmasına ve küçülmesine neden olmaktadır (Gazali, 2012: 373-381). İnsan şehvî duyguların esaretinde olduğu müddetçe ziyan içindedir. Mevlânâ, şehveti zehirli bir şaraba benzetmekte ve insanı anlık olarak mutlu eden bu esrik hâlin nihayetinde hüsrân olduğunu vurgulamaktadır.

2.2.1.5. Yeme-İçme

İnsanın nefsin istekleri doğrultusunda harekete geçmesi, onun aleyhine sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü nefis bilgisizdir, bu yüzden onun savunduğu fikirlerin zıddının yapılması gerekmektedir (Çatak, 2012: 227). Nefsin kendini gösterdiği bir başka görüntü de mide şehvetidir. İslâmiyet'te hoş karşılanmayan mide şehveti, bütün şehvetlerin kaynağı, maddî ve manevî hastalık, afetlerin yuvasıdır (Gazali, 2012: 153). Yemeye düşkünlük tasavvuf ehli tarafından hoş karşılanmamıştır. Çünkü fazla yemek basiret gözünü kapatmaktadır.

Mevlânâ'ya göre nefis beslenirse yaratılışı gereği bu fırsatı değerlendirir ve kötülöklere sapar (Çatak, 2012: 223). Bedene hizmet ve yeme hırsı, kişinin nefsinin beslenmesini sağlar, insanı hakikatten alıkoyar.

“Yemek hırsı, o tada, o semâ'a düşkünlük aklının gerçeğe ermesine engel oldu.”
(Mesnevî C.2, 572. Beyit)

“Bedene hizmet ederse eşektir; can denizine giderse inci bulur.” (Mesnevî C.2, 2689. Beyit)

Bedensel hazlarına karşı koyamayan bireyler, ben-merkezli bir hayat sürmektedir. Bu bireyler, hayata, insanlara ve olaylara kendi penceresinden bakıp bu yönde davranış sergiler. Nefis, aklın zıddına heva ve heveslerin takipçisi olarak rasyonel ve mantık sınırlarının dışında hareket eder (Kaval, 2011: 170). Nefis, aklın tersine hareket etmektedir. Yeme-içme hazlarıyla dolu olan kişiler, nefsin esaretinde soy-sop düşünmekte ve akılcı hareket edememektedir.

“Yemek isteği, meni içindir; meni de soy - sop elde etmek, aydınlığa ermek için.”
(Mesnevî C.4, 2894. Beyit)

Yemek - içmek hırsı, onu öylesine alçalttı ki, beş yüz delili varken gene de tilkiye alt oldu.” (Mesnevî C.5, 2497. Beyit)

Çok yemek yemek, şehvet duygularını uyandırdığı gibi Allah korkusunun azalmasına ve acıma duygusunun zayıflamasına, ibadete karşı ağırlık ve tembellik hissedilmesine, yapılan nasihatın etkisini kaybetmesine ve sağlık sorunlarına yol açmaktadır (Gazali, 2012: 54). Tasavvufta az yemek ve az konuşmak esastır. Az yemek

insanın bedenî isteklerini denetlemesini sağlayacağından ötürü seyr ü sülukta beklenen bir davranıştır.

Kalbin temizlenmesi, basiretin ve dimağın aydınlanması açlık ile gerçekleşmektedir. Çok yemek, tefekkür gücünü ve idrakı zayıflatırken zihnin kapanmasına neden olmaktadır (Gazali, 2012: 158). Ebu Süleman ed-Dârânî: “*Açlıkta nefsin zilleti (güçsüzleşmesi), kalbin rikkati (duyarlılık kazanması) ve semâvî ilmin (din ve maneviyât ilminin) verâseti (kazanılması) vardır.*” (Gazali, 2012: 158- 159). Manevîyat bilgisi mideden vazgeçmek ile kazanılabilmektedir.

“*Mideden vazgeç, gönle doğru yürü de Tanrı’dan, perdesiz selam gelsin sana.*”

(Mesnevî C.5, 2515. Beyit)

“*Cebraîl’le canlara Kâbe, Sidre’di; karnına kul olanlar kibleyse sofra.*” (Mesnevî

C.6, 1901. Beyit)

Mevlânâ, salîğin ruhani yükselişinin en önemli basamağını açlık olarak görmektedir (Kaval, 2011: 166). Mevlânâ’nın kendisinin de sürekli oruç tutmasından ötürü renginin sapsarı olduğu söylenmektedir (Can, 2003: 96). İnsan bedenini besledikçe Allah’la arasındaki yabancılık perdelerini artırmakta, gam ve elemi ziyadeleştirmektedir. Mevlânâ, süt ve bal ile beslenen tende gönlün amacına ulaşmasının mümkün olamayacağını söylemektedir (Yılmaz, 2005: 19). Nefis, aç kaldığı vakit Allah’a teslimiyet içinde olmakta ve zayıflığını anlamaktadır (Gazali, 2012: 159). Başka bir âlim Yahya İbn Muâz, kulun cennetteki ziyafeti kazanabilmesi için kulun bu dünyada midesini boş tutması gerektiğini bildirmektedir (Gazali, 2012: 170). Boş bir mide, kulu Allah’a yakınlaştırmakta ve Allah’la kul arasındaki perdeleri kaldırmaktadır.

İnsan topraktan yaratılmıştır. İnsanın hayatını idame ettirebilmesi için tükettiği bitkisel ve hayvansal gıdaların kaynağı da topraktır. İnsan ve nefis yaratılış itibarıyla aynı ünsiyete sahip olduğu için yemeye düşkündür (Kaval, 2011: 162). Mücadeleye başlayan kul, şehvanî ve nefsanî düşüncelerini temizlemek durumundadır (Yılmaz, 2005: 19). Mevlânâ insanın tekâmülünü ancak nefse karşı vereceği mücadeleyle elde edeceğini söyleyerek salîğin açlık ile başlayan mücadelesinin sonunda kendi varlığını unutup yokluğun hafifliği ile dikey yükselişini tamamlayacağını ifade etmektedir (Kaval, 2011: 173). İnsanın ruhani yükselişinde açlık, müridin tasavvuf eğitiminde mücadelesi zor bir imtihandır. Bedensel arzular peşinde koşan nefis, insanın gerçek benliğine ve evrensel

gerçekliğine ulaşmasında büyük engellerden biridir. Mesnevî’de kulun görüş sahibi olması, kişinin yeme-içme gibi bedensel hazları bırakmasına bağlanmaktadır.

2.2.1.6. Tamah

İnsanın tabiatında açgözlülük, kırgınlık ve yetinmezlik tohumları bulunmaktadır (Gazali, 2012: 376). İnsan tabiatı gereği doyumsuzdur, nitekim Kurân’ı Kerim’de “Gerçekten insan pek tahammülsüz bir tabiatla yaratılmıştır.” (Meâric 70/19) ayetinde buyurulduğu üzere “tahammülsüzlük” kelimesi açgözlülük, sabırsızlık, tatminsizlik olarak da izah edilebilmektedir. Mevlânâ, nefsin doyumsuz, şükretmekten yoksunluğunu kötü ve uğursuz bir iş olarak görmektedir.

“Çünkü şükretmemek uğursuz, kötü bir iştir; bu iş, şükretmeyi cehennemin ta dibine götürür.” (Mesnevî C.1, 951. Beyit)

“O damarları kötü, o tabiatları pis kişiler, buna şükretmediler; vefada köpeklerden de aşağıydı onlar.” (Mesnevî C.3, 286. Beyit)

Şükürsüz insanları köpek olarak nitelendiren Mevlânâ, bu nefsi hareketin sonucunun cehennem olduğunu söylemektedir. Köpek, İslami geleneklerde yarısı şer yarısı da şeytani olan elli iki karakteri üzerinde taşıyan bir hayvandır (Ersoy, 2000: 428). Yunus Emre’de nefsi, şer karakterli hayvan köpeğe benzetmektedir.

*“Bir bağaya sataşdum gözsüz köpek yoldaşı
Sordum haber virmedi Kaysarı ’yadur azmî”*

Nefs-i emmare köpek misalidir, onun şanı parçalamak, ısırarak ve cife-i dünyaya haris olmaktır. O, Hak’tan kör, cemel-i vahdetten mahrumdur (Yakıt, 2002: 103). Mevlânâ taklitçi sufilerin tamahkâr olduğunu ve bunun sonucunda Tanrı’nın nurunu göremediğini bildirmektedir.

“O sufinin, tamah yüzünden düştüğü o taklit, aklını kör etti; ışığı, yalımları göremedi.” (Mesnevî C.2, 571. Beyit)

Hırs ve tamah, insanın kalbini karartmaktadır. Tamahkâr insanın makam ve altın konusundaki düşüncesi “gözdeki kıl gibidir” kıl çok küçüktür, ama gözü rahatsız etmektedir. İşte bu tutku kalp gözünü kapatmaktadır (Yılmaz, 2005: 19). Mevlânâ, nefisle hiçbir zaman uzlaşmanın olamayacağına ve onun hiçbir şeye rıza göstermeyeceğine

inanmaktadır. Cehennem gibi o da her zaman daha çoğunu ister, razılık bilmez. Ancak Allah'ın inayeti onu durultabilir. Nefis terbiyesi de Allah'ın kudret ve inayetiyle kulun dua ve niyaz halinde olmasıyla mümkündür (Çatak, 2012: 228). İnsan zayıf, hırslı ve huysuz yaratılmıştır. İnsanın isyankârlığı, nankörlüğü ve zayıflığı tamahkârlığının bir sonucu olarak Mesnevî'de yansıtılmıştır.

2.2.1.7. Zan

Nefsi hareketlerden biri de zandır. İslam inancında yasaklanan zan, Hz. Peygamber (a.s) tarafından *“Zandan sakının! Zira zan, yalanın ta kendisidir.”* (hadislerleislam.diyanet.gov.tr) ifadesiyle vurgulanmış ve yalanla bir tutulmuştur. Mesnevî'de zan yapan kişiler, kısa görüşlü yani derin düşünmeden uzak, kendini hiçbir zaman aşamayan ve kesrette kalmaya mahkûm bireyler olarak gösterilmiştir.

“Gözünü, o tertemiz padişahın ışıyla aç da kısa görüşlüler gibi zanna, şüpheye düşme.” (Mesnevî C.1, 2018. Beyit)

“Zan, kendi ayaklarıyla yıllarca koşsa gene de burnunun direğinden ileriye geçemez, ileriye göremez.” (Mesnevî C.1, 3784. Beyit)

“O yıkık yerin her parça - bucuğu defneyi gösterir, söyler ama kötü zan, onu yitirmek için tersine çakılmış naldır.” (Mesnevî C.6, 1639. Beyit)

Ön yargının tahripkâr sonucu olan zan, özgür irade yolunda ilerleyen sufinin hakikatten ayrı düşmesine neden olan bir nefsi hareket olarak Mesnevî'de bildirilmektedir.

2.2.1.8. Şüphe-Vehm

Nefis aldaticıdır ve bunu türlü metotlarla gerçekleştirmektedir (Soysaldı, 2007: 167). Nefis, insanın Allah'la yakınlaşmasında en büyük engeldir. Onu yenmeden yaratılışın amacına ulaşmanın mümkünatı bulunmamaktadır. Nefis, insana hileler, tuzaklar kurmakta ve yapacağı işleri zararsız göstermektedir. İnsanın her zaman başka biriyle istişare yapması, bu mücadelesinde muvaffak olmasını sağlamaktadır (Soysaldı, 2007: 165). Şüphe ve vehm, insanın arınmasında engel teşkil eden duygularından olup bu hâl Mevlânâ tarafından şöyle vurgulanmıştır.

“Vesveseler pamuğunu çıkar kulağından; çıkar da gökyüzünden coşkunluklar gelsin kulağına.” (Mesnevî C.2, 1944. Beyit)

“Mektep kapısından girdin mi, hayır ola usta de, bu halin ne? Vehmi, biraz daha artar... Vehimle akıllı kişi bile delirir.” (Mesnevî C.3, 1530. Beyit)

Sufiler, insanı tabiattan gayrı görmenin bir yanılsama olduğunu düşünmekle birlikte tahrif edilen değerlerin ve mülk edinmenin var oluşun önünde tutulmasını da yanılsama olarak nitelendirmişlerdir. Yanılsamalarla körleştığımız müddetçe gerçekliğin sadece bir kısmını görmemiz mümkündür (Sayar, 2008: 26). Yanılsamalarımızdan biri de kuruntularımız ve vesveselerimizdir. Benliği bu yanılsamalardan ve çarpıtmalardan kurtarmak ise içe dönük bir yaşantıyı öngören ve bilinçdışının dizginlenmesini mümkün kılan ruhani eğitim ile mümkündür. Olgunlaşan salığın vesveselerden kurtulup hakikata ulaşacağı Mesnevî’de belirtilmektedir

2.2.1.9. Kızgınlık

Kızgınlık, kalpteki ateştir. Kin ve haset ise kızgınlığın neticesi ya da sebepleridir (Gazali, 2012: 287). Öfkesine yenilen insan akli olarak düşünememektedir.

Yunus Emre, kızgınlık ve öfkenin insanı hakikati görmesini engellediğini şöyle ifade eder.

“Başdır bu vücûdun şâhı başdır 'akılın tahtgâhı

Katı buşmagıl nigâhı buşudur 'aklın düşmânı” (Yunus Emre Divânı, 336/412-5)

“Akıl gitdi buşu geldi ‘akl evini buşu aldı

İmdi sultân buşu oldu göze göstermez cihânı” (Yunus Emre Divânı, 336/412-7)

Mevlânâ da Yunus Emre gibi öfkenin nefsi bir unsur olduğunu düşünmektedir. Mesnevî’de öfke, cehennem ateşi olarak nitelendirilmekte ve şeytanın evine benzetilerek kötülüklerin doğuş merkezi olarak görülmektedir.

“Öfken, cehennem yalımının tohumudur; kendine gel de şu cehennemi söndür, çünkü bir tuzaktır bu.” (Mesnevî C.3, 3481. Beyit)

“Öfkenin, kin gütmenin tezgâhı kesildi; bil ki kin, sapıklığın da aslıdır, kâfirliğin de.” (Mesnevî C.4, 112. Beyit)

Kâfir imgesi Osmanlı şiirinde, İslâm’a karşı tavır alan, zalim, uğursuz renk sayılan siyah ile eş tutulmaktadır. Nefret ve düşmanlığın ifadesi olan kâfir imgesi “biz”den olmayan ötekinin ifadesidir (Demir, 2013: 443). Ötekileştirmenin ve kızgınlığın zehirli meyvesi olan kin, karşıdakini küçültmek, alay etmek, zarar vermek, su-i zan etmek, içteki hasedi sözlü veya fiili olarak dışa vurmak şeklinde kendini göstermektedir (Gazali, 2012: 308-309). Mevlânâ, kin duygusuyla hareket eden insanların gönlünü şeytana benzetmekte, onların nefsi hareket ettiklerini belirtmektedir.

“Sen gönlünü şeytan evi yapmışsın; kinini düzüp koşmuş, kible edinmişsin.”
(Mesnevî C.4, 2439. Beyit)

Kızgınlığa yenilmemek peygamberlerin âlimlerin, velîlerin ahlakıdır. Kızgınlık, zalimlerin, zorbaların, hainlerin cahillerin ve rezillerin huyudur (Gazali, 2012: 300). Öfke, mutasavvıflarca en kısa zamanda tezkiye edilmesi gereken bir duygu olarak görülmektedir. Ötekileşmenin sembolü olarak kâfir kelimesi ile anlatılan bu duygu, vahdet yolunda aşılması gereken bir engeldir. Tasavvufta kemâli arzulayan insanın, marifetullahı elde edebilmesi için kalbinden öncelikli olarak kin ve öfke duygusunu tasfiye etmesi gerekmektedir. Nitekim bu duygu Mesnevî’de sapıklığın aslı olarak nitelendirilerek yerilmiştir.

2.2.1.10. Görünüşe Aldanma

İnsanın yaratılmasının amacı, gönlü kabeleştirme, masivadan soyutlanıp gönlü Allah’a tahsis ile marifet-i ilahiyeye erişmektir. Bu bilgi ilimle değil, nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi ve aşkla gerçekleşmektedir (Yılmaz, 2005: 19). Ben ve biz arasında kalan kul hakikate erişememektedir. Hakikat yolcusu kesretten vahdete erişmek için bu ikilikten çıkmak zorundadır.

İkiliği bölünme ve ayrı düşme olarak nitelendiren Yunus Emre, benlik-senlik ayrımının insanı zarara uğratacağını söylemiştir.

“Bizi biz koyalum anlar biz olalum
Birliği tuyanlar ikilik koyalar” (Yunus Emre Divânı, 51/62-7)

“Bize birlik sarâyın togru beşâret ayın
Geç ikilik fikrinden kogıl benliği yâ kul” (Yunus Emre Divânı, 120/151-4)

Mesnevî’de madde âleminde çıkmayan, ikilikte kalan ve görünüşe aldanan aklın, kör olduğu vurgulanmıştır.

“İki elinle ben’e biz’e sımsıkı yapışmışsın; bütün bu yıkıntılar ikilikten meydana gelmededir.” (Mesnevî C.1, 3024. Beyit)

“Fakat küt görüşlü, görünenden başkasını görmez; onun akli, yeryüzündeki çayır-çimen gibi bulunduğu yerededir, gezip tozamaz.” (Mesnevî C.4, 2895. Beyit).

“Dünyaya gönül verenlerin, bu yüzden can gözleri ködür; çünkü onlar, balçıktaki acı, tuzlu suyu içerler.” (Mesnevî C.5, 815. Beyit)

“Allah kendi suretinde yaratıp, kendi ilmiyle bilgilendirdiği için insan, âlî vasıfların usturlabıdır. İnsanda görülen her şey O’nun yansımasıdır, çünkü insanın sıfatları O’nun ilminin ve ayetlerinin görünümüdür.” (Göktaş-Teknik 2016: 179). Hakk’ın ilmini tecrübe eden insan hakikate ulaşmıştır. Onun ilmini göremeyen, ikilikte kalan ise yıkıntıların içinde, küt görüşlü kişiler olarak Mesnevî’de bildirilmiştir.

Vahdet-i vücud anlayışına göre âlem hayaldir ve Tanrı dışına hiçbir şeyin gerçekliği yoktur. Tüm varlık Allah’ın “ol” diyerek kurduğu ve görünür biçime getirdiği hayallerden ibaret bir gölgedir (Öncü, 2019: 4). Mevlana’ya göre görünüşe aldanan insandan bu gerçek gizlenmiştir. Hayal olan âlem gerçek olarak algılanmıştır.

“Hâslı sapıklık yüzünden, yol yitirdiğimizden başımız dönmüş... Gerçek gizlenmiş de hayal ortaya çıkmış.” (Mesnevî C.5, 1034. Beyit)

Vahdet-i vücudu benimseyenler, vücut kelimesiyle bütün varlığın kendisinden sudur ettiği ve O’nunla kaim olan hakikati kastetmektedirler. Onlara göre hakikatte ayrılma, parçalanma ve bölünme söz konusu değildir (Ayni-Kam, 1992: 87). Bu anlayışa göre eseri yaratan ve eserin mahali olan eşya olmak üzere iki türlü varlık vardır. Yalnız bunlar üzerinde etkili olan Allah’tır. *“Hak kendisinde çokluk olan bir “Vahdet”tir. O, ancak suretlerde çoğalır, ayn ve vücuduyla eşsizdir. Hak, tecelli eden tek varlıktır.”* (Sunar, 1960: 20). Bu görüş üzerine kurulan Mesnevî’de, hakikat bilgisinden yoksun ve âlemi gerçek olarak algılayan kişiler, eşek olarak nitelendirilmektedir.

“A eşekten aşağılık kişi, taşın nasıl bir şeyden haberi yoksa senin de düşünce dünyasından haberin bile yok; eminsin o dünyadan.” (Mesnevî C.2, 1042. Beyit)

“A ahmak eşek, aklın da kıt, bilgin de; ayağın kısa da yeryüzünde kalakalmışsın.”
(Mesnevî C.2, 3103. Beyit)

Tasavvufî düşünce sisteminde eşek ile kastedilen nefistir. Eşek metaforu aklını ve kendini dünyalık işlerle meşgul eden, yararsız işler yapan ve ilmiyle hareket etmeyen âlim için kullanılmıştır. Mevlânâ da manevî ilimleri ihmal eden ve hayvani duygularla kendini besleyen kişileri “eşek” ile anlatmaktadır (Yılmaz, 2011: 62). Mü’min kişi, Allah’tan elde ettiği ilimle öyle bir daireye girer ki o dairede Allah’ın haricinde hiçbir güç ve kudret yoktur. *“İnsan, ilim yolunda beşerî/gayri ilahî bütün vasıflarını Zât’ın tecellisiyle yok eder. Bütün karanlıklar, bilgisizlikler ve cehalet ancak Zât’ın bilgisiyle ortadan kalkar.”* (Göktaş vd., 2016: 179). İnsan, madde âleminde ayrıışmış ve bölünmüş olarak kendini algılayıp “ben” bilinciyle hareket etmektedir. Hakikat yolcusu “ben” dediği anda nefesine yenik düşmekte, ikilikte kalıp hayalden hakikate geçememekte ve görünüşe aldanmaktadır. Mesnevî’de görünüşe aldanana, “biz”e ulaşamayan kişiler küt görüşlü olarak değerlendirilmiştir.

2.2.1.11. Kadın

Tasavvuf düşüncesinde nefis, Züleyha motifi ile temsil edilmiştir. Yunus Emre nefsi Züleyha motifiyle simgeleyerek nefsi kadına benzetmiştir.

*“Ne gördi Züleyhâ Yûsuf yüzünde
İşi efgân olupdur ‘ışk elinden”* (Yunus Emre Divânı, 200/245-8).

Mesnevî’de nefis-i emmarenin kadın sembolüyle anlatıldığı örneklere rastlanmıştır.

“Nefis, kadın gibi her şeye bir çare bulmak peşindedir; kimi toprağa döşenir, kimi yücelik arar.” (Mesnevî C.1, 2632. Beyit)

“Aklı koca bil, şu nefis de, şu tamah da kadın. Bu ikisi karanlıktandır, inkârdadır; akılsa ışıktır, mumdur.” (Mesnevî C.1, 2915. Beyit)

Mesnevî’de kadına benzetilen nefis, kadını küçük düşürmek amacıyla değil, kadın mizacının temayülünü ortaya koymak için söylenmiştir (Tokmak, 2006: 94).

“Eşek, yolun düşmanıdır, çayırın sarhoşudur ancak. O, nice eşek sahibini öldürmüş-gitmiştir.” (Mesnevî C.1, 2966. Beyit)

“Yolu bilmiyorsan eşek neyi isterse onun aksini yap; zaten doğru yol da budur.”
(Mesnevî C.1, 2967. Beyit)

“Kadınlarla danışın, sonra da ne dedilerse aksini yapın. Gerçekten de onlara asi olmayanlar helak oldu.” (Mesnevî C.1, 2968. Beyit)

Mesnevî’de dikkat çekici sembollerden biri de kadını anlatmak için kullanılan “eşek” metaforudur. Eşek ile nefis-i emmare yani kadın kast edilmekte, kadın ile nefis eş değerde tutulmaktadır. Nefis ve kadını bir tutan Mevlânâ, kadını vahdet yolundaki engel olarak görmektedir. Hatta kadına muhalefet etmeyenlerin sonunun hüsrân olduğunu beyitlerinde vurgulamaktadır.

Nefis, Harut ve Marut kıssasındaki Zühre’ye benzetilmiştir. “İdris Peygamber zamanındaki melekler, insanların günahkâr hâllerine bakarak Allah’a: ‘Ya Rab! Meleklerine secde ettirdiğin insanoğlu günah içinde yüzüyor, buna nasıl tahammül ediyorsun?’ dediler. Allah onlara ‘Eğer siz onların yerinde olsaydınız aynı şeyleri yapardınız. Onlardaki nefis ve şehvet sizde olmadığı için böyle söylüyorsunuz.’ deyince de ‘Haşa! Biz onlar gibi yapmazdık!’ dediler. O zaman Allah, en güvindikleri iki melek seçmelerini, o iki meleği imtihan için yeryüzüne indireceğini söyledi. Meleklerin en üstünlerinden olan Hârût ile Mârût’u seçtiler. Allah onları Bâbil’e indirdi. Hârût ve Mârût, gündüzleri insanların davalarına bakıyorlar, geceleri İsm-i Âzam duasını okuyarak göğe çıkıyorlardı. Bir gün kocasından şikâyetçi olan İranlı Zühre adlı bir kadın bunlara müracaat etti. Kadın çok güzeldi. İkisi de kadına vuruldular ve kâm almak istediler. Kadın onlara ya içki içmelerini, ya kocasını öldürmelerini, ya da puta tapmalarını şart koştu. Bunlar ilk gün razı olmadılar. İkinci gün kadın şartlarını tekrarladı. Nihayet üçüncü gün razı olup bu üç şartın en hafifi olan içki içmeyi kabul ettiler. Ancak içkiyi içince, puta da taptılar ve kadının kocasını da öldürdüler. Kadın onların sarhoşluk anında göğe çıkmak için okudukları duayı öğrendi ve semaya yükseldi. Allah da onu gökyüzünde parlak bir yıldızla çevirip insanlara ibret olsun diye orada bıraktı” (Kardaş, 2013: 32). Nefsi temsil eden Zühre, şehvet ve kötülüğün simgesi olarak hikâyede anlatılmıştır.

Mevlânâ akıl ve nefis arasındaki ilişkiyi yorumlarken sembollerden yararlanır. Akıl erkeği, nefis de kadını temsil etmektedir (Filiz, 2007: 98). Mesnevî’de kadının nefsi, erkeğin de aklı sembolize ettiği örnekler şöyledir.

“Nefsini kadın tanı, kadından da beter tanı; çünkü kadın parça- buçuktur; nefis ise tamam şeridir.” (Mesnevî C.2, 2276. Beyit)

“Eyyahlar olsun akli kadın olana; çirkin nefsi kadın olup talıbamış bulunana.” (Mesnevî C.5, 2462. Beyit)

“Ne mutlu akli erkek, çirkin nefsi kadın olana; nefsini alt edene.” (Mesnevî C.5, 2464. Beyit)

Mevlânâ kadının vereceği aklın, insanı topal edeceğini Mesnevî’de bildirmektedir.

“A yolcu, yolcuyla danış; fakat kadının vereceği akıl, ayağını topal eder.” (Mesnevî C.3, 2210. Beyit).

Buradaki kadın metaforu, nefs-i emmâredir (Tokmak, 2006: 108). İnsanın hayvani ruhu, nefsi emmareye işaret etmektedir. Mesnevî’de kadının bu nefis mertebesinin sıfatlarını taşıdığı şöyle vurgulanmaktadır.

“Kadında hayvanlık sıfatları çoktur; çünkü kadının gönlü, rengen kokuya akar.” (Mesnevî C.5, 2466. Beyit)

Mevlânâ, kadınların süzgün bakışını fitne unsuru olarak görmektedir.

“Kadınların süzgün bakışları fitnedir; ama sesi de duyuldu mu, fitne biriken yüz olur.” (Mesnevî C.6, 4569. Beyit)

Türk kültüründe toplumsal yaşamın bir parçası olarak görülen kadın, Mevlânâ’nın bazı beyitlerinde nefsi unsur olarak görülmüştür. Türk kültüründe kadın hayatın her safhasında faal ve erkeğin yanında yer almıştır. Eski Türklerde yüksek bir mevkide yer alan kadın, göçebelik döneminde erkek ile hem hukuk hem de yönetim konularında eşit haklara sahiptir (Yılmaz, 2004:111-123). Dede Korkut Hikâyeleri’nde kadınlar, anne ve eş olarak toplumda seçkin bir yerde tasvir edilmiştir. Kadınlar erkekler kadar cesur ve güçlüdür. Dede Korkut Hikâyeleri’nin girişinde solduran sop, dolduran top, bayağı ve evin dayağı olmak üzere dört kadından bahsedilmiştir. Solduran, dolduran ve bayağı olarak görülen kadınlar yerilerek evin dayağı olarak nitelendirilen kadınlar övülmüş ve onun nitelikleri şöyle sayılmıştır. *“Evin dayağı odur ki kırdan, yabandan eve bir misafir gelse, kocası evde olmasa o, onu yedirir, içirir, ağırlar, azizler, gönderir. O Ayşe, Fatıma soyundandır hanım.”* (Ergin, 2013: 18) Kadın, Dede Korkut Hikâyeleri’nde kadınlar,

şefkatli, güzel, cesur, misafirperver, evine bağlı, merhametli, cömert olarak tasvir edilmiştir.

Mesnevî'nin tamamında kadına nefs-i emmare olarak bakılmamaktadır. Mevlânâ bazı beyitlerinde kadını, Tanrı ışığı, gönül ehline üst olan kudret sahibi, esirgeyici, şefkatli bir varlık olarak da tarif etmektedir.

“Kadın Tanrı ışığıdır, sevgili değil; kadın sanki yaratıcıdır; yaratılmış değil.”
(Mesnevî C.1, 2446. Beyit)

“Şu kadınlar, herkesten fazla esirgeyici oldukları halde iki ortak, birbirini yer.”
(Mesnevî C.5, 1208. Beyit)

Mesnevî'de kadının fitne, tamah, bozguncu, noksan akıl, parça-buçuk, dünyayı temsil eden nefsi bir varlık olarak tanımlandığı beyitleri nefs-i emmareyi örneklendiren beyitler olarak düşünmek mümkündür.

2.2.1.12.Haset

Mesnevî'de nefs-i emmarenin sıfatlarından biri de hasettir. Haset, insanın gözünü karartan bir histir, bu yüzden bu duyguyla her türlü günaha tevessül edilmekte ve her türlü kötülük yapılmaktadır. Nitekim haset yüzünden İblis, Hz. Âdem'in mertebesini kıskanmış ve Allah'a itaat etmemiştir (Gazali, 2012: 317). Hz. Yusûf'a karşı haset duygusu besleyen kardeşleri onu kuyuya atmıştır. Tasavvufî düşüncede rakip ve düşman “ehl-i hased” ile ifade edilmiştir.

Âşık Paşa nefsin emrinde askerlerin olduğunu, bu askerlerin kibir, kin, riya haset, ikiyezlülük, cehalet ve cimrilikten oluştuğunu bunların akılla savaştığını bildirmektedir.

Var-durur nefsün dahı leşkerleri

Eydeyüm kim kimdür ol leşker eri (Garibnâme, 71/984)

Kibr ü kîne fisk ü inkâr ü riyâ

Nefs ile bunlar diler 'aklı sıya (Garibnâme, 71/985)

Buhl ü zerk ü haşm ü cehl ü hem hased

Dün ü gün nefse kılur bunlar meded (Garibnâme, 71/986)

Mesnevî’de haset, insanın kendisini başkasıyla karşılaştırması sonucu onu aşağılara çeken bir duygu olarak anlatılmaktadır.

“Sen, ben filan kişiden aşağı mıyım ki bahtım, talihim düştükçe düşüyor diyorsun, ona haset ediyorsun.” (Mesnevî C.2, 805. Beyit)

“Zaten haset bir başka eksiklik, bir başka ayıp... Hatta bütün aşağılıklardan aşağı, beter bir şey.” (Mesnevî C.2, 806. Beyit)

Avn İbn Abdullah: *“Kibirden, hırstan ve hasetten uzak durun. Çünkü işlenmiş bütün suç ve cinayetlerin altında bunlar vardır.”* (Gazali 2012: 317-318). Bu duygu Mevlânâ tarafından çirkin huy olarak değerlendirilmiştir.

“Onların çirkin huylarının en ehemmiyetsizi hasettir; o haset ki İblis’in bile boynunu kırmıştı hani.” (Mesnevî C.4, 2676. Beyit)

Haset, Allah’ın takdirine, adalet ve hikmetine itiraz anlamı taşımaktadır. Bu karşı çıkış iman ve tevhide ciddi olarak zarar vermektedir (Gazali, 2012: 326). Bu durum Mesnevî’de, hasetin şeytanın huyu olması vurgusuyla anlatılmaktadır.

“Ahdine vefa edenlerin faydalandıklarını görünce şeytan gibi haset edersin.” (Mesnevî C.4, 1171. Beyit).

“Haset, şifa bulamayan bir yaradır. Hep sizler ve sahibine acı çektirir.” Hasetçi başka birindeki nimeti görünce kendisine haksızlık yapıldığını hissedip kendisini kahreder. İnsanı haset etmeye iten pek çok sebep vardır, bunlardan bazıları şunlardır: buğz ve düşmanlık, nimet yüzünden, kibir ve gurur göstermek, bir kimseyi sahip olduklarına layık görmemek, rekabet, emsalsiz olma isteği (Gazali, 2012: 319-324). İnsan bu duygulara sahip olduğunda kendisini başkasıyla kıyaslamakta ve haset etmektedir. Mesnevî’de kıyas yerilen bir durumdur. Haset, Mevlânâ tarafından şeytani, nefsi bir duygu olarak nitelendirilmiş ve çirkin bir huy olarak tanımlanmıştır.

2.2.1.13. Kibir

Kibir, insanın kendisini büyük görmesi sonucunda kişinin hareketleriyle ortaya koyduğu davranışlardır. Kibrin dışa vurması sonucunda insanda, kişinin kendinden düşük gördüğü kimselerle bir arada bulunmak istememesi, konuşmaması, onlarla aynı muameleye tabi tutulmaktan rahatsız olması, nasihatten anlamaması ve eleştirilere

kızması gibi hâl ve hareketler görülür (Gazali, 2012: 481). Tasavvuf ehli tarafından yerilen kibir, insanı cehenneme götüren bir davranıştır. Yunus Emre’de insanın kendisini diğerlerinden aşağı görerek cehennemden kurtulacağı vurgulanmıştır.

*“Korkarısın sen Tamu’dan (gel) alçak olgıl kamudan
Ol günü ince köpriden (bil) kamular geçmek gerek”*

(Yunus Emre Divânı, 110/137-5).

Mesnevî’de bu duyguya sahip soyu, malı mülküyle övünen kişiler, oluk üstündeki deveye benzetilerek anlatılmaktadır.

*“A malla - mülkle, soyla - soplâ böbürlen; akıllı kişiye göre oluk üstündeki
devesin sen.”* (Mesnevî C.3, 4540. Beyit)

Kendini, soyunu, milletini, ırkını üstün görenler kendisinden olmayanları aşağılar (Gazali, 2012: 494). İnsan, cahil olduğu müddetçe kibirlenir. İnsanın hadsizliği ve cehaleti onu en aşırı kibir çeşidi olan Allah’a karşı kibirlenmeye götürür. İkinci kibir ise peygamberlere karşıdır. Bu kibir çeşidinde, insan peygamberlerin getirdiği kitaba ve ayetlere karşı direnir. Üçüncü kibir ise insanlara karşı gösterilir. Bu kibir içerisinde olan insan; kendini kimseyle eşit görmez, kendisinden aşağı olanları hayvan ve böcek olarak algılar (Gazali, 2012: 482-484). Bu kibir çeşidi Mesnevî’de, mal ve mülk hırsıyla birlikte vurgulanmaktadır.

“Ululanış, boyuna mevki ister, mal - mülk arar; çünkü külhan tezekle kızışır.”
(Mesnevî C.5, 1947. Beyit)

*“Bu iki dadı, bu mevki ile mal, deriyi semirtir, kalınlaştırır; içine de yağ, et, kibir,
gurur doldurur.”* (Mesnevî C.5, 1948. Beyit)

Mal, vücut güzelliği, kuvvet, çocuk, aşiret, taraftar ve hayranlar kibrin sebeplerindendir. Helak edici bir afet olarak görülen kibirden kurtulmanın birinci yolu onu kalpten söküp atmaktır, varlığını yok etmektir. Diğer bir yolu da onun ortaya çıkmasına sebep olan şeyleri etkisiz hale getirmektir. Kibrin kökü, ancak kişi nefsini tanıdığında yok olur (Gazali, 2012: 495-502). Kul varlığından geçip nefsini tanıdığında kibirden kurtulabilir. Bu geçiş Mesnevî’de insanın kendine gelmesi, öze dönmesi şeklinde örneklendirilmektedir.

“Kendine gel, yaralarımıza tuz ekme; kendine gel, kabadayılık taslayıp, zanlara düşüp bu zehiri içme.” (Mesnevî C.6, 4084. Beyit)

“Bu ululanış nedir? Özden, içten gafil oluş; buzun güneşten gaflet ederek donup kalışı, göğüs gerip duruşu gibi hani.” (Mesnevî C.5, 1941. Beyit)

Övülmekten hoşlanan kişi, doğruluğu tasdik edilen ya da doğruluğuna inandığı işleri değil, kendisini övenlerin beğendiği işleri yapar. Bu da kişiyi cahil seviyesine indirir (Gazali, 2012: 42). Kendine güvenen kişiler çoğu zaman ziyan içindedirler (Kaval, 2011: 170). Kötülüğün hareket noktası sayılan kibir, Mesnevî’de Hak’tan habersiz kişilerin sıfatları arasında sayılmaktadır.

Nefse itaat eden insanın zaman içerisinde değer yargıları, dünya görüşü ve ahlaki değerleri olumsuz yöne gider (Kaval, 2011: 163). Mevlânâ nefisle mücadelenin her an ve bir ömür boyu devam ettiğini söyler (Kaval, 2011: 164). Mevlânâ’ya göre nefsin başka bir nefisle mutlu olması, insanın manevî olarak çökmesine ve karanlıklarının derinleşmesine sebep olur. Nefsi insanın en büyük düşmanı olarak gören Mevlânâ, kişinin öncelikle kendi nefsinden kurtulması gerektiğini vurgular (Soysaldı, 2007: 164). Mevlânâ’ya göre insan nefsini yok ettiğinde manevî olarak yücelmektedir.

Her şeyde doğru hareket tarzı o şeyin yaratılışına uygun olarak kullanılmasıdır (Gazali, 2012: 405). Yaratılışına uygun davranmayan ve Allah tarafından hoş karşılanmayan işleri yapan kişi nefs-i emmare etkisindedir. Rûmî’nin Mesnevî’de belirttiği üzere kibir, haset, fitnelik, tahammülsüzlük, kırgınlık, hırs, şehvet, kadın, vehm, tamah, yeme-içme, görünüşe aldanma, zan, mal-mülk, mevki sevgisi nefsin sıfatlarını göstermektedir.

2.2.2. Nefs-i Levvame

Nefs-i levvame, insanın yaptığı davranışlarından ötürü pişmanlık duyması ve bunun sonucunda kendisini kınaması ve azarlamasıdır. Nefis bu mertebede, hatalarının farkında olması yönüyle nefs-i emmareden üstündür. Ayrıca istenmeyen davranışları terk etme yolunda gayretli olmasıyla nefs-i mülhimeye doğru yol almaktadır.

Nefsin bu aşamada nefs-i levvame ismini almasının nedeni, işe yaramayan durumları dönüştürerek söküp atmasından dolayıdır. Nefis, kendisi için tehlikeli olan

yolları belirleyip kendini ayıplayarak levv etmiştir (Ceyli, 1973: 601). Nefs-i natıka kötülükle muamelenin pişmanlığını duyup çok levv eylediğinden bu isimle anılmıştır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 706). Mesnevî’de terim olarak nefis-i levvamenin geçtiği bölümler olmakla birlikte taklit, riya, kınama, tövbe, gösteriş bu nefis mertebesinin içinde değerlendirilmiştir. İnsanın yaptığı kötülüğün veya düştüğü tuzağın farkına varmasını Mevlânâ şöyle vurgulamıştır.

“İnsan tuzağın ipine ayağını kaptırıp düşünce, burnu kırılınca o vakit nefis-i levvâme, o adama el atar.” (Mesnevî C.5, 2062. Beyit)

Şeytanın insan üstündeki etkisi, nefsin hareketi ile gerçekleşir. Mevlânâ göre nefis, insanın şeytanla imtihan aracıdır (Çatak, 2012: 221). Beyitte nefsine uyup onun tuzağına düşen kul, hatasını fark ettiğinde nefis-i levvame düzeyinde olarak bildirilmiştir. Mesnevî’de nefis-i levvamenin sıfatları taklit, riya, kınanma, tövbe ve gösteriş olarak anlatılmıştır.

2.2.2.1. Taklit

İkinci makamın başlangıcında salık, ucub ve kibirden kurtulamaz. Bunlar gazabın yani kızgınlığın menşeidir. Kibir insanın nefsinde kendini göstermekten doğan bir sıfattır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 717). İnsanın düzeltmeye çalıştığı bir davranışından kolayca kurtulması mümkün değildir. Nefs-i emmarede değerlendirdiğimiz kibir, nefis-i levvame aşamasında taklit ve gösteriş ile kendini göstermektedir. Tasavvufi düşüncede gösteriş ve riya için yapılan ibadet ve ameller âşıklar tarafından samimi bulunmaz ve eleştirilir.

*“Koyup kuru taklîdi
Cândan eyle tevhîdi
Bulmağa her ümîdi
Tevhîde gel tevhîde”* ((Hüdâyî Dîvân-ı İlâhîyat, 108/85-3)

Mevlânâ, dünya ve madde âlemini sembolize eden bir taklit kuşundan bahsetmiş, bu kuş insanı dünyevî olana yönlendiren gösteriştir.

“Aklın, yücelere doğru uçuyor ama taklit kuşun, aşağılarda yemleniyor.”
(Mesnevî C.2, 2330. Beyit)

Mevlânâ'da kuşlar, iyiyi veya kötüyü temsil eden iki kategoride değerlendirilmektedir. Kuşların bir bölümü iyi insanları bir bölümü kötü insanları temsil ederken bazı kullanımlarda kuşlar, insanın madde ve ruh boyutuna bağlı olarak iyiyi veya kötüyü sembolize etmektedir. Bunların haricinde ruh ve nefsi simgeleyen kuşlar da Mevlânâ'nın eserlerinde karşımıza çıkmaktadır (Yıldırım, 2015a: 236-237). Beyitte geçen kuş, nefs-i levvameyi işaret etmektedir. Çünkü akli rehber edinip Hakk'a ulaşmayan bu taklit kuşu, nefsin hala olgunlaşmadığını göstermektedir.

İnsanın hiç sorgulamadan kabul ettiği istek ve heveslerinden biri de taklit bilgisidir.

“Taklit bilgisi canımıza vebaldir, eğretidir o; bizse malımız diye oturakalmışız.”

(Mesnevî C.2, 2331. Beyit)

Taklidin kelime anlamı, boyna yular geçirmektir, insan nefsinin esareti altına girince *“kötü huy ve davranışlarda bulunduğu, (bu özellikleri boynuna takınca) onların esiri olur ve hakikati göremez.”* (Döner, 2018: 259). Taklit bilgisi, kulu Hak'tan ayıran, dünyevî duyguları ve düşünceleri içeren addan ve harften öteye geçememektir.

“Duyanın tiksintisinden feryât eden bilgi, taklitten meydana gelmiş, bellemekle elde edilmiş bilgidir.” (Mesnevî C.2, 2433. Beyit)

Taklitçinin bilgisi zahirîdir, müride seyr ü sülüğü tamamlamaya yetecek bir bilgi değildir. Mevlânâ'ya göre ilham yoluyla elde edilmeyen her bilgi hakikat yolcusunun önünde engeldir. Mürit ilham yoluyla elde ettiği bilgileri, hakikat önündeki perdeleri kaldırmak için kullanır. Mevlânâ'ya göre mukallid, iyi bir şeyi taklit ediyor olsa bile bu anlık fayda sağlar ve taklit ettiği hakikatten ayrıldığında hepsini kaybeder (Döner, 2018: 258). Mesnevî'de müridin feraset yoluyla elde ettiği bilgiler onu “Mutlak Yokluk”a ulaştırmada tek yol olarak görülür, kesbî olarak tahsil edilen bilgiler ise taklittir. Taklit, insanı eğreti yola sürükleyen nefsin levvame basamağındaki görüntüsüdür.

2.2.2.2. Riya

Saygınlık, şöhret kazanmak amacıyla kişinin kendinde bulunan özellikleri başkaları için yapması, dünyevî olan işleri ahiret amellerine tercih etmesidir.

Bu nefis, bildirilen sıfatları ile Hakk'ı Hak, batılı batıl görür ve bilir ki bu sıfatlarla huzursuzdur. Bu nefsin gündüzleri oruç tutmak, geceleri namaz kılmak ve sadaka vermek gibi salih amelleri vardır. Lakin bu nefse ucub ile gizli riya girer. Bu nefis sahibi insanlar, salih amellerini başkalarının bilmesini ister. İnsanlardan gizlese de amelleri için meth olunmayı arzular. Kendisinin muhlis olduğunu, insanların bilmesini ister. İnsanların bilmesini istemek gizli riya'dır. Bu makamda büyük tehlike ve meşakkat olduğundan burada kalanlar selamet ve rahat bulmazlar (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 707). Riya beş şekilde yapılır. Birincisi, vücutla riya yapmaktır. Az yiyip çok ibadet ettiğini göstermek için kişi zayıflar, rengini sarartır. İkincisi kılık kıyafet ile yapılan riyakârlık, bu sarık ve cübbe giymek, sakal bırakmak vb. şeklindedir. Üçüncüsü sözle yapılan riya, kendisini saydırmak için vaaz verip nasihat etmektir. Dördüncüsü amel ile yapılan riya, yalnızken eksik, kusurlu, acele olarak işlediği bir ameli halkın gözü önünde özenli ve mükemmel bir şekilde teşhir etmektir. Sonuncusu ise riyakârın kudretli ve güçlü insanlarla oturup kalkmasıdır (Gazali, 2012: 441- 442). Yunus Emre, insanların kendilerini ateşe davet eden ve onları zarara uğratan riyadan sürekli sakınmalarının gerekli olduğunu ifade etmiştir.

*“Riyâ çökük yirde durur key sakın oda buyurur
İhlâs gelüp cümlesin yur Yûnus yolu yavlak sezer”*

(Yunus Emre Divanı, 67/83-7)

Mesnevî’de riyakâr kişiler münafık olarak adlandırılmış ve amellerini gösteriş için yaptıkları vurgulanmıştır.

“Münafık, Tanrı buyruğuna uyanla beraber namaza durur; fakat gösteriş içindir bu, yalvarmak için değil.” (Mesnevî C.1, 286. Beyit)

“Görünüşte hükümleri söylüyordu, öğüt veriyordu; fakat iç yüzünden ıslık çalmadaydı, tuzak kurmadaydı.” (Mesnevî C.1, 366. Beyit)

“Tanrı adı dilindedir de canında, imansız düşüncesi yüzünden pis kokular vardır.” (Mesnevî C.2, 269. Beyit)

Fudayl’a göre insan amelleriyle riyakârlığa alışırsa sonunda işlemediği amellere karşı da riyakârlık yapar. Şöhret elde etmek için yapmadığı amelleri yapmış gibi

göstererek itibar elde etmek ister (Gazali, 2012: 439). Aziz Mahmûd Hüdâyi, riyânın ihlâsa erişme yolunda bir engel olduğunu ifade etmiştir.

“Kasd et ihlâsa vü riyâyı bırak

Kendi hazzın ko Hak rızâsına bak

Yaradan usladır seni ancak

Hây nefsim seni nic'eyleyeyin”

(Hüdâyî Dîvân-ı İlâhîyat 108/85-3)

Mesnevî’de gösterişin insanı Allah’tan alıkoyduğu vurgulanmaktadır.

“Gösteriş, yoksunluk vebasından kurtul da boyuna diri olan boyuna işte - güçte bulunan Tanrı’nın âlemine gir.” (Mesnevî C.6, 631. Beyit)

“Gösterişçi kişinin güzel, oturamalı bedeni gibi hani o sepette yılandan başka bir şey bulamazsın.” (Mesnevî C.6, 4498. Beyit)

Gösterişçi kişinin bedeni yılanı benzetilmektedir. Şaman cübbelerinde Erlik dünyasında yaşayan bir varlık olarak karşımıza çıkan yılanlar, bazı şaman âyinlerinde *karanlık Tanrıların bulunduğu* dünyadan bir varlık olarak hikâye edilmektedir (İnan, 1972: 92-107). Mesnevî’de beden vurgusuyla madde dünyasını işaret eden yılan, insanı karanlıklar dünyasına düşüren gösteriş ile eş değer görülmektedir. Gösteriş için yapılan işler, manevî dünyaya zarar veren bir sembol olarak tasvir edilmekte, takdir isteğiyle yapılan bu işler riyaya girmektedir. Riyayı münafıklık olarak değerlendiren Mevlânâ, Allah’tan ayrı düşmeyi, birlikten kopmayı da münafıklık görmektedir.

“Ayrılıkla canıma doydum; ayrı olarak yaşamak, münafıklık geliyor bana.”

(Mesnevî C.6, 4069. Beyit)

Kimin kalbine riya nüfuz ederse o kişi dinî bir kisve altında basit bir münafık haline gelir (Gazali, 2012: 463). Nefsin ikiyüzlülüğüne aldanıp kanmamak gerekir. O, riya içindedir (Kaval, 2011: 171). Rûmî başka bir beyitte şartın, koşulun insanı Allah’tan ayırdığını vurgular. Çünkü “Mutlak Yokluk” şartsız, her şeyden vazgeçiş ile elde edilmektedir.

“Çünkü o münafık da eğer derken öldü; şart koştuktan da eline ancak hasretlik geçti.” (Mesnevî C.2, 739. Beyit)

“Halkla hoş geçinen Peygamber de eğer demeyi menetti; o sözü söylemek, münafıklıktan ileri gelir, dedi.” (Mesnevî C.2, 738. Beyit)

Mevlânâ'ya göre sevgi, aşk, barış, iyilik, güzellik ve samimiyet iç içe olmalıdır. Riya, hırs, kin gönül aynasını kirletmemelidir (Kayadibi, 2007: 9). Riya, Hakk'ı nefse, sevabı menfaate feda etmek, dini sömürmektir. Halkın yanında itibar kazanmak için ahireti dünyaya değiştirmektir (Gazali, 2012: 445). Mevlânâ'ya göre eğer kelimesi, Tanrı'ya olan samimiyezsizliğin göstergesidir, insanın kalbinde sevgi ancak sebeplere bağlanmamakla belirir. Allah yolunda yürüyen müridin sarf ettiği ve Rûmî tarafından samimiyezsizlik olarak görülen “eğer” kelimesi Mesnevî’de münafıklık olarak değerlendirilmektedir.

2.2.2.3. Kınama

Kınama, bir şeyin kötü olduğu durumu ifade etmektedir. Bu nefis mertebesinde kul, uygunsuz işlerden dolayı kendini ayıplamaktadır.

Levvame nefis, kusurları gören ve bundan dolayı kendini azarlayan (Gazali, 2012: 10) ve kendini kınayan nefistir (Sayar, 2008: 30). Levvame nefsin istek, utanma, kuşku, şehvet, kibir, gazap gibi sıfatları mevcuttur. Bu nefis, bir hata yaptığında bunu anlar ve kendini kınar. Levvame nefis içsel olarak da kişiye rahatsızlık verir (Kayaokay, 2017: 70). İnsanları hayvanlardan ayıran kınayan nefis, Freudyen yaklaşımda süperegö terimi ile benzerlik gösterir. Süperegö, ahlaki ve dinî değerler ile seksüel istekleri baskılayan kişiliğin bir parçasıdır. Toplumsal, kişisel, dinî değerler süperegönün fonksiyonları arasındadır. Nitekim tasavvufta süperegönün görevini üstlenen kınayan nefis, hayvani arzuları ve eğilimleri, yalancı umudun kişiyi kandırmasını zapt etmek için gereklidir (Sayar, 2008: 31). Bu nefis derecesi, yaptığı kötü işlerden dolayı pişman olur ve kendisini azarlayıp kınar. Yunus Emre, Bezm-i Elest'te ruhların ilahi ilâhi aşk şarabından içmek için birbirleriyle yarıştığını ve bu şaraptan içebilmek için kendilerini kınayarak hor gördüklerini ifade etmiştir.

“Bezm-i ezel'de pâdişâh elüme sundı bir kadeh

İçeliden kıluram âh bilmezem ki ne belâdur” (Yunus Emre Divanı, 49/59-5)

“Şâh u sultân sohbetinde sürilür nûrdan kadeh

Sâkiler çağrışup eydür dost elinden kim içer” (Yunus Emre Divanı, 54/67-7)

“Işk durur âfet belâ döndürür hâlden hâle

Dost elinden piyâle hoş melâmet olmuşlar” (Yunus Emre Divanı, 55/68-4)

Bu nefsin süreci, Mesnevî’de zor bir dönem olarak tasvir edilmiştir.

“Kınanma, kaynatılmış, hap haline getirilmiş bir şeye benzer, içersin yahut yutarsın; uzun bir zaman bulantılar içinde kalırsın, ağırlara karılırsın.” (Mesnevî

C.1, 1871. Beyit)

Levvame aşaması, ruhsal olgunlaşmanın ikinci basamağı olup hakikat yolcusunun işlediği günahları, yaptığı hataları anladığı, pişman olduğu ve kendini sorguladığı mertebedir (Kayaokay, 2017: 69). Mesnevî’de kötülüğün çevresinde gezinen nefsin, akı dinlemediği anlatılmaktadır. Kötülük peşinde koşan nefis, akıl tarafından kınanır, kişi bunu fark ettiğinde nefs-i levvame mertebesinde olur.

“İnsan, akıldan gaflet eder de kötülüklerin çevresinde döner, dolaşır; ondan sonra da akıl, onu kınamaya başlar.” (Mesnevî C.4, 3681. Beyit)

Nefs-i levvame, Kur’ân’da *“Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim!”* (Kıyamet 75/2) olarak ifade edilmektedir. Allah’ın Kur’ân’da yemin ederek bu nefsi zikretmesi, kendini kınayan ve sorgulayan nefsin önemine işaret etmektedir (<https://kuran.diyanet.gov.tr>). Nefs-i levvamenin nefs-i emmareden farkı, yaptığı kötülüklerin bilincinde olmasıdır. Bu nefis kendini eleştirir ve ibadet eder. Yaptıklarını da insanların duymasını, bilmesini arzu eder (Kayaokay, 2017: 70). Mevlânâ’ya göre bu nefis, dıştan bakıldığında ibadet yapar, Kur’ân’a uyar gibi görünür. Lakin buna kanmamak gerekir. Çünkü o ilk fırsatta saldırma potansiyeline sahiptir. Ayrıca onun tuzaklarına düşmemek önemlidir, bunun için nefsi denetim altında tutmak ve onun insana hükmetmesini engellemek zaruridir (Soysaldı, 2007:167). Mesnevî’de nefs-i levvame mertebesindeki kulun, yaptığı yanlışlardan sonra kendisini kınadığı ve bu süreçteki sıkıntıları örneklendirilmiştir.

2.2.2.4. Tövbe

Kulun Allah’a yönelmesi ve dönmesi anlamına gelen tövbe, kulun Hak ile arasındaki bağı güçlendirip O’na yakınlaşmasını sağlamaktadır.

Nefsi- levvamenin hatasını anlamasından sonra tövbe aşaması gelmektedir. Geri dönüş ve geçmiş günahlar için af dilemek anlamını içeren tövbe, tasavvufta cehalet ve amaçsızlıktan dolayı yola geri dönüş ve yeniden uyanışı ifade etmektedir (Sayar, 2008: 28). Yunus Emre, tövbeyi âşıklığın gereği olarak ifade etmiş, tövbe etmeyi Allah’a dönüş olarak belirtmiştir.

“Yûnus gel ‘âşıkısan tevbe eyle

Nasûha tevbe ucu kutlu oldu” (Yunus Emre Divânı, 317/317-9)

“Miskîn gönlün ‘ışk elinden iki büküldi vücûdı

Tevbe kapusından sundum ana îmân tayagını” (Yunus Emre Divânı, 307/376-6)

Mesnevî’de, Allah’a yönelme hali kınamayı bırakıp tövbe etmek şeklinde anlatılmaktadır.

“Bağışlamandan bir mum yakınca tövbeler ettim, artık kınamayı bıraktım.”
(Mesnevî C.1, 2421. Beyit)

Kendisini yargılayan kul, yaptığı günahı idrak edip tövbe etmektedir. Nefs-i levvame bazen ruhun nuru ile nurlanmakta bazen ruha boyun eğmekte ve bazı zamanda isyan etmektedir. Bu nefis, isyandan sonra pişman olan cahil müminlerin nefsi olarak da tanımlanmaktadır (Kotku, 2010: 241). Tövbe insanın kaygı, suçluluk ve noksanlıklarının farkına varıp uyandığı dönemdir. Bu dönem, insanın kendisini gözlemleyip incelediği bir süreçtir (Sayar, 2008: 30). Levvamenin asıl ismi hamlıktır ve ham yiyecek nasıl kabul görmüyorsa ham insan da böyledir (Kotku, 2010: 247). Nefs-i levvame mertebesindeki kulun nefsi, olgunlaşmadığından/hamlığından dolayı tövbesini bozabilmektedir. Mesnevî’de tövbesini bozan kulun nefsi kafir olarak adlandırılmaktadır.

“Tövbeler eder, o işten ayağını çekmeye uğraşır, fakat kâfir nefis, tövbesini bozdururdu.” (Mesnevî C.5, 2235. Beyit)

Yapmadığı iyiliklerden ötürü kendini hesaba çeken nefis pişmanlık duyup tövbe ederse levvame mertebesinde kalmaya devam eder, fakat tövbesini bozup kötülükte ısrar

ederse o zaman emmare basamağına düşer. Nefs-i levvame, arzularının ve heveslerinin bilincindedir. Mevlânâ tövbe eden nefsi, kendini tartan, kınayan ve sonucunda mülhimeye doğru yükselen bir nefis olarak nitelendirmektedir.

2.2.2.5. Gösteriş

Başkalarına kendini beğendirmek amacıyla yapılan davranışları ifade eden gösteriş, insanların takdiri için yapılmaktadır.

Mesnevî’de gösteriş medreseye yüz tutmuş, taklitçi dervişler üzerinden örneklendirilmektedir. Mesnevî’de kulun geçim elde etmek için medreseye gitmesi gösteriş olarak değerlendirilmektedir.

“Bu gösterişle geçimler elde etmek için sabahleyin medreseye yüz tutmuştu.”
(Mesnevî C.4, 1583. Beyit)

Nitekim gösteriş için medreseye giden taklitçi derviş, yemek ve geçinmek için Hakk’a âşıktır. Eğer o “Zât-ı İlahî”ye âşık olduğunu zannederse bu gerçek değildir. Çünkü zât aşkı, muhabbet-i ilahiyede aşırılıktır ve onun gözünde maşuk-ı hakikiden başka bir şey yoktur (Döner, 2018: 258). Mevlânâ, bu gösterişçi sufileri ağır bir şekilde eleştirmektedir. Hatta onları köpek gönüllü olarak nitelendirmektedir.

“Boğazlarına düşkün obur sufiler, köpek gönüllüdürler; fakat kedi gibi yüzlerini yıkarlar, temiz görünürler.” (Mesnevî C.2, 406. Beyit)

Yemeye düşkünlükleri hasebiyle köpeğe, kendilerini temiz göstermek yönüyle de kediye benzetilen sufiler, Mevlânâ tarafından hoş görülmemektedir. Nitekim özgürlüğüne düşkün bir hayvan olan kedi hem ahlaksız hem de edepsizdir, bilinçli olarak kuralları bozan ve şeytani yönü ön planda olan bir hayvandır (Çağın, 2019: 210). Kediler, çoğu zaman kadının dişiliğini, tekinsizliğini, bazı metinlerde kadını tamamlayan, kadının özelliklerini çağrıştıran bir sembol olarak kullanılmaktadır (Çağın, 2019: 223). Mukallid sufiler, açgözlü bir mizaca sahip olup çevrelerinde kendilerini temiz, kalender göstermeye dikkat ederler. Lakin onların bu tavrını bilen Mevlânâ, onları edepsizliğin ve ahlaksızlığın sembolü kediye benzetmektedir.

“Sen de kendini arif gösteriyor, dalgın gösteriyorsun da adamlığın gözüne toprak saçıyorsun.” (Mesnevî C.3, 667. Beyit)

Mevlânâ'ya bir gün arifin kim olduğu sorulur: “Arif temiz olan meşrebini, hiç bulandırmayandır. Çünkü ona ulaşan her bulanıklık da onda durulur.” buyurmuşlardır (Ahmed Eflakî, 1973a: 298). Mevlânâ'ya göre insanları bulandıran kişi arif olamaz.

“Kendini Mansûr-ı Hallâc gösteriyorsun; oysaki dostların pamuğuna ateş atmadaysın sen.” (Mesnevî C.3, 692. Beyit)

“Kendini Tanrı âşığı göstermedesin; fakat sen, kapkara bir musibetle aşk oyununa girmişsin.” (Mesnevî C.3, 697. Beyit).

“Ümmetler içinde gizli olan aşk ümmeti, çevresini kötü kınamalar kaplamış cömertliğe benzer.” (Mesnevî C.4, 847. Beyit)

“Sarığın görünüşü, cennet elbisesine dönmüştü ama içi, münafığın içi gibi rezildi, çirkindi.” (Mesnevî C.4, 1581. Beyit).

“Hey gidi hey; nice anlayışsız ahmaklar vardır ki erlerin yolunda, sof aba giymekten başka bir şey görmemişlerdir.” (Mesnevî C.5, 1423. Beyit)

Mevlânâ, gösteriş yapan taklitçi sufileri münafık olarak nitelendirmektedir. Gösterişin, taklit bir davranış olduğu düşünülürse buradan da açığa çıkmaktadır ki taklit, kabul edilmeyen bir şehadettir (Döner, 2018: 259). Özünde tasavvuf ilminden nasibini alamayan mukallid şeyhler, sarık takmayı, sof aba giymeyi, aşk satmayı, geçim kaynağı olarak görmüşler ve Mesnevî’de eleştirilmişlerdir. Mutasavvıflar da şer’i hükümlerin zahirî ile değil, bâtını ile ilgilenmişlerdir. Fıkıh insanın dışa dönük hayatını düzenleyen bir ilim olup tasavvuf ise ruhu terbiye eden, kalbin huzuru ve huşusu ile meşgul olan bir ilimdir (Köksal, 1999: 83-95). Taklitçi şeyhler, Mesnevî’de tasavvufun bu bâtın yönünden bihaber olarak anlatılmaktadır. Nitekim tasavvuf erbabının ilmi içe dönüktür ve bu ilim, kâinatı, insanı tek bir kare içinde kendiyile birlikte idrak eden ve ikilik kabul etmeyen bir ilimdir. Seyr ü süluk sürecinde olan salığın tek gayesi Tanrı’da yok olup “birlikte” yeniden doğmasıdır. Mevlânâ bu gerçeği algılamaktan uzak kendini derviş ilan eden zatları eleştirmiş, gösteriş ve riyakârlık etrafında birleşen bu sufiler, nefs-i levvame basamağında değerlendirilmiştir.

İnsanın nefsi, kendisinde merhamet uyandıracak davranışları süsleyerek insana sunar. Bazen emre itaat ediyor gibi kendini gösterse de ilk koşulda hakiki kimliğini ortaya koyar (Soysaldı, 2007: 166). Nitekim salığın vesvese ve kuruntularının çok olduğu nefs-

i levvame basamağı, insanın bedensel hazlarının ve isteklerinin güdümünden tam olarak çıkamadığını göstermektedir. Bu yüzden kazançlar fani ve geçicidir. Mesnevî’de pişmanlık, kınama, riya, münafıklık, tövbe, sahte şeyhler, gösteriş, taklit bu mertebenin sıfatlarından sayılmıştır.

2.2.3. Nefs-i Mülhime

Nefis mertebelerinin üçüncüsü olan nefis-i mülhime, Allah’ın inayeti, müridin gayreti, itaatkârlığı ve arayışı ile ilhama ulaşan nefsi ifade etmektedir.

Allah’ın müride hayrı ilham etmesi cihetiyle bu nefis, mülhime adını almaktadır. Nefis hayır olarak ne işlerse bu ilahî ilhamla gerçekleşmektedir. Şer yönüyle her ne amelde bulunursa o da tabiatının gereğinden gelmektedir (Ceyli, 1973: 600). Bu makamda nefis-i natikanın fücür ve takvasını, Allah melek ve şeytanın aracılığı olmadan ilham eylediğinden bu mertebede salığın bâtınında gerçek imanı oluşur ve şühudunda masivadan eser kalmaz. Âlemi ruhlar âlemidir. Mahalli ruhtur. Müridin hâli ise aşktır. Toplumdan kopma, ağlama, hararet, boğazın tıkanması bu makamda müritte belirir. Allah ile meşgul olan müritte havf ve reca birlikte bulunur (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 721). Zikrullahı sevmek, Hak ile iştigal olup O’nunla ferahlamak, güler yüzle ve hikmetle söz söylemek, müşahede ve murakabe de bu mertebenin sıfatlarıdır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 722). Salık bu mertebede, nefsinin şeriata ve tarikatın usullerine bağlar. Mürşide itaat eden mürit, aklına gelen iyi-kötü bütün hatıraları ona bildirir. Bunun neticesinde mürit, mürşidin verdiği ilaçları hâl ile kabul edip gönlünde rıza bulursa inkişaf artar ve mürit dördüncü makama yükselir. Müridin, mürşid-i kâmile, hüsn-i zannı, yakın ve itikadı tam olursa kalbi tehlikelerden emin olur ve kuds âlemine çekilmesi daha kolay olur (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 723). Bu nefis mertebesinde salık, mürşide iradesini teslim edip büyük bir ihtimam ile onun her emrine teslim olur. Mülhime nefsin ana eksenini Tanrı’dan alınan ilhamlar oluşturur. Mesnevî’de bu nefsi işaret eden ilham, aşk, iyilik ve sabır ile ilgili pek çok örneğe rastlanmıştır.

2.2.3.1. İlham

Kulun yüzünü Hakk’a çevirmesinden dolayı keşfe açılan kalp, bu mertebede Hak’tan doğrudan bilgi almaktadır, bu bilgilere ilham adı verilmektedir.

Nefs-i mülhime, keşfe nail olup ilham alan nefistir. İlham, Allah tarafından kalbe gönderilen mana, sezgi, doğuştur. Kalp, bu makamda kötü sıfatlarından kurtulmuş, Allah'ın nuruyla aydınlanmış, iyiyi kötünden ayırmıştır. İyileşme derecesi olan nefs-i mülhime sevabını da günahını da Allah'ın yardımıyla idrak etmiştir (Karataş, 2009: 110). Allah'ın yardımıyla hayrı ve şerri gören nefis, Allah'a güvenmektedir. Hoca Ahmet Yesevi ilham alan kişinin Allah'tan emin olduğunu belirtmektedir.

Hoca Ahmed Yesevî, insanların her işinde Allah'a güvenmeleri ve sığınmaları gerektiğini düşünmektedir. O, kendisine gelen ilhamla Allah'a sığınıp güvendiğini ifade etmiştir.

Huş gayibdin kulagınga ilham keldi

Ol sebebdin Hakk'a sığın keldim menâ

Barça burzug yıǵlıp kelip inâm bedri

Ol sebebdin Hakk'a sığın keldim menâ (Divân-ı Hikmet, 2017: 54)

Mesnevî'de kuyumcunun zehirlenip öldürüldüğü hikâyede ilham alan nefis şöyle anlatılır.

“Tanrı buyruğu gelmeden, ondan bir ilham almadan, padişahın hatırı için öldürmedi onu.” (Mesnevî C.1, 224. Beyit)

Mesnevî'de çok sayıda alegorik hikâyeye rastlanmaktadır. Mesnevî'deki hikâyelerde seçilen bazı hayvanlar sembolik olarak nefis mertebelerine göndermede bulunmaktadır. Tavşanın kut ve iyiliği temsil etmesi ve bunun sonunda ilhama nail olması, nefs-i mülhimeyi örneklendirmektedir.

“Tavşan, dostlar dedi. Tanrı ilham etti bana; gerçekten de zayıf biri, kuvvetli bir düzen kurabilir.” (Mesnevî C.1, 1013. Beyit).

İyilikle hareket eden tavşanın kalbi keşfe açılmıştır. Tanrı tarafından yeryüzündeki canlılara hayat bahsetme, onları koruma, kut, bereket gibi özelliklerle görevlendirilmiş tavşan, Türk coğrafyasında Umay, Bulut-Kan, Dyaık/Cayık, Ot/Ateş Ene, Ayısıt, Ermen-Kan adlarıyla anılan ruhlar âleminin ortak bir timsali olmuştur (Ergun, 2011: 308). Nitekim beyitte tavşan, Allah'tan bilgi alan, canlıları koruyan bir sembol olarak kullanılmıştır.

Nefs-i levvameyle arınmaya başlayan kalbe vasıtasız bilgiler gelmeye başlar. Bu makamda nefis, hayır ve şerri ayırt etme yetisine sahip olmuştur. Çünkü ona fücür ve takva ilham edilmiştir (Çalışkan, 2011: 21). Mevlânâ, ilham yoluyla gelen bilginin insanı hayra ulaştıracağını düşünmektedir.

“Gönle vuran bilgi, adama yardım eder, dost olur. Fakat bedene vuran bilgi, bir yük kesilir.” (Mesnevî C.1, 3460. Beyit)

Şeyhlik makamına ulaşmış kulun eylemleri ilham ile gerçekleşmektedir. *“Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü, (oku) attığında sen atmadın, Allah attı; bunu da müminlere kendinden güzel bir lütufta bulunmuş olmak için yaptı.”* (Enfâl 8/17) ayetinde buyurulduğu üzere ilham alan kalp, Allah’ın lütfuna nail olmaktadır. Mesnevî’de ilhama nail olmuş kişinin Allah ile konuştuğu (işittirme yoluyla değil) belirtilmektedir.

“Şeyh, ey kıldan kıla bütün gizlediğim şeyleri bilen Tanrı’m dedi; şehirde ne hizmette bulunayım? Söyle.” (Mesnevî C.5, 2680. Beyit)

“Öyle bir genişlemişti ki, kulağına, altı yüz perdenin ardından Tanrı’nın sesi geliyordu.” (Mesnevî C.6, 1924. Beyit).

İlham ve vecd hâli, Tanrı’yı aracısız görme, duyma, hissetme olanağı tanımaktadır. Sufî, keşif ve ilham aracılığıyla perdeleri yırtıp Hakk’a yükselmektedir (Halilov, 2015: 65). Mülhime nefis ilmi çalışmalar doğrultusunda açılmakta ve ruh keşfetmeye açık hâle gelmektedir. Bu nefsin kendini gerçekleştirebilmesi, kulun durmadan araştırıp düşünmesini ve çalışmasını gerektirmektedir (Aktaş, 2012: 65). Tasavvuf eğitimi sırasında salık manevî bilgileri keşif yoluyla elde etmekte olup (Çelik-Yıldırım, 2018: 34) keşfe açılan kalp ise yeryüzündeki her şeyi bir görmektedir. Mesnevî’de ilham alan kalbin çeşitli sırları elde ettiğini gösteren örneklerle rastlanmıştır.

“Yahya’nın anası, onu ne vakit gördü de bu işi söze getirdi, ona söyledi?” (Mesnevî C.2, 3622. Beyit)

“Bunu, ilham alanlar bilirler; yeryüzünün dolaylarında olup bitenler, gözlerinin önündedir onların.” (Mesnevî C.2, 3623. Beyit)

“Ama söyleme yoluyla, işittirme yoluyla değil, akla vahy etme yoluyla; sırlar, ona karşı örtülü, gizli değildi ki.” (Mesnevî C.6, 3800. Beyit)

Mülhime mertebesi, birtakım ilahi lütuflara ve kerametlere nail olan salığın şaşırma tehlikesinin yüksek olduğu bir mertebedir. Zira bu aşamada salık, ulaştığı lütuflara ve kerametlere aldanıp kemale eriştiğini ve yolun sonuna geldiğini düşünebilir. Bu yüzden mürit kendisinde ortaya çıkan zahirî ve bâtinî tecellileri mürşidine haber vermeli ve onun tavsiyeleri doğrultusunda hareket etmelidir (Özköse, 2016: 25). Bu mertebede, salığın hâli zayıf olduğu için tehlikelere açıktır. Semennûdî, bu hususla alakalı olarak şöyle söylemiştir: Bu mertebede şüphe, salığın kâmil nefesleriyle karanlıklarından arınmakta ve tecelli nurlarına erişmektedir. Hâli zayıf olan salık, celal ile cemal arasındaki durumu anlayamayabilir. Melekten gelen ilhamlarla şeytandan gelen vesveselerin arasını da ayırt edemez. Çünkü salık bu makamda beşerî tabiatından tamamen kurtulmuş değildir (Ayış, 2014: 515). Bu mertebenin tehlikelerinden biri, salığın bir süre istikamet üzere devam ettikten sonra bazı günahlarda tutkularına, şehvetlerine yenilip şehvetinin etkisinde kasten günah işlemesidir. Günahlarının birçoğunu salık, bu mertebede terk eder (Yıldız, 2007: 90). Kur'ân'da nefis-i mülhimeyi ifade eden ayette kulun temizliği şöyle vurgulanır. “*Sen ancak görmeden Rablerinden korkanları namazı kılanları uyurabilirsin. Kim temizlenirse o kendi menfaatine temizlenmiş olur. Dönüş Allah'adır.*” (Fatır 35/18). Her kim kötülüklerden vazgeçip imanını arındırırsa bunu aslında kendisi için yapmıştır (Karataş, 2009: 111). Nefs-i mülhime basamağındaki kul, kötü huylarını terk etmiş ve bunun sonucunda ilham almaya başlamıştır.

Bilgiyi kazanmanın biri tanrısal ve biri insansı olmak üzere iki ayrı yolu vardır. İnsansı öğrenme yolu eğitim, düşünme gibi iki türlü olup düşünme ise insanın kendini bir konuya vermesi ve derinlemesine incelemesidir. Tanrısal öğrenme yalnızca vahiy ve ilhamla gerçekleşen bilgidir (Dinler Tarihi Ansiklopedisi, 1976: 204). İlham, Allah'ın kula bir lütfudur. Çünkü kul, ilham ile kesin olan bilgiyi elde etmektedir. Mesnevî'de bu bilginin gerçek ve şüphesiz olduğunu onaylayan örnekler bulunmaktadır.

“*Derken o sırada yüce Tanrı, ona bol - bol mühlet ver, korkma diye vahyetti.*”
(Mesnevî C.3, 1092. Beyit)

“*Bil ki gökten yağan o kutlu yağmur, gönüllere gelen-ilhamdır; sözün gerçek oluşudur.*” (Mesnevî C.3, 4318. Beyit)

“Tanrı ona, bundan vazgeç; çünkü o yer, senin elinde olmayacak diye vahyetti.”
(Mesnevî C.4, 389. Beyit)

“Yahut dilden bellenen bilgisi az olsaydı da gönle vahiy bilgisini Tanrı dostundan kapsaydı.” (Mesnevî C.4, 1416. Beyit)

Tasavvufta kalbe inen bilgiler, tahsil edilen bilgilerden daha değerli olarak görülmektedir. Çünkü ilham, salığın şehevi duygularını kırarak elde ettiği mana âleminden gelen hakikat nurlarıdır. Mesnevî’de ilhamın bu boyutuna vurgu yapılmakla birlikte bu bilginin kesinliğine değinilmektedir. Hak’tan kalbe inen ilhamlar, kulun kendisinden emin olmasını sağlamakta ve Mesnevî’de bu nefis mertebesindeki kulların aldıkları ilham ile huzura erdikleri vurgulanmaktadır.

“Böyle bir ışığa karşı tutar da kitabı açarsan, vahiyle huzura eren can, seni azarlar.” (Mesnevî C.4, 1417. Beyit)

İlhamlar sayesinde kul, altbenliğin yönlendirici etkisinden çıkar ve ahlaki değerler nefiste hâkim olmaya başlar. İlham aracılığıyla açılan idrakın sonucunda salık, ilk iki nefsin hatalarını daha kolay fark eder (Kişmir, 2012: 81). Mevlânâ’ya göre ilham alan kul, nefsin yıkıcı etkisinden kurtulmuş ve kesin bilgiye ulaşmış kimse olarak örneklendirilmiştir.

2.2.3.2. Aşk

Aşırı sevgi durumunu ifade eden aşk, tasavvufta varlığın Hakk’a olan kavuşma özlemini ve isteğini anlatmaktadır.

Nefsin dördüncü mertebeye yükselmesi maşukun cemalini düşünmek, anmak, hatırlamak ve arzu etmekle mümkündür. Kul, aşk, hararet, vecd ve hâle kavuşmakla kemal makamına ulaşmakta, böylece salık, latif-i ruhani ve âşık-ı rahmani olmaktadır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 728). Aşkın başı vardır lakin sonu yoktur. Gayesi ise Rahman’la kavuşmak ve ebediliğe ermektir. Tanrı sevgiyle bilinmek istemektedir, bu yüzden de sevgi ilahîdir (İbn Arabî, 1998: 21). Aşk, Hoca Ahmed Yesevî’de Hz. Mûsa kıssasına telmihte bulunularak tecelli nuru ile ifade edilmiştir.

Gönlümde aşk Tur'u düştü tecelli nuru

Her bir adın zuhuru cihan mumu değil mi

Eman ağacından ki Mûsâ'ya ateş göründü

“İnni enAllah” söyler esrâr-ı can değil (Divân-ı Hikmet, 2017: 401)

Mevlânâ'nın hakikat yolunda ilerleyen insanların birliğe erişmesinde yegâne araç ve amaç olarak gördüğü aşk, Mesnevî'nin pek çok yerinde zikredilmektedir.

“Âşığın hastalığı, hastalıklardan apayrıdır; aşk, Tanrı sırlarının usturlabıdır.”

(Mesnevî C.1, 110. Beyit).

Beyitte aşk, usturlaba benzetilmekte ve Tanrı'nın sırlarını anlatmaktadır. Geceleyin ay nasıl suya yansır, insan da Tanrı'yı yansıtır. Yıldızların durumunu, yerini gösteren usturlab gibi insan da Allah'ın cemalini gösterir (Kocabaş, 2010: 50). Sevgide yer alan aşırı etkiye aşk denir ve aşk yok olmaktır (İbn Arabî, 1998: 27). Yunus Emre, Allah aşkıyla dolan gönüllerin, mutlak hakikati ancak aşk deryasına dalarak bulabileceğini söylemiştir.

“Bir kişi ‘âşık olsa ‘ışk deryâsına talsa

O deryanun içinde gevher bulagan olur” (Yunus Emre Divânı, 77/96-4)

Yunus Emre gibi gerçek aşkın, mutlak gerçek olan Allah'a duyulan ilâhî aşk olduğunu söyleyen Mevlânâ, ilâhî aşk dışındaki tüm âşkların, âşığa hiçbir lezzet vermeyeceğini ve bir değerinin olmadığını ifade etmiştir.

“Güzeller güzeli Tanrı aşkından başka ne varsa hiçtir; şeker bile yesen can çekişmektir.” (Mesnevî C.1, 3699. Beyit)

Beyitte vahdete ulaşamayan kişinin bir hiç olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim birliğe dâhil olamamış insan, hapsedilmiş insandır. Bir nesneyle veya bir varlıkla ilişkili olma ihtiyacı olarak sevgi, tutkuların bütününe kapsayan her olayın arkasında bulunmaktadır. İnsan bir kimseye ya da Tanrı'ya bağlanarak dünya ile “bir olmaya” gayret eder (Fromm, 2005: 164). Mevlânâ'ya göre kâinattaki her zerre birbirine aşk ile bağlıdır ve âşıktır. Rûmî, insanın hem madde âleminde hem de kendi varlığından vazgeçerek birliğe ulaşacağını söyler (Çelik, 2006: IV). Bu birliğe aşk ile ulaşılacağını bildiren Rûmî Mesnevî'de “aşk” ile ilgili pek çok örnek vermektedir. Aşk, bütünden parçaya doğru akışı, tamamlanmayı “Bir”in azametini, güzelliğini, kemaline duyulan

hayranlığını ifade etmektedir (Halilov, 2015: 25). Divân-ı Hikmet'te aşkla bakan kişinin kör olmayacağı ve âşıkların bu aşk ile Hakk'ı aradıkları belirtilmiştir.

*“Âşık ölmes kura bolmaz aşkı civan
Halk içinde ağzı handan küyer pinhan
Çöller kezip yollar yürüp Hakk lâ-mekân
Hak ıskını sena kılub yürür bolgay”* (Divân-ı Hikmet, 2017: 214)

Yunus Emre, insanın asıl vatanı olan “Bezm-i Elest”de saf ruh halinde Allah ile bir olduğunu ifade ederek insanın “Kul huva'llah” sıfatıyla nitelendirilen Allah'ın bir nuru olduğunu söylemiştir. İlahî aşkla dolu olan âşığın vahdet zevkine eriştiği yeri Nûr Dağı olarak nitelendirmiştir.

*“Bu cihana gelmedim ma'şûkıla bir idüm
Kul huva'llah sıfatlu bir bî-nîşân nûr idüm* (Yunus Emre Divânı, 183/223-1)
*Ne ogul varıdı ne kız vâhid idük anda biz
Konşıyıduk cümlemiz nûr tagın yaylar iken”* (Yunus Emre Divânı, 199/243-8)

Yunus Emre'deki bu birlik Mevlânâ'da “Aşk Şeriatı” ve hakikat şeklinde vurgulanmaktadır.

“Aşk şeriatı, bütûn dinlerden ayırır; âşıklara şeriat da Tanrıdır, mezhep de Tanrı.” (Mesnevî C.2, 1771. Beyit)

Sevgi, insanın kendisinden başka bir şey ya da birisiyle kendi ayrılığını ve bütünlüğünü sağlaması koşuluyla birleşmesidir (Fromm, 2005: 165). Aşk bir tamamlanma duygusudur. Nitekim bu tamamlanma duygusuna niyazla ulaşılmaktadır.

“Aşk, yüzlerce naza katlanmakla, yüzlerce niyaz etmekle elde edilebilir.” (Mesnevî C.5, 1164. Beyit)

Robert Sternberg aşkı tutku, içtenlik ve kararlılık olmak üzere üç ana unsurun oluşturduğunu söylemektedir. Mükemmel aşkın içinde bu üç unsur bulunmaktadır. Herhangi birinin eksikliğinde oluşan durumlar aşağıdaki üçgende gösterilmiştir (McLaughlin-Wilson, 2002: 94) McLaughlin'in Sternberg'den alıntıladığı üçgensel aşk fikri:



Şekil 3. Üçgensel aşk fikri (McLaughlin-Wilson 2002: 94)

Sevginin mükemmel olması için âşığın iki karşıt görünümü birleştirmesi gerekmektedir. Hayvanlar da sever, lakin iki karşıt arasını birleştiremez. Bu yüzden iki karşıtlığı birleştiren insan, Tanrı suretinde yaratılmıştır (İbn Arabî, 1998: 37). Sevgi, tabii, ruhani ve ilahî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır (İbn Arabî, 1998: 38). Mevlânâ'da bahsedilen sevgi ilahîdir. İlahî sevgide Allah bizi hem kendisi hem de bizim için sevmektedir. Nitekim Allah, insanı kendisini tanıması için yaratmıştır (İbn Arabî, 1998: 39). Mevlânâ'ya göre aşk ne türde ve ne şekilde zuhur ederse etsin, bütün aşkın kaynağı Allah'tır. Lakin sadece aşkın değil, her şeyin kaynağı ve başlangıcı O'dur (Kuşpınar, 2007: 16). Mevlânâ, aşkı, Allah'ın bir sıfatı olarak söylemektedir. Yani Allah hem aşk hem de aşkın ötesindedir (Kuşpınar, 2007: 16). Mesnevî'de aşk Tanrı'nın sıfatı olarak kullanılmaktadır. Korku ise nefesine esir olmuş kulun sıfatıdır.

“Aşk, Tanrı sıfatıdır; korkuysa, karnına, alt yanına müptela olmuş kulun sıfatı.”
(Mesnevî C.5, 2185. Beyit).

Şekiller, suretler, âlem hepsi ilahî kelam “kün” den olmuştur. Ama’ cevherin içinde var oluş haline geçmemişken Tanrı'nın “Kün!” sözü işitilmiş, böylece vücudu'l-aynî gerçekleşmiştir. Bu da insanların Tanrı'ya duyduğu sevginin başlangıç sebebidir (İbn Arabî, 1998: 54). Tanrı'ya beslediğimiz sevgi ezelde başlamıştır ve her şey aşk ile “Ol” emri doğrultusunda vücuda gelmiştir. Evrendeki her şey birbirine vefalıdır. Bu

vefanın, bağlılığın adı aşktır. Mesnevî’de vefa, aşkın bir sıfatı olarak yer almış ve karşılıklı etkileşimden doğan birlik, dirilik olarak vurgulanmıştır.

“Aşk vefalıdır, vefalı kişiyi satın alır; vefasız iş erine bakmaz bile.” (Mesnevî C.5, 1165. Beyit)

Sevginin anlamını ancak âşık olan ve sıfatı âşık olan anlayabilir. İnsan sevgilisinden duyduğu sözlerin dışındakilere sağırdır. Böyle olunca aşk, o kişiye hâkim olur, kalbini mühürler ve sevgiliden başka hiçbir şeyi kalbe almaz (İbn Arabî, 1998: 31). Mürit bu mertebede, Allah dışında hiçbir şeyi görmez ve keşif yolu ile Allah’ı duyar, hisseder.

Aşk yolunda aşk ile arınan mürit de artık emmare nefsin sıfatlarından eser kalmamıştır. Mevlânâ aşk uğruna temizlenmiş nefsin emmare ve levvame mertebesinden geçtiğini hırs ve ayıptan kurtulduğunu beyitlerinde şöyle vurgulamaktadır.

“Kimin elbisesi bir aşk yüzünden yırtıldıysa hırstan, ayıptan tamamıyla arındı o.” (Mesnevî C.1, 22. Beyit)

Mevlânâ, kâinatın yaratılış sebebini aşk olarak düşünmektedir. Nitekim bütün şekiller, suretler, bilinenler bilinmeyenler, her şey Allah aşkının tecellisidir.

“Aşk olmasaydı varlık nerden olurdu? Ekmek nasıl olurdu da kendisini sana verirdi, nasıl olurdu da sen olurdu?” (Mesnevî C.5, 2012. Beyit)

Bütün dinler insanı aşka davet eder, bütün dini duyguların ana ekseninde aşk vardır ve bu bakımdan aşk, dinleri yakınlaştırır, onları özdeşlik noktasına götürür (Halilov, 2015: 74). Schleirmarcher, dinin mutlak bağımlılık duygusundan temellendiğini söylemektedir. Bu duygu, sevgi duygusunun da kaynağıdır. *“Tanrı’nın görevi, Tanrı, sevgidir”* deyişiyle nitelenmektedir (Briffault, 2005: 45). Mevlânâ’ya göre, külli akla ulaşabilmek, ancak keşfe açılan kalbin aşkla dolması sonucunda elde edilen bilgi ile gerçekleşir. Bu makamda salık, nefsiyle mücahedeye devam ettiğinde aşkı fazlalaşır harareti kuvvetlenir, şevk, sekr ve gözden düşme gibi hâllerden çok lezzet bulur. Çünkü bu ruh makamı, aşk ve hâl makamıdır. Hatta âşık, ruhani olarak büyük lezzet bulduğundan aşk, maşuka perde iken bile aşk makamından yükselmek istemez. Aşk hâli mücahede ile doğru hâldir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 731). Mevlânâ, aklı maddi alanda faal olmaya çağırırken manevî sahada ise aklın haddini bilmesi gerektiğinin

üzerinde durmuş, akıl-aşk karşılaştırmasında her zaman aşkın yüceliğini savunmuştur (Göztepe, 2005: 417). Kişiliğini Hak'ta yok etmeye talip olan salık, nefsiyle bir çekişme halindedir. Mevlânâ, bu mücadele içinde olan salığın nefsinden akıl ile değil, aşkla kurtulacağını düşünmektedir.

“Hiçbir şeye aldırmayan aşktır, akıl değil. Akıl, fayda elde edeceği şeyi arar.”
(Mesnevî C.5, 1972. Beyit)

Allah'ın yarattığı şekiller ve suretler, sevgi deryasında yüzmektedir. O'nun yarattıklarına duyulan aşk ise yok olma hâlidir (İbn Arabî, 1998: 32). Mesnevî'de âşıkların yoklukta ve birlikte oldukları vurgulanmıştır.

“Âşıklar, yoklukta çadır kurmuşlardır; yokluk gibi bir renge boyanmışlardır, bir olmuşlardır.” (Mesnevî C.3, 3025. Beyit).

Allah'ın insanlara beslediği sevgi, ister yokluk-adem ister varlık-vücut halinde olsun bu sevgi onlarla birlikte olan ve Tanrı'nın var oluşunun nisbetidir. Allah kullarını seyreden ve sevendir. Allah bilgisinde olan her öz aslında madumdur, gizil güç hâlidir (İbn Arabî, 1998: 44). Bu öz, hakikate ulaşan kişiler tarafından görülebilmektedir. Hakikate ulaşan âşık her şeyin bir olduğunu müşahade eder. Aşk makamında/hakikatte ikilikten eser yoktur, tek varlık Hak vardır. Bu makamda âşık kendini tümünden ayıramaz ve birlik içinde âlemi seyreder. Mevlânâ Hak'ta mahvolan âşığın sadece Hak ile olduğunu belirtir.

“Sen Hak âşığıydın, fakat Hak da odur ki geldi, tecelli etti mi sende, kıl kadar bir varlık kalmaz.” (Mesnevî C.3, 4622. Beyit)

Sevgi, birini daha yakından tanımak için duyulan istek, özdeşleşme ve kişilik birleşimidir (Menninger, 2005: 186). Sevgi içgüdüsünün tek amacı birleşmektir (Menninger, 2005: 190). Mevlânâ'da bu birleşim vahdete ulaşmaktır ve aşk insanı manevî âlemler ülkesine yükselten ilahî bir güç olarak ifade edilmektedir (Arslan, 2006: 62). Mesnevî'de aşk, müridi ait olduğu “Mutlak Yokluk”a taşıyan hakikat olarak anlatılmaktadır. Nefs-i mülhime mertebesindeki kul, aşk ile Hakk'a vasıl olduğu mutmainne basamağına çıkmaktadır.

2.2.3.3. İyilik

Herhangi bir karşılık beklenmeden yapılan yardımı ifade eden iyilik, nefs-i mülhime mertebesinde kulun sıfatları arasında yer almaktadır.

Nefs-i mülhimenin zuhurlarından biri de iyiliktir. Kur'ân iyilik kavramını “ma'rûf”, “hasene” ve “birr” kelimeleriyle ifade etmektedir. İnsanların zihinlerindeki iyilik ile Kur'ân'ın iyilik kavramı farklı olup (Kahraman, 2016: 15) Allah iyiliği Kur'ân'da şöyle tanımlamıştır: *“Asıl erdemli kişi Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekât verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarından sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve zamanında sabrederler.”* (Bakara 2/177). Kur'ân, zekât veren, namaz kılan, başkalarının hayrına işlerde bulunan kişileri erdemli “birr” kelimesiyle anlatmaktadır.

Türk kültüründe iyilik imgesi, Hızır kimliğinde sembolleşerek yaşamaktadır. Mitolojik anadan başlayarak Ülgen'e, Bozkurt'a, yer-su iyelerine ve daha nice iyelik imgelerine sığınışın son halkası Hızır'dır. O, efsanelerde, hikâyelerde, masallarda ve destanlarda kahramanların koruyucusu ve yardımcısıdır. İyiliğin, bereketin ve bolluğun sembolü Hızır, iyilerin mükâfatlandırılmasını sağlayarak toplumdaki iyilik dürtülerini tetiklemektedir (Azar, 2009: 274-278). İyilik ve yardımla özdeşleşen Hızır, Mesnevî'de Hz.Musa'nın kıssasına telmih yaparak anlatılmıştır. Mevlânâ, salığın mürşidine teslim olması ve itiraz etmemesi gerekliliğini Hz.Musa ve Hızır'dan örnek vererek vurgulamıştır.

“Pir seni tuttu mu, kendini ona teslim et; Mûsâ gibi Hızır'ın buyruğu altında yürü.” (Mesnevî, C.1, 2981 Beyit)

“İkiyüzlülük, etme; Hızır'ın yaptığı işlere dayan da Hızır, 'Artık ayrılıktır bu' demesin.” (Mesnevî C.1, 2982. Beyit)

İnsan doğası gereği sürekli iyiyi arayıp bulmak istemektedir. İyilik, mükemmelliktir. Kötülük ise noksan, eksik yönü işaret etmektedir. Mevlânâ, iyiyi her zaman müspet, kötüyü ise iyiliğin eksikliği olarak değerlendirmektedir. Mesnevî'de iyi ve kötü kavramlarının karşıtlığını belirten Mevlânâ, sükûnün doğasına, mizacına ve özüne uygun olarak iyi veya kötü olarak addedildiğini dile getirmektedir (Yakıt, 1990:

31-38). Mevlânâ'ya göre her varlık özüne uygun olanı yapar. Özünde iyi olan insan da iyilikte bulunarak kendi hakikatine ulaşır. Bu yüzden Mevlânâ insanın özüne ulaşması için Mesnevî'de yardımda, iyilikte bulunmasını tavsiye etmektedir.

“Devenin yavrusu nedir? Salih'in gönlü. İhsanlarda bulunun, iyilikler edin de gönlünü ele alın.” (Mesnevî C.1, 2543. Beyit)

Türk mitolojisinde yiğitliğin simgesi olan deve, kahramanlar tarafından bir töz olarak görülmüş ve kuvvetin sembolü olmuştur. Dede Korkut'ta kahramanın kudretini göstermek için savaştığı hayvan olan deve (Çoruhlu, 2012: 69) Mesnevî'de köşek (devenin yavrusu) ile karşılanmış ve temiz kalbin gücünü temsil etmiştir.

Fiillerin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi özsel değil, meydana geliş biçimine göredir. Bu da âlemde olan her şeyin, iyi ve kötü hükmüne sahip bir cevherden meydana geldiğini ortaya koymaktadır (Aslan, 2013: 98). Mevlânâ'ya göre kötülük ve iyilik aynı kaynaktan gelmiş ve bu kavramlar süjeye göre değişmektedir. Âlemde mutlak kötülük yoktur (Yakıt, 1990: 44). Optimist bir Tanrı anlayışına sahip olan Mevlânâ, Allah'ı “Mutlak İyi” olarak nitelendirmektedir. *“O'nun takdir ettiği her şeyin de bu iyiliğin bir sonucu olduğunu düşünür.”* (Kocabaş, 2010: III). Mesnevî'de mutlak kötülüğün olmadığı, yanlışlığın ise insanın doğru bakmamasından kaynaklandığı anlatılmaktadır.

“Düşünceni doğrult da eğri görme, iyi gör. Düşünce de o incinin ışığı, o incinin parıltısı.” (Mesnevî C.2, 858. Beyit)

Mevlânâ'ya göre insanın varlığı algılayış biçimi iyilik ve kötülük kavramını doğurmaktadır.

“İyilikle gelmenin şartı iyilik etmektir; bu güzelliği, bu iyiliği huzura götürmektir.” (Mesnevî C.2, 946. Beyit)

“Sağ el, burada güzel zandır; iyyinin-kötünün nereden geldiğini o bilir ancak.” (Mesnevî C.2, 1123. Beyit)

Sağ, aktif, olumlu, hayır, iyilik olarak geleneklerde, alışkanlıklarda ve mitolojide yer alırken sol; şer, olumsuzluk, dişil alanları temsil etmektedir (Ersoy, 2000: 292). Beyitte geçen sağ el, Tanrı'dan gelen iyiliği ve hayrı temsil etmektedir. Çünkü Tanrı iyidir, her şeyin sahibidir. Birlik makamında iyilikte-kötülükte birdir. Nitekim Mevlânâ,

kötülükle ilgili yargılarımızın izafî olduğunu söylemektedir. Bir kişiye zehir olan şeyin başkasına panzehir olabileceğini şöyle vurgular.

“Bir durakta da şu yılan zehiri, Tanrı’nın çevirişiyle tatlı, sindirici bir hale gelir.”

(Mesnevî C.1, 2609. Beyit)

Bir yerde zehirdir, bir yerde ilaç. Bir yerde küfürdür, bir yerde tam yere uygun”

(Mesnevî C.1, 2610. Beyit)

Mevlânâ, kötülüğün insanlara ve durumlara göre değişeceğini belirtmektedir (Kocabaş, 2010: 120). Mevlânâ’ya göre insan, Tanrı’nın “cemal” ve “celal” sıfatlarının tecellisi olan öz varlıktır. İnsan ulvi ile süfli, alçak ile yüce birçok değeri bünyesinde taşıyan bir varlıktır (Bilen, 2008: 56). Mesnevî’de iyilik insanın manevî âleme yönelik hâli olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca insanın doğruluk, adalet, koruyuculuk değerleri, iyiliğin bir sonucu olarak anlatılmaktadır.

“Esirgeyici, yoksulları okşayıcı, adalet sahibi, mücevherler, altınlar veren, deniz gönüllü bir beydi.” (Mesnevî C.5, 3441. Beyit)

İslam, her zaman insanları iyiliğe davet ederek iyi olmayı emretmektedir. Felah ancak iyiliktir, kötülükte ise huzursuzluk ve zulüm bulunmaktadır (Kahraman, 2016: 55). *“Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!”* (Hûd 11/112) ayetinde buyurulduğu üzere insan özünde iyidir. İnsanlara yardım, mülhime mertebesindeki salığın dönüşüm sürecine girdiğinin önemli bir işaretidir. Divân-ı Hikmet’de Hz. Muhammed’in kötülüğe iyilikle cevap verdiğine işaret edilerek insanlara iyilik yapılması tavsiye edilmiştir.

“Dualarını müstecab icabetliğ Muhammed

Yamanlıkka yahşılık kerametliğ Muhammed” (Divân-ı Hikmet, 2017: 123)

Mevlânâ, insanlara iyilikte, yardımda bulunmanın ehemmiyetini şöyle dikkat çekmektedir.

“Bir zerre yardım da, itaate, ibadete güvenen kişilerin binlerce çalışmasından yeğ.” (Mesnevî C.6, 3881. Beyit)

Mevlânâ, insanın hem iyilik hem de kötülük yapma eğiliminin olduğunu söyleyerek insanın nefis terbiyesi ile ahlakını güzelleştirebileceğini düşünmektedir (Yakıt, 1990: 44-45). Mülhime nefis, evrendeki her iyiliğin ve sevginin kaynağının Allah

olduğunu bilir, Mesnevî'nin pek çok yerinde kötülüğün insanın bakışından kaynaklandığı ve göreceli bir kavram olduğu vurgulanmaktadır.

2.2.3.4. Sabır

Nefsi-i mülhimenin bir yönü nefsi-i levvame bir yönü de nefsi-i mutmainneye dönüktür. Sabır bu geçiş sürecinde mutmainneye doğru yükselişin önemli bir basamağını oluşturmaktadır.

Arapçadan Türkçeye geçmiş olan sabır kelimesi, herhangi bir acı, haksızlık karşısında ses çıkartmadan bekleme erdemi ya da olacak olanlara karşı kaygılanmadan bekleme durumudur (Türkçe Sözlük, 1998: 1875). Sabır, varlıklar içinde sadece insanda bulunan, kendisini şehvet ve kızgınlık karşısında duruş olarak gösteren, haram ve yasaklara karşı direnmedir (Gazali, 2012: 88-91). Kur'ân'da, sabrın kendisi ve tavsiyesi kurtuluş veçhilesi olarak şöyle zikredilmektedir: “*İnsan ziyan içindedir. Ancak iman edip de salih ameller işleyenler, birbirlerine Hakk'ı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir)*” (Asr 103/2-3). Kur'ân, sabır üzerinde durarak bu değeri taşıyan kişileri yüceltmekte ve onların mükâfatlandırılacaklarını bildirmektedir (Çağrı, 2008: 337). Sabrın türleri bulunmaktadır. Birincisi insanın kendi iradesiyle kazandığı şeylere sabır, ikincisi iradesi dışında olan şeyler karşısında gösterdiği sabır, üçüncüsü Allah'ın emrini ifa etmede gösterilen sabır ve dördüncü olarak Allah'ın yasak ettiği şeylere karşı gösterilen sabırdır (Kuşeyrî, 2017: 266). Divân-ı Hikmet'te şükür ve sabrın Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu iki temel unsur olduğunu söylemiştir.

“Hâlıkımdan haber yetti şâkir boldum

Her kim söğdü belki tepti sâbir boldum

Bu âlemde heç uhlamay hazır boldum

Hây u heves mâ u menlik ketti dostlar” (Divân-ı Hikmet, 2017: 56)

Mevlânâ, Mesnevî'de nefsi-i kâmileye ulaşma ve sıkıntıları giderme yolunda sabrı tavsiye etmektedir.

“Dileği sabır elde ettirir, tezlik değil. Sabret, Allah doğruyu daha iyi bilir.”

(Mesnevî C.1, 4017. Beyit)

“Sabır ilacı hem gözüün perdelerini yakar hem göğsü açar, gönü ferahlatır.”
(Mesnevî C.2, 71. Beyit)

“Sabır iman yüzünden baş tacı olur, çünkü sabrı olmayanın imanı yoktur.”
(Mesnevî C.2, 601. Beyit)

“Nefsi de bu sabırla kurtarmaya bak; çünkü o da kötüdür, ona da iyilik etmeye gelmez.” (Mesnevî C.3, 2980. Beyit)

Salık, yükseleceği bir sonraki mertebenin sıfatı olan şükrü ancak sabır ile elde edebilecektir. Bu yüzden sabır zahmetin, elemin karşısında kulun Allah’a ve kadere olan itaatini pekiştiren bir duruş olarak Mesnevî’de vurgulanmıştır.

Tasavvufta sabır, bir hâl ve makam olup mutluluğun sırrı ve nefis mücadelesinin koşuludur (Doğan, 2014: 116). Salığın nefis mücadelesinde ona yol gösterecek olan sabır, kâmil olma yolunda ilerleyen salığın sahip olması gereken bir fazilet olarak Mesnevî’de anlatılmaktadır.

2.2.4. Nefs-i Mutmainne

Her türlü şüpheden ve isyandan arınmış mutmainne nefis, kemalatın en alt basamağını teşkil etmektedir. Kul bu mertebede Allah’a ulaşmakta, sabır, şükür, rıza ile nefis-i kamileye doğru ilerlemektedir.

Arapça bir sözcük olarak geçen “itmînân” kelimesi, emin olma, birine inanma ve kesin olarak bilme; “mutmain” kelimesi ise gönü kanmış, içi ferah, şüphesi olmayan manasına gelmektedir (Devellioğlu, 2004: 470-694). Salığın Allah’ta huzur bulması ve onda itminana ermesi hasebiyle ona bu ad verilmektedir. Bu ismi alabilmek için kötü hatıraların ve kötü eylemlerin sonlanması gerekmektedir (Ceyli, 1973: 601). Nefis, bu mertebede geçmişin kötü hatıralarını silerek Hak’ta huzur bulduğu için mutmain olmaktadır.

Nefs-i mutmainne, İslam’ın emirlerine uyan ve bu konuda kalbinde hiç şüphe barındırmayan, Allah ile manevî bağ kuran nefistir. Bu nefis Türkçeye de huzura ulaşan nefis olarak tercüme edilmiştir. Bu makamdaki insan, Hz. Peygamber’in getirdiği her haberi hak olarak kabul etmiş, İslam dininin nehy ettiklerinden kendi rızasıyla uzak durmuştur (Karataş, 2009: 111). Mutmainlik kulun yüce bir hâli olup bu makamdaki

kulun imanı güçlü, bilgisi sağlam, hakikati sabittir (Yıldız, 2007: 64). Nefs-i mutmainnenin sıfatları; cömertlik, işar, tevekkül, tefviz, sabır, hilim, teslim, rıza, yumuşaklık, güler yüzlülük, şükür, sena, tam müşahede ve huzurdur. Bu mertebenin âlemi Hakikat-i Muhammediye'dir. Bu nefis mertebesinde kul Hz. Peygamber'in ahlakı ile ahlaklanarak ve onun hâl ve hareketlerini benimseyerek mutmain olur. Bu mertebe temkin, ayne'l-yakin ve kâmil iman makamıdır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 735). Kur'an'da bu nefisten “ *Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! Sen O'ndan razı, O da senden hoşnut olarak Rabb'ine dön.*” (Fecr 89/27-28) olarak bahsedilmektedir. Mesnevî'de nefs-i mutmainnenin doğrudan geçtiği örneklerle rastlandığı gibi bu nefsi işaret eden susmak, şükür, aydınlanma, arınma, yokluk, sır ve hırka giyme gibi örnekler de tespit edilmiştir.

Mutmain nefsin huzuru, Allah için gayretten gelir. Bu mertebe, hakikati anlamaya başladığımız derecedir (Frager, 2003: 72). Bu mertebede salık, iyi ve kötü karşıtlıklarından kurtularak huzura ermiş ve iyi huylar edinmiştir (Özköse, 2016: 25). Salık, Allah'ın alıkoyması ve hayrı ile yakine mazhar olmuştur. Bu makamda Nur-ı Muhammedi belirerek beşeriyet yok olmuş, aşk ile irfanı bütünleştiren salık bir sonraki mertebeye yükselmiştir (Özköse, 2016: 26). Mevlânâ, nefs-i mutmainne ifadesini kullandığı örneklerinde bu nefsin arılığından bahsederek aklın sınırlı özelliğine vurgu yapmış ve bu mertebedeki kulu düşüncelerin bulandırabileceğine dikkat çekmiştir.

“*Nefs-i Mutmamne'nin duruluğu, temizliği, düşüncelerle bulanır.*” (Mevlânâ, 2003: 60). Mevlânâ'ya göre huzura ermiş nefsi, zihin dünyasının anlamsız sözleri bulandırmamalıdır. Bu nefis arınmış ve temizlenmiş olup *aynanın üzerine bir şey yazıp veya resim yapıp temizlesen de bir iz ve noksanlık kaldığı gibi düşüncelerle dağılır*. Bu merhalede nefis, ne kadar arınmış da olsa düşünce dünyamızı denetleyemezsek o pırlı yok olabilmektedir. Bu aşamadaki kul, zihin dünyasını boş-yararsız düşüncelerden temizlemelidir (Karataş, 2009: 113). Mevlânâ'ya göre düşünceler, insanı bulandırmaktadır.

“*Bedende, Nefs-i Mutmainne'nin yüzünü, düşünce tırnakları tırmalayıp yaralar.*” (Mesnevî C.5, 557. Beyit).

Mevlânâ akıl kavramını eleştirdiği bölümlerde onu “bağlama, sınırlama” anlamında kullanmaktadır. Onun aklı tenkit etmesinin nedenlerinden biri akıl yürütme ile

duyular âleminin verilerinden sonuç çıkarılması ve aldanma ihtimalinden ötürüdür (Göztepe, 2005: 418-421). Metafizik alanda aklın yetersiz kalacağını söyleyen Mevlânâ, gayb alanında aşkın hüküm sürdüğünü, hayalin, vehmin yerine “Vücudu Mutlak”ın aşkıyla dolu olmak gerektiği kanaatindedir (Yakıt, 1996: 91). Mesnevî’de kendini dünyevî işlere veren ve kıyas yapan akıl, nefsin karanlığına sürüklenen akıl olarak görülmektedir. Mevlânâ, beyitlerde geçen düşünce kelimesiyle kulu Allah’tan alıkoyan akli kastetmektedir, ona göre akıl, sebeplere bağlandığı için hakikati anlayamamaktadır.

2.2.4.1. Susmak

Nefs-i mutmainnenin sıfatlarından biri de susmaktır. Mevlânâ’nın eserlerinde sükûta ayrı bir ehemmiyet verildiği görülmüş, özellikle Dîvân-ı Kebîr’de pek çok terci-i bendinin “sus” ifadesiyle bitmesi onun bu konudaki tutumunu göstermiştir. Dilin sınırlarını aşan derin gerçekliğimiz ve var oluşumuz sadece sessizlikle anlaşılabilir (Emiroğlu, 2010: 197-199). Mesnevî’de sükûta çağrı yapan, susmanın önemi üzerinde duran Mevlânâ, susmayı tavsiye etmiş

“Susmak denizdir, söylemekse ırmaktır sanki. Deniz seni arıyor, sen tutup da ırmağı arama” (Mesnevî C.4, 2062. Beyit).

Tasavvufta deniz, “Mutlak Varlık” olan Allah’ı ve vahdeti temsil etmekle birlikte bazı tasavvufî hâlleri ve hakikî aşkın niteliklerini anlatmak için de kullanılmaktadır (Gider, 2017: 34). Kulu huzura kavuşturan nedenlerden biri de dili doğru kullanmaktır. Malayani konuşmaktan kaçınan kalp sükûnet içinde olur. *“Dili müstakim olanın alameti aklıselimdir.”* Aklıselim aracılığıyla dil ya zikir etmekte ya da fuzuli konuşmaktan imtina ederek susmaktadır (Karataş, 2009: 113). Diline hâkim olan insan, düşüncelerini denetleyebilmekte ve nefsin kontrol etmektedir. Mevlânâ, derin düşünüp hikmetli sözler söyleyen bir âlim (Yaman, 2014: 122) olarak insanın susmasıyla ruhunun olgunlaşacağını düşünmektedir. Mevlânâ’ya göre kulun özüne dönmesi susmayla gerçekleşmektedir.

“Gönüldeki söz gönlü özleştirir, geliştirir; susmakla canın özü yüzlerce gelişmeye ulaşır.” (Mesnevî C.5, 1175. Beyit).

Harfi aşarak manaya çıkan sufi, içinde bulunduğu hâl ile sükûtu dilemektedir. Mevlânâ’ya göre sükûtta, şifa, hoşluk, olgunluk, itibar, zenginlik, gayb sırlarına erme,

rahmet, selamet ve gerçeğin açığa çıkmasına sebep olan pek çok kazanç bulunmaktadır (Emiroğlu, 2010: 202-209). İnsan susarak anlayış geliştirir ve bu anlayış ile ikilikten kurtulup hakikate ulaşır. Mevlânâ'ya göre salığın yegâne hedefi harfe, söze gelmeyen mana âlemine ulaşmaktır. Mesnevî'de kulun susarak kendi özüne varacağı, kalbini temizleyeceği vurgulanmaktadır.

2.2.4.2. Şükür

Mutmain nefis, şükür içerisinde Allah'ın gönderdiği her şeyden razı olan nefistir. Kalp, hayrın da şerrin de Hakk'ın farklı tecellisi olduğunu idrak etmiş ve Hak'tan gelen her şeye rıza göstermiştir.

Bu makamda derviş, nefs-i mülhime makamında elde ettiği sabır ve kanaat sıfatı sayesinde dünya malından vazgeçer. Ulaştığı manevî hâlden ötürü salık, hiçbir şeyden gam duymaz (Özçelik, 2018: 134-135). Çünkü o, her şeyi olduğu gibi bir kabulleniş içindedir ve şükretmektedir. Şükür, lütufları değil onu sunanı görmektir, her şeyin Allah'ın ihsanı olduğunu söyleyip nimete kendini layık görmeyip O'nu övmektir (Gazali, 2012: 113). Kur'an'da nefs-i mutmain şükreden nefis olarak zikredilmiş ve övülmüştür. “Biz şükredenleri mükâfatlandıracağız.” (Âl-i İmrân 3/145). Gerçek şükür bâtını olandır. Nefs-i mutmainne makamındaki şükür de dervişin sevdiği-sevmediği her şeye şükretmesidir (Özçelik, 2018: 136). Hak aşığı olan Yunus Emre, gönlünün rahmet suyuyla yıkanıp Allah'a hizmet kapısı olduğunu söyleyerek bu kapının anahtarının da şükür olduğunu bildirmektedir.

Rahmet suyuyla yudı gönlüm evin ap-arıca

Hidmet kapusundan ana sundı şükür ayağını (Yunus Emre Divânı, 307/376-3)

Mevlânâ'ya göre “Allah'a şükür” insanı güçlendiren, nimeti artıran bir durumdur.

“Yüce kuvvete şükretmek, gücü kuvveti arttırır; cebir inancıysa nimeti elinden çıkarır.” (Mesnevî C.1, 944. Beyit).

Şükür, Allah'ın rızasını gözetmektir ve her ameli O'nun rızasını gözeterek yapmaktır. Şükür müminlerin sıfatı olup imanın üçüncü aşaması olarak görülür. Şükür üç şeyden oluşur. Birinci Allah'ı tanımak, ikincisi Allah'ın ihsanına sevinmek, üçüncüsü Allah'ın nimeti göndermesindeki gayeyi gerçekleştirmeye uğraşmaktır (Gazali, 2012:

108). Şükür ile hareket eden kul insanlarla, kâinatla uyumlu olur. Kulun her şeyle dostluğu güçlü olursa hâli de kuvvetli olur (Yıldız, 2007: 64). Mesnevî’de şükür hâlindeki kulun mal-mülk ile ilgisinin kalmadığı şöyle belirtilir.

“Biz mala - altına doymuşuz, zenginlikten usanmışız; halk gibi hırsla düşmek, para - pul, mal - mülk toplamaya kalkışmak yok bizde.” (Mesnevî C.4, 199. Beyit)

Bu mertebedeki kul, manevî zevk, iyi ameller, şükür ve rıza halinde bulunur (Frager, 2003: 93). Allah, kullarını kötülükten korumak için iyiliğe karşı şükrü emreder (Gazali, 2012: 114). *“Sizde olan her türlü nimet Allah’tandır.”* (Nahl, 16/53). Nimetin yaratılış maksadına uygun kullanılması anlamına gelen şükür (Gazali, 2012: 133) olgun bir kalbin sıfatıdır. Mevlânâ, kulun nimet karşısında göstereceği rızanın ve şükrün gönül rızasıyla olması gerektiğini söylemektedir. Kendi arzusuyla hakikate ulaşmak isteyen salık bu makamda her şeyi gönül rızasıyla karşılayıp her şeye şükretmektedir.

2.2.4.3. Fakr

Hiçbir şeyden şikâyet etmeyen ve şükür içindeki nefsin makamı olan fakr, Hakk’ın kula emanet ettiği ilahî bir sırdır.

Nefs-i mutmainne mertebesindeki salık, arzu ve isteklerinden kurtulduğu için yolu fakr olarak adlandırılır (Sayar, 2008: 34). Bu mertebenin en temel özelliği yoksulluk anlamına gelen fakrdır. Nefis üzüntülerinden arınmış, kalbin hiçbir şeyden şüphesi kalmamış ve böylece doğruluk, yumuşaklık, alçak gönüllülük, güler yüzlülük, cömertlik sıfatları dervişte oluşmuştur. Bu makamda, mülhime basamağından daha az otoriter bir din anlayışı olup kul kimliğinin bilincine varmıştır (Kuşat, 2002: 125). Kul arındığı için özüne ulaşmıştır.

Yunus Emre, asıl marifetin kalbin hayat ilmi olduğunu ve fakra erişen gönüllerin marifet ehli olduğunu ifade etmiştir.

“Ma’rifet gönül şehri makâmun bulur fakrı

Bahrî gerekdür bahrî bu ma’rifet içinde” (Yunus Emre Divânı, 239/295-20)

Yunus Emre ve Mevlânâ’nın ifade ettiği gibi fakra ulaşan kul, vuslata erişmiş ve marifeti elde etmiştir. Varlığından arınan mümin kul, rahmetin kaynağı olmuştur.

“O rahmet suyunun kaynağıysa mümindir; Âb-ı hayat, ihsan sahibinin tertemiz canıdır.” (Mesnevî C.2, 1256. Beyit).

Kesretten çekilen ve kendini “Vahid-i Ehad”a adayan mutmain nefis, dünyevî ağırlıklarından kurtulduğundan dolayı masivadan birini ne incitir ne de birinden incinir. Derviş, nefis-i radiyye olarak adlandırılan rıza makamına ancak incinmemeyi huy edinerek çıkabilir (Çoruh, 2015: 229). Bu mertebedeki dervişin, donmuş/gölge âlemden çıkıp rahmet suyunun kaynağı hakikate ulaştığı Mesnevî’de bildirilmektedir.

2.2.4.4. Yokluk/Arınma

Varlıkların var olmadan önceki durumunu anlatan yokluk, salığın nefis mücadelesi sonucunda varlıktan arınmasını ifade etmektedir.

Salığın nefis mücaledesinde ve arınmasında sabır önemli bir olgu olarak kabul edilmektedir. Mevlânâ’ya göre sabır, gözün ve gönlün perdesini kaldırır. Gönül, saf ve parlak olunca insan görüş ve anlayış kazanır (Yılmaz, 2005: 20). Yunus Emre, gönlün ve ahlakın ancak Allah’tan lütfuyla arınacağını ifade etmiştir.

“Su ne kadar arıda çün yavuz huyun bile

Meger bizi pak ide Hak’dan inâyetümüz” (Yunus Emre Divânı, 91/116-6)

Mesnevî’de dünyevî isteklerden kurtulmuş ve arınmış kul, huzurlu, temiz, iyi ve özüne ulaşmış kişi olarak anlatılmaktadır.

“Tanrı gönlümü, gökyüzü gibi arıttı; hatırımdan cefalarınızı sildi, süpürdü.” (Mesnevî C.1, 2562. Beyit).

“A Babam, Rumlular o sufilerdir ki boyuna tekrarlanacak dersleri, kitapları, hünerleri yoktur.” (Mesnevî C.1, 3496. Beyit).

“Ama gönüllerini cilalamışlar, hırstan, tamahtan, nekeslikten, kinlerden arıtmışlardır.” (Mesnevî C.1, 3497. Beyit).

Kul bu mertebede dünyevî arzularından kurtulmuş, kötü sıfatlarını tezkiye etmiş ve kendini bütünüyle arındırmıştır (Kayaokay, 2017: 81). Mesnevî’de hırstan, tamahtan, cimrilikten arınmış nefsin cilalandığı dile getirilmiş ve bu nefis mertebesinde kul, âlemin suretlerden oluşan bir gölge olduğunu idrak etmiştir.

“Gönül aynası arındı, tertemiz oldu mu, sudan, topraktan dışarı, şekiller görürsün.” (Mesnevî C.2, 72. Beyit).

Arınan ve iç rahatlığına ulaşan nefis, kötülük ve çirkinliklerden kurtulmuş ve ilahî huzura ulaşmıştır. Kalbe doğan ilahî nurlar, bu nefsi geliştirmiş ve güzel huylarla donatmıştır. Bu nefsin sahipleri malayani işlerle meşgul olmayıp daima Hak’la beraberdir (Gümüşhanevî, 1979: 369-428). Mevlânâ’ya göre varlığından kurtulmuş kul, Hakk’ın ilahi isim ve sıfatlarını kendine bulmakta ve varlığı Hakk’ın varlığına delil olmaktadır.

“Kendinden kurtuldun mu, tümünden Burhan kesilirsin... Kul yok oldu mu, sultan olur-gider.” (Mesnevî C.2, 1323. Beyit)

İnsanın kalbi ilahî kaynaklı olduğu için kalbin besini de Allah’ın nurudur. Perdelerin kalkmasının bir yolu da kalbin arınması, taât ve ibadetler ile mümkündür (Yılmaz, 2005: 19-20). Mesnevî’de kalbin arınmasının sonucunda kulun Allah’ın nuruyla aydınlandığı, hakikati ve yalanı ayırt ettiği bildirilmiştir.

“İnanmışım, ‘İnanan Allah ışıyla görür’ denmiş ya; o hâle gelmişim; sakın-sakın; bu ateş tapınağından kaç.” (Mesnevî C.2, 2023. Beyit).

“Bu yüzden gönlümün tad alışı yalınlanmış, ışıklanmıştır; gönlüm gerçeği yalandan ayırt eder bir hâle gelmiştir.” (Mesnevî C.2, 2762. Beyit)

“Sen temizlendin mi perde kalkar; temiz kişilerin canlarındaki ışık, sana vurur.” (Mesnevî C.4, 2386. Beyit)

Allah’ı tanımayan kul; O’na şüpheyle yaklaşır, Allah’ta huzura erip mutmain olan nefis ise Mesnevî’de Hak’la birlikte olan nefis olarak anlatılmaktadır.

“Bu, Tanrı’yı şüphesiz olarak bilmemenden ileri geliyor... Onun hakkında şüphesi olmayan, onu şüphesiz olarak tanıyan boyuna onunladır.” (Mesnevî C.3, 1143. Beyit).

Arınan kalp, keşfe açıldığından bilgiyi doğrudan Allah’tan almakta, kul bâtın bilgisine nail olunca görüş kazanmakta ve yücelere ağmaktadır. Nefis günahlarından arınıp ibadet ve taâtle itminan kazanmaktadır (Demirdağ, 2013: 171). Mevlânâ’ya göre itminan olmuş kalp, her şeyi aracısız olarak görmektedir.

“Biz gönle araçsız olarak bir hoşça bakarız; anlayış bakımından da görüşümüz pek yücedir.” (Mesnevî C.3, 2703. Beyit).

Nefs-i mutmainneye erişmek, içsel bunalımlardan kurtulmak, yaşamın ve var oluşun görünmeyen ritmine yaklaşmaktır (Sayar, 2008: 35). Derviş bu mertebede karanlıklardan çıkıp ikiliklerden kurtulmuş ve Tanrı'nın ihsanıyla aydınlanmıştır. Mevlânâ nefis tezkiyesini gerçekleştirmiş kulları, saf altına benzetmiştir.

“Fakat şehvet, temiz kişilere kuldur; madendeki saf altını ateş yakmaz.” (Mesnevî C.4, 819. Beyit).

Mevlânâ temizlenmiş/arınmış kulu nefesine hükmeden ve özgürleşen birey olarak altın sembolüyle anlatmaktadır. Arınmış kul, saf altın gibidir ve hiçbir şeyden etkilenmemektedir. Altın, renk bakımından merkezi simgeler, Çoruhlu bu rengin akıl, anlayış, iman gibi kavramları ifade ettiğini de söylemektedir. Bu renk, gücü ve hâkimiyeti de simgelemektedir (Çoruhlu, 2012: 219). Nitekim iman gücünü elinde bulunduran arınmış bu kişiler, altın ile özdeşleştirilmektedir. Mesnevî’de bu nefis mertebesindeki kulların, karanlıklardan çıktığı, Tanrı ışığı ile aydınlanıp görüş sahibi oldukları bildirilmektedir.

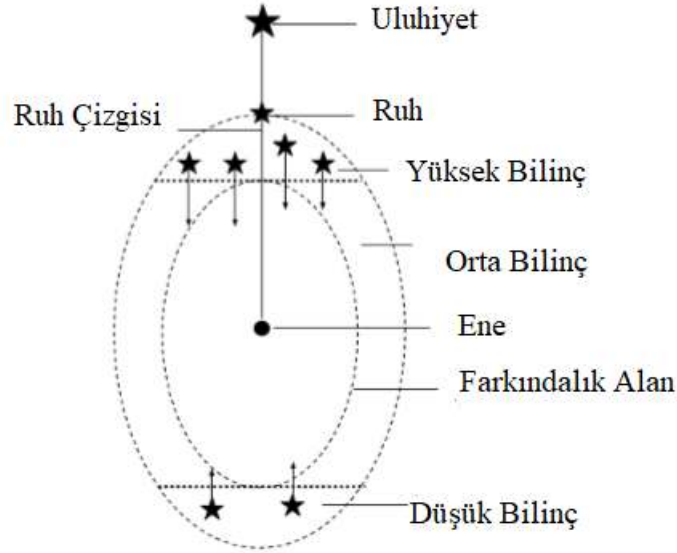
“İşte inanan da yol buldu, karanlıktan yüz çevirdi, Tanrı ışığına yol buldu mu, böyle olur.” (Mesnevî C.4, 3188. Beyit)

“Ama gözü açıldı da o şekli gördü, o yazıyı okudu mu, artık şeytan, bir daha el uzatamaz ona.” (Mesnevî C.5, 2455. Beyit)

İnsan benliğinin ağırlığından kurtulunca hikmeti telakki eder ve ölmeden önce ölür. Yaratıcıyı keşfeder, O’nun ahlakını özümseyerek bilgeliği kazanır (Akarpınar, 2004: 4). Arınan ve benliğinden geçen derviş, kazandığı bilgelik ile görüş sahibi olur.

Nefsin bu makamı yetkinlik sürecinde en önemli basamaktır. Bu aşamaya kadar ki bölümde nefis, negatiften pozitifte doğru bir ilerleme gösterirken, bu mertebede pozitiften pozitifte bir yükseliş gösterir. Yani emmare, levvame ve mülhime basamaklarında salığın kötü huyları disipline edilip yerine güzel ahlak yerleştirilirken mutmainneden sonra iyileştirilen karakter daha da sağlamlaştırılıp diğer ahlaki öğelerle geliştirilir (Kışmır, 2012: 84). Bu makamda yüksek bilinç oluşturulur ve bilinçaltının istekleri kontrol altına alınır. Frager’e göre bilinçaltının dürtülerinin gücü mutmainne

nefiste azalır ve kişi kendi psişesinin derinliklerini daha çok fark eder. İçsel huzuru yeni idrak düzeyinden kazanır “ben-ruh” eksenini geliştir. Geçici heves ve kaygılarla meşgul olan “ben” ruhun ölümsüzlüğüyle özdeşleşir (Frager, 2003: 96).



Şekil 4. Nefs-i mutmainne (Frager, 2003: 96)

Nefs-i mutmainne kendilik bilincinde olan nefsin pozitif yönünü anlatan nefistir. Bu mertebenin makamı ilim sahibi olan “sır”dır (Celep, 2013: 118). Bu makamdaki dervişin ibadete çok fazla düşkün olması, onun Allah’a ulaşmasındaki engelleri aşmasına vesile olur. Muhammedî ahlak ile sıfatlanan derviş, ilahî sırları müşahede etmek ve rubûbiyeti keşfetmek için sabırsızlanır (Demirdaş, 2013: 171). Salığın, kalbi ilahî aşk ile dolar, salık dünya ile ilgili her şeyi kalbinden söküp atar. Salık her şeyde Hakk’ın fillerinin tecellisini görür hâle gelir. Tecellilerin müşahadesiyle salık bir takım keşif ve kerametlere ulaşır (Ayış, 2014: 520). Bu makamda görülen nur, dervişin unsurların ve beşeriyetin etkisinden kurtulmuş olarak ulaştığı, Hz. Peygamber’in her şeye nüfuz eden “Nur-ı Muhammediye”sidir. Bu sufinin eriştiği marifet derecesi olup renk veya ışık olarak görülür. Derviş ilahî sırları marifet ile elde eder. Beyaz nur bunun bir suretidir (Çelik-Yıldırım, 2018: 35). Mesnevî’de ilahî sırlar, define şeklinde zikredilmektedir. Sabır, tevazu, şükür ile defineyi elde eden kul, Hakk’ın nurlarını elde etmektedir.

“Sora-soruştura ta başköşeye çekti onu; sabrettim amma dedi, sonunda da bir define elde ettim.” (Mesnevî C.1, 99. Beyit).

Sabır, kulun manevî bir hâli olup insanı selamete ulaştırır. Dervişin bu sürecin sonunda sırlara nail olarak defineyi elde ettiğini Mevlânâ, sabrı işaret ederek anlatmaktadır. İnsanın gönlü hangi mertebede ise nefis de aynı yerde bulunur. Kalp, Allah’la olursa nefis hâllerle olur. Kalp, hâllerle olursa nefis ahiretle olur (Çelik-Yıldırım 2018: 25). Nefsinden arınmış kul, Allah’la birlikte olduğu için ona gam-keder gelmemektedir.

“Bir adımda binlerce tuzak bile olsa, sen bizimle olduktan sonra hiç gam yok bize.” (Mesnevî C.1, 389. Beyit).

Salık, kemâlatın en alt derecesinde olduğu zaman Allah ile olmaktadır (Ayış, 2014: 521). Nitekim Allah ile dinginlik bulan kalpte, hüzünden ve kederden eser kalmamaktadır. Mevlânâ, kulun istifadesine sunulan nimetleri şükürle karşılayıp daima Allah’a güvenmek gerektiğini vurgulamaktadır. Allah’a bütünüyle tam güven ve inanç nefis-i mutmainne mertebesinde gerçekleşmektedir.

2.2.4.5. Hırka

Sufi çevrelerinde hırka, müridin şeyhine bağlılığını, dünyadan yüz çevirip ahirete yöneldiğini ve irşadını gösteren, etrafında pek çok merasim ve inancın geliştiği bir semboldür.

Nefs-i mutmainne mertebesindeki kul, ilahî emirler ile şehevî yolu terk etmekte, kalbi üzüntüden, cefadan arınarak her şeyden emin hâle gelmektedir. Tasavvufta eminlik derecesini gösteren sembollerden biri de hırkadır. Salık bu makama gelip kâmil olunca ona irşad için müsaade verilmektedir. Bu makamdaki dervişin nefsi tezkiye olduğu için irşada uygun bulunup kâmil kabul edilmektedir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 739). Mevlevîlik’te ikrar verip 1001 günlük hizmet çilesini dolduran salık, hücredeki çilesini de tamamladıktan sonra “dede” veya “derviş” olmaktadır. Meydancı, dervişî hırka giydirmek üzere Konya’da ise Çelebi’ye yoksa şeyhin yanına götürmektedir. Şeyh makasla kaşlarının ve bıyıklarının ortasından birkaç kıl keserek dervişe resim hırkası giydirmektedir (Gölpınarlı, 1963: 135-136). Arapça bez anlamına gelen hırka, zikir

sırasında ya da Mevlevîler’de şeyhin huzuruna varırken mescide, meydana (semahaneye) girerken kullanılmaktadır. Mevlevîlik’te semaya başlamadan önce hırkayı çıkartmak zorunludur. Ayrıca tarikata yeni girenlere hırka giydirildiği gibi sülukunu tamamlayan müride de beyaz hırka giydirilmektedir (Cebecioğlu, 2009: 116). Mevlevîlerde iki çeşit hırka vardır. Biri sokağa çıkarken diğeri de törenlerde giyilen resim hırkasıdır. İkrar veren müride hizmeti bitince ve halifeye halifelik verilirken hırka giydirilmektedir (Gölpınarlı, 1963: 21). Mesnevî’de hırka giyenlerden yoksul (fakr) olarak bahsedilmektedir. Bu yoksullar nefs-i mutmainne mertebesini işaret etmektedir. Mevlânâ seyr ü sülüğünü tamamlamış dervişin (yoksulun) hırka giydiğine dikkat çekmekte ve müritlerin onu kılavuz edinmesini öğütlemektedir.

“Hırka giyenlerin içinde de bir yoksul var... Sına da hak olanı bul, ona sarıl.”
(Mesnevî C.2, 2944. Beyit)

Mevlânâ bu beyitlerde dış giysi ile kâmilliğin olmayacağını, “onu sına” diyerek belirtmektedir. Mevlânâ, dervişliği şekilden ibaret olarak görmemekte ve böyle düşünceye sahip olanları da eleştirmektedir (Duru, 2007: 120). Mevlânâ’ya göre dervişlik, hırka giymek, takke takmakla olunmamaktadır öyle olsaydı çarşıdan pazardan alınır ve derviş olunurdu. Dervişlikte esas olan o iç elbiseyi giyebilmektir (Kılıç, 2011: 241). Hırka, dervişin ahlak örtüsüdür, kâmilliğin ve yetkinliğin simgesidir.

Mutmain makamındaki kulun kalbinden her türlü şüphe silindiği için kul, tam bir huşu içinde ve Hak’la birliktedir. Mevlânâ, Hak’la olan kalpten güzel sözlerin döküldüğünü bildirmektedir.

“Fakat birini de görürsün ki eski- püskü hırkaya bürünmüş; o hırka içinde tatlı düşüncelere dalmış, şeker gibi sözler söylemede.” (Mesnevî C.3, 137. Beyit).

Hakk’a yürüyen bu nefis sahibinin kalbi, eksiksiz ve gerçek bir inanışa sahiptir (Cebecioğlu, 2009: 201). Nefsine hâkim olan kişi sorumluluk sahibi olup ölçülülük ilkesine göre hareket etmektedir, karşılaşacağı sorunlarda sulh yolunu tutmakta ve sabırla değerlendirmelerde bulunmaktadır (Soysaldı 2007: 166). Mürit bu mertebede his âleminden çıkmakta, nefsin ağırlıklarından arınıp sükûta ermektedir. Bu süreçten sonra dervişin ilk üç mertebeye dönmesi mümkün değildir. Bu safhada ruhani yükseliş keşf ve ilham yoluyla devam etmekte, fenafillah ve bekabillahta son bulmaktadır.

Mutmain nefis, Mesnevî’de bâtni sırlara ulaşan ve çilesini tamamlayıp hırkasını giyen dervişi ifade etmektedir. Ayrıca varlığını ehadiyet sıfatında yok edip ilahî sıfatlara erişen salığı de anlatmaktadır. Bu makam sırlara nail olup nurlara açılan ve huzura eren nefsin hâl ile varlıkları idrak ettiği mertebedir. Bu merhaleye ulaşan derviş, Allah’ın tecellilerine âlemde şahit olduğundan Allah’tan başka hiçbir varlığı hakikat olarak tanımamaktadır.

2.2.5. Nefs-i Radiyye

Nefs-i radiyye, şehvi duyguların dizginlenmesi sonucunda nefsin sevgi, şükür ve rıza ile özüne dönmesini ifade etmektedir.

Nefis her hâliyle rıza vasfıyla sıfatlandığı için bu adı almıştır. Yeri, sırrın sırrı olup âlem-i lahut’tur. Hislerinden tamamen geçen salığın hâli fenadır. Bu fena hâlinde kul, beşerî sıfatlarından kurtularak sülukun sonunda bekaya ulaşmaktadır. Bu nefse sunulan sıfatlar masivayı unutmak, keramet, terk, huzur, üns, muhabbet, hulûs, vera ve rızadır. Âlemde olan her şeyi kalp, bu mertebede rızasıyla kabul etmektedir. Bu makamdaki kâmil, bâtın âleminde yüksek bir noktaya erişmiştir ve şehadet âlemindekiler onun hükmü ve kahrı altındadır. Nefs-i radiyye derecesinde olan kul, Hakk’ın fiillerinin tecellisinden geçerek isim ve sıfatların tecellisi olan bir sonraki mertebeye yükselmiştir. İlme’l-yakinden ayne’l-yakine geçmiştir. Allah’ın fiilleri kulun kalbine tecelli edince O’nun bütün eşyadaki kudreti kula münkeşif olmuştur (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 740-741). Sırru’s-sır makamı olan nefis-i radiyyede, sufi zatının Rabbül-erbapta yok olduğunu müşahade ederek kendini Hakk’ın vücudunda mahvetmiştir. Âşık, maşuk, aşk ancak bir Zat-ı Vahid olmuştur ve salikte tecelli-i Zat zuhur etmiştir (Kırkkılıç, 1996: 164). Hakk’ın sıfatlarıyla vasıflanan salik, ruh makamının son noktasına erişerek ilm-i ledünniye keşfetmiştir. Cezbe hâlinde olan salikte his ve idrak kaybolmuş, beka halinin başlangıcı bu mertebede görülmüştür (Kırkkılıç, 1996: 165). Bu makamdaki kulun beşer sıfatı ortadan kalktığı için bekaya istidad hâsıl olmuştur. Salik bu mertebede, “*Allah’tan başka var olan, kastedilen ve sevilen yoktur.*” diye söylemiştir (Aynî, 2017: 277). Allah’tan başka her şeyi silip atan, O’ndan razı olan ve yalnızca Hakk’ı nazar eden nefis-i radiyye mertebesindeki kul, iradesini Allah’ın iradesine devretmiş, iyi-kötü her şeyde ilahî hoşnutluk aramış (Haşimî, 2010: 128), âleme şefkatle bakmıştır (Haşimî, 2010: 129). Bu

mertebede ayrışmadan ve çokluktan soyutlanmış olduğu için salikte, zatın tevhidi ortaya çıkmıştır. Bu makamda vâcid, vecd, vücûd; şâhit, meşhûd (şahit olunan), şuhûd (şahit olmak); âşık (seven), maşuk (sevgili) ve aşk (sevgi) bir olmuş (Sofyalı Bali Efendi, 2010: 63-66) suretlerden ve çokluktan soyutlanan kâmilin iradesi, Hak'ta yok olmuştur.

Bu mertebede kul, sabır yardımıyla şehvi güçlerini aşk enerjisine dönüştürerek iç huzurunu yakalamakta, içsel sessizlik yaşantısı ile kişilik bütünleşmesini gerçekleştirmektedir (Sayar, 2008: 35-36). Saliğin bütün beşerî sıfatları yok olduğunda Allah, onun kalbinde kendi sıfatlarıyla tecelli etmektedir. “Sem” sıfatıyla tecelli ettiğinde kul, bütün mevcudatı işitip anlayabilmektedir. Kulun sıfatları Allah'ın sıfatlarında fena bulunduğu, kul O'nunla ilmen-şuhûden ve hâlen de beka bulmakta, bu durum Hakke'l-yakin olarak adlandırılmaktadır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 742) Hakke'l-yakin, ahadiyyet veya cem'ul-cem mertebesi olarak bilinmekte (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 743) ve bu birlik mertebesindeki derviş, Hakk'ın filleri ve sıfatlarında yok olduğu için Hakk'ın iradesiyle hareket etmektedir.

2.2.5.1.Teslimiyet

Nefs-i radiyye basamağı, dervişin teslimiyet hâlini ifade etmektedir. Mevlânâ, nefis terbiyesinde teslimiyete dikkat çekerek bu kavramı rıza ve şükürle birlikte kullanmıştır.

Mesnevî'de rıza makamına ulaşan kulun her şeyde Hakk'ın rızasını gözettiği ve şeriâtın emirlerini isteyerek yerine getirdiği anlatılmaktadır.

“Fakat şunu bil ki inanan, dileyerek secde eder; çünkü o, Tanrı razılığını aramaktadır, bilerek, dileyerek secde etmedir.” (Mesnevî C.2, 2549. Beyit).

Nefs-i radiyye, saliğin huzur içinde rıza makamına eriştiği mertebedir. Nefis, tutumlarında ve sıfatlarında bekaya eriştikten sonra rıza makamına ulaşmaktadır (Demirdaş, 2013: 175). Mevlânâ, kulun rızasıyla gerçekleşen eylemleri âşıkların baharına benzeterek rızanın sonunu aşka bağlamaktadır.

“İstemeyerek gelin” buyruğu, akıllıların yularıdır; ‘Dileye - isteye gelin’ buyruğu, âşıkların baharı.”(Mesnevî C.3, 4473. Beyit).

Mevlânâ için manevîyeti temsil eden kalp, insandaki toplayıcı hakikat olarak kabul edilmektedir (Küçük, 2014: 31). Bu toplayıcı hakikatın bir şeyi isteyerek yerine getirmesi rızaya işaret etmektedir. Allah'ın emirlerini isteyerek yapan kulun rıza makamında olduğu Mesnevî'de vurgulanmaktadır.

2.2.5.2. Kanaat

Kanaat, kişinin az ile yetinip sahip olduklarına razı olma durumunu anlatmaktadır. Bu durum kalpten hırs, tamah, heva ve heveslerin tezkiyesi ile elde edilmektedir.

Kendisine verilen rızık ile yetinme ve yeterli bulma durumu olan kanaat, rızanın bir başka bileşenidir. Manevî yolculukta salığın ruhani tekâmülünü gerçekleştirebilmesi için kanaat duygusunu geliştirmesi gerekmektedir. Kanaat ederek kimseye muhtaç olmayan kul sadece Allah'a ihtiyacı olduğunun bilincindedir. Bu yüzden O'na teveccüh eder ve vuslat yolunda ilerler (Gökcan, 2018: 96-97). Mesnevî'de kanaat, insanın yetinme duygusu ve öz doğruluğuyla birlikte anlatılır ve kulun bu haslet sayesinde aşırılıktan kaçınacağı vurgulanır.

“Benim gönlüm sağlam, her şeyi yeter buluş tarafına yönelmişim; sen ne diye aşırı gözetme yolunu tutarsın?” (Mesnevî C.1, 2322. Beyit).

“Eline geçene kanaat eden adam, öz doğruluyla, içi yana yana ta sabaha dek karısına bu çeşit sözler söyledi-durdu.” (Mesnevî C.1, 2322. Beyit).

Kanaat, insanı başkalarına kul olmaktan kurtaran, insana erdemli bir hayat sağlayan ve Allah'a kul olma yolunu açan önemli bir haslettir (Gökcan, 2018: 97). Kanaatkâr kişi, âlemdeki varlıkların Allah'ın himayesinde ve emrinde olduğunu bilmektedir. Mevlânâ, Mesnevî'de kanaatkâr olan kişinin gönlünde masivaya ait bir şey kalmadığını şöyle vurgular.

“Allah saklasın, halktan bir ümidim yok; kanaatten bir dünya var gönlümde.” (Mesnevî C.1, 2371. Beyit).

Kanaat, Allah'ın lütfuyla kavuşulan nimetlere ve duruma kulun şükretmesidir (Dere, 2011: 57-58). Mevlânâ beyitlerinde kanaat dünyası ifadesiyle kulun payına düşene şükredip rıza göstermesi gerektiğini anlatmaktadır.

Kanaat eden kişi, Mesnevî’de nefsin isteklerinden arınmış ve varlığından geçmiş kişi olarak tasvir edilmektedir. Nefs-i radiyye basamağındaki kul, beşerî sıfatlarından kurtulduğu için elindeki nimete sevinip şükretmektedir. Hırs, tamah, tûl-i emel kanaatkârlığın önündeki en büyük engeller olarak görülmektedir. Mevlânâ, dünyevî istekleri olan kişileri dilenciye benzeterek kanaat edenleri fenaya ulaşan kâmiller olarak değerlendirmektedir.

“Dilenci, malı eriyip bitmiş kişidir; bedeniyle oynayan, varlığına kıyan kişiye, kanaat eden derler.” (Mesnevî C.6, 1477. Beyit).

Mesnevî’de kendini ihtiyaç sahibi göstererek imkân sahiplerinden para, eşya talep eden kişiler, dilenciye benzetilmiştir. Bununla birlikte istek, talep, arzu hissi âlemin yanılması olup bu istekler kanaat edebine aykırı bir tutum olarak Mesnevî’de vurgulanmıştır. Dere’ye göre kanaat ile şükür arasında sıkı bir ilişki vardır (Dere, 2011: 58). Mesnevî’de şükür, kanaat eden nefsin bir sonucu olarak kullanılmış, şükreden kişilerin arınmış nefsinden de övgüyle bahsedilmiştir.

“Şükret, şükredenlere kul köle ol; onların huzurunda öl de ölümsüzlüğe ulaş.” (Mesnevî C.1, 446. Beyit).

“Her meyve, her yaprak, ayrı ayrı tomurcuğunun diliyle Tanrı’ya şükreder.” (Mesnevî C.1, 1349. Beyit).

Kâinattaki her şey Allah’ın rahmetiyle ayakta durmakta ve ilahî yasalara boyun eğmektedir. Canlı- cansız her şey Allah’ı tesbih etmektedir. Bu durum Kur’ân’da şöyle anlatılmaktadır: “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halimdir, bağışlayıcıdır.*” (İsrâ 17/44). Mevcudatın Allah’ı tesbih etmesi müfessirlere göre iki yolla gerçekleşmektedir. Birincisi dil ile tesbih, bu her şeyin kendi lisanıyla Allah’ı tesbih etmesidir. İkincisi ise hâl ile tesbih, bu evrendeki var oluş ve olayların belli bir düzen (ilahî yasalar) ile Hakk’ın yasalarına teslim olmasıdır (kuran.diyanet.gov.tr). Bu teslim oluş Mesnevî’de alemdeki her varlığın Tanrı’yı şükretmesiyle anlatılmıştır.

2.2.5.3. Aşk

Kâinatın yaratılış sebebi olan aşk, varlığın özüne kavuşmak için duyduğu özlemi ifade etmektedir. Nefs-i radiyye mertebesinde olan kul, hiçbir çıkar beklemeden yaratılmış her şeye saygı duymakta ve onları sevmektedir.

İnsanın doğuştan ve bilinçsiz olarak getirdiği davranışları ve sezgileri, birleşmeye can atmaktadır. Kulun noksanlıklarından arınıp kurtulma çabası, onu ilahî aşka çekmektedir. Yani kul yarım “ben”inden azat olup, kendinden geçip Mutlak Varlık’ta var olma yolunu seçmektedir (Halilov, 2015: 47-48). İbn Arabî ve Mevlânâ’da söz konusu bu aşkın övgüsü yapılmakla birlikte bu sevgi “*tapınma duygusunun O’nun büyüklüğü ve yüceliği karşısında sevgiye dönüşmesi*” (Halilov, 2015: 63-74) anlayışıyla anlatılmaktadır. Yunus Emre’de ilahî aşkın kevserin kendisi olduğu ifade edilmektedir

“Bize ‘ışk şerbetinden sun i sâkî

Bize Uçmak’da kevser gerekmez” (Yunus Emre Divânı, 80/101-3)

Sevgi, ayrılık ve birleşmenin kutuplaşmasından yenilenerek doğar. Sevgi, bir şeyin üretici uyum adı verilen görünümüdür. Üretici uyum, düşünce alanında mantıksal algılama ile ortaya çıkar. Eylemsel alanda sanatsal işlerle, duygu alanında ise kendisinin bütünlüğünü korumak şartıyla birleşme yaşantısı olan sevgiyle gerçekleşir (Fromm, 2005: 165). Sevme yaşantısında “Ben, sen’im’i yaşar (Fromm, 2005: 166). Mevlânâ’da bu sevgi, âşık ve maşuğun aynı olması, tek bir gerçeğin farklı görünimleri vurgusuyla anlatılmaktadır.

“Ona, sınamak için yüz kere kılıç çalsam, o sevgilinin sevgisi gene eksilmez.”

(Mesnevî C.5, 1997. Beyit)

“O bilir ki kılıcı kendime vuruyorum ben; çünkü gerçekte ben oyum, o da ben.”

(Mesnevî C.5, 1997. Beyit)

Âşık, maşukta yok olur ve onda yaşar. Nitekim Hak’ta fena bulan salık Hakk’ın ilahi isim ve sıfatlarını kendinde bulup vahdete erişir. Beyitlerde bu birlik, “ben ve sen” ayrımının olmadığı her şeyin bir hakikatın tecellisi olduğu düşüncesiyle örneklendirilmektedir. Nefs-i radiyye mertebesindeki derviş, birlik makamında bu gerçeği idrak ederek yaşamaktadır.

2.2.5.4. Kaza ve Kader

Allah'ın ezeli ilminde olan nesne ve olayları bilmesi ve sınırlaması kader, ezeli ilminde olan nesneleri ve olayları gerçekleştirmesine kaza adı verilmektedir.

Allah'ta huzur bulan kalp, kaza ve kadere itaat eder. Kaza, terim olarak Allah'ın ezelden ebede dek olacak her şeyin zamanını, yerini, özelliklerini ve niteliklerini, ezeli ilmiyle sınırlaması, tayin ve takdir etmesidir (Algül vd., 2008: 132). İlahî kaza, zorunlu ve muallâk olmak üzere iki şekilde açığa çıkar. Zorunlu kaza ne sözlü dua ne de fiili dua ile önlenemez, kayıtsız şartsız yerine getirilmesi gerekir. Muallak kaza, belli bir şarta bağlı olarak meydana çıkan kaza olup aslında şart dahi kazadır (İbn Arabî, 2013: 38). Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig'de iyi ve kötü her şeyi Allah'ın hükmü olarak nitelemekte, kaza ve kadere imanı vurgulamaktadır. Allah'ın kullarını çok sevdiğini söyleyen Yusuf Has Hacib, ondan başkasına kulluk edilmemesini ve her şeyin yalnızca Allah'tan istenmesini belirtmektedir.

*“Kamug edgü isiz bayat hükmi bil
Bayatka inangıl anın tapgı kıl* (Kutadgu Bilig, 74/22-1279)

*Negü kim kerekin anındın tile
Anında adın yok sana küç bile”* (Kutadgu Bilig, 74/22-1280)

Mesnevî'de kazanın değişmez hüküm olduğu, kâmil kulun bu takdiri gönül hoşnutluğuyla karşıladığı bildirilmektedir. Her şeyden razı olmuş nefis, ilahi yasa karşısında da aynı duruşu sergilemekte ve Hak'tan gelen her şeyi severek kabul etmektedir.

“O da biliyor, arif bir kişi, bu kazaya razı dedim; geri döndüm.” (Mesnevî C.2, 562. Beyit).

Allah'ın buyruğu, O'nun dilemesi ve takdiridir. Mevlânâ'ya göre Hak'tan gelen lütuf ya da kahr her buyruk, rıza makamındaki kul tarafından sevinçle karşılanmaktadır.

“Her zaman beni sulara boğsan hoşum; buyruğun candır, cart gibi bağrıma basarım onu.” (Mesnevî C.3, 1359. Beyit).

Nefs-i radiyye mertebesindeki kâmil, kazanın ve kaderin değişmez olduğunu kesin bir bilgiyle elde eder, bu yüzden yaşadığı her şeye rıza gösterip itaat eder.

“Razılık, o ululara ram olmuştur da kazayı defetmeyi araştırmak, haram olmuştur onlara.” (Mesnevî C.3, 1882. Beyit).

Tanrı’nın rızasını kazanmış kul, ilahî sırlara nail olmaktadır. Bu yüzden o, Allah’tan gelen her hükmü bir nimet olarak görmektedir.

“Tanrı razılığını gördü mü güler bu kul; kaza, şekerle yapılmış helvaya benzer ona.” (Mesnevî C.3, 1915. Beyit).

“Kadı, kazadan, kaderden gelen her silleye, her cefaya razı olmamız gerek dedi.” (Mesnevî C.6, 1581. Beyit)

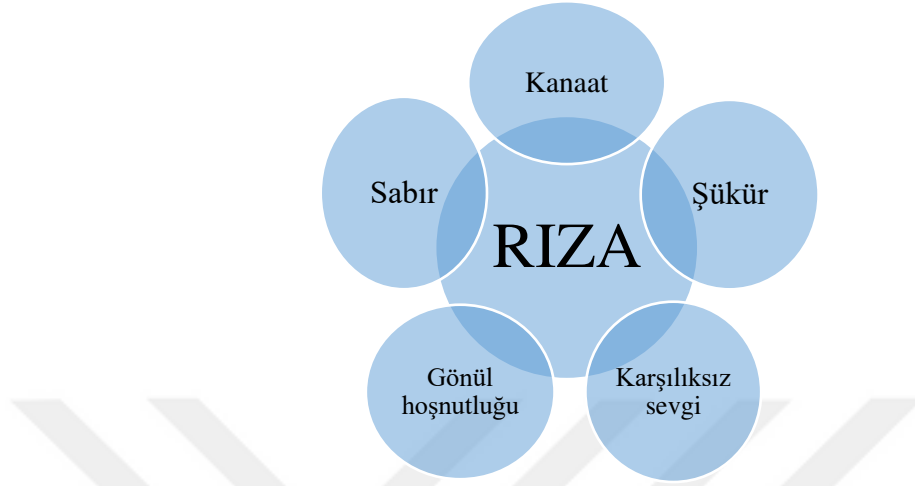
Kader, ilahî bir sır olup Allah’tan başkası tarafından bilinmemektedir. Bu ilahî sır her şeyin sebep ve sonuç ilişkisi içerisindeki durumunu içermektedir (Algül vd., 2008: 134). Kur’ân’da kader konusuyla ilgili pek çok ayete rastlamak mümkündür. *“De ki: Allah bize ne yazmışsa başımıza ancak o gelir...”* (Tevbe 9/51) *“...Her şeyi yaratan, yarattığına belli bir ölçüye göre düzen veren Allah’tır.”* (Furkân 25/2) ayetlerinde buyurulduğu üzere Hakk’ın her şeyi ilmiyle kuşattığı, belli ölçüde ve düzende yarattığı anlaşılmaktadır. Mesnevî’de her şeyin bir kaderinin olduğu ve bu kadere kâmillerin dille ve kalple rıza gösterdiği bildirilmektedir.

2.2.5.5. Rıza

Nefs-i radiyye mertebesindeki kul, kendi iradesini terk eden ve ilahî iradeye tabi olan rıza mertebesindeki dervişleri ifade etmektedir. Bu mertebedeki dervişler, her şeyin Allah’ın hükmü ile gerçekleştiğini bilmektedir. Bu yüzden onlar, Hakk’ın takdirini kabul etmekte ve verdiği nimetlere kanaat ederek rıza göstermektedir.

Dekkâk’a göre rıza, Allah’ın hükmüne itaat edip itiraz etmeme durumudur. Bazı şeyhler ise rızayı Hakk’ın yakınlığına nail olma durumu ve dünyanın cenneti olarak nitelendirmiştir (Kuşeyrî, 2017: 276). Rıza ehli, üç derece olarak sınıflandırılmıştır. Birincisi telaştan uzak, hoş giden-gitmeyen, zor ya da kolay olan her şeyi Hakk’ın hükm-i ilahîsi olarak eşit gören kimseler. İkincisi rızanın Allah’tan olduğunu görerek kendi rızalarını görmeyen kimseler. Üçüncüsü ise Allah’ın *“kullarına olan rızasının kullarinkinden önce olması sebebiyle rızanın kuldan olanından da Allah’tan gelenden de geçmiş bulunanlar.”* (Serrac, 1996: 52). Rıza ehli, Allah’ın ilahî hükmü altında kalbi

huzur bulan ve ıstırap duymayan kimselerdir. Onlar, âlemde olup biten hiçbir şeyden şikâyet etmemekte ve Hakk'ın radesine teslim olmaktadır.



Şekil 5. Nefs-i radiyye

Mevlânâ, bu mertebedeki kulları seçkinler arasında değerlendirmiş, onların olduğu yerde huzur olduğunu vurgulamıştır.

“Merhaba ey seçilmiş, ey Tanrı’dan razı olmuş, onun razılığını kazanmış er; sen yittin mi kaza gelir çatar, genişlik, daralır gider.” (Mesnevî C.1, 99. Beyit)

Rıza, iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi Allah'ın kulundan razı olması, diğeri ise kulun Hak'tan razı olması. Hakk'ın rızasının hakikati, kuluna nimet vermesi, sevap ve keramet ikram etmesidir. Kulun rızası ise Allah'ın emirlerine boyun eğip kazanın iki tecellisinde de kalbin eşit durumda olma hâli şeklinde gerçekleşmektedir. Nitekim rıza, ister celali ister cemali tecelliler olsun ruhun istikamet üzere olma durumudur (Hücvirî, 2016: 240). Bu nefis mertebesindeki kullar, Allah'ın rızasını kazanmış ve Allah'ın emirlerine razı olmuşlardır.

Eytdi bunlar rızâ ehl-i durur

Nefs-i râziyye anun nefis-i durur (Garibnâme, 442/8758)

Râzı olmuştur bular hak emrine

Ni nazar küfre kılurlar ni dine (Garibnâme, 442/8759)

Allah'ın rızasını kazanmak, O'nun emirlerine ve tercihlerine itiraz etmeden tam bir teslimiyet hâlinde gerçekleşir. Mesnevî'de rıza mertebesine ulaşmış arınmış kulların, sıkıntı içinde de olsa sabretmeye devam ettikleri vurgulanmıştır.

“Yıllarca, aylarca kanlı topraklara bulanmıştı da yarım gece olsun, sabrı da eksilmemişti, hilmi de.” (Mesnevî C.5, 3467. Beyit)

Mevlânâ evrende olan her şeyin Hakk'ın ilmi ve iradesiyle vuku bulduğunu, O'nun izni olmadan hiçbir şeyin zuhur etmeyeceğini bilmektedir, bu yüzden insanın başına gelen musibetleri ve sıkıntılı durumları bu görüşle değerlendirmektedir (Reis, 2017: 900). Hakikat ehli, benliğini yok eden ve arınan kişilerdir. Temizlenmiş nefiste her şey birlik makamından seyretilir. Mevlânâ'ya göre rıza makamındaki kul, vahdete ulaşmış, gafletten ve dertten kurtulmuştur. Her şeyi Tanrı'nın tecellesi olarak gören kul, meşakketleri de Tanrı'nın bir armağını olarak kabul etmiştir.

“Hele gamın, gerçek inanç ehlinin kulu - kölesi olduğunu bilen kişiye, daha da fazla lütufta bulunur gam.” (Mesnevî C.5, 3685. Beyit)

“Eyüp, yedi yıl belaya dayandı, razı oldu; Tanrı konuğunu hoş tuttu.” (Mesnevî C.5, 3690. Beyit)

Beyitte belalar karşısında Hz. Eyüp'ün yedi yıl boyunca takındığı tavır, onun rıza makamında olduğunu göstermektedir. Yedi sayısının sembolik kökeninde yedi gezegen bulunmaktadır. Eski zamanlarda her gezegenin bir gök katında olmasından dolayı göğün yedi katı (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn, Ay, Güneş) ifadesi bu inançtan kaynaklanmaktadır. Bazı bâtını öğretilerde yedi basamaklı inisiyasyon, göğün yedi kat yukarısına ulaşmayı ifade etmektedir (www.hermetics.org). Yedinin kutsiyeti ile ilgili bir başka tanımda ateş, su, hava, toprak, can (erkek), canan (kadın), çoban (çocuk) vahdeti anlatmak için kullanılır. Türk halk inancında İslamiyet'ten sonra daha da önem kazanan bu sayı, İslam dininin kutlu sayısı olur (Karakurt, 2011: 837). Mevlânâ, beyitlerde Hz. Eyüp'ün yedi yıl sabretmesi sonucunda ihya edildiğini söyleyerek rıza makamının önemini vurgulamaktadır. Yedi, olgunluğu ve tamamlanmışlığı ifade etmektedir. Hoşnut olma, memnun olma halini ifade eden rıza kelimesinin ebced hesabıyla değeri 1001 olup Mevlevîlik'te salikin çile çektiği gün sayısı da 1001'dir (Uludağ, 2005: 295). 1001 günlük çilenin ardından kemalata ulaşp rıza makamına ulaşan Mevlevî dervişinin süreci, rıza kelimesinin sayısal değerleriyle örtüşmektedir.

2.2.6. Nefs-i Mardiyye

Hakk'ın kulundan razı geldiği nefis-i mardiyye mertebesi, ilahî ihtarlar ile sınanmış nefsin hakikati müşahade ettiği, zahirî sebeplerin mana âleminde eriyip yok olduğu ve bütün varlığın birlik penceresinden idrak edildiği nefis derecesidir.

Hakk'ın, nefis-i natıkadan razı olduğu mardiyye derecesi, nefis mertebelerinden altıncıya tekabül etmektedir ve bu nefsin âlemi şehadettir. Yeri ise hafidir. Bu mertebede Hakk'ın ahlakı ile ahlaklanmak esas olup sıfatları, hataları affedip ayıpları örtmek, hüsn-i zan yapmak, insanlara lütuf ve şefkat göstermektir. Bu makamdaki kâmil dıştan bakıldığında diğer insanlardan ayırt edilmez, ama bu kâmiller seçilmişlerin de seçilmişidir. Onların kalbinde masivadan eser yoktur. Onlar, âlem-i gaybdan ihtiyaç duyduğu bilgileri alıp şehadet âlemine dönerler. Allah'ın lütfettiklerini insanların yararına kullanır ve adalet çizgisinden ayrılmazlar (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 744). Ariflerin nefsi olarak atfedilen nefis-i mardiyyede kul, Allah'ın lütfu ile şu nitelikleri kazanır:

1. Allah'tan gayrısını terk etmek
2. Hakk'ın mahlûkuna lütuf ile bakmak
3. Tekarrüb-i illallah
4. Hakk'ın eserlerini düşünmek
5. Allah'ın verdiklerine rıza göstermek
6. Marifetullahı elde etmek (Kotku, 2010: 287).

Nefs-i mardiyye basamağındaki kul, rüyasında gördükleriyle kendini tanıyabilir. Rüyasında yedi kat göğü, gök gürültülerini, yıldırımını, ateşi, mumu, hareket-i arzı, dağ ve tepede kendisini yalnız görürse bunlar nefis-i mardiyyenin alameti olarak düşünülür (Kotku, 2010: 288). Bir önceki nefis mertebesine göre nurun daha fazla karanlığın ise az olduğu nefsi- mardiyyede (Uludağ, 2005: 274) kulun yaptığı her şey Hakk'ın rızasına uygundur. Bu mertebedeki kâmil, her şeyiyle âleme rahmet olmakta, Allah'ın rızasından başka hiçbir şeye iltifat etmemektedir. O yüzden, bu makam büyük velîlerin ve ariflerin makamıdır (Haşimî, 2010: 129). Hakikat yolunda yürüyen arifin kalbi, ilahî tecelliler ile olgunlaşmakta ve perdeleri kaldırmaktadır. Arabî, marifetin kalbe ait olduğunu belirterek

kalbin Allah'ın isimlerinin tecelli yeri olduğunu bildirmektedir. Kalp, suret ve sıfatlara göre yönelim içindedir. Suretlere yönelen kalp vüsatı nedeniyle Hakk'ı akıl ile kayıtlamaktadır. Kalbin dışındaki hiçbir şey, Allah'ı tamamen bilememektedir. Kalp isteklerini ele geçirmekten ne kadar alıkonursa o kadar Allah'ın nurlarını görebilecek kabiliyeti elde etmektedir (İsmail Hakkı Bursevî, 2008: 54). Nefsani isteklerden vazgeçen kalp, Hakk'ın tecellilerine mazhar olmakta, Hakk'ı tanımakta ve ariflerin makamı olan nefis-i mardiyeye mertebesine ulaşmaktadır.

Nefs-i mardiyeye mertebesinde tevekkül, sufiye eşlik etmektedir ve bu mertebede kul, Allah'ta olduğunu kabul etmektedir (Sayar, 2008: 36). Bu makamda kâmil ef'al tecellisini (Allah'ın fiillerinden bir fiil kulun kalbine inmesi) bitirip Hakk'a has tecellilere yükselmektedir. Esmâ ve sıfatların tecellisine yükselen kulun kalbine Hakk'ın esmâ-i hüsnadan bir isim inince kul nurla dolmaktadır. Hakk o isimle çağrılrsa kendisi cevap vermektedir. Bu makama, âmâ, cem'ül-cem, ehadiyyet, Hakk'el-yakin ismi de verilmektedir (Aynî, 2017: 277-278). Güzel ahlak sahibi olan kâmil, bu makamda halk ile Hâlık'ın muhabbetini birleştirmekte ve Hak yoluna özgü makamların en yücesine "sûret-i âdemiyye" açılmaktadır (Aynî, 2017: 279). Bu mertebeye Hakikat-i Muhammediye adı verilmekle birlikte bu makam meleklerin kıblesi, makamların en yükseği ve sonuncusu olarak bilinmektedir. Bu makam "Hû'nun büyük sırrı ve Hakk'a yakınlaşmanın son noktasıdır. Salik bu mertebede zül, acz ve meskenetle sıfatlanmakta ve Rabbi'ni rububiyet sıfatları ile tanımaktadır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 745). Bâtında Hak ile olan kulun övmeye, övülmeye, şan ve şöhrete karşı ilgisinin bittiği ve madde âleminde çıktığı görülmektedir (Kayaokay, 2017: 90). Nefs-i mardiyeye mertebesinde kâmil, dünyayı terk ederek öncelikle rıza makamına ulaşmakta, hayır ve şer olan bütün nimetlere rıza göstermekte ve Allah'ın dilemesiyle de O'nun lütuflarına mazhar olmaktadır.



Şekil 6. Nefs-i mardiyeye

Bu mertebede kul, hareket ilkesinin Allah’tan geldiğini idrak etmiş, kendi başına hiçbir şey yapamayacağını algılamıştır. Onun için korkulacak ve istenecek hiçbir şey kalmamıştır. Zahir yok olmuş, bâtın ona açılmıştır (Frager, 2003: 98). Kul, her şeyin Allah takdiri ile olduğunu anlamıştır. Mevlânâ, nefis tezkiyesinin Allah’ın kudreti ve ihsanıyla gerçekleştiğini (Çatak, 2012: 230) O’nun dilemesi karşısında her şeyin çaresiz kaldığını bildirmiştir.

“Bunu duy da bil ki Tanrı kimi çağırdıysa o, bütün dünya işlerinden vazgeçti, işsiz-güçsüz kaldı demektir.” (Mesnevî C.1, 2129. Beyit)

Madde âleminde ayrılan kâmil, birlikte varlığı seyretmektedir. Allah’ın kuldan razı olması sonucunda gerçekleşen bu hâl, Mesnevî’de özü temiz ve arınmış kişilerin ulaştığı bir hâl olarak anlatılmaktadır.

“Fakat özü temiz kişiyi, Tanrı arırsa kurtulur, aman buluş yerine varır, dileğine ulaşır.” (Mesnevî C.2, 1319. Beyit)

İnsanın Hakk’ta fena bulması, Hakk’ın iradesiyle gerçekleşmektedir.

“Benim müşterim Tanrı’dır, ‘Allah satın almıştır.’ buyruğunca odur beni yücelere çeken.” (Mesnevî C.2, 2442. Beyit).

Mevlânâ’ya göre insan şekilde kalmamalı, onların arkasındaki kuvveti görmelidir (Aydın, 2007: 79). Şeklin arkasındaki kuvvet, her şeyi yönetmektedir.

“Senin düzenlere başvurman, çareler araman, bizim seni kendimize çekmemizden, ayağını çözmemizdendir.” (Mesnevî C.3, 196. Beyit)

Allah'ın izni olmadan hiçbir şeyin oluşması veya yok olması mümkün değildir. Kur'ân'da *“Allah'ın izni olmadan başa gelen bir musibet yoktur...”* (Tegâbün 64/11) ve *“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir.”* (En'âm 55/125) ayetlerinde buyurulduğu üzere Allah'ın dilemesiyle kulun hidayet yolu açılmaktadır. Mesnevî'nin bir başka beytinde Allah'ın dilemesi ve yardımıyla ile kalbin keşfe açılacağı şöyle beyan edilmektedir.

“Tanrı yardımından başka kim açabilir gözü; sevgiliden başka ne yatıştırabilir öfkeyi?” (Mesnevî C.3, 838. Beyit)

Mevlânâ, insanı Hak'tan ayrı olarak düşünmez. O, insanın Hak'la ve kâinatla bütünlük oluşturduğu müddetçe görüş sahibi olabileceğine inanmaktadır. Nitekim nefs-i mardiyedeki derviş, bu bütünlüğü yakalamış ve her bir zerrrede birliği görmüş kimsedir.

2.2.6.1. Rıza

Rıza mertebesi, kudret sıfatının mazharı olan kürsî makamı olarak adlandırmıştır. Kul bu mertebede, insani hilâfet mertebesine ulaşmış, Allah'ın nurunda saflaşarak O'nun zatına ermiştir. Kutbu'l-aktabın makamı olarak adlandırılan bu mertebede kâmil, Hak'tan işitmekte ve her şeyde Hakk'ı müşahade etmektedir. Her şey sözsüz bir biçimde *“Ben Huda'yım.”* demektedir (Sofyalı Bali Efendi, 2010: 69-75). İlim ve şevkle kayıtlı olan kul, her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini duymakta ve onlara güzellikle muamele etmektedir. Rıza makamındaki kul, her şeyi güzel olarak görmekte ve her şeyden razı olmaktadır. Mesnevî'de kulun rıza hâlinin ardından, Hakk'ın rızasını kazandığını gösteren örnekler karşılıklı ve etkileşimli bir rıza ilişkisi şeklinde anlatılmaktadır.

“İhtiyat ona razı, o da ihtiyata razı; işte sen de bir karara varacaksan, bir şeye sarılacaksan böyle yap.” (Mesnevî C.3, 2870. Beyit)

Kâinatta her şey bir ölçü ile yaratılmıştır ve bu ölçüyle varlığını korumaktadır. Bu ölçüyü Pisagor, sayılarla ilgili derslerinde bir fail kuvvet ile açıklamaktadır. O, her şeyin temelini ilk dört sayıda toplamaktadır ve diğer sayılar bu dört sayıyla toplanarak çarpılarak elde edilmektedir. Ona göre $7=3+4$ toplamı insanın Allah ile birleştiğine işaret etmektedir. Bu sayı, Allah'a kavuşmuş kâmillere ait olarak görülmektedir. Nitekim

ruhani tekâmül de yedi mertebede gerçekleşmektedir. Pisagor $1+2+3+4=10$ olduğundan bu sayıyı da mükemmel sayı olarak adlandırmaktadır. Eşyanın ve başlangıcın çıkış yerini sayı olarak gören Pisagor, maddi varlıkların sayıların toplanması sonucunda oluştuğunu, akılla idrak edilen şeylerin ve esasının sayıya dayandığını söylemektedir (Aynî, 2017: 85). Âlemde olan hiçbir şey tesadüfi olarak var olmamaktadır.

Mevcudatın Hakk'ı bilmesi, Hakk'ın mevcudata rahmetiyle tecelli etmesi karşılık rızayı göstermektedir. Allah'ın razı olduğu kul, Hakk'a ve mahlûkata teslimiyet içindedir. Mevlânâ'ya göre Allah'ı seven, O'ndan razı olan kulu, Allah'da sevmektedir.

“Gönülde Tanrı sevgisi iki kat oldu mu, şüphe yok ki Tanrı da seni seviyor.”
(Mesnevî C.3, 4397. Beyit)

Kur'ân'da yer alan “... Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever.” (Mâide 5/54) ayetinde buyurulduğu üzere Allah kendisini isteyen ve sevene yönelmektedir. Bu mertebede Hak'ta kulundan razı olduğu gibi kul da Allah'tan razı olur (Kotku, 2010: 287)

“A sapık, onun minnetinden nasıl kaçır, kurtulursun ki Tanrı bile ondan razı olmakta.” (Mesnevî C.4, 1411. Beyit)

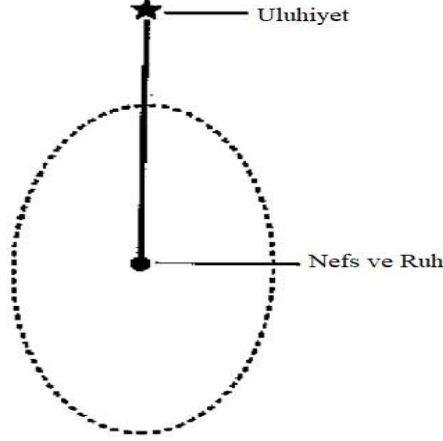
Mevlânâ, Tanrı'nın rızasını kazan kulun görüş sahibi olduğunu bildirmektedir.

“Hüküm verecek kişi de şahide tutsak oldu; sevin artık ey Tanrı'nın rızasını kazanan kişinin keskin gözü.” (Mesnevî C.6, 2894. Beyit)

Mevlânâ'ya göre kötülüklerin ve uyuşmazlıkların temelinde hamlık, süfli bir yaşama mahkûm olmak ve arındırılmamış nefis yatmaktadır. O, insanın kalbinin saf ve temiz olmasını, bunun için de birtakım safhalardan geçmesi gerektiğini düşünmektedir. Tasavvufun amacı da iyi huylarla donatılmış, faziletli bir birey modeli/insan-ı kâmil prototipini ortaya koymaktır (Sancaklı, 2007: 143). Belirli mertebelerden geçerek insan-ı kâmil olma yolunda ilerleyen derviş, nefs-i mardıyye mertebesinde kazandığı rıza hâli ile yedinci mertebeye yükselir.

Frager, bu safhada nefis ile ruhun ihatasi sonucunda psişede bir ikilemin ve zıtlığın kalmadığını söylemektedir. Kişi bütünleştiği benliği ile ilahî birliği görmektedir. Rûmî'nin ifadesiyle kırık bir aynada görüntünün farklı yansımaları olmaktadır, bu yüzden dünya bir çokluk içinde algılanmaktadır. Şayet bu kırıkları tamir ederek eski biçimine

getirirsek tek bir görüntüyü elde ederiz (Frager, 2003: 100). Aşağıdaki oval diyagramda nefis-i mardiyye mertebesindeki kulun nefis ve ruhu tek bir düzlemde birleşmiştir.



Şekil 7. Nefs-i mardiyye diyagramı (Frager, 2003: 100)

Tek bir düzlem vahdeti göstermektedir ve bu birliğe ulaşan kâmil kâinatı bütüncül olarak idrak etmektedir. Nitekim bu mertebedeki kul, Mesnevî’de görüş sahibi olarak nitelendirilmektedir.

2.2.6.2. Lütuf

Allah’ın rızasını kazanmış nefis, Hakk’ın ihsanına nail olmaktadır. Bu mertebede nefisî isteklerinden arınan kâmil, Hakk’ın ilahî hükmü üzerinde karar kılmaktadır. Lütuf, “sırrın bekâsı, müşahedenin devamı ve istikamet derecesinde hâlin karar kılması konusundaki Hakk’ın teyididir.” (Hücvirî, 2016: 435). Lütuf teorisi Hakk’ın bilgi, kudret, irade ile doğru ve yanlış ayırt eden insana yönelik bağışdır. Allah’ın kula yönelik faydalandırma ve gözetme iradesini göstermektedir (Aytepe, 2017: 239-240). Lütuf, ahlakılık temelinde, insanın istek ve taleplerini merkeze alan bir teoridir. Bu isteklere karşılık verecek olan mutlak irade ve kudret sahibi Allah, fiillerinde insana kendini anlatacağı alanlar bırakmaktadır (Aytepe, 2017: 242). Yunus Emre, Allah’ın lütfunun sonsuzluğunu “deryâ-yı bî-nihâyet” terkibiyle ifade etmiştir.

Gör Hâlik’ün ‘inâyetin deryâ-yı bî-nihâyetin

Bize dizdâr gösteriser bunca günah itmiş iken (Yunus Emre Divânı, 220/273-2)

Hakk'ın ihsanını ifade eden lütuf, kâmil kişilere verilen bir armağan olarak Mesnevî'de anlatılmaktadır.

“Elçi makamı, hâli bilsin diye Tanrı'nın, Abdâl'e karşı gösterdiği lütufları anlattı.” (Mesnevî C.1, 1440. Beyit)

“Tanrı'nın özel rızkını duyan, Tanrı'nın manevî yakınlığına layık olur, lütfunu elde eder.” (Mesnevî C.4, 1861. Beyit)

Bu safhadaki kullar, hasların hassı kabul edildiği için Tanrı'nın özel lütuflarına mazhar olmaktadır.

“İnsanın yüreği Tanrı için erirse o insan, şehitler gibi iki dünyanın lütfunu elde eder” (Mesnevî C.4, 2607. Beyit)

“Tanrı ahbine vefa ettin mi, Tanrı da kerem eder, senin ahdini korur.” (Mesnevî C.4, 1181. Beyit)

“Varlık padişahından, çok görülmemiş şeyler gördü ama onun maksadı, padişahın yüzünü görmektir.” (Mesnevî C.5, 2670. Beyit)

Latif, kuluna hak ettiğiinden ziyadesini veren Allah'ın sıfatlarından biridir (Uçan, 2015: 36). Latif olan Allah'ın, bu mertebedeki kullarına ziyadesiyle bağışlarda bulunduğu Mesnevî'de anlatılmıştır.

Allah'ın lütfu tasavvufi ıstılahta keramet olarak ortaya çıkan olağanüstü olayları ve davranışları da içermektedir ve keramet iki çeşittir: 1. Kevnî (maddî-surî): Bu keramet sufinin deniz üstünde yürümesi gibi olağanüstü hâlleri içerir. 2. Hakikî (ilmî-manevî): Ahlak, ilim, irfanla ilgili müritlerin hâllerini geliştirmek, insanların kötü tutum ve davranışlarını gidermek için Allah'ın kâmile ihsanıdır (Kara, 2017: 119). Kerametın ikincisi insanlara ilim ve ahlak vermesidir. Mevlânâ, insanın ahlaki olarak gelişmesini Tanrı'nın ihsanı olarak değerlendirir.

“Sende bir zerre kadar edep artsa bu, dostundan gelen bir lütuftur, Rabbin ihsanıdır.” (Mesnevî C.5, 3141. Beyit)

“Kullukta bulunan nesrinlere ne vefalar eder Tanrı, o kulluklara karşı ne bağışlarda bulunur?” (Mesnevî C.6, 2708. Beyit)

Dünyanın fani olduğunu bilmek fena ilmidir. Tasavvufî literatürde fena, cehaletin gitmesi, ilmin bekasıdır. İnsana, ilim ve taat hâsıl olunca zikrin bekası ve gaflet yok olur. Kul, Hakk'ın ilmini elde eder ve bu ilim ile baki olursa cehalet fani olur (Hücvirî, 2016: 304-305). Mevlânâ, Allah'ın kendi ilminden verip huzura erıştirdiği kulda madde âleminin yok olduğunu, Hakk'ın ilminde eriyip O'nun ilmiyle yeniden doğduğunu beyitlerinde şöyle aktarmaktadır.

“Padişahın lütufları, onun gamlarını dürdü, giderdi; padişahı avlayayım derken padişaha av oldu - gitti.” (Mesnevî C.6, 4451. Beyit)

Allah'ın yarattığı her varlığa koşulsuz sevgiyle bakan bu mertebedeki kâmil, Hakk'ın rızasını kazanmıştır. Nefs-i mardiyeye mertebesinde kul, dünyevî isteklerinden geçerek gölge âleminden çıkmış, şükür, sabır ile Hakk'ın rızasını kazanarak lütuflar elde etmiştir.

2.2.7. Nefs-i Kâmile

Beşerî sıfatların, Hakk'ın sıfat ve isimlerinde yok olmasıyla Hak'ta beka bulan nefis basamağıdır.

Nefs-i kâmile safhasında kul, zatının Hak'ta yok oluşunu müşahade eder. Sıfatlar, fiiller ve zata ait bütün taayyünler kemâl üzerinde bu mertebede fena bulur. Fakr hâli bu makamda tamamlanır. İnsan, ilahî sıfatla bu mertebede beka bulduğu için en yüksek makam olarak kabul edilir. Renkten ve taayyünden arı olan bu makam, Hakk'ın fiiller mertebesindeki tecellisidir (Sofyalı Bali Efendi, 2010: 79). Bu mertebedeki kullar, hasların hassı olup sırru's sırra sahiptir. Bu makamda, Allah kendi nefisini has kullarına duyurmuştur. Ruhun âlem-i kebirdeki isimleri ve aynaları Akl-ı Evvel, Kalem-i Âlâ, Levh-i Mahfuz, Hakikat-i Muhammediye, Ruh-ı Muhammedî, Nur-ı Muhammedî ve Nefs-i külliye olarak adlandırılır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 693). Nefs-i natıka, kemaline eriştiğinden dolayı adı kâmile olmuştur. Âlemi birliktir. Sıfatları ise bütün güzel huylardır. Bu mertebedeki kâmilin bütün davranışları sevap ve ibadet yerine geçmektedir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 747). İnsan-ı kâmil olan kul hem Hakk'ın mukabili hem de halkın mukabilidir. İnsan-ı kâmilin hâlleri, davranışları ve sözleri onun tam kemâlini göstermektedir (Ceyli, 1973: 602-603). Onu görenin kalbine, Allah fikri ve zikri gelmektedir. Bu kulun istekleri Allah'ın rızasına uygun olup kızması da Hak'la kaimdir,

ruhu ise Hak iledir. Bu mertebedeki kâmil kimseye kızmamakta, kimseden bir şey beklememekte, ayıpları örtmekte ve sırları gizlemektedir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1980: 748-749). İnsan-ı kâmil, ilahî sıfatlarla sıfatlanırsa zata bağlı hakikatler ortaya çıkmaktadır. Böylece arifin adı marufun adı olmakta ve sıfatı Hakk'ın sıfatı, zatı Hakk'ın zatı olmaktadır (Ceyli, 1973: 601). İnsan-ı kâmilin mertebesi, varlığın oluşundan ebediyete kadar giden birincilik makamıdır. Türlü vasıflara bürünüp çeşitli yerlerde zuhur eden insan-ı kâmil neye bürünüyorsa ona o isim verilmektedir. Ceyli bunu şöyle bir örnekle açıklar: “*Bu buluşmamızda o: Şeyhim, Şeyh Şerafeddin İsmail Cebertî'nin suretinde idi. Ben, onun Resulullah (a.s) efendimiz olduğunu bilmiyordum. Onu, şeyhim biliyordum.*” (Ceyli, 1973: 609). “*İnsân-ı kâmil, asâleten (S.a.v.) Efendimiz'dir*”. (İbn Arabî, 2013: 80). İnsan-ı kâmil makamı Hakikat-i Muhammediye'nin kendisidir. Bu varlığın evvelinin ve ezelinin birlikte olduğu mekândan münezze olan tarifi mümkün olmayan bir mertebedir.

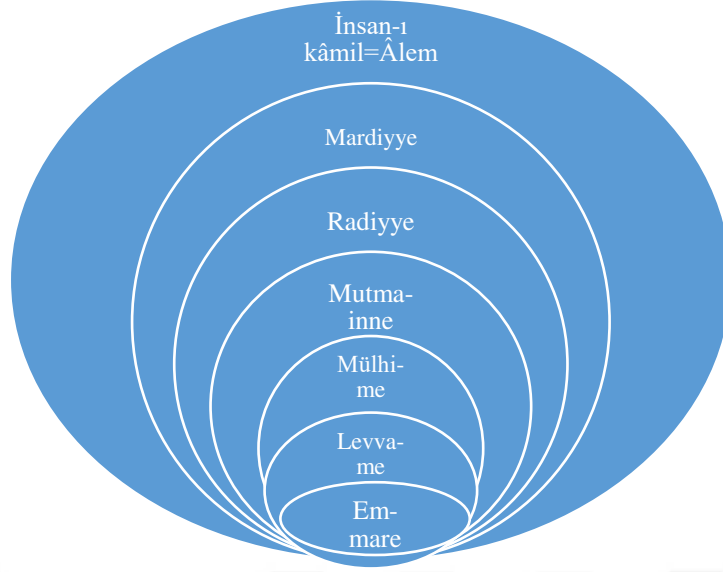
İnsan-ı kâmil, kâinatın özü ve özetidir. İlahî tecelli hasebiyle hakikatin kendisi olan insan-ı kâmilî anlatmak için “kelime” tabiri de kullanılmaktadır (Kara, 2017: 10-111). İnsan-ı kâmilin kemâli yalnızca ilmen değildir, bütün isim ve sıfatların tecellileri kendisinde fiilen ortaya çıkmaktadır. Diriltme/öldürme, var etme/yok etme, men etme/verme gibi sonsuz ilahî sıfatlar insan-ı kâmilde zuhur etmektedir (İbn Arabî, 2013: 79). Vücûd-ı Mutlak mertebelerinin ve hâllerinin zahiri âlemdir. Âlemin özü de Âdem'dir. Âlemsiz ve Âdem'siz Allah'ı müşahade etmenin olanağı yoktur. Bu yüzden insan-ı kâmilde sıfatlar, zat, isimler ve fiiller birliktedir. Bu safha “*vücûdun yedinci mertebesi olup vücûdun kemâliyle tenezzüllü insan-ı kâmilde son bulur.*” Gerçek varlık, âlemin vücududur, bunu toplayan varlık da insan-ı kâmil'dir. Âdem kelimesiyle insan-ı kâmil anlatılmaktadır (İbn Arabî, 2013: 80). Hakikat-i Muhammediye keşif yollu geldiğinde âdemoğlu suretlerinden biri gibi gelir. İnsan-ı kâmil zat ile vücud hakikatlerinin bütününe karşılar ve Hakk'ın aynasıdır (Ceyli, 1973: 610- 615). Ehadiyyet, cem'ül-cem, hakk'el-yakin derecesi olan kulun nefsi, bu makamda nefs-i safıdır. Bu mertebedeki salık, kendisinin, Mutlak Vücud'un zatında yok olduğunu görüp menzillerin hepsini geçer. Hakk'ın zatını görür. Hakk'ın işitmesi ile Hakk'ı işitip insan-ı kâmil olur. Onun her hâli Allah iledir (Kırkılıç, 1996: 165-166). İnsan-ı kâmil için üç berzah vardır. İlkinde isim ve sıfatlarla ortaya çıkar. İkincisi aracılık ettiği berzah, insaniyete bağlı incelikleri, hakikat doğrultusunda çözer ve gayb ilmini elde eder. Üçüncü

berzahta ise ruhların ve nefislerin makamı olan melekût âleminde gerçekleşen zuhurları bilmedir (Ceyli, 1973: 617). İnsan-ı kâmil, beşerî sıfatlarından arınan, zatını Hak'ta yok edip Hak'la görüp işiten, gayb ve melekûtun sırlarına vakıf olan kimsedir.

Nefs-i kâmile mertebesine çok az insan ulaşmaktadır. Rûmî bu makamı ayrılıktan birliğe dönüş olarak tanımlamaktadır. Bu makamda salîğin kendinden geçip attığı “ben” sonrasında onda sadece Hak kalmakta, cüzi iradesi ortadan kalkmakta ve Kadir-i Mutlak'ın hükmüne teslim olmaktadır (Frager, 2003: 101). Sayar, insan-ı kâmilin psikolojik niteliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

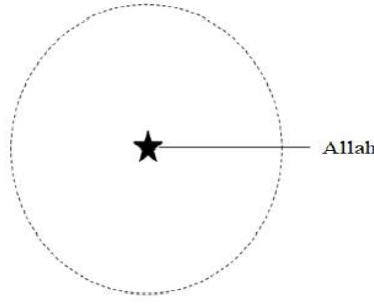
1. Korku, açgözlülük ve saldırgan dürtülerden eser kalmamıştır.
2. İkilikten arınıp kurtulmuştur.
3. Dünyevî ve şartlanmış öz varlığından arınmıştır.
4. Tüm nefisler, toptan bütünleşmiştir.
5. İnsan gelişiminin yedi evresini tecrübe etmiştir.
6. Yoğun duygusal ve ruhsal durumlar yaşanmıştır.
7. Yaşam ile tam bir birliktelik ve bütünleşme sağlanmıştır.
8. Geçmiş ve gelecekte geçmiştir.
9. İnsanın tabiat ile görünmez ilişkisini keşfetmiştir.
10. Aşkın gerçekliğini yaşamıştır.
11. Var oluşsal birliğini gerçekleştirmiştir (Sayar, 2008: 37-38).

Tüm bu yaşantılar sonucunda insan-ı kâmil, ikilikten çıkarak var oluşsal birliğini tamamlamıştır.



Şekil 8. Nefs-i kâmile

İnsan-ı kâmilin âlem ile bütünleştiği ve her şeyi bir olarak algıladığı nefis-i kâmile mertebesine cem'ul- cem derecesi de denilmektedir. Her şeyin Hak ile var olduğunu idrak eden kul, kendi varlığında şuurunu yitirmekte, Allah dışındaki mevcudata karşı duyarlılığını kaybetmektedir. Bu mertebede kâmil, yalnızca hakikatten gelen tecellilerin istilasına altındadır (Kuşeyrî, 2017: 159). Bu yüzden benliğinden kurtulan kula, bilinmeyen kâinatın bâtın yönü açılmakta ve kul evrenle birlik halinde kimlik duygusundan arınmaktadır. Benliği ile Hak arasındaki sınırı kaldıran kâmil için var olan tek şey Hak olmaktadır (Frager, 2003: 101). Nefis, kalp ve ruh arasında dengeye ulaşan insan-ı kâmilde, gazap kuvvetinden doğan cesaret, ilim kuvvetinden doğan hikmet, şehvet kuvvetinden doğan iffet ve bu üçünün dengesinden hâsıl olan adalet etkindir. Bu nefis mertebesindeki kâmil, olumlu-olumsuz yaşamın bütün yönlerini olduğu gibi kabul etmekte, tüm mahlûkatı yaratandan ötürü kıymetli görmektedir. Din, ırk, nesep ayrımı yapmadan herkesi olduğu gibi sevip onlardan razı olmaktadır (Kışmir, 2012: 93). Tüm mahlûkat, insanı kâmil için Hakk'ın tecellisidir, bu yüzden insan-ı kâmil her şeyi birin tecellisi olarak kabul etmekte ve sevmektedir.



Şekil 9. Nefs-i kâmile diyagramı (Frager, 2003: 102)

Vahdet-i vücud düşüncesinde vücud mertebelerinin yedili sınıflandırmalarına göre ikinci derecesine taayyün-i evvel adı verilmektedir. Bu mertebe aynı zamanda Hakikat-i Muhammediye veya insan-ı kâmil olarak da isimlendirilmektedir. Vahdet-i vücud nazariyesine göre bu mertebeyi Hak'tan ayırmak mümkün olmadığı gibi O'nunla bir saymak da mümkün değildir. İnsan-ı kâmil, tasavvufta kâinatı yöneten Ricalu'l-Gaybın başında yer alan ve “kutup” adı verilen her asırda biri tarafından temsil edilen kişidir (Yüce, 2005: 64-65). Kutup, Hakikat-i Muhammediye mertebesine yükselmiş ve burdan âlemi seyreden insan-ı kâmilin kendisidir. Mesnevî’de insan-ı kâmilî anlatan sembollerden ve kavramlardan bazıları, ney, balık, ay, Levh-i Mahfuz, Hakikat-i Muhammediye, fena, gayb âlemi, kahır, âşık, eren, pir, velî, arif, şeyh, aşk olarak geçmektedir.

2.2.7.1. Âşık/Eren/Pir/Velî/Arif/Şeyh

Mevlânâ, insan-ı kâmilî aşk merkezli bir düşünce sisteminde değerlendirmektedir. İnsanın gerçek yönünün manevîyat olduğunu söyleyen Rûmî, insanı fizik âlemle metafizik âlem arasındaki bir berzaha yerleştirmektedir (Durak, 2010: 113). Aşk eksenli bir tasavvuf anlayışını benimseyen Mevlânâ, insan-ı kâmilî âşık olarak nitelendirmektedir. Bunun dışında bu kâmilleri eren, pir, arif, şeyh, velî ve yüce kişiler olarak da Mesnevî’de zikretmektedir.

“Kendine gel, erenler vaktin İsrafiller’idir; ölü, onların yüzünden canlanır, gelişir.” (Mesnevî C.1, 1938. Beyit)

“Âşık değil mi ki odur, sen sus artık; değil mi ki kulağını o çekiyor, sen kulak kesil.” (Mesnevî C.1, 1750. Beyit)

Maddedeki canlılık ruhun bir eseridir. Ruh ait olduğu âleme gittiğinde ruhtan bedene yayılmış hayat da onunla birlikte gider. Ruh bedenden ayrıldığında beden ölür ve yeniden diriliş gününe kadar kendi aslında kalır. Orada da maddeye aşk yoluyla bir tecelli olur, böylece cismin parçaları birleşip bünye tamamlanınca yaratılış gerçekleştiğinde “*ruh kendisine kuşatıcı suretlerde İsrâfil bağı*” aracılığıyla tecelli eder. Canlılık uzuvlarına yayılınca ilk defasında olduğu üzere insan olarak ayağa kalkar (İbn Arabî, 2013: 147). Kâmil insan olarak vurgulanan erenler, diriliğin, doğuşun, canlılığın sembolü “İsrâfil”e benzetilmektedir. Hakikate ulaşan bu kullar, bir şeyin varlığa bürünmeden önceki hâlini de bilmektedir.

“*Senin aynada apaçık gördüğünü pir, senden önce kerpiçte görür.*” (Mesnevî C.2, 168. Beyit)

“*Pir, o kişilerdir ki daha bu dünya yokken canları, cömertlik denizindeydi.*” (Mesnevî C.2, 169. Beyit)

Yunus Emre, Mevlânâ gibi insan-ı kâmil olan pirlerin insanı (kendini) doğru yola ilettiğini düşünmektedir.

“*N’itdi bu Yûnus n’itdi*

Bir togrı yola gitdi

Pîrlar eteğin tutdı

Allah görelüm n’eyler”

(Yunus Emre Divanı, 59/71-13)

İnsan-ı kâmil olan kişiler, Hakikat-i Muhammediye’ye ulaşır Hakk’ı temaşa ettiğinden varlığın evvel bilgisine de sahiptir.

“*İş arifindir, çünkü şaşı değildir o; gözü, ilk ekilenleri görür.*” (Mesnevî C.2, 1054. Beyit)

Pir olarak nitelendirilen insan-ı kâmiller, Allah’ın lütuflarından kerameti ve birçok mucizeyi tecrübe etmektedir.

“*Gizli mucizeler, gizli kerametler, o tertemiz pirden gönle vurur.*” (Mesnevî C.6, 1304. Beyit)

Nefsinde fani olan kul, Allah ile baki olmaktadır, ilahî fiil ve sıfatlarla dolan erenler de Allah ile kâimdir. Bu yüzden onlarla birlikte olan Hak’la birlikte olmaktadır.

“Kim, Tanrı’yla oturmak dilerse erenlerin huzurunda otursun.” (Mesnevî C.2, 2164. Beyit)

“Tanrı, bu erenler dedi, gariplerimdir, işten-güçten kalmışlardır; benim yetiştirmemdir onlar.” (Mesnevî C.3, 81. Beyit)

Mevlânâ’ya göre velîler, alemleri koruyan, insanları irşad edip onları bağlarından kurtaran kimselerdir.

“Tanrı, velîleri, âlemlere rahmet olarak yeryüzüne getirdi.” (Mesnevî C.3, 1805. Beyit)

Nefs-i kâmile mertebesindeki kul marifet sahibidir. Bu yüzden de arif olarak nitelendirilir. Onun kalbi Hakk’ın sırlarıyla istila olmuştur.

“Arifin dudağında kilit vardır, gönlünde sırlar... Dudağını yumar, gönlündeysen sırlar var.” (Mesnevî C.5, 2038. Beyit)

Mevlânâ’ya göre şeyh, insan-ı kâmilidir. Çünkü o, Hakk’a ulaşma yolunda bir rehberdir.

“Işık saçan şeyh, insana yolu bildirir; söze nuru da yoldaş eder.” (Mesnevî C.5, 2485. Beyit)

Mesnevî’de, aşk makamına ulaşıp bu sırrı idrak eden insan-ı kâmiller, yüce kişiler olarak bildirilmektedir.

“Yaratmak, rızık vermek yakınlığı umumidir, herkese aynı tarzdadır. Bunda herkes eşittir; ama aşk vahyinin yakınlığına erenler, ancak bu yüce kişilerdir.” (Mesnevî C.3, 704. Beyit)

Aşk, Mevlânâ’da kulu Hakk’a ulaştıran ve yaratılışın sırrını anlatan bir hakikattir. Nitekim bu hakikati kavrayan insanlar da yüce kişiler olarak vurgulanmaktadır.

2.2.7.2. Aşk

Aşk, ezeli, ebedî ve ölümsüz Tanrı’ya yöneltildiğinde ebedîleşmektedir. İnsanın kendi varlığını başka bir şahısta bulması mümkün olsa da onda kaybedip yitirmesi normal olmayan bir durumdur. *“Başka bir iradeye teslim olmak, secde etmek, bunlar, ilahî aşkın belirtileridir.”* (Halilov, 2015: 42). İnsan-ı kâmil derecesindeki kul, varlığını Hakk’ın

varlığında yok ederek aklın delaletiyle ulaşılamayan hakikate ulaşmakta ve Hakk aşığı olmaktadır.

“O gayb âleminin âşıklarına âşık ol; beş günlük âşıklara pek aldırış etme.”
(Mesnevî C.5, 3204. Beyit)

“Aşkıyla ölümü içenler, aşkıyla diridirler; gönüllerini sudan da çekmişlerdir, hayat suyundan da.” (Mesnevî C.5, 4222. Beyit)

Âşıklar, sureti bırakıp maşukluğa vasıl olduklarında ölümsüzleşmektedirler. Rûmî’ye göre onları hakikate ulaştıran ve kendiyle diriltten yine aşktır. O aşk, âşık ve maşukun asıl ve mana olarak “Bir” olduğunu belirtmektedir.

2.2.7.3. Ay

Mesnevî’de ay, insan-ı kâmilî sembolize etmektedir. Beyitlerde sonsuz mutluluğa ulaşan, aydınlanan kâmillerin kusursuzlukları “ay” ile anlatılmaktadır.

“Tanrı aşkının havasında oynarlar, ayın on dördü gibi noksansız bir hâle gelirler.” (Mesnevî C.1, 1352. Beyit)

Ay, ezoterik öğretilerde önemli bir yere sahiptir. Türk Mitolojisinde “Ay merkezli inanç sistemi astral kültün başlangıçta Tanrı olarak” düşünülmesinin bir kalıntısıdır. Halk inançlarında yeni doğan ay gençleşme ve dirilmeyi, hilal ise olgunlaşma anlamı taşımaktadır. Her ayın başlangıcı dirilişe ve olgunlaşmaya işaret etmektedir (Bayat, 2007: 268). Masallarda ayın on dördü söylemi, güzellik ölçütü olan bir kalıptır. “Naharcı ve Oğlu” masalında peri padişahının oğlunun güzelliği, parlaklığıyla insanları çeken aya benzer. *“Biraz sonra, genegeri gelmiş ki, ayın öndürdü gimi, nevcüvan gimi, bir genç deliganni!”* (Şimşek, 2001: 100). Mesnevî’de yer alan ayın on dördü ifadesi, güzelliğin, diriliğin en yetkin olduğu zamanı işaret etmekle birlikte kâmilin manevî gücünü ve kudretini anlatmak için kullanılan bir semboldür.

2.2.7.4. Balık

Balık, tasavvufî düşüncede tevhid deryasında bulunan ve gönüle ilhâm yoluyla gelen marifetullahı simgelemektedir (Yakıt, 2009: 86). Balık birlik makamındaki insan-ı kamildir.

Yunus Emre ilâhi aşkı, vahdet ve aşk denizi olarak nitelendirirken âşığı da âşk denizinde yüzen balık olarak belirtmiştir. Suyun balıkların yaşayabilmeleri için ihtiyaç duydukları tek şey olduğu gibi âşık da yaşayabilmek için sevgilinin aşkına ihtiyaç duymaktadır.

“Senün ışkun deniz ben bir balıcak

Balık sudan çıka hemen ölidür” (Yunus Emre Divânı, 42/50-4)

Mesnevî’de arınmış nefsi anlatan bir başka sembol de “balık”tır. Yunus Emre’de olduğu gibi Mevlânâ’da da balık, Hakk’a ulaşmış insan-ı kâmilî sembolize etmektedir. Kâmil kul dışında herkes gölge/yanılsama âleme inanmaktadır.

“Balıktan başka herkes suya kandı; rızkı olmayanın da günü uzadıkça uzadı.”

(Mesnevî C.1, 17. Beyit)

Mevlânâ, yaratılışındaki incelikten dolayı övmek istediği kişileri, balık sembolüyle anlatmaktadır. Vahdet-i vücud görüşünü izah etmek için de balık ve deniz metaforunu kullanmaktadır. Balıklar, Allah’ın erenleri olarak bilinen velîyullah olup deniz de birliğin (vahdetin) sembolüdür (Yılmaz, 2011: 79). Benliğinden kurtulup kendini topluma veren, varlık denizine dalan kişi “balık” simgesiyle ifade edilmektedir. Böyle insanlar denizin dışında yaşayamadığı için suya kanmazlar (Mevlânâ, 2017a: 22). İzafî varlığında fena bulan insan-ı kâmilî teşbih etmek için kullanılan balık simgesi, Mesnevî’de görünüşe aldanmayan insan-ı kâmilî ve birliği anlatmak için kullanılmaktadır.

2.2.7.5. Fena

Fena, Hakk’a hareketin sonu ve varlığın aşılmasıdır. Varlığından geçmek tasavvuf istilahında fena kelimesiyle karşılanmaktadır.

Zahir ve bâtin fenası olmak üzere iki çeşit fena vardır. Zahirin fenâsı ilahî fiillerin belirmesinin neticesidir. Bu mertebedeki kâmil ilahî fiillere öylesine gark olur ki ne mevcudattan birini ne de kendini irade sahibi görür. Bâtının fenası ise zatın ve sıfatların yok olmasıdır. “*Bu hâlin sahibi bazen kadîm sıfatların mukaşefesinden kendi sıfatlarının fenasında gark olur bazen de Kadîm Zât’ın azametinin eserlerini müşahade de kendi zatının fenasında gark olur.*” (İzzeddin Kaşani, 2010: 423). İnsan nefsinden arındığında mahlûkata dair hiçbir şey onda kalmamakta, her şeyin tek sahibini Hak bilmektedir. Yunus Emre’de fenaya ulaşmış kulun, Hakk’a vasıl olmasını dosta ulaşma olarak düşünmüştür. Dost ili, aşk makamı olup insan-ı kâmil mertebesidir.

“*Mülk-i fenadan geçeyin ol dost iline uçayın*

Talayın ışk ıummânına denizlerin kaynadayın” (Yunus Emre Divânı, 229/283-2)

Yunus Emre’nin bu düşüncesi Mesnevî’de fenaya ulaşan kulların, mana âleminde olduğunu gösteren örneklerle anlatılmaktadır. Mana âlemi, sözün olmadığı yokluk olan aşk makamıdır.

“*Beni külfete sokma, sıkıştırma; yokluktayım çünkü ben. Anlayışlarım bile dilsiz bir hâle geldi, övemiyorum bile onu.*” (Mesnevî C.1, 128. Beyit)

Duyu dünyasından çıkan kul, bedeni hissî olarak yok etmekte, ona verilen canı, ruhu öze kavuşturmaktadır. Öze ulaşan ruh, birliğe ulaşmakta ve var oluş amacını tamamlamaktadır. İnsan-ı kâmil, tek varlığın Hak olduğunu bilmektedir. Âlem ise O’nun tecellisidir, bu yüzden evreni hayal âlem olarak nitelendirmektedir. “Ben”i yok eden kul “biz” e vasıl olmaktadır. Mevlânâ’ya göre “biz” e ulaşan kul birlikte, “ben” diyen kul ise gerçekliği olmayan gölge âlemedir. Kul nefsinden arınıp yokluğa ulaşırsa da kendisi için ne var ne de yok diyebilmektedir. Çünkü birliğe ulaşması hasebiyle vardır, hayal âlemde olması sebebiyle de yoktur.

“*Lügat bakımından biz (mâ) ne demektir? Hem varlığı bildiren hem yokluğu belirten bir söz. Benimse varlığım yok; ne var diye bir söz söylenebilir bana; ne yok denilebilir.*” (Mesnevî C.1, 1743. Beyit)

“*Demek ki ulular, temiz kişilerin bedenleri tertemiz can kesilmiştir sözünü boşuna söylememişler.*” (Mesnevî C.1, 2009. Beyit)

“Onların gönülleri öylesine gönüldür ki gönüller, onların yüzünden sarhoştur; onların yoklukları öylesine bir yokluktur ki bizim varlıklarımız, onların yokluğundan var olmuştur.” (Mesnevî C.1, 2089. Beyit)

Mürşid-i kâmil ya da insan-ı kâmil âlemin özü ve göz bebeğidir. O, gerçek vatani olan ezel âlemini özlemekte ve aramaktadır. İzâfî varlık âlemi onun için gurbettir. Bu gurbetten insan-ı kâmil, nefsinin yok ederek çıkmaktadır (Mevlânâ, 2017a: 20). Nefsinin yok ederek yokluk âlemine ulaşan kâmiller, Tanrı’dan başkasını yok bilmektedirler.

“Varımı-yoğumu yoldan kaldırdım ben; Tanrı’dan başkasını yok bilirim ben.” (Mesnevî C.1, 3804. Beyit)

Tasavvufî görüşte tevhidle başlayan anlayış, yokluk (fena) nazariyesi ile genişlemekte ve “Ene’l- Hakk”a ulaşmaktadır. Fenanın dört mertebesi bulunmaktadır. Birincisi fena fi’ş-şeyh, salığın kendi huylarını yok ederek mürşidin huyunu almasıdır. Bu fena, salığın kişilik ve karakter yapısının ortadan kalkmasıyla değil aşk ve irade yoluyla, sözsüz bir irtibat ile gerçekleşmektedir. İkincisi fena fi’r-resul, resulde yok olmak demektir. Resul, bütün peygamberleri, velîleri ve mürşidleri simgeler. İnsani sıfatlar peygamberin sıfatlarında fena bulur. Üçüncüsü fena-fi’llah, beşeri sıfatların Hakk’ın sıfatlarında yok olup ilahî sıfatlarla dolmasıdır. Sonuncu fena mertebesi beka-bi’llah, bütün varlık ve Hak’la bütünleşmek demektir. Nitekim nefsinin yok eden Hakk ile bulunmaktadır (Özköse, 2006a: 23-25). Mesnevî’de beşerî sıfatlarını yok ederek varlığını Hakk’ta bulan insan-ı kâmillerin, hakikate ulaştıkları vurgulanmaktadır.

2.2.7.6. Gayb Âlemi

İnsan-ı kâmilin derecesi ulûhiyet olarak adlandırılan mana mertebesidir. Allah’ı sadece insan-ı kâmil bilmektedir. Çünkü o Allah’ın tecelli ettiği yerdir (İsmail Hakkı Bursevî, 2008: 33). Mesnevî’de mürşid-i kâmilin ahlakı ile ahlaklanarak müridin kurtuluşa ereceği şöyle vurgulanmaktadır.

“Hiç işkillenmeden çabucak onun eteğine sarıl da âhır zaman fitnelerinden kurtul.” (Mesnevî C.1, 427. Beyit)

Mevlânâ’ya göre salık, gayb âleminin sırlarına vakıf mürşidi kılavuz edindiğinde dünyanın fitnelerinden kurtulabilir. Ahir zaman fitneleri ifadesiyle dünyanın kulun

gözünde süslü olarak gösterilmesi anlatılmak istenmektedir. Salık ancak bunun görünüş, aldatma olduğunun farkına vardığında, bunu fark ettiren insan-ı kâmilin eteğine sarıldığında ve ona itaat ettiğinde mana âlemine ulaşabilmektedir.

“İnsan-ı kâmil, vücûb ile imkân arasında berzahtır; hadis sıfatlarla, kıdem sıfatlarını ve hükümlerin arasını toplayan aynadır. O Hak ile halk arasında vasıtaadır. Hakk'ın feyzi, imdadı onun vasıtasıyla yayılır.” (Cebecioğlu, 2009: 136). Hak ile halk arasında aracı olan insan-ı kâmil gayba ait bilgilere de sahiptir. Mesnevî’de bütün perdeleri aşır Hakk’a ulaşan insan-ı kâmilin gayba ilişkin bilgilere ayna kesildiği ve bu bilgileri kaynağından apaçık şekilde müşahade ettiği bildirilmektedir.

“Şekilden geçip gönlünü arıtan kişi, gizli şeylere ayna kesilir.” (Mesnevî C.1, 3158. Beyit)

“Gizli şeyleri iyiden-iyiye bilen Tanrı'nın has kulları, dünyada, gönüllerin casuslarıdır.” (Mesnevî C.2, 148. Beyit)

“Erenlerden biri, sana, yüzbinlerce gayb âlemine ait sözleri, gizli şeyleri apaçık söylese bile.” (Mesnevî C.2, 2348. Beyit)

“O görüşle perdeler yırtıldı; gayb âleminin kaynağını apaçık gördü.” (Mesnevî C.3, 3167. Beyit)

“Gizliliklere bakıyor da bir gizli âlem görüyordum; daha Âdem'le Havva, dünyadan bitmemişti, gelişmemişti.” (Mesnevî C.3, 4543. Beyit)

“Olgunlarsa uzaktan adını duyarlar da, varlığının ta içine girerler.” (Mesnevî C.4, 1800. Beyit)

“Hatta sen doğmadan yıllar önce onlar senin hâllerini görürler, bilirler.” (Mesnevî C.4, 1801. Beyit)

“Gaybden Şeyh'e buyruk geldi, dendi ki: Şu iki yıldır, buyruğumuzla aldın, verdin. Bundan böyle ver, alma; elini hasırın altına sok. Biz o hasırı, Ebû - Hüreyre'nin dağarcığına döndürdük ne dersen bulursun, böylece de dünyadakiler iyice inansınlar ki bu âlemin ardında bir âlem daha var; orada avcuna toprak alsan altın olur; o âleme ölü gelse dirilir; en büyük yomsuz yıldız kesilir; o âleme küfür gelse iman olur; zehir girse panzehir haline gelir.” (Mevlânâ, 2003: 248).

İnsan-ı kâmil, bütün isim ve sıfatlardan arındığında, keşf ve yakın hükmü ile varlıkta kendi hüviyetinin dışında bir şey olmadığını bilir, mahlûkun sudurunu, aşağısını, yukarısını kendisinde görür. “*Vücud işini, müteaddid yollardan bilir, görür.*” (Ceylî, 1973: 616). Mesnevî’de, varlığından arınan kulun gayb âleminin sırlarına vakıf olduğu bildirilmektedir.

2.2.7.7. Hakikat-i Muhammediye

Mevlânâ, evrendeki en yetkin varlık olarak kâmil insanları işaret etmektedir. O, kâmillerin “Hakikat-i Muhammediye”de tek bir hakikat olduğunu belirtmektedir.

“Kendine gel, kendine; bunlar, benim hırka giyenlerimdir; binlerce kişi arasında yüz binlerce kişidir onlar ama gene de bir tek kişidir onlar.” (Mesnevî C.3, 84. Beyit)

Varlık mertebelerinden ikincisine taayyün-i evvel adı verilmekte olup bu mertebe, Hakk’ın zatı, sıfatı ve bütün varlığın özeti olan ilmidir. Bu mertebeye kendisinde bir ayrışma ve temeyyüz olmamasından ötürü “Hakikat-i Muhammediye” adı da verilmektedir (Ertuğrul, 2008: 23-24). Nitekim Mevlânâ varlığından arınmış kâmillerin, çokluğun ve ayrışmanın olmadığı, birlik makamı olan “Hakikat-i Muhammediye”de olduğunu düşünmektedir. Hakk’ın ilahi isim ve sıfatlarını üzerinde taşıyan bu kulların (insan-ı kâmil) aksi ise şehadet gölge/hayal âlemi oluşturmaktadır.

“Bağlar, bahçeler, meyveler gönüldedir; onların berraklığı şu balçığa vurmuştur.” (Mesnevî C.4, 1365. Beyit)

“O sevinç selvisinin vuruşu olmasaydı, Tanrı, ona, aldanma yurdu demezdi.” (Mesnevî C.4, 1366. Beyit)

“Bu aldanış da şudur: O hayâl, erlerin gönüllerinin, canlarının aksidir.” (Mesnevî C.4, 1367. Beyit)

Erler ile insan-ı kâmil kast edilmiştir. Hak’tan başka hiçbir gerçekliği tanımayan nefis, “Hakikat-i Muhammediye” mertebesine ulaşmıştır. Eşyanın his ve akıl ile ortaya çıkan vücuduna gölge varlık denilmektedir. Âleme zuhur eden her bir suret, tek gerçek olan insan-ı kâmilin (erlerin gönlü) tecellisi olduğu Mesnevî’nin pek çok beytinde örneklendirilmektedir.

2.2.7.8. İnsan-ı Kâmilin Sıfatları

Kâinatta yaratıcısını şuurlu olarak tesbih eden sadece insandır. Bu nedenle mevcudat onun emrine verilmiştir. İnsan-ı kâmil Hakk'ın isimlerini keşfeden, yaratılışının maksadını ilm-i hâl ile algılayan yegâne varlıktır. İnsanın noksanlıklarından arınıp yetkinleşmesi “*tecelliyat-ı esmai ilahiyyenin bilfiil hâlidir.*” (Durak, 2010: 119-120). Her insan, insan-ı kâmil olma potansiyeline sahiptir. Mesnevî’de nefs-i kâmile basamağına ulaşan kişilerin özellikleri, hâl/an zamanda yaşamaları, düşünceleri okuyabilmeleri, Tanrısal sıfatlara sahip olmaları, görünüşten geçmeleri, Tanrı sırlarına nail olmaları, geçmişte olup bitenleri bildirmeleri, gelecekte olacakları haber vermeleri, his ve akıl dünyasından çıkmış olmaları, Tanrı’yı müşahade etmeleri ve öldükten sonra da fevkalade hâllerinin zuhur etmesi şeklinde örneklendirilmektedir.

“*Sırlara arslan kesilen, bey olan kişi, gönülden geçenleri bilir.*” (Mesnevî C.1, 3040. Beyit)

“*Onlar yakın bilgisini bilmeselerdi, onlara karşı şu tikslenme, şu düzenler kurma, şu kin gütmeye olur muydu hiç?*” (Mesnevî C.2, 3110. Beyit)

Sırlara vakıf olan insan-ı kâmil, görüş gözü açık olduğundan insanların aklından geçenleri okuyabilmektedir. Yakın bilgisi “*kesin olan aklî ve naklî delillerin ifade ettiği bilgi*” anlamına gelmektedir. Sufiler, ilme’l- yakini akli deliller ile âlimlerin sunduğu bilgi derecesi olarak değerlendirirken ayne’l-yakin ve hakke’l-yakini mükâşefe ve müşahedeye nail olmuş peygamber ve velîlerin elde ettiği bilgi derecesi olarak ifade etmektedir (Yavuz, 2000: 137-138). Müşahade derecesinde Hak, insan-ı kâmil aracılığıyla âleme tecelli etmektedir. Bu görüş Yunus Emre tarafından şöyle ifade edilmektedir.

“*Hak ere benüm didi varlığın erde kodı*
Erenlerün himmeti yirden göğe direkdür” (Yunus Emre Divanı, 68/84-5)

Kalbinde Allah’tan başka hiçbir şey bırakmayan nefs-i kâmile mertebesindeki kul, beden hapsinden çıkarak Hak’ta var olmakta ve özgürlüğüne kavuşmaktadır. Kalp Hakk’ın varlığıyla aydınlandığı için velîlerin kalbi, Hakk’ın nurudur. Bu yüzden onlar eşyanın ardındaki hakikati, sırrı bilmektedir.

“*A eşekler, o mescit, yok olup gider; buysa gerçektir. Uluların gönüllerinden başka mescit yoktur.*” (Mesnevî C.2, 3117. Beyit)

“Erenlerin gönüllerindeki mescit, herkesin secde yeridir; orada Tanrı vardır.”
(Mesnevî C.2, 3118. Beyit)

“İnsanlar içinde erenler, Tanrı sırlarını bilirler; güneşi beklerler.” (Mesnevî C.3, 3334. Beyit)

“Onlara karşı edebini takınmazsan elçiliklerinden nasıl faydalanabilirsin?”
(Mesnevî C.3, 3608. Beyit)

“Çünkü işlerin içyüzünü bilmek, sırrın sırrına ermek, olgun kişilerin gözlerine açıktır.” (Mesnevî C.3, 3652. Beyit)

“Çünkü işi bilen hikmet sahibi er, buğdayı saman ambarına yollamaz.” (Mesnevî C.4, 373. Beyit)

Bu mertebedeki velîler, hasların hassı olarak tabir edilen bir makamdadır, dış yönüyle ise insanlarla birlikte olurlar. Her göz onların kemalini ve cemalini göremez. Çünkü onlar, Allah’ın gayret kubbeleri altında saklanıp kalmışlardır (Molla Câmi, 2016: 37-72). Gözü, kulağı temizlenerek tortusuz hale gelen insan-ı kâmilin gönlünde, kirli emellerin vasıtası olan hiddet, hırs, şehvet ve dedikodudan eser bulunmamaktadır.

“Görünüşte insandır onlar, mana bakımındansa Cebrail kesilmişlerdir; öfkeden de kurtulmuşlardır, havalara uymaktan da dedikodudan da.” (Mesnevî C.4, 1507. Beyit)

Mürşid-i kâmil, Hakk’a giden yoldaki engelleri kaldıran ve salığı bu dünyada iradi özgürlüğüne kavuşturan bir kişidir.

“Tanrı hakkı için ey ulular, bu dünyada da elimizi tutan sizsiniz, o dünyada da.”
(Mesnevî C.4, 2662. Beyit)

Kâmiller, evrenin an be an yaratıldığına tanık oldukları için âlemin donuk olmadığını bilmektedir. Bu yüzden onlar, geçmiş-gelecek bilgisine sahiptir.

“Donup kalmamış görüşlerse ileriye delip görür; geriye yırtıp görür; onlara perde yoktur.” (Mesnevî C.4, 2901. Beyit).

“Bu aklın ileriye görüşü, mezara dek; fakat gönül sahibinin akli sur üfürülünceye dek ne olacaksa görür.” (Mesnevî C.4, 3311. Beyit)

Hakikat-i Muhammediye mertebesinde, esma ve sıfat zata özgü olan hâl ve şanda gairdir. Aşk mertebesi de denilen bu derecede ilim, malûm, âlim birdir. (Ertuğrul, 2008: 24). Görüş sahibi kâmiller, aklın açıklayamadığı, sebep- sonuç ilişkisinin olmadığı sadece aşk ile açıklanan hakikat makamındadır. İnsan-ı kamil sebeplerden, akıldan, çokluktan arınmış kişidir.

“Ağlayışı da o yandandır onun, gülüşü de aklın; aklın vehmettiği şeylerden münezzehtir o.” (Mesnevî C.5, 1308. Beyit)

“Ahmak kişiyi avlayan şu sebepler, nasıl olur da can gözü açık kişiye perde olur?” (Mesnevî C.5, 1708. Beyit)

“Göz olgunlaştı mı, temeli, özü görür; ama kişi şaşdı oldu mu, parça - buçuğu görür ancak.” (Mesnevî C.5, 1709. Beyit).

Mevlânâ’ya göre insan-ı kâmil olan şeyhin imanı, oluş-bozuluş âleminden kurtulmuş, ehadiyyet mertebesinde. Bu yüzden o, ilahî lütufların tecellisidir.

“Şeyhin parıl - parıl parlayan iman güneşi şeyhin can doğusundan doğar da yüz gösterirse” (Mesnevî C.5, 3404. Beyit)

“Bütün aşağılık âlem, ta yerin dibine dek defîne kesilir; bütün yücelikler de yemyeşil cennete döner.” (Mesnevî C.5, 3405. Beyit)

Anadolu’da ister gerçek anlamda bir kabir isterse basit bir mezar biçiminde olsun halkın ekseriyet türbe, ziyaret ve yatır olarak nitelendirdiği mezarlara sahip velîlerin tamamı da yaşadığı toplumun hafızasında oluşan izlenimlerine göre bazıları hastalıkların tedavisinde bazıları dileklerin yerine getirilmesinde ün yapmıştır (Ocak, 2016: 46). Bu velîler öldüklerinde de onların ruhundan faydanılmakta ve feyz alınmaktadır. Bu durum Mesnevî’de şöyle belirtilmektedir.

“Nice kişiler var, kendileri toprak gibi mezarda uyumuş, ama fayda vermek, feyiz vermek bakımından yüzlerce diriden iyi.” (Mesnevî C.6, 3020. Beyit)

İlim sahipleri, sadece zahirî bilenler, sadece bâtını bilenler ve hem zahîri hem de bâtını bilenler olmak üzere üç guruba ayrılmaktadır. Şeyhler üçüncü gruba ait olup Hakk’ın lütfu ile ledünnî ilmini bulmuş, sıfatların tecellileri ile hakikatleri müşahade etmiş, sırların manalarına idrak ederek gönüllerdeki şevk ve aşk zincirini harekete geçirmiş şahıslardır (Molla Câmi, 2016: 67-71). Mesnevî’de, Tanrı erlerinden irfan

denizinde aydınlığa kavuşan nurlar olarak bahsedilmiştir. Onlar ilahî sıfatların nurlarıyla hakikati idrak etmiş ve gafletten çıkıp mana âleminin zevklerini tatmıştır.

“Tanrı ışığına uyan kişi, ne belirtiyne kul-köle olur ne sebeplere.” (Mesnevî C.1, 2647. Beyit)

“Düşünce gitmiştir de aydınlığa kavuşmuşlardır; varlıklarını boğazlamışlardır da irfan denizi kesilmişlerdir.” (Mesnevî C.1, 3507. Beyit)

Mükâşefe (Hakk’ın huzurunda oluş) anı, Hakk’ı eşyada müşahade etme ve tevhit delili ile görme durumudur. Ebu Osman Mekkî mükâşefeyi, arada perde olmadan tecelli nurlarının birbirinin ardı sıra salığın kalbine inmesi olarak tanımlamaktadır. Tecelli hâlinin sürekli olmasıyla kalp karanlıktan arınıp aydınlanmaktadır (Kuşeyrî, 2017: 169-170). Karanlıktan arınan kalpte, Hak zuhur etmekte ve varlığını yok eden salık Hakk’ın varlığında yeniden doğmaktadır. Nefs-i kâmile mertebesindeki kul, sıfatların tecellileriyle donmuş âlemden çıkmakta ve Hakk’ın nuruyla kendi özüne dönmektedir.

“Kendi yüzünü gören kişinin ışığı, halkın ışığından fazladır.” (Mesnevî C.2, 886. Beyit)

“O kişi, ölse bile görüşü ölümsüzdür; çünkü görüşü, yaratıcının görüşüdür.” (Mesnevî C.2, 887. Beyit)

“Bu ışık sahibi, akıl yoluyla adamın gönlüne yol bulur; o adamda ne varsa görür; anlayışı, birisinden duymayla değildir.” (Mesnevî C.2, 1480. Beyit)

“Onların bedenlerini nurla yoğurdular da o yüzden ruhu da geçti onlar, melekleri de.” (Mesnevî C.3, 8. Beyit)

Mürşid-i kâmil kendisine içtenlikle bağlı müridine baktığında müridin kalbi yumuşar ve müridin kalbine nur akar. Allah’ın özel lütuflarına mazhar olur (Haşimî, 2010: 136). Görüş sahibi olan kişi, ilahî tecellilere mazhar olduğu için Hakk’ın nuruyla bakmaktadır. Nefsi arzularını sükûnete kavuşturan bu kimse Mesnevî’de Hakk’ın nuruyla kâinatı gören kişi olarak anlatılmaktadır.

“Fakat taklit perdesinden sıçrayıp kurtulan kişi, ne varsa, hepsini de Tanrı nuruyla görür.” (Mesnevî C.4, 2169. Beyit)

Mesnevî’de mürşitlerin nitelikleri arasında “delilik” de sayılmaktadır. Velî mertebesindeki kâmil muradına vasil olmak, var oluş gayesini gerçekleştirmek için kendisini meczup göstermektedir.

“Bir de eren, tutar da deliliği kendisine perde ederse, a kör, onu nerden tanıyabilirsin sen?” (Mesnevî C.2, 2350. Beyit)

Mutezile’ye göre kulun marifet elde edebilmesi için aklının olması gerekmektedir. Çünkü aklı olmayan bir kimsenin marifet elde etmesi uygun değildir. İslam ülkelerinde *“delilere nispetle ve onların haline göre bu söz batıldır. Çünkü delilerin hükmü marifetin hükmüdür.”* Bu kulların hükmen Hakk’ı tanıdığı ve bildiği kabul edilmektedir (Hücvirî, 2016: 332). Meczuplar, Hakk’a vasil olmuş; fakat halkı davet kıyısına çıkmamış kişiler olarak anlatılmaktadır (Molla Câmi, 2016: 31). Toplumun kurallarını algılayamayan ve kendini tecrid eden bu kişiler, Mevlânâ tarafından Hakk’ı bilen ve kendini perdeleyen kişiler olarak görülmektedir.

Gerçek varlığın insan-ı kâmil derecesindeki kemalatı, hiçbir derece ve hâlde gözlemlenmemiştir. *“Hakk insan-ı kâmil ile görür, işitir, bilir ve bütün varlık sıfatları ile vasıflanmış olur ve her bir makamın ve her bir mertebenin lezzetleri ile lezzetlenir ve elemeleri ile elemli olur. Hakk’ın zevkleri insan-ı kâmil’in zevkleri veya aksi olarak insan-ı kâmil’in zevkleri Hakk’ın zevkleridir.”* (İbn Arabî, 2013: 80). Mevlânâ, insan-ı kâmilin yaptığı, gördüğü, işittiği her şeyin Tanrı’nın ihtiyarı ile gerçekleştiğini bildirmektedir

“Can bağışlayan kişi, öldürse de değer yerindedir. Naiptir o, eli de Tanrı elidir.” (Mesnevî C.1, 226. Beyit)

“Tanrı gölgesi, Tanrı kuludur, o bu dünyadan ölmüştür; Tanrı’yla dirilmiştir.” (Mesnevî C.1, 426. Beyit)

Kul, nefsi olarak iki cihanın arzularından kurtulduğunda kula ünsiyet makamı hâsıl olmaktadır. Bu makamda, sultanın eli kâmilin konduğu yerdir. Bu mertebedeki kâmiller, kâinatın özü, Hakk’ın halifeleridir (Molla Câmi, 2016: 71). Mevlânâ görüş sahibi bu erlerin yaptıkları her şeyin Tanrı’nın ihtiyarında gerçekleştirdiğini “Tanrı’nın eli” ifadesiyle bildirmektedir.

“O gerçek eri Tanrı kabul etmiştir ya; artık onun eli, her işte Tanrı elidir.” (Mesnevî C.1, 1619. Beyit)

Hak; ariflerin kalbinde kendisi dışındaki her şeyi siler, onun kalbini artırır. Eğer Allah bir kişinin kendini ve fiillerini görme hâlini mahvederse (ortadan kaldırmak) , “*onu Hakk’ın hakkını görme halinde var eder ve isbât eder.*” (Kuşeyrî, 2017: 167). Hak hangi fiille insan-ı kâmile tecelli ederse, kâmilin o fiille davrandığı Mesnevî’de şöyle anlatılmaktadır.

“*Eren pişman olursa, bir şeyler meydana getiren kuvvetlere sebep kapıları kapanır; fakat eren Tanrı eliyle kapar bu kapıları.*” (Mesnevî C.1, 1679. Beyit)

“*İnsanlık duygularından öldüğüm için Tanrı kulak oldu, anlayış oldu, göz oldu bana.*” (Mesnevî C.1, 3138. Beyit)

“*Ben, ben olmadığımından da şu soluk O’ndan; bu soluğa karşı kim söz söylerse odur kâfir.*” (Mesnevî C.1, 3139. Beyit)

İnsan- kâmil, ilahî sıfatların bütünüyle tecelli ettiği ve Hakk’ı bilen tek varlıktır “*hatta Hak onunla kendisini bilir.*” (Özköse, 2010: 27). Hak, insan-ı kâmil ile kendisini bilmektedir. Çünkü o, âlemin özü, Hakk’ın aynadaki görüntüsüdür. Mevlânâ’ya göre onların davranışları, sözleri Tanrı’nın fiilidir.

“*Âlemin yıkıntılarına direk kesilen gizli hastalıklara hekim olan o erler.*” (Mesnevî C.2, 1936. Beyit)

“*Tamamıyla acıyıştır, tamamıyla sevgi, adâlet, rahmet... Tanrı gibi, onlardan da sebep sorulmaz; Tanrı gibi onlar da rüşvet almaz.*” (Mesnevî C.2, 1937. Beyit)

“*Çünkü o şeyhin duası, her duaya benzemez, onun varlığı yoktur; sözü, Tanrı sözüdür.*” (Mesnevî C.5, 2043. Beyit)

“*Pılısını - pırtısını bir kutlu kişinin yanma çeken iyi bahtlı kişi, Allah ile oturur - kalkar.*” (Mesnevî C.6, 1306. Beyit)

İnsan-ı kâmil dışında hiçbir mahlûk Allah’ın sıfatlarının bütününe ortaya koyma yetisine sahip değildir. Mutlak Varlık olan Allah’ın zatı müşahede edilemez olsa da insan-ı kâmil vasıtasıyla Hak görünür (Chittick, 2003: 39-40). Mevlânâ’ya göre insan adını almayı hak eden ve buna layık olan varlık, insan-ı kâmilidir (Özköse, 2010: 27). Çünkü insansız âlem noksandır, bir amacı yoktur. İnsan-ı kâmil aranan öz olarak Hakk’ın âlemi var etme sebebidir (Özköse, 2010: 29). İnsanın yaratılışından maksud, onun Hakk’ı bilmesi ve tanınmasıdır. Mevlânâ, ilahî emanetin taşıyıcısı olan insanın Hak’la arasında

küll-cüz ilişkisi olduğunu Mesnevî’de vurgulamaktadır. Gölge âlemin karanlığından kurtulup bütün yönlerini tek bir gerçeklik etrafında birleştiren insan-ı kâmilin keşf ile elde ettiği bilginin kesinliğini, Mevlânâ şöyle dile getirmektedir:

“Tanrı’dan kendisine vahiy gelen, sorusuna cevap verilen kişi ne buyurursa doğrunun ta kendisidir o buyruk.” (Mesnevî C.1, 225. Beyit)

Mesnevî’de insan-ı kâmilin nitelikleri arasında zikredilen bir başka özellik de onun “vaktin oğlu” olmasıdır. Kâmil insan ne geçmişten pişmanlık duyar ne de gelecekle ilgili beklentilere sahiptir. O hâl ehlidir, an zamanda dirilen evreni sürekli izlemektedir.

“Ey arkadaş, sufi vaktin oğludur; yarın demek yol şartından değildir.” (Mesnevî C.1, 133. Beyit)

Sufiler, geçmiş ve gelecek kaygısından arınmıştır. Onlar, içinde bulundukları zamanı önemsemişlerdir. İlahî irade ile idare edilen her zamanda, o vaktin gerekli kıldığı şeyleri ifa ettikleri için onlara “ibnü’l vakt” adı verilmiştir. Onlar, vakit kelimesiyle Hakk’ın iradesiyle oldukları hâli anlatmak istemişlerdir. *“Sufi yaşadığı ilahi tasarruflar altında olduğundan hâllerin hükmüne tabidir.”* Zamanın gereğini yapmayan sufiyi Mevlânâ, tarikat anlayışına uygun davranmamakla suçlamıştır (Özköse, 2006b: 22-24). Mevlânâ’ya göre arif an zamanda yaşamaktadır. Geçmiş ve gelecek, korku ve ümit arasında yaşayan insanlar, parça-buçuklarda kalmış, hakikate erişemiş kişilerdir. Ehl-i hâl olan ise ümit ve korkuyu silen insan-ı kâmildir.

“Arifte de önce korku vardı, ümit vardı; ama işin önünü anlayınca ikisini de sildi - süpürdü.” (Mesnevî C.5, 4069. Beyit)

Varlık âlemi, zamanın kısa dilimlerinde “an” olarak tanımlanan zaman parçaları içinde var olup yok olmaktadır. Bu an zamanda olan olay, çok hızlı gerçekleşmektedir, bu yüzden varlık hareketsiz görünmektedir. Aslında hakikatte varlık yoktur. Bu “an” olarak nitelendirilen zaman birimi sadece “zat” ve tecelli” aşamalarına ulaşmış kullar tarafından algılanabilmektedir. Bu zamanı beş duyu organıyla idrak etmek mümkün değildir (Yıldırım, 2015b: 146-147). An zamanda yaşayan ve Hak’la olan arif her türlü kayıttan uzaktır.

“Çünkü âşık, içinde bulunduğu hâlin sarhoşudur; bu yüzden küfürden de yücedir, imandan da.” (Mesnevî C.4, 3280. Beyit)

“Küfürle iman, ikisi de zaten onun kapıcısıdır; çünkü o içtir, küfürle dinse onun iki kabuğudur.” (Mesnevî C.4, 3281. Beyit)

Her bir inanç kısıtlı (sınırlı) ve bozulmuş dahi olsa hakikatin bazı yönlerini yansıtır ve bir var oluşun öznel tarafını gösterir. O yüzden içerikleri fark etmeksizin “*bütün itikatler doğrudur*” düşüncesine ulaşılabilir. Her itikat vücudun (hakikat) belirmesinden başka bir şey değildir. İnsan-ı kâmiller, Hakk’ın her tecellisinin farkında olmalarından dolayı bazı tecellileri kabul edip bazılarını inkâr etmezler. Onlar makamsızlık makamında her itikadın hakkını verirler (Chittick, 2003: 176-191). Mevlânâ’ya göre nefs-i kâmile mertebesindeki kul, Hakk’ın kendisindeki tecellisiyle bütün inançların hakikatin bir yansıması olduğunu anlamıştır.

“Küfür, dıştaki kuru kabuktur; imansa içteki tatlanmış kabuk.” (Mesnevî C.4, 3282. Beyit)

“Tanrı, ona bu varlığı sebepsiz vermiştir, o cömert er de sebepsiz olarak bağışlar.” (Mesnevî C.6, 1976. Beyit)

“Çünkü fütüvvet sebepsiz vermektir, bağışlamaktır; her şeyi verip arınmak her şeriatın ötesindedir.” (Mesnevî C.6, 1977. Beyit)

“Çünkü şeriat ya üstünlük arar ya kurtuluş. Varlıktan arınanlarsa has kurbanlardır.” (Mesnevî C.6, 1978. Beyit)

Mevlânâ’nın “Aşk” dini olarak adlandırdığı tecrübeleri dinler üstü ve ilhama dayanır (Tan, 2017: 188). Mevlânâ, Allah’ın has kurbanları olarak nitelendirdiği insan-ı kâmilleri, her türlü sınırlandırmaların ötesinde değerlendirmektedir.



Şekil 10. İnsan-ı kâmil

2.2.7.9. Kahır

İnsan-ı kâmiller, Hakk'ın hem lütuf hem de kahır tecellisidir. Onlar için bu iki tecelli de Hak'tır ve farkı yoktur.

“Dirilerin öfkesi, Tanrı öfkesidir, Tanrı yarası; çünkü o içi - dışı tertemiz er; Hak’la diridir.” (Mesnevî C.6, 1554. Beyit)

Yunûs Emre de Mevlânâ gibi kahrın da lütfunda tek bir hakikati anlattığını düşünmektedir. O çektiği sıkıntının hem sebebinin hem de çaresinin Hak olduğunu bilmektedir.

“Yûnus bu derd ile âh it kahr evinde neyler râhat

Bu derde dermân keferet bir âh ile sûzdan gelür” (Yunus Emre Divânı, 35/42-10)

Bu mertebede, Hakk'ın akılları şaşkına çeviren celal ve cemal fiilleri evliyaya gösterilir. Celal ve azamet temaşası, kulu tedirgin eden ve onun kalbini kaplayan korkulara yol açar. Cemal fiili ise kalbi lütufla, nurla, saadetle doldurup Allah'a yakınlığı müjdeleyen fiillerdir (Geylanî, 2014: 22). İnsan-ı kâmil, hakikatte/birlikte Hakk'ın celal ve cemal sıfatlarının tecellisi olmaktadır. Mevlânâ, ruhsal olgunlaşmasını tamamlamış/arınmış kulların, kahır tecellisi altında bulunduğunu beyitlerinde vurgulanmaktadır. Çünkü tam olgunluk kahır tecellisi ile tamamlanmaktadır

2.2.7.10. Levh-i Mahfuz

Mevlânâ'ya göre insan-ı kâmil, olmuş-olacak her şeyin yazılı olduğu “Levh-i Mahfuz” mertebesindedir. Mesnevî’de kâmil kulun “Levh-i Mahfuz”un sırlarını müşahade ettiği ve bu sırların kendisi olduğu belirtilmektedir.

“Arifin uyanikken de hâli budur; Tanrı, ‘uykudadır.’ demiştir.” (Mesnevî C.1, 394. Beyit).

“Onlar gece-gündüz, dünya hâllerine karşı uykuya dalmışlardır; onlar Rabbin elinde evirip çevirdiği kalem kesilmişlerdir.” (Mesnevî C.1, 395. Beyit).

Mevlânâ, geçmiş-gelecek her şeyin yazılı olduğu “Levh-i Mahfuz” un insan-ı kâmil mertebesi olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceye benzer örneklere Yunus Emre’de de rastlanmaktadır.

“Senündür ‘Arş u Kürsî Levh ü Kalem

Döner çarh yer tutur hoş hikmetün var” (Yunus Emre Divânı, 40/48-11)

Yunus Emre, arşın “Levh ü Kalem” olduğunu söylemekte ve bu arşın cemalullahın müşahade edildiği yer olduğunu bildirmektedir. Hakk’ın müşahade edildiği yer de âleme ayna kesilen ve vahdeti temsil eden insan-ı kâmildir.

Hakk’ın kalemi ifadesiyle “Levh-i Mahfuz”a gönderme yapılmaktadır. “Levh-i Mahfuz”un kelime anlamı üzerine yazı yazılan ve değiştirilmeyen, korunmuş satıh demektir. Âlemde oluşan olaylar bu kitapta yazılıdır. Yerde, gökte ne varsa insanların gelmişi ve geleceği her şey Allah’ın ilminde yer almakta ve “Levh-i Mahfuz”a kaydedilmektedir. İslam âlimleri bu terim hakkında üç görüş ortaya atmıştır. 1. “Levh-i Mahfuz” gayba ait bir husus olup mahiyetinin bilinmediği ileri sürülmektedir. 2. Allah ile melekler arasında bir aracı olup yedinci kat göğün üstünde ve içinde her şeyin (nesne ve olayların) bilgisinin ayrıntılı olarak yer aldığı kayıttır. Allah bir şeyi yaratmaya irade buyurursa “Levh-i Mahfuz” vasıtasıyla İsrâfil’e intikal etmekte, Cibril’e emir buyurulmaktadır. 3. “Levh- Mahfuz”un, küllî nefis olduğu görüşüdür. Bilginin zihinde vuku bulması gibi olaylar ve varlık “Levh-i Mahfuz”da ortaya çıkmaktadır (Yavuz, 2003: 151).

“Başına gelecek Tanrı takdirini görenin gönlü, güzel düzenlerle nasıl hoşlaşır?”
(Mesnevî C.2, 1057. Beyit)

“Öndeki engel de kalmamıştır, arttaki engel de; gözü her yanı, her şeyi görür, gizli Levh-i okur.” (Mesnevî C.4, 2904. Beyit)

“Dostun alını Levh-i Mahfuz’dur; orda iki dünyanın da sırrı belirir.” (Mesnevî C.6, 2649. Beyit)

İnsan-ı kâmil, ilahi özün yansıması ve aynası durumundadır. Madde ve gayb âleminin ortasında, iki âlemin de sırrını müşahade etmektedir. Bilincinde Allah’tan başka her şeyi yok eden insan-ı kâmil geçmiş-gelecek perdelerini aşarak “Levh-i Mahfuz”a ulaşmaktadır. Mevlânâ’ya göre görüş sahibi insan-ı kâmil, “Levh-i Mahfuz”un sırrını elde etmektedir.

2.2.7.11. Ney

Mesnevî’de insan-ı kâmil anlatmak için pek çok metafordan (padişah, vali, kuş, ney, balık vb.) yararlanılmaktadır. Mesnevî’nin bütün ciltlerinde yer alan ve Mevlânâ için özünden ayrılan canın inleyişini temsil eden “ney” aslına kavuşmaya can atan hakikattir.

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor.” (Mesnevî C.1, 1. Beyit)

Mesnevî şârihlerine göre ney, insan-ı kâmilin kendisidir. Ney kamışlıktan/birlik âleminden kopartılmış, varlık âlemine gönderilmiştir. Onun sesi ve ihtiyârı Tanrı’nın iradesini ve ihtiyârını anlatmaktadır (Mevlânâ, 2017a: 17). Ney, asıl vatanı olan ruhlar ve kutsiler âleminden madde âlemine gelen insan ruhunu temsil etmektedir (Uludağ, 2005: 277). Mevlânâ, neyin dünyadaki günlerini ve onun Hak’tan ayrılışından duyduğu özlemi neyin nameleriyle özdeşleştirerek anlatmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MESNEVÎ'DE VELÎ TİPLERİ

Hakikat ilmi olarak tarif edilen tasavvuf, mutlak varlık olan Tanrı'ya ulaşmak için salıḡın kemalatına erişinceye kadar, manen temizlenmesini amaçlayan İslam'ın mistik yorumudur. Salıḡın, seyr ü süluk sürecinde kazandığı nitelikler, onu belirli ve ortak kalıplar etrafında birleştirecek onun tipleşmesini sağlamaktadır.

Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinde seyr ü süluk, insanı çokluktan birliğe ulaştıran bir mana eğitimini ifade etmektedir. O, her şeyin Allah'ın tecellisi olduğunu düşünmekte, varlığının kaynağının Allah'ın varlığından ibaret olduğunu bildirmektedir. Kaygusuz Abdal, bu sırra eren kimsenin tevhide ereceğini söylemiştir (Gölpınarlı, 2013: 154). Tevhid yolculuğunu vücudun birliğini, tekliğini idrak etme ve insanın kendisini bilmesi olarak düşünen Kaygusuz Abdal, varlık birliğine inanmaktadır.

“İy tâlib olan yâr-i mahrem

Hakk senünle biledür her dem” (Kaygusuz Abdal, 244/1-30)

“Mâbûd vücudunda bile mevcûd

Zahir ü bâtınunda biledür hem” (Kaygusuz Abdal, 244/1-31)

“Bir anlayı bak ki gayrı yokdur

Oldur vücudunda nefes ü dem” (Kaygusuz Abdal, 244/1-31)

“Ol mûrsın ki var idün ezelde

Dü heft ü mâhda olmaya kem” (Kaygusuz Abdal, 244/1-32)

Hakk'a vuslatı ifade eden seyr ü sülüḡa tasavvuf döneminde rastlanmaktadır. Tasavvuf zühdt dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi olmak üzere üç evrede sınıflandırılmaktadır. Zühdt dönemi, tasavvufun başlangıç aşamasını oluşturmaktadır. Tasavvufun müstakil bir ilim haline gelmediği zühhd dönemi, mal-mülk, şöhret gibi dünyevî unsurlara ve heveslere mesafeli olma, ibadetlere düşkünlük, ahiret kaygısı gibi belirgin özellikleri içermektedir. Bu dönemde, zühdi yaşam tarzını benimseyen

kimselere, başta zahit olmak üzere fakir, nâsik, âbid, mütekaşşif gibi adlar verilmektedir. Tasavvufun bağımsız bir ilim olarak kendini gösterdiği tasavvuf döneminde ise zühdi yaşamın yanında tevhid ve marifet konularının yer aldığı görülmektedir. Bu dönemde tasavvufun ilk çalışmaları verilmiş olmakla birlikte bu dönemin temsilcilerine arif, velî, şeyh, mürit ve sufi denilmektedir. Süreç içerisinde ayrı bir zümre oluşturan tasavvuf dönemi temsilcilerinin, zahidane yaşamın özelliklerini benimsediği ve bunlara ek olarak başka nitelikler kazandığına rastlanılmaktadır. Bu özelliklerden yola çıkarak dönemin temsilcilerinin, yeni isimler alarak tasavvufi tipleri oluşturduğu görülmektedir (İzmirli, 2017: 1). Her biri bir âdet, inanç ve idealin yansıması olan tasavvufi tipler, toplumun kabullerine göre değişip yeni düzenin temsilcisi olmaktadır.

Züht döneminde tipleri temsil eden zahit, vâiz, kâri, fakir, âlim gibi sözcükler kullanılırken tasavvuf döneminde ise en başta sufi olmak üzere zahit, velî, arif, şeyh, feta ve melameti kavramları ile karşılaşılmaktadır. Züht döneminin ideal tipini zahit, tasavvuf döneminin ideal tipini ise sufi oluşturmaktadır (İzmirli, 2017: IV-26). Tasavvuf literatüründe zahit, Allah'tan başka her şeyi terk eden ve kendini ibadete veren kişi anlamını içermektedir. Tasavvufi bir terim olan sufi ise kötü huylardan arınan, kalbini nur ile dolduran kimse anlamında kullanılmaktadır. Zahit-sufi kelimelerinin, zamanla anlam değişikliğine uğrayarak kişilik itibarıyla farklı insan tiplerini ifade etmeye başladığı görülmektedir. Bu insan tipleri, en başta olumlu niteliklere sahipken tarihi seyir içinde menfî özelliklerle anılır olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim züht dönemindeki zahit tipi ile Osmanlı toplumundaki zahit tipi neredeyse birbirine zıt kimseleri temsil etmektedir (Sucu, 2007: 229). Tiplerin, zaman ve toplumun değişen dinamiklerine bağlı olarak farklı anlamlar kazandığı edebî metinlerle takip edilebilmektedir. Nitekim sosyal açıdan anlamlı bir olgu teşkil eden tipler, belirli dönemlerde toplumun değerlerini ve inançlarını yansıması açısından önemli bir rol oynamaktadır. Toplumdaki kabullere ve değişimlere paralel olarak tasavvufta zahit, sufi, arif, velî, ahi, melametî ve mutasavvıf tipi olmak üzere farklı tipolojilere rastlanmaktadır.

Vahdet-i vücud doktrininine dayanan Mesnevî'de mutasavvıf tipinin ön plana çıktığı görülmektedir. Mutasavvıf tipinin yanında zahidane yönleri vurgulanan velîlere de rastlanmaktadır.

3.1. Zahitlik Yönü Ön Plana Çıkan Velîler

3.1.1. İbrahim b. Edhem

Horasan'ın Belh kentinde, zengin ve itibarlı bir ailenin çocuğu olarak doğan İbrahim b. Edhem, döneminin şeyhlerinden feyz alıp nasiplenmiş bir zahittir.

Ebu İshak İbrahim b. Edhem b. Mansur, mana âleminin komutanı ve zamanın emsalsiz kişisi, şehinşahi, Hızır'ın müridi, İmam-ı Azam ve Ebu Hanife'den ilim tahsil etmiş bir meliğin oğludur (Hücvirî, 2016: 169). Cüneyd-i Bağdadî, *“Bu taifedeki ilimlerin anahtarları İbrahim Edhem'in elindedir.”* ifadesiyle (Ferideddin Attar, 1984: 144) onun cihan şeyhi olduğunu vurgulamıştır. İbrahim Edhem'in sufiyane bir yaşamı seçmesi, bir menkıbeye dayandırılır. Belh emiri olan İbrahim Edhem bir gün ava çıkar. Bir tilkiyi veya tavşanı izlerken hatiften bir ses duyar, bu ses ona: *“Ey İbrahim sen bunun için mi yaratıldın, bu işi yapmaya mı memur kıldın?”* der. Atından inen İbrahim Edhem, meliğin (babasının) çobanlarından birine rast gelir ve çobanın suftan yapılmış olan cübbesini sırtına alır, atını ve onunla getirdiği her şeyi de çobana verir. Çöle düşer ve Mekke'ye gelir (Kuşeyrî, 2017: 96). Sahip olduklarından vazgeçerek vatanından ayrılmak, nefesine ağır gelse de bu konuda çetin bir mücadele veren İbrahim b. Edhem, sabrederek mücadelesini başarıya ulaştırır. Onun nefis mücadelesi hususunda en büyük savaşı, vatan hasreti konusunda verdiği söylenir (Öngören, 2000: 293). İbrahim Edhem'in Hızır'la olan karşılaşması ise şöyle bir rivayete dayanır. İbrahim Edhem bir gün çölde yolculuk yaparken bir adamla karşılaşır ve bu adam İbrahim Edhem'e İsm-i Azam'ı öğretir. O, İsm-i Azam'la dua edince Hz. Hızır'ı görür ve Hızır: *“İsm-i Azam'ı sana kardeşim Davut talim etmişti.”* der (Kuşeyrî, 2017: 96). Bir başka rivayette de İbrahim Edhem'in Hz. Hızır ile sohbet ettiği ve onun “İsm-i Azam”ı bizzat kendi öğrettiği söylenir (Hücvirî, 2016: 171). Birinci tabakadaki velîler içinde değerlendirilen İbrahim b. Edhem, Mekke-i Mükerreme'de Süfyan-ı Sevrî, Fudayl b. İyaz, Ebu Yusuf Gasûlî ile sohbet etmiş keramet sahibi bir velîdir. Ebediyete göç ettiği zamanla ilgili iki rivayet vardır. Şam'da H.161 (M.777) tarihinde Hakk'ın rahmetine kavuştuğunu söyleyenlerin yanı sıra H.166 (M.782) yılında vefat ettiği rivayetler arasındadır (Molla Câmi, 2016: 131). Bir sultanın oğlu olan İbrahim Edhem gençlik yıllarında tövbe ederek dünyadan el etek çekmiş ve

zühdi bir yaşam tercih etmiş bir zattır. O, Horosan'ı terk ettikten sonra pek çok memleketi gezmiş, ömrü boyunca emeğiyle geçinip helal kazanç elde etmeye çalışmıştır.

Şam, Hicaz, Irak ve Rum bölgelerinde bulunan İbrahim Edhem Humus, Beyrut, Basra, Kufe, Kayseri, Trablus, İskenderiye, Mekke, Medine, Antakya, Tarsus, Maraş gibi şehirlerde bostan bekçiliği, değirmencilik ve ırgatlık yapmıştır. Hayatta iken şöhreti geniş çevrelere yayılan İbrahim b. Edhem sohbet meclislerinde bulunmuş, fasih (açık ve düzgün) konuşmasıyla dikkat çekmiş, kaynaklarda ona ait şiirlere de rastlanmıştır. O sohbetlerinde helal kazancın ehemmiyetine değinip sürekli helal kazanç tavsiyesi yapmıştır (Öngören, 2000: 293-294). Farklı merkezlerde çeşitli mesleklerle uğraşan İbrahim Edhem, güzel ve etkili konuşmasıyla meclislerde ilgi çekmiştir.

Onun züht eksenli tasavvuf hayatında dünyayı terk, helal lokma, takva, vera, fakr, mücâhede, şükür, malın mülkün değersizliği, kulun havf ve reca arasında olması vardır (Gül, 2008: 63- 80). İbrahim Edhem'le ilgili anlatılan başka bir menkıbe de şöyledir. Mekke'ye gitmek için sahrada on dört yıl mesafe alması gereken İbrahim Edhem, bu süre içinde namaz kılıp dua etmiştir. Onun Mekke'ye geleceğini duyan Harem'in pirleri onu karşılamak için yola koyulmuştur. O dönemde de kafilenin başında her zaman hizmetkârlar bulunmuş. İbrahim Edhem, kimse onu tanımasın diye kafilenin başına geçmiş, kendisini hizmetkâr olarak göstermiştir. Onu karşılamaya gelen taife İbrahim b. Edhem'e: "*İbrahim Edhem yaklaştı mı? Çünkü kendisini karşılamaya gelen Harem şeyhleri yaklaşmış bulunmaktadırlar*" diye sormuşlar. Bunun üzerine İbrahim Edhem "*O zındık heriften ne istiyorsunuz?*" demiştir. Şeyhler onun ensesine bir tokat vurmuşlar ve asıl zındığın bunu söyleyen kişi olduğunu belirtmişlerdir. Bunun üzerine İbrahim Edhem, şükrederek nasibini aldığını söylemiştir. Bunu gören harem şeyhleri onu tanımış ve durum karşısında ondan özür dilemişlerdir (Ferideddin Attar, 1984: 148). İbrahim Edhem, şükür içerisinde olan, şan ve şöhretten geçmiş bir zat olarak menkıbelerde yer almıştır. İnsanların dünyevî şeylere Allah'ı değiştirmemesi gerektiğini vurgulayan İbrahim Edhem, nefsin isteklerinin peşinde koşanın ahiret hayatını yıkacağını bildirmiştir.

"Bâkî koyup fâniye satmayasın

Dünyâ için âhiret yıkmayasın". (Dastan-ı İbrahim Edhem, 7/60-57)

Nefsinin hilekâr tuzaklarına yenilmeyip kınanmayı yeğleyen İbrahim Edhem'de, Hicri II. asra kadar rastlanmasa da melâmet neşvesi görülmektedir. Melâmetîler

büyüklenmek, gösteriş, saygınlık gibi insana benlik duygusu veren davranışlardan kaçınmak için kendisini herkesten aşağı gören, giyim-kuşam, zikir ve vecdle kendini ispatlamaya çalışmayan, kazancıyla geçinen, iç yüzde Hak’la birlikte dış yüzde ise halkla olan, ibadetlerini gizleyen ve halkın kınamasından korkmayan hatta kınanmak isteyip kendini kötü göstermek isteyen bir zümreye verilen addır (Gölpınarlı, 1969: 248). Melâmetîlik, Allah nazarında büyük mevki elde eden ve sahip oldukları manevî makamı belli etmemek için kendilerini kınayan ve zahiren hoş olmayan davranışlarda bulunup kınanmayı manevî gelişim yolunda bir ilke kabul eden kimselerin ortaya koyduğu hayat tarzıdır (Türer, 1988: 60). Melâmetîlik’in adı her ne kadar H.II asırda geçmese de İbrahim b.Edhem’in bazı tutum ve sözlerinden bu taifenin oluşmasına zemin hazırladığını söylemek mümkündür (Gül, 2000: 49). İbrahim b.Edhem, nefsinin düzeninden kurtulmak için seçtiği kınanma yoluyla, halkın rağbeti için değil sadece Hak için ibadetlerini yapan melâmet neşvesine sahip bir zattır.

Mevlânâ, İbrahim b. Edhem’i “manalar denizinin yüzücüleri” olarak gördüğü Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid-ı Bistâmî ile birlikte zikretmiş ve bu sufilere uyanların nefsin düzeninden kurtulacağını söylemiştir (Öngören, 2000: 294). İbrahim Edhem, salihlerin derecesine ulaşabilmek için altı kapıdan geçmek gerektiğini söyler:

1. Nimet peşinde koşmayı bırakmak ve mihnete alışmak
2. Büyüklenmeyi terk etmek ve alçak gönüllü olmak
3. Zenginlik hırsını bırakıp Hakk’ın verdiği razı olmak
4. Çalışmaya devam etmek
5. Emelleri terk edip amellere sarılmak
6. Uykuyu terk etmek (Sülemi, 2018: 15).

İbrahim Edhem’in salığın mana âlemine ulaşması için sadece taat ve hizmetin yeterli olmadığını bildiren görüşü, Nefahatü’l-Üns’te şöyle nakledilir. Bir gün İbrahim Edhem, Hacer-i Esved’in altında Muhammed b. Sevban ve Ubbad Mınkarî ile konuşurken karşılarında niyaz ve edeple oturan bir civanmerdi görür. Bu genç şeyhlere geceleri uyumadığını gündüzleri ise az yediğini, bir yıl hacca gelip diğer yıl gazaya katıldığı halde hala kendisine mana işlerinden bir koku gelmediğini söyler. Bunun üzerine İbrahim Edhem:

-Asıl tasavvuf ehlinin, bu işin çevresinde değil dairesinde dönüp durduğunu ve bu kimselerin taat ve hizmeti artırmak yerine hâllerine ibret nazarıyla bakmasını söyler (Molla Câmî, 2016: 132). Mesnevî’de mürşid-i kâmil olarak anlatılan ona ait bir hikâye de şöyledir: Bir gün İbrahim b. Edhem hırka dikerken bir müridi gelir ve onun bu durumuna şaşırır kalır. Mürit, onun yedi iklim padişahlığını bırakıp nasıl yoksulluğu seçtiğini içinden düşünür.

“Şeyh, onun düşüncesini anladı; şeyh aslana benzer, gönüllerse ormanlığıdır onun.” (Mesnevî C.2, 3223. Beyit)

“Ümit gibi korku gibi gönüllerde yürür o; ona dünya sırları gizli değildir.” (Mesnevî C.2, 3224. Beyit)

“Ey eli boş kişiler, gönül sahibi erlerin huzurunda, gönüllerinizi koruyun.” (Mesnevî C.2,3225. Beyit)

Beyitlerde şeyhin, kulların kalbinden geçenleri bildiği ve gayb âleminin sırlarına vakıf olduğu anlaşılmaktadır. İnsan-ı kâmil olan İbrahim Edhem, bâtın bilgisine sahip kulların kalbine hâkim olabilen bir velî kimliğiyle Mesnevî’de tasvir edilmektedir. Daha sonraki beyitlerde İbrahim Edhem’in gönül ehli olmasından bahsedilmektedir.

“Beden ehli olanların huzurunda edep, görünüşe bağlıdır; çünkü Tanrı gizli şeyleri örter onlardan.” (Mesnevî C.2, 3226. Beyit)

“Gönül ehlinin yanındaysa, içi gözetmektir edep; çünkü onların gönülleri gizli şeyleri de bilir, anlar.” (Mesnevî C.2, 3227. Beyit)

İkilikte kalan kul için görünenden başka âlem yoktur. Ama bâtın bilgisine sahip insan-ı kâmil, gizli ve açık ne varsa her şeyi görüp bilmektedir. Mesnevî’de İbrahim b. Edhem’in denize iğnesini atıp balıklara hükmetmesi onun keramet ehli bir velî olduğuna işaret etmektedir.

“Şeyh, hemen iğnesini denize atıverdi; sonra da yüce sesle iğnesini istedi.” (Mesnevî C.2, 3232. Beyit)

“Yüzbinlerce ilahî balık, her birinin ağzında bir altın iğne” (Mesnevî C.2, 3233. Beyit)

“Tanrı denizinden baş gösterdi; ey şeyh diyorlardı sanki al Tanrı iğnesini.”
(Mesnevî C.2, 3234. Beyit)

İnsan-ı kâmil telakkisine göre insan, makrokosmosun içerisindeki mikrokosmostur, kâinatın özüdür. Evrendeki her şey bu öz için vardır. İbrahim b. Edhem zühdi bir yaşam benimsemiş olsa da Mesnevî’de onun her şeyin bir özden geldiğini düşündüğünü gösteren örneklerle rastlanmaktadır. O, şehadet âlemini bir kabuk olarak nitelendirmektedir.

“İbrahim, o beye yüzünü çevirdi de a bey dedi, gönül sultanlığı mı iyi yoksa o çeşit hor bir padişahlık mı?” (Mesnevî C.2, 3235. Beyit)

“Bu, görünen bir belirti, bu hiçbir şey değil; iç yüze varırsan bunun yirmi mislini görürsün.” (Mesnevî C.2, 3236. Beyit)

“Şehre bağdan bir dal getirirler; bütün bağı, bütün bostanı nasıl getirirler şehre?”
(Mesnevî C.2, 3237. Beyit)

“Hele bir bağ ki gökyüzü bile onun bir yaprağı... Hatta o iç, şu dünya ise kabuk sanki.” (Mesnevî C.2, 3238. Beyit)

Konuk’a göre iç, mana âlemini; kabuk ise âlem-i sureti işaret etmektedir (Konuk, 2006: 366). Âlem, Allah’ın sıfat ve isimlerinin mazharından başka bir şey değildir. Aynı zamanda kâinata yayılan bu isim ve sıfatların hepsi insanda toplanmaktadır; çünkü insan Hakk’ın isim ve sıfatlarının hepsini üzerinde taşıyabilen tek varlıktır (İpek, 1992: 24-25). İnsanın bu tecellileri kendinde bulması ise görüş sahibi olmasıyla mümkündür.

İnsanın görüş kazanması, Hakk’ı bilmesidir ve bu biliş çerçevesinde insan, her şeyi Hakk’ın tecellisi olarak idrak etmekte ve sevmektedir. Bu düşünceyle âlemi bakan kul, sanatın arkasındaki sanatçıyı, hakikati temaşa edebilmektedir. İbrahim Edhem’in varlığını yok edip Hak’ta doğup ölümsüzlük kazandığını gösteren örnekte onun hakikate eriştiğini ortaya koymaktadır.

“Sen de tez Edhem gibi padişahlıktan vazgeç de onun gibi sonsuz, ölümsüz bir padişahlık bul.” (Mesnevî C.4, 725. Beyit)

İbrahim b. Edhem taç ve tahtını terk edip nefsinin Nur-ı Muhammedi tarafına sürmüş, “o zahirde adil sultanların sultanı” olmuştur (Konuk, 2006: 259). Vahdet-i vücud ehli, âlemi Hakk’ın “nur” isminin bir gölgesi olarak gördükleri için âleme varlık nazarıyla

bakmamaktadırlar (İpek, 1992: 46). Kul nefisini terbiye edip Nur-ı Muhammediye'ye vasıl olduğunda İbrahim Edhem gibi gölge âleminden çıkmaktadır.

Âlem Hakk'ın vücudu ile kaimdir. Hakk'ın vücut aynasında beliren itibari varlıklar geçici suretlerden ibarettir. Mevcudatın hakikati nefislerinde Hakk'ın vücudu iledir, asılları yokluktur. Eşya hakikatte hayal ve serap gibidir, Hakk'ın vücuduyla sabittir (Ertuğrul, 2008: 13). Surete bürünüp madde âlemine gelen varlığın aslı yokluktur. Aşağıdaki beyitlerde vurgulanan Suret-i Âdem'de asli vatanında olan ruh, beşeri sıfatlarından sıyrıldığında Hakk'ın aynası olmakta ve özüne kavuşmaktadır.

“Biz, bir uğurdan Âdem'in cüzileriydik, cennette o güzel sesleri duyduk, dinledik.” (Mesnevî C.4, 736. Beyit)

“Balçık bize şüphe tozunu kondurdu ama gene de onlardan bir şeycikler var hatırimızda.” (Mesnevî C.4, 737. Beyit)

İbrahim b. Edhem'in yaşamı ile Budizm'in kurucusu olan Buda'nın hayatı arasındaki yakınlıktan yola çıkarak İbrahim Edhem'in, Buda'nın öğretilerini olduğu gibi aldığını beyan eden görüşler vardır (Gül, 2008: 76). Belh kenti İslam'ın fethinden önce Budizm'in mühim kalelerinden biridir. İslam'dan sonra da kentin şöhreti devam etmiş ve pek çok büyük mutasavvıf burada yaşamıştır. Goldziher'in iddiasına göre İbrahim b. Edhem'in hayatının Buda'nın hayatına benzer şekilde tasarlanmış olması buna örnektir (Afifi, 2015: 76). 11. yy'de Gazneli Mahmut'un Hindistan'ı fethinden önce Buda'nın öğretileri Doğu İran ve Maverâünnehr'de azımsanmayacak derecede etki bırakmıştır. *“Sufilik yolu; ahlakî bir nefis terbiyesi, zühdi murakabe ve fikri arınma olması bakımından Budizme çok şey borçludur.”* (Nicholson, 1978: 14).

İbrahim b. Edhem ebediyete intikal ettiğinde, *“İbrahim fena diyarından beka beldesine gitmiştir, haberini alıncaya kadar hayretleri devam etmişti.”* (Ferideddin Attar, 1984: 167) ifadesi onun dünyada fena mertebesine eriştiğini göstermektedir. Mevlânâ'nın naklettiği İbrahim Edhem'le ilgili menkıbede onun öze ve fenaya ulaştığını göstermektedir.

3.1.2. Fudayl b. İyaz

Hicri II. yüzyılda doğan Fudayl b. İyaz, az konuşmak, az yemek ve az uyumayı tavsiye eden Arap asıllı bir zahittir.

Temim kabilesinin Yerbû boyundan olan Fudayl b. İyaz (Türer, 1996: 208) büyüklerin ilk tabakasından Ebu Ali künyesi ile bilinmektedir. Aslının Horasan Merv'e dayandığını söyleyenler olduğu gibi bazıları onun Kufe'den bazıları da Buharalı olduğunu söylemektedir. Hicri 187 (M. 802) yılında vefat eden Fudayl b. İyaz Hakk'a duyduğu derin muhabbetle, O'na ibadet eden bir zahittir. Allah'tan bir hediye ve rahmet umarak ibadet yapmak kişinin kendi rahatı ve nimete erişme arzusundan gelmektedir. Fudaly b. İyaz ümit ve korku ile ibadet etmek yerine onun muhabbetini gözeterek ibadet edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Allah'ın dostluğunu kazanmak isteyen (Molla Câmî, 2016: 125-126) takva sahibi olan sufi, ilk dönem zahit ve sufilerinde olduğu gibi korku, ağlama ve hüznün tesirinde kalmış, kaynakların verdiği bilgiye göre de hiç gülümsediği görülmemiştir. İnsanlara öğütlerde bulunan Fudayl b. İyaz, onlara ahiret, ölüm ve kabir azabını düşünerek amel etmelerini nasihat etmiştir (Türer, 1996: 208). Ebu Ali Fudayl b. İyaz'ın şakîlik yaparken tövbe edip sufi yolunu tutması ile ilgili rivayetlerden birincisi şöyledir: Bir cariyeye âşık olan İyaz'ın oğlu Fudayl, bu cariyeyi görmek için duvara tırmandığı sırada bir hafızın “ *Müminlerin kalplerinin Allah'ın zikri karşısında huşû duymaları zamanı gelmedi mi?*” (Hadid 57/16) ayetini okuduğunu duyar ve “*O an geldi ya Rab!*” diyerek geri döner. Buradan bir harabeye giden sufi, burada sabahlamayı düşünen bir topluluğun konuşmalarında Fudaly'nın onların yolunu kesmesinden duydukları endişeleri anlattıklarını dinler, bu olay üzerine bir kez daha tövbe edip Mekke'ye gider (Kuşeyrî, 2017: 98). Fudayl b. İyaz'ın tövbesini anlatan bir başka rivayette şöyledir. Hücvirî'nin naklettiğine göre bir eşkıya (ayyar) olan Fudayl b. İyaz'ın mizacında himmet ve fütüvvet bulunur. O bir kafiye soysa parası olmayan adamın bir şeyini almazdı. Böyle sürüp giderken Merv'den bir tüccar, kervanını güvenli bir şekilde götürebilmek için yanına bir hafız alarak yola çıkar. Kervan Fudayl'ın saklandığı yere varıncaya kadar Kur'ân okuyan Hafız, “ *Müminlerin kalplerinin Allah'ın zikri karşısında huşû duymaları zamanı gelmedi mi?*” (Hadid 57/16) ayetini okuduğu sırada Fudayl'ın gönlünde acıma duygusu oluşur ve hemen tövbe edip Mekke'ye gider. Burada bazı velîlerle görüşükten sonra Kufe'ye döner (Hücvirî, 2016: 164-165). Fudayl b. İyaz,

başlangıçta eşkıyalık yapan biri iken Kur'ân'daki bir ayetten etkilenererek tövbe etmiş, evliyalık arasında yerini almıştır. O, hikmetli sözleri ve davranışlarıyla pek çok âlim yetiştirmiştir.

“*Huzur ehlinin şahı ve vuslat dergâhının padişahı* Fudaly b. İyaz sufi tabakasının fakırlarından ve büyüklerinden, hakikatler alanındaki hazzı ve nasibi tam olan bir velîdir. Dinlerin hepsinde övülmüş, doğruluk hâli üzerinedir (Hücvirî, 2016: 164). Hakk'ın sevdiği kullarının derdini çoğalttığı, buğz ettiği kullarının ise dünyasını genişlettiği görüşünde olan Fudaly b. İyaz'ın, dünyanın süslü görüntüsünden kaçınmak için büyük çaba gösterdiği ve bir kişinin leşten kaçması gibi ondan sakındığı nakledilmektedir (Kuşeyrî, 2017: 98). Ebu Hanife ve İmam-ı Azam'ın sohbetlerine katılıp onlardan ilim tahsil eden sufinin, tasavvuf ve marifetin hakikatleri konusunda sözleri bulunmaktadır. O, kulun Hakk'ı iyi tanırsa ona gücünün yettiği kadar ibadet edeceğini, sevgi ne kadar çoksa taata karşı isteği de o kadar fazla olacaktır, kanaatindedir. Sevginin fazla olması ise marifetten ileri gelmektedir. Ondan şu söz nakledilir: “*Dünya bir tımarhane ve bir hastanedir. Oradaki insanlar da deli hükmündedir. Tımarhanede deliler için bağ ve bukağı vardır.*” Nefsi istekleri bağ, günahlar ise bukağıdır. İnsan ancak bunlardan kurtularak özgürlüğe kavuşmaktadır. Dünya, Fudaly'ın gözünde hakir görülen ve insanı helaka sürükleyen bir yerdir (Hücvirî, 2016: 165-167). Zühdi bir yaşam benimseyen sufi, Mesnevî'nin beşinci cildinde tövbesi örnek gösterilerek anlatılmaktadır.

“*Ama bir hırsız gerçek olur da gerçekliği cefayı kökünden söker atarsa padişah onu vezir de yapar hazinedar da.*” (Mesnevî C.5, 3161. Beyit).

“*Hani yol kesen Fudaly gibi O da tövbe oyununu gerçek oynadı, oyunu kazandı da bir adam gibi değil, on adammış gibi tövbeye at sürdü, onu elde etti.*” (Mesnevî C.5, 3162. Beyit).

Mevlânâ Fudayl b. İyaz'ın tövbesinden Mesnevî'de övgüyle bahsetmektedir. “Mektuplar”ında da Fudayl'ı anarak onun tövbesi hakkında bir rivayete yer vermektedir (Mevlânâ, 2003: 281). Fudayl b. İyaz'ın tövbesi sonucunda Hakk'a ulaştığı Mesnevî'de vurgulanmaktadır.

3.2. Mutasavvıfı Yönü Ön Plana Çıkan Velîler

3.2.1. Mar'ûf el-Kerhî

Tasavvufun ileri gelen şeyhlerinden biri olarak nitelendirilen Mar'ûf Kerhî, hakikat yolunun hemdemi, sır erbabı, fütüvvet ehli ve keramet sahibi bir Hak aşığıdır.

İsmi Ebu Mahfuz Ma'rûf b. Feyrûz el-Kerhî olan bu velîye, Ma'rûf b. Feyrûzân da denilmektedir. Meşayihin ilklerinden ve önde gelenlerinden olan Ma'rûf Kerhî, vera ve fütüvvetle zikredilmektedir (Sülemî, 2018: 37). Hakikat yolunun kılavuzu olan Mar'ûf el-Kerhî, devrindeki ariflerin hûlasası, riyazetleri, kerametleri çok olan ve muazzam lütuflara mazhar olan (Ferideddin Attar, 1984: 357) birinci tabaka velîler sınıfına mensup şeyhlerdendir. Ebu Mahfuz künyesi ile bilinmektedir (Molla Câmi, 2016: 127). Ebu Ali Dekkak, Mar'ûfu Kerhî'nin anne ve babasının Hristiyan olduğunu nakletmiştir. Ebeveynleri, küçük yaşta Kerhî'yi Hristiyan öğretmene göndermiş (Eraydın, 2008: 67) öğretmen Allah için üçüncüsüdür dedikçe o, bir olduğunu söylemiş, bu yüzden öğretmeni tarafından dövülmüştür (Kuşeyrî, 2017: 99). Ali b. Rıza aracılığıyla Müslüman olmuş ve onun kapıcılık görevini üstlenmiştir (Sülemî, 2018: 37). Ma'rûfu Kerhî, duası makbul bir şeyh olup Ali b. Musa Rıza'nın azat edilmiş kölesidir (Kuşeyrî, 2017: 99). Tasavvuf sözcüğünü tarif eden ilk sufi, Mar'ûfu Kerhî olup sekizinci Şîa imamı Ali Rızâ'nın önderliğinde yetişmiştir. Özellikle tasavvuf-Şîa bağı açısından önem arz eden bir şahsiyettir (Türer, 2019: 77). Haram ve şüpheli durumlardan kaçınan ve dini emirleri yerine getirmekte hassas olan Mar'ûf'u Kerhî, ırk ve neseb bakımından olmasa da Şîa imamı Ali Rıza'nın hizmetinde bulunması ve muhabbet ehli olması hasebiyle ehl-i beytten sayılmıştır.

Ebu Mahfuz Mar'ûf b. Feyruz, inabe ve vera ile anılan eski şeyhlerin ileri gelenlerindendir (Hücvirî, 2016: 179). Mar'ûfu Kerhî, fütüvvet sahiplerinin üç nişanesi olduğunu söylemektedir: istenmeden verme, sadakatsizlik olmadan vefa ve cömertlik yapılmadan övgü. Birincisinde varlıklı olan kulun iyilikte bulunurken insan ayırt etmemesi. Sadakatsizlik olmadan yapılan vefada, kulun kulluk halinde asi olmayı kendisine yasaklaması. Cömertlik yapılmadan övgü ise kulun, ihsanına nail olmadığı kişiyi övmesidir. Bu üç sıfat halkta geçicidir. Çünkü bu sıfatlar, Hakk'ın mahlûkata karşı fiilleridir. Ancak Allah bu sıfatları kuluna lütfederse, kul bu muameleleri imkânı ve gücü

doğrultusunda yapmak için çaba harcar. O zaman kula halk civanmert ya da fütüvvet ehli ismini verir (Hücvirî, 2016: 180). Mar'ûf el-Kerhî, fütüvvet erbanının herkese karşı cömert, asi olmaması ve karşılık görmediği bir kişiyi övmesi gibi niteliklere sahip olması gerektiğini düşünmektedir.

İbadetlerini mükemmel bir şekilde ifa eden ve fütüvvet ehli olan Kerhî, çokça riyazette bulunmuş ve çile çekmiştir, en nihayetinde şevk ve üns makamında vuslata ermiştir (Ferideddin Attar, 1984: 357-358). Mar'ûf el-Kerhî, üns makamında varlığının silinmesiyle Allah'ın cemal tecellilerine nail olmuş, Hakk'ı müşahade etmiş bir sufidir. Davud Tâî'nin müridi olan Mar'ûfu Kerhî, varlığını yok ederek sükûn bulmuş ve kendinden sonra yetişen pek çok sufiye örnek olmuştur.

Başlangıçta tasavvufa uzak olan şeyh, çile, riyazet ve muhabbetle sülukunu tamamlamış, Hicri 200 yılında vefat etmiştir (Molla Câmî, 2016: 127). Tevazu ve güzel bir ahlaka sahip olduğu için vefat ettikten sonra farklı inanca mensup kişiler, onun kendilerinden olduğunu ileri sürmüşler, Hristiyanlar da Yahudiler de müminler de “O bizdendir.” demiştir (Ferideddin Attar, 1984: 361-362). Bağdat'ta bulunan kabri şifa kaynağı olarak kabul edilmiştir. Hatta İbrahim b. Cezerî onun kabrinin tecrübe edilmiş bir panzehir olduğunu söylemiştir (Sülemî, 2018: 37). Halk dua ederek bereket ve uğur için kabrini ziyaret etmektedir (Molla Câmî, 2016: 128). Mar'ûf el-Kerhî tecridde (hiçleşme) eşi benzeri olmayan bir zattır. Bu sebeple onun kabrine gidenlerin Hak Teâlâ dileklerini yerine getirmektedir (Ferideddin Attar, 1984: 361). Allah'tan başka her şeyi kalbinden silen şeyhin, ölüm döşeğinde bile üzerindeki gömleğin sadaka olarak verilmesini vasiyet ettiği bildirilmektedir (Kuşeyrî, 2017: 100). Kerhî, cömertliği ile tanınan bir fütüvvet ehlidir.

Mar'ûf'u Kerhî, tam bir muhabbet ehlidir ve o, bu sevgiye Allah'ın razı olduğu amelleri yaparak ulaşılabileceğini beyan etmiştir. Bir gün, müridi olan Serî Sakâtî rüyasında, Hakk'ın Mar'ûf'u Kerhî'yi aşkından sarhoş olan ve vuslata erene kadar ayılmaz biri olarak meleklerle tanıttığını görmüştür (Kuşeyrî, 2017: 99). Mar'ûf el-Kerhî, muhabbetin birinin öğretmesiyle elde edilebilecek bir şey olmadığını, ancak Hakk'ın fazlı ve hibesi ile olacağını nakletmiştir (Molla Câmî, 2016: 128). O, salihlerin çok olduğunu, fakat bunlar arasında sadıkların az olduğunu bildirerek gerçek vefayı, *sırrın gaflet uykusundan uyanmak ve dünyalık afetlere kanmanın mihnetini çekmemek* olarak tarif etmiştir.

Herkese merhamet eden ve insanların ıslahı için çalışan şeyh, cömertliği kişinin güç bir vaziyette iken ihtiyacı olanı başka birine verebilmesi (Sülemî, 2018: 38) şeklinde tanımlamıştır.

Mar'ûf el- Kerhî'ye göre Hakk'a itaat edenler, kalplerinden dünyayı çıkararak taatte bulunmaktadırlar. Çünkü insanın kalbinden dünya, saf bir sevgi ve güzel eylemlerle çıkabilmektedir. Muhabbeti Allah'ın ihsanı olarak gören Kerhî, velîlerin nişanlarının üç olduğunu söylemektedir. Onların bütün derdi Allah'tır, sürekli Allah'ladır ve kaçışları da yine Allah'adır. *“Arif için bir tek nimet yoktur, o her nimettir.”* (Sülemî, 2018: 39). Mar'ûf Kerhî, devrindeki âşıkların efendisi ve vaktin kutbudur (Ferideddin Attar, 1984: 357). Kerhî, Hakk'ı bilmek için dünyevî olan her şeyden sevgiyle arınmak gerektiğini bildirmektedir. Arınmanın gerekliliğini vurgulayan halk şairlerinden biri de Zikrî'dir. O, Allah'a kavuşmak için varlıktan sıyrılmayı, masivadan çıkmayı ve insanın ciğerinin aşk ateşiyle yanması gerektiğini düşünmektedir.

*“Varlığın terk edip olanlar üryan
Aşkın ateşiyle ciğerin büryan
Soyundur varlıktan et beni üryan
Kıl aşkın nariyle ciğerim büryan”* (Düzgün, 2007: 96).

Kerhî, Hakk'a ne cehennem korkusuyla ne de cennet ümidiyle dua etmiştir. O, Allah'a muhabbetle yönelmiş ve aradaki perdeleri kaldırıp makamları elde etmiştir. Nitekim Mevlânâ Mesnevî'sinde, Mar'uf el-Kerhî'ye, “Hakikat-i Muhammediye”ye ulaşan kutup ve aşk halifesi olarak yer vermiştir. Evrenin yaratılış gayesi ve aşk makamı olan bu nurun, aşk halifesi kesilen ve vaktin kutbu olarak değerlendirilen Mar'uf el-Kerhî'de zuhur ettiği şöyle anlatılmıştır.

“And olsun o Tanrıya ki aşağılık topraktan, ulular ulusu bir tek binici yaratmıştır.” (Mesnevî C.2, 909. Beyit)

“Topraktan yaratılanları arıttı da göktekilerden ileri geçirdi, üstün etti onları.” (Mesnevî C.2, 910. Beyit)

“Ateşten aldı, aparı bir nur hâline koydu; ondan sonra da o ışıkla bütün ışıkları parlattı.” (Mesnevî C.2, 911. Beyit)

Mevlâna'ya göre arifin kalbi Allah nuruyla aydınlanmış, Kâbe'yle eşdeğerde olan

pek çok övgüye mazhar olmuş özel bir kalptir (Yalçın, 2019: 4). Tasavvuf edebiyatında Hz. Peygamber'in maddi varlığının yanı sıra bir de Hak'tan başka bir şey yokken var olduğu kabul edilen varlığına "Hakikat-i Muhammediye" denilmiştir. Hakikat-i Muhammediye doktrinine göre bu nur, ilk var olan ve bütün mahlukatın sebebidir. Âlemin yegâne gayesi ve var oluş nedeni bu hakikattir. Hakikat-i Muhammediye'ye, Nur-ı Muhammedi de denilmektedir ve bu öğretiyeye göre ilk yaratılan Hz. Âdem (a.s) değil, Hz. Muhammed (a.s)'dir. Her şey ondan var olmuş, varlıklar, kısım kısım onun bir parçası olarak taayyün etmiştir. Evrendeki her şey ondan yaratılmıştır. Felsefî literetürde yer alan "Küllî Ruh", "Küllî Akıl"ya da "İlk Akıl" gibi terimler, tasavvufun sistemli bir disiplin halini almasından sonra tasavvuf mensuplarınca "Kelime" ya da "Hakikat-ı Muhammediye" kavramıyla karşılanmıştır (Akman, 2011: 108). Akl-ı Evvel olarak adlandırılan bu nur (Hakikat-i Muhammediye) âlemin hakikati olup "Âlem-i Küllî"dir. "Akl-ı Evvel"e, "Ruh-ı Kudsî", "Ruh-ı Küllî", "İnsan-ı Kâmil", "Cevher-ı Heyulani" gibi isimler verilmiştir. Hak, eşyayı yaratmadan önce kendi nurundan Hz. Peygamber'i yaratmıştır (Ertuğrul, 2008: 28-29). Madde âlemi Hz. Peygamber'in bir parçası olup bu düşünceyi Abdülkerim el-Cili, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Hallâc-ı Mansur, Zünnûn el-Mısırî, İbn Arabî'de görmek mümkündür (Çifci, 2005: 73-77). Allah, insan-ı kâmilin kalbini, kendi sıfat ve isimlerinin tecellisine ayna kılmıştır. İlk olarak ona belirmiş daha sonra onun vasıtasıyla âleme tecelli etmiştir. İlâhi isimlerin aynadaki görüntülerinin kemalatı yalnızca insan-ı kâmil ile husule gelmiştir (İbn Arabî, 2013: 137). Hakk'ın nuru âlemin cilası olan Âdem'e yansıyınca şehadet âlemi ortaya çıkmıştır.

"Parıl-parıl parlayan o ışık, canlara vurdu da Âdem, o ışıkla bilgi sâhibi oldu."
(Mesnevî C.2, 912. Beyit)

"Hakikat-ı Muhammediye" nazariyesinde, Allah evreni yaratmadan evvel ve sırf vahdet hâlindeyken kendi zatına âşıktır. Bu aşk hasebiyle Hak, kendi nefsinde kendisi için tecelli etmiş ve bu aşkı zahirî bir surette seyretmek istemiştir, bunun için kendi isim ve sıfatlarının bütününü birleştiren Âdem'in suretini var etmiştir (İdiz, 2014: 191).

"Âdem'den bitip Şî'tin devşirdiği ışıqtı. Hani Âdem, onu Şî'te gördü de yerine halife etti." (Mesnevî C.2, 913. Beyit)

"Kerhî, onun haremüne bekçi oldu da aşk halifesi kesildi, soluğu, Tanrı soluğu oldu". (Mesnevî C.2, 930. Beyit)

İnsan-ı kâmil, Hakk'ın kendisini kendisine bildirdiği âlem ile Hak arasındaki hakikattir. İnsan nefsanî sıfatlarından arındığında, dünya ile bağını kopartıp sebeplerin sebebine ulaştığında Hakk'ın vücudunda “Ayn-ı Sabite”yi görür. Böylece Hakk'ın vücudu kendi nefsinin müşahade etmekte olan kula ayna olur (İbn Arabî, 2013: 201). “Hakikat-ı Muhammediye”nin zahirî, ilahî ve kevni tüm hakikatleri toplamış olmakla birlikte bâtını ise ilahî bâtınları ve ilahî sıfatları toplamıştır. *Zahiri nebilerin sonuncusunun mişkâtı, bâtını da evliyaların sonuncusunun mişkâtıdır ve evliyanın sonuncusu, nebilerin sonuncusunun bâtınıyla taayyün etmiştir* (İbn Arabî, 2013: 202-205). Vaktin kutbu olan Mar'ûf Kerhî, nefsi mücahadesinin ardından marifeti elde ederek “Hakikat-i Muhammediye”ye yükselmiş ve bu nuru elde etmiştir.

Güzellik ve aşk, Hakk'ın yansımasıdır, bütün mahlûkat da bu güzellikten söz etmektedir. İbn Arabî'de olduğu gibi Mevlânâ'da da halk, Hakk'ın kendisidir. Bu görüş doğrultusunda her şeyi ve herkesi kucaklayan fikri ile Mevlânâ, dinler üstü bir anlayış sergilemektedir (Altıntaş, 1986: 112). Tanrı aşk-i zatî sebebiyle sonsuzluğa akmaktadır, bu sonsuzluk Mevlânâ'da aşk ile elde edilmekte ve bu aşk da insan-ı kâmilde toplanmaktadır. Mar'ûf el-Kerhî de “Hakikat-ı Muhammediye” makamında âşık-maşuk-aşk üçgenindeki birliği idrak ederek yaratılış gayesi olan aşka erişmiş, aşk halifesi kesilmiştir. Hakikat âlemi bir olup âlem ise bu birin tezahürüdür.

Mevlânâ, Hakk'ın nurundan oluşan “Nur-ı Muhammediye” (Hakikat-i Muhammediye)'yi, aşk makamı olarak görmüş ve bu mertebeye ulaşan kâmilleri vaktin imamı, insan-ı kâmil olarak değerlendirmiştir. Nitekim insan-ı kâmiller arasında yer alan Bağdat ekolünün kilit isimlerinden Mar'ûf Kerhî, Mesnevî'de muhabbet ehli bir arif olarak zikredilmiştir.

3.2.2. Şeyh Ahmed-i Hadraveyh

Horasan şeyhlerinin büyüklerinden olan Ahmed b. Hadraveyh, Ebu Hâmid künyesi ile kayıtlı, mürüvvet ve fütüvvet ile anılan, himmet ve keramet sahibi Belhli bir velîdir.

Fetva sahibi, hakikate mütevekkil, tasavvuf yolunun özü sözü bir ve mütevacız zatı olan Şeyh Ahmed b. Hadraveyh, fütüvvette meşhur ve Horasan şeyhlerinin itibarlı kişisidir (Ferideddin Attar, 1984: 382). Velîlerin ilk tabakasından ve künyesi Ebu Hâmid

olarak tanımlanan Ahmed b. Hadraveyh Belhî, Horosan şeyhlerinin büyüklerinden olup Ebu Hafs Haddad ve Bayezid'in dengi zatlarındandır. Hatta Ebu Hafs, hâllerde, himmet ve gayrette ondan daha ulusunu görmediğini bildirmektedir (Molla Câmi, 2016: 151-152). Horasan'ın güneşi olarak nitelendirilen Ahmed b. Hadraveyh, yüce hâlli, füttüvvet taifesini yöneten, melâmet yolunu tutan ve çağındaki sufilerin tabi olduğu bir zattır (Hücvirî, 2016: 185). Ebu Tûrâb Nahşabî ve Bayezid-i Bistâmî'nin sohbetlerinden bulunan şeyh için Bayezid-i Bistâmî “Üstadımız Ahmet” diyerek (Kuşeyrî, 2017: 112) onun tasavvuf konusundaki bilgeliğini vurgulamaktadır.

Hicri 240 (M. 854) yılında vefat eden Ahmed b. Hadraveyh, Allah'ın velîsinin ne anılacağı bir isimle ne de tanınmasını sağlayacak bir şeyle öne çıkacağını söylemektedir. O, velîlerin kalplerinin durmadan arşın ya da bağın bahçenin çevresinde dolaştığını bildirmektedir (Sülemî, 2018: 47). Onun için nefis mücahedesı, kulun Allah'a ulaşmasında vereceğı en büyük savaştır. Şahsın biri ondan bir nasihat istediğinde o, nefisini öldürmesini söylemektedir. Nitekim nefsi mücahede ile öldüren müşahede ile dirilmektedir (Molla Câmi, 2016: 152). Varlığını yok edip nefisinden arınan Ahmed b. Hadraveyh'in Hak'la dirilme düşüncesini içeren bir menkıbesi de şöyledir. Bir gün Şeyh Ahmed b. Hadraveyh, haca giderken ayağına deve dikenı batır, dikenı çıkırırsa tevekkülünün batıl olacağını düşünür, bu yüzden yürüyerek Mekke'ye varır. Sonra ayağı şişer, fakat o, topallaya topallaya hacını eda eder, geri dönerken halktan biri onun derin ıstırap çektiğini görür ve gelip dikenı ayağından çıkarır. Yaralı ayağıyla Bistâm yolunu tutan şeyh, Bayezid'in yanına gelir. Bayezid ona, ayağına konulan kösteğı ne yaptığını sorar. Bunun üzerine Ahmed b. Hadraveyh, Hakk'ın irade ve ihtiyarı uğruna kendi irademden vazgeçtim der. Bayezid: “*Senin varlığın var mı ki, ihtiyarın olsun?*” der ve olursa şirk olmaz mı diyerek (Ferideddin Attar, 1984: 384-385) Şeyh Ahmed b. Hadraveyh'in varlığından arındığına ve Hak'la diri olduğuna işaret eder.

Ahmed b. Hadraveyh'in edep ve davranışlarla ilgili yüksek değerde sözleri, tehzib edilmiş nefesleri ve hakikatlere ilişkin nükteleri bulunmaktadır (Hücvirî, 2016: 186). O, Hak yolunun güneş gibi apaçık olduğunu ve insanın kendini bulup bu yola girmesi gerektiğini beyan etmektedir (Hücvirî, 2016: 186). Belh emirinin kızı Fatma ile evlenen Ahmed-i Hadraveyh, bir gün eşiyle birlikte Bayezid'i ziyarete gider. Eşi Fatma, Bayezid'i görünce nikabını ve peçesini çıkartır. Bunun üzerine Ahmed b. Hadraveyh, bu cüretli davranışın nedenini sorar. Eşi Fatma ise: “*Sen benim tabiatıma ve bedenime karşı*

mahremsin, o ise yoluma ve ruhuma karşı mahremdir.” Seninle isteklerime onunla Allah’a ulaşıyorum.” der (Hücvirî, 2016: 185). Tasavvufta örnek bir şahsiyet olarak anılan Fatma için Bayezid, kadınların elbisesi içinde gizli bulunan eri görmeyi talep edenin Fatma’ya bakmasını nakleder (Hücvirî, 2016: 186). Şeyh Hadraveyh’in eşi Fatma’nın en derin tasavufî konuları Bayezid-i Bistâmî’yle tartışabilecek derecede olduğu rivayetler arasındadır. Şeyh Ahmed b. Hadraveyh, dervişlikteki itibarın ve fakirlikteki izzetin saklı tutulması gerektiğini bildirmektedir. Onun ilk dönem melâmetîleri gibi kalbin sırlarının ifşa edilmemesi bahsi üzerinde önemle durduğu görülmektedir (Kara, 1989: 71). Ebu Hafs Haddad, onsuz (Ahmed b. Hadraveyh) fütüvvetin ve mürüvvetin ortaya çıkamayacağını söylemektedir (Hücvirî, 2016: 186). Horasan’ın ulularından olan Şeyh Hadraveyh, Horasan fütüvvet ekolünün ilk temsilcilerindendir. O, bu yolun cömertlik, tevazu ve edep üzerine inşa edildiğini bildirmektedir.

Hakikat ve marifet konusunda dikkat çeken Şeyh Ahmed b. Hadraveyh gerçek marifeti, Hak’tan başka her şeyden alakayı kesmek olarak tarif etmektedir. O, gerçek marifetin Hakk’ı kalben severek ve dille zikrederek gerçekleşeceğini düşünmektedir (Ferideddin Attar, 1984: 388). Şeyh Hadraveyh’e göre gafletten daha derin bir uyku yoktur. Çünkü insana kulluk yaptıran nefsanî arzularıdır (Kuşeyrî, 2017: 112). İnsan, Hakk’a olan kulluğunu, hür olunca ifa edebilmektedir, hakiki manada kul olmak, hür olmanın kendisidir (Sülemî, 2018: 47). Eksiksiz olarak hürriyet ubudiyettir; gerçek ubudiyette tamamen hürriyet bulunmaktadır (Ferideddin Attar, 1984: 388). İnsanın özgürleşmesi ancak kalbini tezkiye etmesi ve Hak’tan başka hiçbir şeye rağbet etmemesiyle mümkün olmaktadır.

Ahmed b. Hadraveyh, hayatı boyunca doğruluk, dürüstlük, sabır ve edep dairesinden ayrılmamıştır. O, sabrı zorunlu olanların azığı, rızayı ise arif kişilerin mertebesi olarak değerlendirmiştir. Kendisinden nasihat isteyen birine: “*Nefsini öldür ki, Allah ona hayat bahşetsin.*” demiştir (Sülemî, 2018: 48). Şeyh Hadraveyh, önce zahirî ilimlerde daha sonra bâtını ilimlerde ilerleyerek hakikate ulaşan bir velidir. O, Mesnevî’de cömertlikte meşhur, fena mertebesine ulaşmış, ölümsüzlük elde etmiş bir insan-ı kâmil olarak yer almış ve onun fütüvvet ehli olduğuna dikkat çekilmiştir.

“Bir şeyh vardı, cömertlikle ün almıştı; boyuna da borçluydu.” (Mesnevî C.2, 377. Beyit)

“Ululardan on binlerce borç alır; dünyadaki yoksullara harcardı.” (Mesnevî C.2, 378. Beyit)

“Gene borçla bir tekke yaptırmıştı; canını da malını da tekkesini de Tanrı yolunda oynamış, utulmuştu.” (Mesnevî C.2, 379. Beyit)

“Tanrı, Halil’e nasıl kumu un etmişse onun da borcunu her yerden öder dururdu.” (Mesnevî C.2, 380. Beyit)

Fütüvvetin ihtiyaç sahipleri ve dostlara hizmet gerektirdiğini söyleyen Ahmed b. Hadraveyh, hizmet ehli olmanın insanda mütevazılık, cömertlik ve hüsn-i edep gibi üç önemli meziyeti kazandıracağını belirtmektedir (Özköse, 2017: 404). Peygamber dedi ki:

“Çarşılarda, pazarlarda iki melek dua eder.” (Mesnevî C.2, 381. Beyit)

“Ey Tanrı der, verenlere fazlasıyla ver; Ey Tanrı, nekeslerin malını da yok et.” (Mesnevî C.2, 382. Beyit)

“Çünkü Tanrı, canlarına karşılık onlara, ölümsüzlük canını gamdan, eziyetten, kötülükten emin olan canı vermiştir.” (Mesnevî C.2, 386. Beyit)

İnsan-ı kâmil, kendi istek ve arzularını Allah’ın iradesinde yok etmiş, nefsinin öldürmüş ve kendisine hayat lütfeden, dirlik bahşeden ilahî aşkı bulmuş zattır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 35). Çünkü o *“Bir ölü iken kendisini dirilttik.”* (En’am 55/122) ayetinde buyurulduğu üzere ve *“Ölmeden evvel ölünüz.”* hadisinin derin anlamına ve sırlarına vakıftır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 35-36). Mesnevî’de Şeyh Hadraveyh’in, fena mertebesini ulaştığına işaret edilmektedir. Ayrıca insan-ı kâmil olarak nitelendirilen kulların bu derecedeki niteliklerine de değinilmiştir. Nitekim kâmil kullar cimrilik, haset, kibir gibi nefsi davranışlardan uzaktır. Onlar, nefsinin öldürüp Allah’ta dirilmiş ve ölümsüzlüğe erişmiş kullardır. Bu kullardan biri olan Ahmed b. Hadraveyh, son nefesine kadar kerimlikten ödün vermemiş, Hakk’a olan güvenini sürdürmüştür.

“Borçluların ümitleri kesildi, suratları ekşidi; gönüllerindeki derde dertler katıldı.” (Mesnevî C.2, 391. Beyit)

“Şeyh şu kötü zanlara kapılanlara bak; Tanrı’nın beş vüz dinar altın bulmaya çaresi mi yok dedi.” (Mesnevî C.2, 392. Beyit).

İnsan-ı kamil olan Ahmed b. Hadraveyh rıza makamında Hakk’a tam teslimiyet içindedir.

“Derken dışardan bir çocuk, helva diye bağırdı; bir kaç para almayı umarak helva diye bağıırıyordu.” (Mesnevî C.2, 393. Beyit)

“Şeyh, hizmetçiye gizlice, dışarıya çık da helvanın hepsini al diye işaret etti.” (Mesnevî C.2, 394. Beyit)

Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan helva, ölünün ardı sıra yapılan, ateş, su, un (toprağı sembolize eder) gibi temel unsurların bir araya gelmesiyle oluşturulan ve ölümden sonra yeniden dirilişi sembolize eden bir yiyecektir. Ayrıca birlikte hareket edilmesi ve birlikte yenmesi hasebiyle ortak bilincide ifade etmektedir (Karakurt, 2011: 72). Tasavvufi literatürde ve metinlerde karşımıza çıkan helva, Ahmed b. Hadraveyh tarafından alacaklılara ikram edilmekte ve onlara bir diriliş vesilesi olarak sunulmaktadır.

“Borçlular o helvayı yerler de diyordu, bir zamancağız olsun, acı-acı bakmazlar bana.” (Mesnevî C.2, 395. Beyit)

“Hizmetçi, altın verip helvanın hepsini almak için hemencecik kapıdan dışarı çıktı.” (Mesnevî C.2, 396. Beyit)

“Çocuğa helvanın hepsi kaç? Söyle dedi. Çocuk, yarım küsür dinar dedi.” (Mesnevî C.2, 397. Beyit)

“Hayır dedi hizmetçi, sufîlerden fazla kâr isteme; yarım dinar vereceğim; başka söz söyleme artık.” (Mesnevî C.2, 398. Beyit)

“Helvayı kaba doldurdu, getirip şeyhin önüne koydu. Şimdi sen, sırlar düşünen şeyhin sırrını seyret.” (Mesnevî C.2, 399. Beyit)

Nefsin isteklerini susturan kalbe, ilahî ilhamın akışı başlar (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 43) böylece insan-ı kâmile mana âleminin sırları açılır.

“Şeyh borçlulara, buyurun dedi; kutlulukla şu helvayı güzelce, helâlinden yiyin.” (Mesnevî C.2, 400. Beyit)

“Kap boşalınca helvacı çocuk kabını aldı; hadi a akıllı er dedi, dinarımı ver.”
(Mesnevî C.2, 401. Beyit)

“Şeyh, dinar şöyle dursun dedi, dirhemi bile nerden vereceğim? Borçluyum, borçlu olarak yokluğa gidiyorum.” (Mesnevî C.2, 402. Beyit)

Şeyh Ahmed b. Hadraveyh, ruhani tekâmülünü tamamlamış, yokluğa erişmiş bir velîdir. Hikâyenin devamında helvacı çocuk parasını alamayınca sızlanmaya başlayıp şeyhe söylenir.

“Çocuk, şeyhin önüne gelmiş, a kötü şeyh diyordu; şunu iyice bil ki ustam, beni öldürdü-gitti.” (Mesnevî C.2, 408. Beyit)

“Ona eli boş gidersem beni öldürür, razı mısın buna?” (Mesnevî C.2, 409. Beyit)

“Borçlular da bu işi kötü görüp sert-sert şeyhe yüz çevirdiler, bu neydi dediler.”
(Mesnevî C.2, 410. Beyit)

“Bizim malımızı yedin, zulümlerle geçip gidiyorsun; bu yetmiyormuş gibi neden bir başka zulümde bulundun?” (Mesnevî C.2, 411. Beyit)

“Çocuk ikindi namazı vaktine dek ağladı. Şeyh gözünü yummuştu; hiç bakmıyordu bile.” (Mesnevî C.2, 412. Beyit)

“Şeyh bu cefaya, bu aykırı işe aldırış bile etmiyordu; Ay gibi yüzünü yorganın içine çekmişti.” (Mesnevî C.2, 413. Beyit)

“Ezelle de hoştu, ecelle de hoş; ikisinden de tad almadaydı, neşelenmedeydi; ileri gidenlerin kınayıp yermelerine de boş vermişti, geri kalanların kınayıp yermelerine de.” (Mesnevî C.2, 414. Beyit)

Mana âleminde olan kalp, Hakk’ın kudretini düşünüp neşeyle dolar, sevinç içinde olan kalp cefayı unuttur (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 433). Melâmet neşvesine sahip Ahmed b. Hadraveyh hiçbir kınamaya aldırış etmez. O, Allah’ın hükümlerine teslim olan bir kâmil olarak bütün işlerini O’na havale eder. Nitekim menkıbenin sonunda şeyhin himmetinin vuku bulduğu görülmektedir.

“Çocuğa verilecek para, oradakilerden toplansaydı herkese birkaç akça düşerdi; fakat şeyhin himmeti, bu cömertliği de kapamıştı.” (Mesnevî C.2, 425. Beyit)

“Hiç kimsecik, çocuğa bir şey vermedi; pirlerin gücü, bundan da fazladır.”
(Mesnevî C.2, 426. Beyit)

“İkinci çağı geldi; hizmetçi elinde bir tabakla, Hâtem’e benzer birisinden çıkageldi.” (Mesnevî C.2, 427. Beyit).

“Hem mal hem hâl sahibi biri şeyhin hâlini duymuştu; armağan göndermişti ona.”
(Mesnevî C.2, 428. Beyit)

“Tabağın bir yanında dört yüz dinar vardı, bir yanında da kâğıda sarılmış yarım dinar.” (Mesnevî C. 2, 429. Beyit)

“Hizmetçi geldi, şeyhi ağırladı; onun, o eşsiz şeyhin önüne koydu tabağı.”
(Mesnevî C.2, 430. Beyit)

“Tabağın üstündeki örtü kaldırılınca halk, şeyhin kerametini gördü.” (Mesnevî C.2, 431. Beyit)

“Herkesten bir âhtır, bir feryattır koptu; A şeyhlerin de başı, şahların da başı diyorlardı; bu neydi?” (Mesnevî C.2, 432. Beyit)

“A sır sahibi ulular ulusu, gene bu ne sırdır, bu ne sultanlık?” (Mesnevî C.2, 433. Beyit)

“Biz bilmiyormuşuz, bağışla bizi. Nice saçma-sapan sözler söyledik biz.”
(Mesnevî C.2, 434. Beyit)

“Şeyh, bütün o sözleri, bütün o lafları helâl ettim size buyurdu.” (Mesnevî C.2, 440 Beyit)

“Bunun sırrı şuydu; Tanrı’dan istemiştım bunu; o da bana doğru yolu gösterdi gitti.” (Mesnevî C.2, 441. Beyit)

“Gözlerin için gam yeme; çünkü İsa sensin. Eğri yürüme de sana iki doğru göz bağışlasın.” (Mesnevî C.2, 450. Beyit)

“Can İsa’n seninle beraber, ondan yardım iste; hoş bir yardımcıdır o.” (Mesnevî C.2, 451. Beyit)

Sır sahibi şeyhlerin başı olarak nitelendirilen Ahmed b. Hadraveyh, vaktin kutbudur. Kutup, en büyük velî, Hakk’ın âlemde nazar kıldığı yer olan zat, âlemin ruhu, âlem de onun bedenidir (Uludağ, 2005: 223). Şeyh Hadraveyh, velayet bayrağını elinde

buluduran hatmü'l evliyadır. Can İsa'sı, nefsinden arınıp maşukta yok olmuş âşıktır. Hak, insan-ı kâmil ile kâinatı müşahede etmektedir. Türer, insan-ı kâmilî, şهادet âleminde Hakk'ın tüm isim ve sıfatlarının noksansız olarak tezahür ettiği varlık olarak tarif etmektedir. Allah, ilahî suretini orada kâmilî müşahede etmektedir. Yalnız bu müşahede kendi dışında değil bilakis, bütün “*zerrelede bizzat zuhur ve huzur ile müşahededir. Bedendeki can ne ise taayünat aleminde Hak Teâlâ odur.*” (Türer, 2019: 209). Ahmed b. Hadraveyh, Mesnevî'de insanların kınamasına aldırış etmeyen, marifeti elde edip keramet ehli olan ve vaktin en büyük velîsi (kutup) olarak anlatılmaktadır.

3.2.3. Zünnûn-i Mısırî

Mısır'ın Ahmîm kasabasında dünyaya gelen Zünnûn el-Mısırî, tasavvuf ve bilgelik yolunda söylediği sözlerle dikkat çeken, kimya, simya ve tıpla ilgilenen Hicri III. yüzyıl mutasavvıflarındandır.

Ebü'l-Feyz Zünnûn İbrahim el-Mısırî'nin asıl adı Sevbân b. İbrahim olup babası Nevbî (Kızılderili), kendisi hâl, edep, vera ve ilim yönünden devrinin tek kişisidir (Kuşeyrî, 2017: 97). Evliyanın ilk tabakasından ve künyesi Ebülfeyz olan Zünnûn-i Mısırî'nin lakabı Zünnûn'dur (Molla Câmî, 2016: 118). Sevbân b. İbrahim'in Zünnûn lakabını alması Attar tarafından şöyle nakledilmektedir. Zünnûn, bir gün gemi ile yolculuk yaparken tüccarlardan birinin mücevheri kaybolur. Herkes bunun Sevbân b. İbrahim'de (Zünnûn el-Mısırî) olduğunu düşünür ve ağız birliği yaparak onu suçlar. Ona hakaret edip işkence ederler. Sonra iş haddini aşınca Mısırlı Zünnûn, “Sen bilirsin Rabb'im” der ve o sırada su üzerine binlerce balık çıkar ve her birinin ağzında bir mücevher vardır. Gemide olanlar bu durum karşısında Sevbân b. İbrahim'in ayağına kapanıp özür dilerler. Ona, Zünnûn (balıkçı, balık sahibi) lakabını verirler (Ferideddin Attar, 1984: 179). Zünnûn'un Hicri 245 veya 248 yılında ahirete göçtüğü bildirilmektedir. Zünnûn-i Mısırî, ibadetin zahiriyle yetinmemeyi önermekte ve zühdü meslek edinmemek, marifet konusunda da iddia sahibi olmamak gerektiğini söylemektedir (Sülemî, 2018: 6). Ona göre iddia sahibi kimse, iddiası hasebiyle Hak'tan perdelenmektedir. “*Hak, Hak ehlinin şahididir. Şüphesiz Allah Hak'ın kendisidir; sözü de Hak'tır. Hak bir kimseye şahid olduğunda onun iddiada bulunmaya ihtiyacı yoktur.*” (Sülemî, 2018: 8-9). Onun bütün sözlerinin şu dört ilke ekseninde olduğu aktarılmaktadır. Dünyadan nefret etmek, Allah'ı sevmek,

Kur'ân'a uymak ve bir durumun kötüye doğru gitmesinden endişelenmek (Kuşeyrî, 2017: 97). Ona göre dünya kötü bir yerdir. Velayet ehli olan Mısırlı Zünnûn'un menkıbelerinden keramet sahibi bir zat olduğu ve marifet yolunu tuttuğu anlaşılmaktadır.

Hicri üçüncü yüzyılın büyük sufileri teosofisttir (mutasavvıf) (Nicholson, 2004: 47). Hicri III. yüzyılda yaşayan, velayette şeref hazinesi, bela yolunu tutan, melâmet meşrepli Zünnûn-i Mısırî'nin hâli Mısır halkı tarafından hayretle karşılanmıştır. Hatta o, inkâr edilmiş ve vefatına kadar onun bu hâli anlaşılamamıştır (Hücvirî, 2016: 167). İbn Hallikan, Zünnûn'un ilim, hâl, ibadet ve edebe itaat etme bakımından asrının eşsiz kişisi olduğunu bildirmiştir. O, bir filozof ve insanların içinde şeriatı hafif göstererek takvasını gizleyen bir melâmîdir. Mısırlılar onu bu yüzden zındık olarak nitelendirmişlerdir (Nicholson, 2004: 45). Melâmîler, iyiliği gizleyip şerri ortaya koyan, kendini kınayıp kınanmak isteyen ve geleneklere ters davranmalarıyla bilinen bir taifedir. Bu kınanmalar melâmi neşeyi açığa çıkartmış, Horasan erenleriyle de melâmetiler kast edilmiştir (Kara, 1987: 562). Zünnûn, Malik b. Enes'in öğrencilerinden olmuş ve onun yolunu takip etmiştir. Zünnûn, vaktin imamı ve sufiyyenin de başı olarak görülmüştür. (Molla Câmi, 2016: 118). Zünnûn-i Mısırî, üç yolculuğa çıktığını ve bu yolculuktan üç ilim getirdiğini söylemiştir. Bunlardan birincisini seçme kullar ve umum halk için, ikincisini sadece seçkin kullar için, üçüncü getirdiği ilmi ise kimsenin kabul etmediğini ve kendisi için olduğunu bildirmiştir. Şeyhü'l-İslam bu ilimleri şöyle açıklamıştır. Birinci ilim "tövbe"dir, ikincisi "tevekkül" üçüncüsü ise "hakikat"tir. Üçüncü yolculuğun ise gönülden himmetle olduğunu bildiren (Molla Câmi, 2016: 119) Zünnûn el-Mısırî, Cabir İbn Hayyram'ın ekolünden kimya disiplinini öğrenmiş, kendini bâtin ilmine adanmış ve felsefenin pek çok dalında uzman olmuş bir şahıstır. İhmam kasabasındaki "Berba"ya (harabe tapınak) sık sık giden ve bu tapınaktan müminin imanını, küfür ehlinin tuğyanını artıran farklı tasvirler ve şekilleri öğrenen keramet ehli bir zattır (Nicholson, 2004: 46). Mısırlı Zünnûn, tasavvufun havasa ait bâtını bir din (ezoterik) olduğunu gösteren pek çok söz söylemiştir (Nicholson, 2008: 44). Avamın tövbesinin günahlardan, havasın ise gafletten olduğunu söyleyen (Serrac, 1996: 43) mutasavvıfın bu ifadeleri onun bâtin yönünü örneklendirmiştir.

Teosofik tasavvufun (İşraki tasavvuf) kurusucu sanını almayı en çok hak eden Zünnûn-ı Mısırî, Ebu'l Mahasin'e göre velîlerin hâlleri ve makamları hakkında Mısır'da ilk söz eden kişidir (Nicholson, 2004: 42). Lakin marifet (gnosis) düşüncesini tasavvufun

içine yerleştiren kişi olarak saygıyla anılan Mısırlı Zünnûn için bu düşünce doğru değildir. Çünkü bu fikir daha önceki zahitlerde görülmektedir. Zünnûn yarı simyacı, yarı mistik efsanevi bir kişilik olarak sufi biyografilerinde yansıtılmaktadır. Zünnûn'un Antik Mısır hiyerogliflerini tanıdığı ve Hermetik bilgelige sahip olduğu söylenmektedir (Arberry, 2008: 47). Sır ilimleri ve yıldızbilim (astroloji) ile kimya ve sihir ilimleri kast edilmektedir. Nitekim kimya ve sihrin aynı zamanda teosofi ile bağlantısı bulunmaktadır (Nicholson, 2008: 47). Mesnevî'nin ilk beyitlerinde bu "sırlar" ilimiyle karşılaşılmaktadır.

"Dinle bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor?" (Mesnevî C.1, 1. Beyit)

"Benim sırrım feryaımdan uzak değil; fakat gözde, kulakta o ışık yok." (Mesnevî C.1, 7. Beyit)

Neyin şikâyeti, gaflette olanlara hakikati anlatmak içindir. Sır, bu feryatta gizlidir. Bu sırrı ancak erenler, kâmiller ve onun lütuflarıyla istidad sahibi olanlar görebilir, duyabilir (Mevlânâ, 2017a: 21). Mevlânâ'nın bahsettiği sır, hikmet sahibi kâmiller tarafından anlaşılan marifettir.

Zünnûn, ism-i Azam'ı bilen bir kişi olarak tanıtılır. Zünnûn el-Mısırf Hristiyan Kıptîler arasında yaşamış tılsım sahibi, filozof ve zahit biridir (Nicholson, 2004: 48-49). İnsanın nefsi davranışlarını terk edip arınmasından sonra ilahî tecellilere mazhar olup marifet elde edeceğini savunan Zünnûn el-Mısırf'nin, Mısır'da sır ilimleri ve astroloji ile ilgilendiği bilinmektedir.

Zünnûn, hikmet sahibi bir kişinin hakikatleri dile getirmesi gerektiğini beyan etmektedir. Ona göre sufi konuştuğunda hakikatleri dile getiren, sustuğunda ise her şeyle bağını kopardığını organlarının dile getirdiği kimsedir (Sülemî, 2018: 7). Zünnûn, arifin bir hâl üzerine değil tüm hâllerinde Hak'la birlikte olduğunu bildirmektedir. Halkla ünsiyet edenlerin Firavunlar ile aynı örtüde oturduğunu, nefsinin görmeyenlerin ise ihlas derecesine yerleştiğini söyleyen Zünnûn-i Mısırf, varlıkta nasibi Hak olanın O'nun dışında yitirdiği şeylere aldırış etmediğini de bildirmektedir (Sülemî, 2018: 9-10). İçinde huşu ve korku olmaksızın marifet iddiasında bulunan kişinin arif değil cahil olduğunu beyan eden Zünnûn, hakiki marifetin sadakatin göstergesi olacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre sadakat ve sıdk, Allah'ın kılıcıdır ve üzerine gelen her şeyi keser. Sıdk sadece müsebbibi

görmektir, sebebi kabul etmemektir (Hücvirî, 2016: 168). Zünnûn, insanın içinde korku olmadıkça marifeti elde edemeyeceğini bildirmektedir.

Zünnûn-ı Mısırî, Hakk'ı kendisine yakın olarak bilmiş ve böyle tanımayı da marifetin bir kanıtı olarak görmüştür (Kelâbâzî, 2016: 110). O, hakikatin karşısında perdelerin en çetin olanının, nefsin kontrolüne girmek olduğunu bildirmiş ve marifetin hakikatinin ise hayret olduğunu düşünmüştür. Ona göre bu yolun öncesi üzülp erişmek, âhiri ise ne üzülp ne de ulaşmaktır. Zünnûn'a mürit-murat bahsi açıldığında o, müridin arayan, muradın ise kaçan olduğunu belirtmiştir (Molla Câmî, 2016: 120). Zünnûn, marifet ehlinin kendi nefisleriyle var olmayıp var oldukları müddetçe de Hak'la var olduğunu, kendilerini Hakk'ın hareket ettirdiği şekilde hareket ettiklerini, sözlerinin Hakk'ın sözleri olduğunu (Nicholson, 1978: 67) bildirmiştir. Ona göre Hakk'ın varlığında yok olan salık, Hakk'ın iradesinde yeniden doğmuştur. Zünnûn'un hakikat ehli olarak tanımladığı bu kişiler, Hakk'ın nuruyla bakan ve bütün hâllerinde O'nunla beraber olan insan-ı kâmillerdir.

Zünnûn-ı Mısırî, Hak aşığının tutkulu dilinden yararlanmış ve kendisinden sonra sufi edebiyatının temel karakteristiklerinden birisi olan geleneğin yaygınlaşmasına yardımcı olmuştur (Arberry, 2008: 48). Ona muhabbetten sorulduğunda, kulun kendisini Allah'tan alıkoyan her şeyi terk etmesi, Hakk'ın sevdiğini sevip sevmediğini sevmemesi, hayır işlemesi, Allah rızası için yapılan bir işte kınanmaktan korkmaması, müminlere şefkatli, kâfirlere sert olması ve Resulullahı takip etmek olarak cevap vermiştir (Sülemî, 2018: 6-7). Mısırlı Zünnûn'un, melâmî neşvenin etkisiyle takındığı tavırlar ve söylediği sözler, Mısır'dan ayrılmasına neden olmuştur. Onun Tanrı'ya kavuşmak için zorunlu gördüğü ilahî aşk, marifet yolunda ilerleyen pek çok sufi tarafından örnek alınmıştır. Bunlardan biri de Mevlânâ'dır. Mesnevî'de, Zünnûn'la ilgili anlatılan menkıbede onun ilahî aşk ile kendinden geçtiği ve çevresinin bu hâli “delilik” olarak nitelendirildiği şöyle aktarılmıştır:

“Böylesine delilik, Zünnûn-ı Mısırî'nin de başına geldi. Ondan yeniden-yeniye coşkunluklar meydana gelmedeydi, yeniden-yeniye delirip gidiyordu.” (Mesnevî C.2, 1389. Beyit)

“Öylesine coşuyordu ki bu coşkunluk göğün bile yüceliğini aşıyordu; ciğerler, o coşkunlukla tuzlanıyordu.” (Mesnevî C.2, 1390. Beyit)

“A çorak toprak kendine gel, kendi coşkunluğunu tertemiz kişilerin coşkunluğunun yanı başına koyma.” (Mesnevî C.2, 1391. Beyit)

“Halk, onun coşkunluğuna dayanamıyordu, ateşi, halkın sakalını tutuşturuyordu.” (Mesnevî C.2, 1392. Beyit)

“Avamın sakalına ateş düşünce onu tuttular, bağlayıp zindana attılar.” (Mesnevî C.2, 1393. Beyit)

“Halk, bu yoldan daralır ama bu dizgini kasmanın da imkânı yoktur.” (Mesnevî C.2, 1394. Beyit)

“Bu padişahlar halktan can korkusuna düşmüşlerdir; çünkü bu topluluk kördür, padişahlarınsa izlerinin tozları bile yok.” (Mesnevî C.2, 1395. Beyit)

Zünnûn, Hak ile kul arasında karşılıklı ilahî bir sevginin olduğunu söyleyerek bu sevginin kulu Hakk’a götüreceğini bildirmektedir. Nitekim Hakk’a çıkan kul, O’nunla birleşmektedir. Bu birleşimde, insanın zatı Hakk’ın zatında müstağrak olmaktadır. Zünnûn el-Mısırî, bu sevgiyi de sadece ehline söylemek gerektiğini belirtmektedir (Sunar, 1978: 20-21). İstek ve arzulardan arınarak fena mertebesine erişen âşık, elde ettiği marifet ile maşukun iradesinde hareket etmektedir. Mısırlı Zünnûn’da beliren bu hâl, marifetin sonucunda zuhur eden muhabbetin temaşasıdır. Kesrette olan kişilerin, vahdeti idrak etmesi mümkün değildir. Çünkü onlar, akıl ile mana alemini anlayamazlar. Görüş sahibi olmayan bu kişiler, marifet ehlini anlayamadıkları için Zünnûn-el Mısırî “deli” olarak nitelendirilmiştir. Bu durum Mesnevî’de şöyle bildirilmektedir.

“Buyruk rindlerin elinde olunca elbette Zünnûn zindana düşer.” (Mesnevî C.2, 1396. Beyit)

Ruhun aşk içinde Hak’ta tamamen yok olması, tam teslimiyeti göstermektedir. *“Birleştirici hayat, Tanrılaştırıcı hayat veya birlik, Tanrılaşma da ruhun Allah’ta tamamen yok oluşunun en son noktasını teşkil eder.”* (Sunar, 1966: 85)

“Bütün zerreler, yok olmuş onda, âlem hem onun yüzünden esrimiş, kendinden geçmiş hem onun yüzünden kendine gelmiş.” (Mesnevî C.2, 1400. Beyit)

“Dostlar, Zünnûn’un delirdiğini, zindana götürüldüğünü duydular, düşünceye daldılar.” (Mesnevî C.2, 1433. Beyit)

“Ya mahsustan kendini deli gösteriyor ya da bunda bir hikmet var; o, bu dinde bir kible, bir ayet dediler.” (Mesnevî C.2, 1434. Beyit)

“Dediler ki: O delirsin, delilik ona buyruk yürütsün; bu iş, onun deniz gibi aklından uzak mı uzak.” (Mesnevî C.2, 1435. Beyit)

“Allah saklasın, hâşâ delilik, hastalık bulutu, onun Ay’ını örtün; onun olgunluğundan uzak bu.” (Mesnevî C.2, 1436. Beyit)

“O, avamın şerrinden bir eve sığındı; akıllılardan utandı da deli gösterdi kendini.” (Mesnevî C.2, 1437. Beyit)

“Bedene tapan o kokmuş, sersem aklın kusurunu gördü de mahsustan deli göründü, tımarhaneye gitti.” (Mesnevî C.2, 1438. Beyit)

“Edeplice bizler dediler, dostlardanız; buraya, canla-başla, hâl hatır sormaya geldik.” (Mesnevî C.2, 1451. Beyit)

“A hünerler sahibi akıl denizi, nasılsın? Aklına delilik iftirasında bulunmak da nedir?” (Mesnevî C.2, 1452. Beyit)

İnsan-ı kâmil olan Zünnûn el-Mısırî, benliğini öldürüp Hakk’ı temaşa eden ve âleme ayna kesilen bir zat olarak Akl-ı Küll mertebesinde, akıl denizi ifadesiyle onun bu yönüne vurgu yapılmaktadır.

“Külhan dumanı güneşe nasıl ulaşır; Zümrüdüanka, kuzguna nasıl alt olur?” (Mesnevî C.2, 1453. Beyit)

“Bizden gizleme, anlat, söyle, biz seni sevenleriz, bu işi etme bize.” (Mesnevî C.2, 1454. Beyit)

“Biz seni sevenleriz, gerçekleriz, gönlü yaralılarız, iki dünyada da sana gönül bağlamışız.” (Mesnevî C.2, 1457. Beyit)

“O onları sövmeye, boş laflar etmeye, delicesine söylenmeye başladı.” (Mesnevî C.2, 1458. Beyit)

“Fırlayıp kalktı, onlara taş-topaç yağdırmaya, sopa atmaya koyuldu; yaralanıp ezilme korkusundan hepsi de kaçtı.” (Mesnevî C.2, 1459. Beyit)

“Bu hâli görünce de kahkahayla güldü, başını salladı da hey gidi- hey dedi, şu dostların uydukları havaya, uğradıkları derde bak.” (Mesnevî C.2, 1460. Beyit)

“Dostlara bak; nerde dostluk belirtisi? Dostlara yara, can gibi gelir.” (Mesnevî C.2, 1461. Beyit)

“Sevene sevgilinin yarası ağır mı gelir hiç? Yara özdür, içtir de sevgi o içe kabuk gibidir.” (Mesnevî C.2, 1462. Beyit)

“Âşık altına benzer, belâ ateşe; halis altın ateş içinde hoştur.” (Mesnevî C.2, 1464. Beyit)

Zünnûn, bir kulun Hakk’a ulaşma yolunu şöyle bildirmiştir. Allah’ın sadık kulları günahlarının ağacını dikip onu gözyaşı ile sulamışlar, keder ile meyvelendirmişlerdir. Onlar cinnet geçirmeden mecnun olmuşlardır. Çilenin uzunluğu onlara sabır vermiş, gönülleri melekût için yanmış, düşünceleri heybet ve perdeler altında dolaşıp gölgede, teessüf yerinde durmuşlardır (Sunar, 1978: 22-23). Bela ve dert insanın silkinmesine vesile olmaktadır. Bu yüzden insan gamdan sevinç duymalıdır. Mevlânâ, gam ve musibetten gayrısının insanı helaka sürüklediğini düşünmektedir (Kaval, 2010: 98).

“Gama sevin; çünkü dert çünkü gam buluşma tuzağıdır. Bu yolda alçalış yüceliştir” (Mesnevî C.3, 409. Beyit)

Mevlânâ belayı, insanın manevî yücelişte uyanmasına vesile olan, bir tecrübe olarak değerlendirmektedir. Zünnûn el-Mısırî âşığın, maşuğun sınamalarına katlanmadan marifeti elde etmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Zünnûn’a göre âşık maşukta yanmadıkça, altın bela ateşinde erimedikçe, halis altın olup öze ulaşması mümkün değildir.

3.2.4. Bayezid-i Bistâmî

Ariflerin sultanı unvanıyla anılan Bayezid-i Bistâmî, Hicri III. yüzyılda yaşamış, zahirî ve bâtını ilimlere sahip birinci tabaka evliya sınıfına mensup bir velîdir.

Tayfur b. İsa b. Âdem b. Servişan namıyla tanınan ve büyüklerin ilk tabakası içerisinde değerlendirilen Bayezid-i Bistâmî, Yahya Maaz, Ebu Hafs, Ahmed Hadraveyh’in akranıdır. Önceleri Hanefi mezhebine mensup olan Bayezid, velayet ehli olduktan sonra mezhebi de o velayet dâhilinde bilinir olmuştur (Molla Câmî, 2016: 154). Ebû Yezîd Tayfûr b. İsa b. Âdem b. Sürûşan şeklinde kaydedilen kişi Bayezid-i Bistâmî değildir, bu künye onun büyük kardeşi Âdem’in torunu Ebû Yezîd Tayfûr b. İsa b.

Âdem'in künyesidir. İlki büyük Bayezid ikincisi ise küçük Bayezid'dir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Bayezid, İran'ın Horasan vilayetinde bulunan Bistâm kasabasında dünyaya gelmiştir (Uludağ, 1992: 238). Evliyanın birinci tabakasına mensup Bayezid-i Bistâmî, Horasan'da dünyaya gelmiş bir velayet ehlidir.

Tasavvufun doğuş devrinde söylediği şathlarla dikkat çeken Ebu Yezid'in, vefat ettiği tarih hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Sülemî, Abdullah b. Ali'den Bayezid-i Bistâmî'nin Hicri 261 yılında, Hüseyin b. Yahya'dan Hicri 234 yılında vefat ettiğini duyduğunu bildirmektedir (Sülemî, 2018: 30). Ebu Yezîd Tayfûr b. İsâ Bistâmî, dedesi Mecusi iken sonradan İslam'ı benimseyen bir ailenin torunudur ve marifet yolunda "aç karınla ve çıplak bedenle" ilerlenebileceğini nakletmektedir. Zühdün başlangıcı hakkında kendisine sorulan sorulara, zühdde üç gün kaldığını söyleyerek şöyle açıklamaktadır: Birinci gün dünyevî olan şeylere, ikinci gün ahirete ve orada bulunanlara ve üçüncü gün ise Allah'tan gayrısına zahit olduğunu belirtmektedir (Kuşeyrî, 2017: 106-107). Bayezid-i Bistâmî, insanın dünyevî olan şeylerden uzaklaşmadıkça marifete ulaşamayacağını bildirmektedir. O, Hak dışında her şeyi silmiş, sekr, tevhid, aşk üzerinde söylediği sözler ile kendisinden sonraki velîleri etkilemiş bir şahsiyettir.

Marifetin feleği ve muhabbetin meliği olarak tanınan Ebû Yezîd Tayfur b. İsa Bistâmî, muazzam bir hâle sahip büyük şeyhlerden, tasavvufta hatırı sayılır on imamdan biri ve ilmin hakikatleri konusunda geniş açıklamalar yapan bir velîdir (Hücvirî, 2016: 172). Bayezid-i Bistâmî, namaz kıldığında Hakk'ın yüceliğine ve emirlerine duyduğu saygıdan dolayı kemiklerinin sesi işitilmiş (Molla Câmi, 2016: 155). Ebû Yezîd'den aktarılan bir başka hadise şöyledir: Bir gün Bayezid-i Bistâmî Mekke'ye gitmiş, sadece Kâbe'yi görmüş ve Haccı'nın makbul olmadığını düşünmüştür. Bir sonraki seferde hem Kâbe'yi hem de Kâbe'nin sahibini gördüğünü beyan etmiş ve tevhidin hakikatinin olmadığını söylemiş, üçüncü gittiğinde ise her şeyi evin sahibi olarak görmüştür. Bunun üzerine varlığını görmekten tövbe etmiştir (Hücvirî, 2016: 173-174). Önceleri Hanefî fikhî ile iştigal olan Bayezid, Ebu Ali Al-Sindi'den vahdet-i vücud ilmini tahsil etmiştir (Sunar, 1978: 36). Tek hakikatin Hak olduğunu düşünen Bayezid-i Bistâmî, kulun varlığından arınarak bu hakikata ulaşacağına inanmaktadır.

Tasavvuf sahasında melâmet, fena, sekr, marifet, tevhid, mirac ve îsâr bahislerindeki şathları ve sözleriyle tanınan Bayezid, salığın ancak kendinden geçip

benliğinden kurtularak Hakk’a ulaşacağını düşünen bir mutasavvıftır. O, sıkı bir nefis mücadelesi, daima bir riyazet, derin bir tefekkür ve murakabe ile salığın benliğini yok edeceğine inanan ve amacını soyut kavramlarla ifade eden bir sufidir (Uludağ, 1992: 239). Arif için en büyük kazancın marufunu bulmak olduğunu belirten Ebû Yezîd, Allah’ın arife verdiğini Hak için vermesi gerektiğini ve bunun arifin en asgari görevi olduğunu söylemektedir. Allah’ın velî kullarının kalbine nazar etmesiyle bunların bir kısmı marifeti layıkıyla taşımaktadır. Taşıyamayanlar ise Hak tarafından ibadetle meşgul edilmektedir (Sülemî, 2018: 31). Bayezid’in sahte sufilere karşı halkı uyardığı görülmektedir. O, bir kişinin havada bağdaş kurup oturacak düzeyde keramet gösterse dahi o adamın Allah’ın yasaklarını ve emirlerini hareketleriyle tasdik etmediği müddetçe o kişiye inanılmaması gerektiğini buyurmaktadır (Kuşeyrî, 2017: 108). Çağdaşları arasında önemli bir yere sahip olan Bayezid-i Bistâmî, ilahî sırlara vakıf, dünyanın bir aldatma yeri olduğunu düşünen ve bu maddî âlemden mücahede ile kurtulabileceğini savunan bir mutavavvıftır.

Mutasavvıfların zevkle söyledikleri şathlar, fakihler ve kelmacılar tarafından hoş karşılanmamıştır. Onlar, Bayezid-i Bistâmî’nin içindeki bozuk inançların sekr (sarhoşluk) hâlinde böyle ortaya çıktığını düşünmüşlerdir. Hatta “*Bayezid’in dediğini Firavun bile dememiştir.*” diyerek onun şathlarını reddetmişlerdir (Uludağ, 1992: 240). Bayezid’in üstadı olan Ebû Ali es-Sindî’nin Hint olması Bâyezîd’in Vedalar’ın ve Budizm’in etkisinde kaldığının bir kanıtı olarak ileri sürülmüştür. Kâmil Mustafa eş-Şeybî, Bayezid’in fikirleri ile Şîlik arasında güçlü bir münasebetin olduğuna dikkat çekmiş, Abdülkadir Mahmud da onun tasavvufî telakkisinin merkezinde hulûl ve ittihad olduğunu öne sürerek Bâyezîd-i Bistâmî’yi gayri İslâmî bir tasavvuf ekolünün temsilcisi saymıştır (Uludağ, 1992: 240). Bayezid’in eski Hint-İran inançlarının etkisinde olduğu ileri sürülmüştür.

Bayezid-i Bistâmî’nin dikkat çeken vecizlerinden biri de : “*Himmet ehlinin küfrü, minnet ehlinin imanından iyidir.*” ifadesidir (Sülemî, 2018: 31). Hakk’ı Hak ile tanıdığını Hak’tan gayrısını ise O’nun nuruyla tanıdığını iddia eden Ebû Yezîd, sülüğünde sona ulaştığında O’nun zikrinin kendi zikrinden, O’nun kendisini (Ebû Yezîd) tanımasının O’nu tanımaktan, O’nun kendisini (Ebû Yezîd) sevmesinin kendisinin O’nu sevmesinden ve O’nun kendisini talep etmesinin O’nu talep etmekten önce olduğunu söylemiştir (Sülemî, 2018: 32). Bayezid’in Hak’tan gayri bütün varlıkları yok olarak görmesi ve

onlara “Heme ûst” demesi, vahdet-i şühûda işaret olarak değerlendirilmiştir (Uludağ, 1992: 240). Vahdet-ı şühud, “Mutlak Bir”i görüp O’nun dışında hiçbir varlığın olmadığını ortaya koyan bir tevhid anlayışıdır. Bu öğretide her şey O değildir, ama O’ndan gelir ve sufi varlıkta Bir’i müşahade eder.

Bir aşk sufisi olan Bayezid-i Bistâmî bu hâlini “*Aşkın yağdığı bir sahraya açıldım; zemini ıslanmış; burada ayak, kara batar gibi aşka batmaktadır*” sözleriyle tarif etmiş, taşkın davranış ve sözlerini ise zemini ıslak olan aşk meydanındaki ayak kaymaları olarak değerlendirilmiştir. Bayezid’in aşırılık içeren sözleri, coşkun hareketleri ve içten hâli etrafındakiler üstünde büyük etki bırakmış, belirgin bir zümrenin onun görüşleri çevresinde yığılmasını sağlamıştır. Onu takip edenlere Tayfûrî, tuttuğu mezhebe de Tayfûriyye veya Bistâmiyye ismi verilmiştir. Yalnız Tayfûriyye bir tarikat değildir, bir tasavvuf cereyanıdır. Şiblî, Hallâc, Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr, Harakânî, Attâr, Nifferî, İbnü’l-Arabî, Senâî, İbnü’l-Fârız, Câmî ve Mevlânâ gibi ulu mutasavvıflar hep bu ekole bağlı kalmışlardır (Uludağ, 1992: 240). Bayezid-i Bistâmî’ye göre aşk ehli için cennetin pek bir ehemmiyeti yoktur. Çünkü onlar muhabbetleriyle perdelenmişler ve sevgilinin örtüsü içinde kalmışlardır. Cennet ne kadar büyük olursa olsun o da bir mahlûktur, fakat Allah’ın aşkı O’nun sıfatıdır. Dostların gözünde mahlûkun pek bir önemi yoktur. Tevhidin özünde ikilik bulunmaz, hiçbir koşulda suret bulmaz. Âşıklar ve dostların yolu vahdaniyetten vahdaniyetedir (Hücvirî, 2016: 173). Mevlânâ da yaratılan her şeyin özünde bu aşk olduğunu düşünmekte ve ona göre her varlık aşk ile Tanrı’ya kavuşmak istemektedir.

Aşk mertebesi, “Ayân-ı Sâbite”dir. Hakk’ın ilminde mümkünâtın ve gerçeklerin tanınması olan “Ayân-ı Sâbite”, ilahî isimlerin suretleri olup ezelî ve ebedîdir. (Ali İbn Muhammed Seyyid Şerif Cürçani, 1997: 25). “Ayân-ı Sâbite” aynı zamanda “Hakikat-i Muhammediye”nin kendisidir. Mesnevî’de insan-ı kâmil olan kişi, fena ile varlığından geçip Hakikat-i Muhammediye’ye ulaşan ve Hakk’ın nuruyla yeniden doğan şahıs olarak anlatılmaktadır.

“*Topraktan yaratılanları arıttı da göktekilerden ileri geçirdi, üstün etti onları.*”
(Mesnevî C.2, 910. Beyit)

“*Ateşten aldı, aparı bir nur hâline koydu; ondan sonra da o ışıkla bütün ışıkları parlattı.*” (Mesnevî C.2, 911. Beyit)

“Parıl-parıl parlayan o ışık, canlara vurdu da Âdem, o ışıkla bilgi sahibi oldu.”
(Mesnevî C.2, 912. Beyit)

“Bayezid, onun lütfuna yol buldu da arifler kutbu adını Tanrı’dan duydu.”
(Mesnevî C.2, 929. Beyit)

Bayezid-i Bistâmî arifi şöyle tanımlamaktadır. Suyun rengi kabın rengine göre değişir. Siyah bir kapta siyah, beyaz bir kapta beyaz, kırmızı bir kapta kırmızı, sarı bir kapta ise sarı olduğu sanılır. Velîler ve arifler de böyledir. İnsanı değişikliğe uğrattıp hâlden hâle getiren hâllerin sahibidir. Allah Teâlâ’nın tecellileridir (Serrac, 1996: 34). Bayezid’le ilgili nakledilen bir menkıbede vahdet-i vücuda işaret eden ifadeleri görmek mümkündür. Bir gün Bayezid’e biri gelir ve arşın ne olduğunu sorar. Şeyh:- Benim, der. Bunun üzerine kişi, Levh ve Kalem nedir, diye sorar. Şeyh:- O da benim, der. Allah’ın Hz. İbrahim (a.s), Hz. Muhammed (a.s) ve Hz. Musa (a.s) kullarına denk olan kulları vardır. Şeyh:-Onlar da benim, der. İzzet sahibi Allah’ın Mikail, Cebrail, İsrafil ve Azrail’e denk olan kulları vardır. Şeyh:- Onlar da hep benim, der ve adam susar. Bunun üzerine Bayezid: - Kim Hak’ta mahv olursa, her şeyin hakikatine erer ve var olan her şey hep Hak olur. O kişi var olmayıp kendini Hak olarak görürse de bunda hayret edilecek bir şey yoktur (Ferideddin Attar, 1984: 238). Mesnevî’de ilahî isim ve sıfatları üzerinde toplayan ve kutup olarak görülen Bayezid-i Bistâmî örnek bir sufi olarak yansıtılmakta ve vaktin kutbu (mürşid-i kâmil) olarak değerlendirilmektedir.

İnsan-ı kâmilin kalbinde Allah’ın nuru vardır ve bu nur onun gelecekteki olaylar hakkında görüş sahibi olmasını sağlamaktadır. Onların hadiselerle alakalı üzüntü, endişe ve sevinç gibi duyguları hissetmesi gönlündeki nurdan ve gönül gözünün açıklığından kaynaklanmaktadır (Yalçın, 2019: 8). İnsan-ı kâmil olarak kabul edilen Bayezid-i Bistâmî’nin gelecekteki bir arifi hissetmesi ve ondan haber vermesi Mesnevî’de şöyle anlatılmaktadır.

“Bayezid'in hikâyesini duymuşsundur; çok önceden, Ebû’l-Hasan’ın hâllerini nasıl gördü.” (Mesnevî C.4, 1802. Beyit)

“O takva padişahı, bir gün kendisine uyanlarla ovadan geçip giderken” (Mesnevî C.4, 1803. Beyit)

“Birden, Rey tarafından, Harkan’dan bir güzel koku geldi ona.” (Mesnevî C.4, 1804. Beyit)

“O güzel kokuyu âşıkçasına içine çekti; sanki canı yelden şarap tadıyordu.”
(Mesnevî C.4, 1806. Beyit)

“Bayezid’de sarhoşluk belirtileri görülünce, ona uyanlardan biri, o anda ona sordu” (Mesnevî C.4, 1810. Beyit)

Sekr (sarhoşluk) Tayfuriye cereyanında öne çıkan bir terim olup tasavvufi istilahlara, Bistamî tarafından yerleştirilmiş ve İslâm tasavvufunda aşk ve muhabbet terimleriyle birlikte kullanılmıştır (Sunar, 1978: 37). Bayezid, kendinden geçip ulvî âleme yükseldiğinde ondaki hâl sekr olarak tarif edilmiş, bu hâl içindeki Bayezid’in his ve madde âleminde çıktığı ve gaybdan haber aldığı şöyle örneklendirilmiştir:

“Şu beş duygudan da altı yönden de dışarı hâller nedir ki?” (Mesnevî C.4, 1811. Beyit)

“Betin - benzin kimi kızarmada kimi sararmada kimi ağarmada. Nedir bu hâl, nedir bu haber?” (Mesnevî C.4, 1812. Beyit)

“Havayı koklamaktasın, oysa görünürde gül yok; şüphe yok ki bu, gizli âlemden, külli gül bahçesinden geliyor.” (Mesnevî C.4, 1813. Beyit)

“Ey her kendini bilen, kendini tanıyanın can dileği, her solukta sana gizli âlemden bir haber gelmede, bir mektup ulaşmada.” (Mesnevî C.4, 1814. Beyit)

“A gizli şeyleri bilen, gizli şeyleri söyleyen, seni avlayanı açıkla bize.” (Mesnevî C.4, 1825. Beyit)

“Bayezid, Peygamber’e Yemen’den gelen koku gibi dedi, şaşılacak bir koku geldi bana.” (Mesnevî C.4, 1826. Beyit)

“Muhammed, seher yelinin eliyle dedi, Yemen’den Tanrı kokusu geliyor bana.”
(Mesnevî C.4, 1827. Beyit)

Şeyh Bayezid ile anlatılan bir menkıbede, onun her sene Dihistan’da şehidlerin bulunduğu tepeyi ziyaret ettiği, şeyhin Harakan’dan geçerken durup havayı içine çektiği anlatılmaktadır. Müritler: -Ey şeyh, biz bir şeyin kokusunu duymuyoruz, sen neyi kokluyorsun? Şeyh: -Ben vurguncu kasabasından benden üç derece önde, adı Ali, künyesi Ebu Hasan olan bir erin kokusunu almaktayım, der (Ferideddin Attar, 1984: 694). Şeyh Bayezid, XI. yüzyılda yaşamış, hakikat ehli olarak nitelendirilen Ebu’l-Hasan

Harakani'nin gelişini haber vermiş, onun temiz ve arınmış bir kul olduğunu “Tanrı kokusu” ifadesiyle vurgulamıştır.

Bayezid-i Bistâmî, vahdet ve aşk diliyle tasavvufu anlatmış, tenzih düşüncesini yok edecek derecede güçlü bir vahdet-i vücud fikrini sözlerine yansıtmıştır (Sunar, 1978: 36). Varlık birliğine inanan Bayezid'in imanı, etrafında toplanan kitlelerce övülmüş ve yüceltilmiştir. Dinin zahir yönünü ifa etmenin dışında cehennem korkusu ve cennet beklentisiyle Allah'a ibadet etmek Bayezid ve müritlerince benimsenmemiştir. Bistamiyye ekolünü takip eden erenlerin imanı, marifet elde etmek üzerine inşa edilmiştir. Mesnevî'de, Bayezid'in bu imanı şöyle anlatılmaktadır.

“Bayezid'in çağında, ateşe tapan biri vardı; kutlu bir Müslüman, ona dedi ki:”
(Mesnevî C.5, 3357. Beyit)

“Müslüman olsan da yüzlerce kurtuluşa kavuşsan ululuk elde etsen.” (Mesnevî C.5, 3358. Beyit)

“Adam, a mürid dedi, iman varsa âlemin şeyhi Bayezid'in imanındır ancak.”
(Mesnevî C.5, 3359. Beyit)

“Benimse buna gücüm yetmez; o, benim, canla - başla çalışıp çabalamamdan çok üstün.” (Mesnevî C.5, 3360. Beyit)

“İmana, dine tam inanmış değilim, ama onun imanına adam - akıllı inanmışım.”
(Mesnevî C.5, 3361. Beyit)

“İnanmışım ki o, herkesten üstün; çok güzel, çok aydın, çok parlak bir er.”
(Mesnevî C.5, 3362. Beyit)

“İşte sizin imanınız da gösteriş, geldi - geçti bir inanç; o ezan gibi yol kesici.”
(Mesnevî C.5, 3390. Beyit)

“Ama Bayezid'in gerçekliği, imanı yüziünden gönlümden, canım da nice özlemler peydahlandı.” (Mesnevî C.5, 3391. Beyit)

“İmanın bütün şartları Bayezid'in imanında var; aferin bu çeşit tek aslana.”
(Mesnevî C.5, 3394. Beyit)

“Onun imanının bir katresi denize damlasa deniz, o bir katrenin içinde boğulur - gider.” (Mesnevî C.5, 3395. Beyit)

Ebû Yezîd'in bazı sözlerinden tasavvufî bilgileri, Hak'tan aracısız olarak aldığına inanan biri olduğu anlaşılmaktadır (Uludağ, 1992: 239). Aracısız, Hak'tan alınan bu bilgiler, tasavvufta kesin bilgi olarak tanımlanmaktadır. Vahdet-i vücud nazariyesini benimseyen Bayezid-i Bistâmî, Hak'ta fena bulup ahadiyyet mertebesine ulaşan bir sufidir. Bayezid'in vahdet-i vücud görüşü, İbn Arabî'deki gibi tam bir vahdet-i vücud değildir. Bayezid'de keşf ve güçlü bir iradeye rağmen akıl aşktan daha geniş bir alana sahiptir (Sunar, 1978: 40). Mesnevî'de, Bayezid-i Bistâmî ile ilgili verilen örnek, vahdet-i vücud nazariyesini çağrıştırmaktadır.

“Ebu Yezid'in: “Kendimi noksan sıfatlardan tenzih ederim. Zuhurum ne büyük demesi.” (Mevlânâ, 1983: 515)

“O muhteşem yoksul dervişlerinin yanına çıkageldi de işte dedi, Tanrı mazharıyım ben.” (Mesnevî C.4, 2102. Beyit)

“O hünerler sahibi sarhoşçasına benden başka Tanrı mazharı yok, kulluk edin dedi.” (Mesnevî C.4, 2103. Beyit)

“O hâl geçip sabah olunca bunu kendisine söylediler; sen böyle bir söz söyledin, doğru değil bu söz dediler.” (Mesnevî C.4, 2104. Beyit)

“Bir daha bu hâle gelir de böyle bir söz söylersem dedi, o anda bıçak üşürün bana, öldürün beni.” (Mesnevî C.4, 2105. Beyit)

Kendinden geçip bu tür şathlar söyleyen Bistâmî, sekr hâlinde ilahî aşkın etkisiyle Hak ile arasındaki bütün perdeleri kaldırmaktadır. Beyitlerin devamında âşık ve maşukun bir olduğunu, her şeyin bu birin tecellisi olduğu anlatılmaktadır.

“Cübbemin içinde ancak Tanrı var; yeryüzünde gökyüzünde ne arıyorsun dedi.” (Mesnevî C.4, 2125. Beyit)

“Müritlerin hepsi de deli - divane oldu; tertemiz bedenini bıçaklamaya başladılar.” (Mesnevî C.4, 2126. Beyit)

“Kim şeyhine bıçak sapladıysa gördü ki iş tersine oluyor, kendisine bıçak saplıyor.” (Mesnevî C.4, 2128. Beyit)

“O hünerli kişinin bedeninde bir eser bile yoktu; dervişlerse yaralanmışlar, berelenmişlerdi, kana garkolmuşlardı.” (Mesnevî C.4, 2129. Beyit)

“Çünkü kendinden geçmiş kişi, yok olmuştur, amana ulaşmıştır; ebedî olarak eminlik yurduna yerleşmiştir.” (Mesnevî C.4, 2139. Beyit)

Allah’a duyulan aşk, Hak’ı müşahade etmenin ve O’na ulaşmanın araçlarından biridir. Nitekim insan-ı kâmil olan Bayezid-i Bistâmî, nefsi davranış ve hâllerden soyunarak özündeki gerçekliğe ulaşmış bir velîdir. O Mesnevî’de Hakk’ın tecelligâhı, geçmiş ve gelecek bilgisine vakıf, arı bir iman üzerine olan bir şeyh olarak anlatılmaktadır.

3.2.5. Cüneyd-i Bağdâdî

Cüneyd-i Bağdâdî, şeriat ve tarikat ehli, Kavârîrî nisbesiyle ün salmış, hakiki kutup olarak tanınmış, Hicri III. asrın ikinci tabakasına mensup bir velîdir.

Ebu’l-Kasım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz aslen Nihavendli olup Irak’ta doğup büyümüş, Ebu Sevr’den fıkıh dersleri tahsil etmiş (Sülemî, 2018: 75), hakiki kutup, sırların kaynağı, fetva ve keramet ehli, mutlak şeyh olarak nitelendirilmiştir (Ferideddin Attar, 1984: 45). Ebu Sevr mezhebinin fakihlerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî, yirmi yaşlarında Ebu Sevr’in sohbetlerinde fetvalar vermiş, dayısı Serî, Hârîs Muhâsibî ve Muhammed b. Kassab’ın sohbet meclislerinde bulunmuş ve Hicri 297 (M.909) yılında ölmüştür. Cüneyd-i Bağdâdî, bir kişinin arif olarak nitelendirilmesini onun sır ehli olmasına bağlamıştır. O, bu taifenin amellerini Allah Teâlâ’dan aldığını, Kur’ân ezberlemeyen ve hadis yazmayan kişilerin tasavvuf yoluna giremeyeceğini, bu yolun kitap ve sünnetle mukayyet olduğunu söylemiştir (Kuşeyrî, 2017: 117). Meşhur sufilerin ilim meclislerinde yetişen Cüneyd-i Bağdâdî, şeriat eksenli bir tasavvuf yolu izlemiştir.

Serî Sakatî’nin müridi ve yeğeni olan Ebu Kasım Cüneyd-i Bağdâdî’den bir gün müritler, nasihat isterler. O, şeyhi buradayken konuşmasının uygun olmayacağını söyleyerek bu teklifi reddeder. Bunun üzerine rüyasında Hz. Peygamber’i görür ve ona : *“Ey Cüneyd halka söz söyle, zira senin sözün halkın kalplerinin rahatlık ve ferahlık bulmasına sebeptir. Allah Teâlâ senin sözünü âlemin necata ermesi için sebep kılmıştır.”* demesi üzerine kendisine Hz. Peygamber’den irşad emri geldiğini ve derecesinin şeyhinden üstün olduğu düşüncesine kapılır. Sabah olduğunda şeyh Serî, müritlerinden birini Cüneyd-i Bağdâdî’nin yanına gönderir, Cüneyd’in Hz. Peygamber’in emrine uymasını, müridinden söylemesini ister. Bunun üzerine Cüneyd’in kafasındaki bütün

tasavvurlar yok olup gider ve şeyhinin zahir-bâtın bütün hâllere vakıf olduğunu anlar. Şeyhler hangi sıfatta olursa olsunlar, müritlerinin hâllerine vakıftırlar (Hücvirî, 2016: 193-194). Onlar, müritlerinin her hâlini bilmektedir

Kavarirî, Zeccac ve Hazzaz lakabıyla anılan Cüneyd-i Bağdâdî, Şafî mezhebinin büyüklerinden Ebu Sevr'in mezhebini tutmuştur. Harraz, Nurî, Rüveyym ve Şiblî onun yolundan gitmiş, Abülabbas Attar onu başvurulacak, uyulacak zat ve ata olarak kabul etmiştir. Şeyh Ebu Bekir Haddad'a göre akıl bir insan suretinde olsaydı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin suretinde olacağını söylemiştir (Molla Câmî, 2016: 188-189). Pek çok sufiyi etkileyen Cüneyd-i Bağdâdî, şeriata bağlı ve hakikata vasıl olan bir velîdir.

İlk sufiler arasında yaygın olarak bahsedilen fena, beka, vuslat, cem'u'l-cem gibi ıstılahlar mana itibariyle vahdet-i vücud anlayışına intikal ettirecek niteliktedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin "tevhid" ve "arif" idrakında bu anlayışın izlerini görmek mümkündür (<https://www.ilmcephesi.com>). Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufu, güzel huy olarak görmekle birlikte kerim olan zatın, güzel bir zamanda, kıymetli bir topluluk içinde onu zuhura getirmesi şeklinde tarif etmektedir. Bu geliş, kerim vakit, kerim lisan, kerim mekân ve kerim kavm iledir. Kerim kavmden maksat, kelimeleri Hak yakınlığından söylemektir, yokluğu coşturmaktır (Molla Câmî, 2016: 191-192). Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında, hakikat ve şariat dengesini gözetten bir yol izlediği görülmektedir. İlim ve şariat eksenli bu yol, tavizsiz sahvî-sekre yeğleyen, aşırılıklara karşı bir duruş gösteren, dinin esaslarını ve sünneti esas alan bir tasavvufi anlayışı çizmektedir. Gerek ilim gerekse ruhani tekâmül süreci, insanı Hakk'a ulaştıran vasıtalar (Gökbulut, 2012: 170-179). Tasavvuf ehlinin tanınmış sufilerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî, insanı Allah'a kavuşturan yolun Hz. Peygamber'e ve onun gerçek varisi olan büyük zatlara tabi ve teslim olmakla mümkün olacağını bildirmektedir (Halıcı, 2006: 68-69). Cüneyd-i Bağdâdî'nin mühim sözleri, ince ve güzel remizleri bulunmaktadır. O nebilerin sözlerini ilahî huzurdan verilen haber, sıddık olanların sözlerini ise temaşa ve müşahadededen işaret olarak değerlendirmektedir. Ayrıca nebileri, velîlere üstün tutmak gerektiğini de vurgulamaktadır (Hücvirî, 2016: 194). Onun tasavvuf anlayışında şariat-hakikat dengesi gözetilerek ölçülü bir kul olmanın önemi vurgulanmaktadır.

Tasavvuf sırlarının halka beyan edilmesinden hoşlanmayan Cüneyd, tevhid ve fena gibi derin konularda yorumlar yapan, fakat her yerde bunların açıklanmasını

özellikle avamla paylaşılmasını doğru bulmayan bir velîdir. Ona göre tasavvuf iyi eğitim almış aynı zamanda manevî yönü gelişmiş insanların elinde geliştirilmelidir (Gökbulut, 2012: 179). Cüneyd'in tevhid görüşü, Allah'ın ezeli ve ebedî tekliğinin *kemali, vahdaniyetinin tahkikî suretiyle "Birlenen" in tek oluşunun anlatılmasıdır*. Cüneyd'in bu tanımını zahiri tevhide, kısacası avamın tevhidini göstermektedir. Onun diğer bir tevhid tanımını ise havasa dairdir. O havasın tevhidini, *kulun kendisini, üzerinde Allah'ın kudret eserleri cârî bir gölge ve ceset olarak görmesidir. Hak ile kaim olması, Allah'a yakınlığın hakikatine ulaşarak his ve hareketini Hakk'ın iradesine bırakması, Hakk'ın çağrısına cevap verirken halkın davetinden uzak halde bulunmasıdır*. Kulun aslına dönüp vahdet deryasında olmasıdır (Serrac, 1996: 28-29). Cüneyd'e göre tevhid, bir itikad zemini üzerinde vahdete ulaşmak, Hak'ta yok olmaktır.

Hakk'a duyulan karşılıksız saf sevgi, kulu yücelten ve Allah'a yaklaştıran bir hâldir. Cüneyd-i Bağdâdî, Beyâzid-i Bistâmî gibi coşkunun yolu olarak adlandırılan "tarîk-i şuttâr" aşk ve vecd ile Allah'a ulaşmak isteyenlerin yolunu benimsemiştir. Hakk'a ibadet ve takva ile ulaşmak isteyenler "tarîk-i ahyâr" nefis mücadelesi ile ermek isteyenler ise "tarîk-i ebrâr" yolunu tutmuşlardır. Mevlânâ, bu üç yolu (neşveyi) birleştirmiş ve kendisinde toplamıştır (Bilgin, 2008: 11). Mesnevî'de adı geçen evliyalarından biri de Cüneyd-i Bağdâdî'dir (Baki, 2013: 345). Mevlânâ, "Hakikat-i Muhammediye"ye ulaşan Cüneyd-i Bağdâdî'den insan-ı kâmil olarak bahsetmiştir. Nitekim insan-ı kâmil rıza makamında, Hakk'ın nuruyla bakan ve kâinatı kendisinde cem eden zattır. Vaktin kutbu olarak nitelendirilen Cüneyd, fenaya ulaşan örnek bir sufi olarak Mesnevî'de anlatılmıştır.

"Âdem'den bitip Şî'tin devşirdiği ışığı. Hani Âdem, onu Şî'te gördü de yerine halife etti." (Mesnevî C.2, 913. Beyit)

"Cüneyd, onun ordusundan yardım gördü de mertebeleri arttıkça arttı; sayıya sığmaz oldu." (Mesnevî C.2, 928. Beyit)

Bu beyit, Nur-ı Muhammedî'nin kâmillerin mirasçılarından havas-ı ümmet-i Muhamedîye'ye teselsül ettiğini örneklendirmiştir. Nitekim hakikat âlimlerinin seyyidi olan Cüneyd-i Bağdâdî, nur ordusundan yardım görerek Hak yolunda sayısız makam elde etmiştir (Konuk, 2006: 258). İnsan-ı kâmil olan Cüneyd-i Bağdâdî, kendinden önceki

nebilerin izinde, Hak yolunda ilerleyen, marifet ve hakikat ehli bir kâmil olarak Mevlânâ tarafından zikredilmiştir.

Cüneydîler, Ebu Kasım Cüneyd b. Muhammed'e intisap eden sahv (ayık olma) esası üzerine kurulu mezheplerin en tanınmışıdır (Hücvirî, 2012: 252). Hücvirî, Cüneydîye ekolünü tasavvuf fırkaları içinde on makbul fırkadan biri olarak değerlendirilmiştir (Gökbulut, 2012: 170). Sufilerin ileri gelenlerinden ve imamlarından kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî (Sülemî, 2018: 75) bazıları tarafından kutup bazıları tarafından tasavvufun gerçek temsilcilerinin sonuncusu olarak görülmüştür (Gökbulut, 2012: 174). Mesnevî'de örnek pirlar arasında Cüneyd-i Bağdâdî sayılmıştır. Mevlânâ, Cüneyd'in yolunu tutan, Cüneydiye ekolünü benimseyen kişilerde fırsatçılık gibi nefsi davranışların olmayacağını beyitlerinde vurgulamıştır.

“A köpek dedi, sufisin sen ha! Demek fırsat kollayıp bağımıza giriyorsun ha.”
(Mesnevî C.2, 2183. Beyit)

“Bu yolu Cüneyd mi gösterdi sana, Bayezid mi? Hangi şeyhten, hangi pirden ulaştı bu yol sana?” (Mesnevî C.2, 2184. Beyit)

Rüveym'le ilgili nakledilen bir menkıbede Bağdat halifesi bir gün Rüveym'e “Ey edepsiz!” der. Bunun üzerine Rüveym, Cüneyd'in meclislerinde bulunduğunu, onun sohbetlerine katıldığını söyleyerek her kim ki onunla yarım gün sohbet etse o kişiden edepsiz bir hâlin çıkmayacağını dile getirmiştir (Molla Câmî, 2016: 189). Mevlânâ, fırsatçı davranan ve sufi geçinen kişileri tasavvuf çizgisinden uzak olarak görmüş, bu kişilerin Cüneyd-i Bağdâdî ya da Bayezid-ı Bistâmî gibi şeyhlerin terbiyesinde yetişmediğini bildirmiştir.

Cüneydîye ekolü, Kur'ân ve sünnete dayanan, amelî yöne çok önem veren, kuru, zevksiz bir sufiyane yaşantı yerine, fena, misâk, tevhid, marifet gibi tasavvufun zevk ve müşahedeye açık boyutlarından bahseden bir tasavvuf fırkasıdır (Gökbulut, 2012: 197). Cüneydiye ekolünde sabır, tevazu, şükür, doğruluk, dürüstlük önemli bir rol oynamaktadır. Bu değerlere sahip olmayan sufiler, Mesnevî'de yerilmektedir.

“Tanrı şarabı yalansız gerçektir... Sen ayran içtin, ayran içtin, ayran içtin, ayran...” (Mesnevî C.3, 689. Beyit)

“Kendini Cüneyd ettin, Bayezid gösterdin... Yürü, git baltayı kilitten fark edemem diyorsun ama.” (Mesnevî C.3, 690. Beyit)

“Damarındaki kötülüğü, tembelliği, hırsı, tamahı bu sersemlikle nasıl gizleyebileceksin a düzenbaz?” (Mesnevî C.3, 691. Beyit)

Hakikatten uzak, marifeti elde edememiş kişiler, Mevlânâ tarafından ayran içenlere benzetilmektedir. Çünkü Hakk’ın sırrına erenlerin sarhoşluğu gerçektir. Ayran, nefsin hileleleri mesabesinde olup ayran içip sarhoş olduğunu zanneden ise yalancıdır (Konuk, 2005b: 192). Mesnevî’nin dördüncü cildinde ayran hayvanî ruh, cüzi akıl, vehm ve hayalle özdeşleştirilerek kullanılmaktadır. Hayvanî can, cüzi akıl, vehim, hayal ayrana benzer, ölümsüz cansa bu ayrandaki gizli olan yağa benzer (Mevlânâ, 1983: 590).

“Ayrandaki yağ nasıl gizliyse gerçekliğin cevheri de yalanda gizlidir.” (Mesnevî C.4, 3030. Beyit).

“O yalanın şu geçici bedendir, gerçeğinse Rabb’e mensup candır.” (Mesnevî C.4, 3031. Beyit)

“Yıllardır şu beden ayranı meydana getirir, apaçıktır; can yağı o bedende fanidir, yok olmuştur.” (Mesnevî C.4, 3032. Beyit)

“Sonunda Tanrı bir elçi gönderir; ayranı yayığa koyup döven birini yollar.” (Mesnevî C.4, 3033. Beyit)

Ayran, yalancı sufileri anlatmaktadır. Ayran sütün alt ürünlerinden biridir. Tasavvufta “süt emme” deyişi mürdin pirinden edep, ilim, feyz ve marifet alması anlamına gelmektedir (Uludağ, 2005: 325). Mirac hadisesinde Mescid-i Aksa’ya getirilen Hz. Peygamber bütün peygamberlere imamlık yapıp namaz kıldırdıktan sonra Cebrail, ona bir kaptaki sütü bir kaptaki cennet şarabı sunmuştur. Hz. Peygamber sütü tercih etmiş, bunun üzerine Cebrail, onun fitratı (iki cihan saadetini) seçtiğini söylemiştir (<https://www.ademder.com>). Süt, ilmi, marifeti, hakikati ve sonsuz mutluluğu sembolize etmektedir. Ruhani tekâmül sürecinde sütü elde eden kâmil, bütün kâinat ile birleşmektedir. O, her şeye bir gözle nazar eden ve vahdete ulaşan kişi olarak değerlendirilmektedir. Nefs-i emmareden nefis-i kâmileye doğru yükselirken, ayranın nefsi, yoğurdun şeriatı, sütün ise özü hakikati temsil ettiğini düşünmek mümkündür. Beyitlerde nefsinin oyunları karşısında yenilen ve içtiği ayranı Tanrı’nın lütfu zanneden

ve mürşit iddialığında bulunan sufinin durumu, Mevlânâ tarafından hakiki kâmil kabul edilen Cüneyd ve Bayezid örnekleriyle yerilmiştir.

Hakk'ın velîleri, nefsi davranışlarda bulunmayan ve Hak tarafından çeşitli lütuflar ihsan edilen kimselerdir. Hakk'ın velisi olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Mesnevî'de sadece ismi zikredilmekle kalmamış, onun mezhebi, doğruluğu, marifet ve muhabbet ehli bir pir olduğu anlatılmıştır.

3.2.6. Şeyh Abdullah-ı Magribî

Asıl adı Muhammed b. İsmail Magribî olan Şeyh Abdullah el-Magribî, evliyanın ulularından olup zahirî ilimler tahsil etmiş, marifet elde edip yüksek mertebelere erişmiş, hikmet sahibi ve kutub sıfatına sahip bir velîdir.

Muhakkiklerin şeyhi ve tevekkül ehlinin üstadı olarak bilinen Ebu Abdullah Magribî, zamanının kıdemli büyüklerinden ve vaktindeki üstadlar tarafından makbul bulunan bir zattır. Değerli sözleri ve tecridde iyi melekeleri vardır (Hücvirî, 2016: 210). İkinci tabaka velîler arasında anılan bu zat, İbrahim Şeyban Kirman Şahî'nin, İbrahim Havas'ın ve Ebu Bekir Bilendi'nin hocasıdır. Kendisi Ali Rezzin Herevî'nin öğrencisidir (Molla Câmi, 2016: 204). Ebu Abdullah Ahmed b. İsmail Magribî, yüz yirmi sene yaşamış, Hicri 299 (M.911) yılında (Kuşeyrî, 2017: 125) Tur-ı Sina'da vefat etmiş ve orada toprağa verilmiştir (Ferideddin Attar, 1984: 594). Hayatı ilim ve edep öğrenerek geçen şeyh, varlığından sıyrılmış ve Hakk'ın iradesi istikametinde tekamülünü tamamlamıştır.

Ümmetin şeyhi olarak anılan Abdullah Magribî, devrin şeyhi ve meşayihin büyüklerindendir. Devletin kutbu olarak da görülen şeyhe, derin bir saygı duyulup hürmet gösterilmiştir. Nitekim bâtın ve zahirde kimse ona erişememiştir (Ferideddin Attar, 1984: 593). O, şehevî duyguların kendisinden alınmasını cennete girmekten daha sevimli görmüştür (Molla Câmi, 2016: 204). Şeyh, bir başka sözünde de Allah'ın onu cennete girmek ve mescitte kalmak arasında bir tercihte bulunduracak olsa tercihini mescitte kalmaktan yana kullanacağını bildirmiştir. Ona göre dünyaya rağbet etmeyen onun şerrinden emin olmuş, zararından kurtulmuştur (Molla Câmi, 2016: 205). Allah'ın rızasını kazanmak için kalbinden dünyayı tamamen tezkiye eden şeyh, aynı zamanda

muhabbetinde ileri giden bir velîdir. Hatta bir şiirinde Hakk’a duyduğu o derin aşkı şöyle beyan etmektedir:

“Ey vuslatı günah sayan!

Günahları varken sana nasıl mazeret beyan ederim ki?

Eğer günahım seni sevmekse

Bundan asla tövbe etmem” (Sülemî, 2018: 132)

Abdullah-ı Magribî, havas ehlinin Hakk’ın katında üç merteye olduğunu söylemektedir. Hakk, bunların bir kısmının kalplerini keder bürümesin diye onların masiyet ehliyle birlikte olmasını engellemektedir. Bir bölümüne sıkıntı yağdırıp onlara sabır vermekte ve bu taifeden razı olmaktadır. Bir kısmına da nimetler lütfetmekte, zahirî ve bâtini ilimlerle onları zenginleştirmekte ve adlarını unutturmaktadır (Sülemî, 2018: 132). Şeyhe göre isteklerinden vazgeçip efendisinin emrini yapan kişinin kulluğu doğrudur. Bu kişinin ismi hangi isimle isimlendirilirse odur, niteliği de donatıldığı sıfattır (Sülemî, 2018: 132). O kişi, kendisine bir adla hitap edilse ubudiyetle yanıtlamaktadır. Çünkü o zatın ne resmi ne de ismi bulunmaktadır. Ancak o, kullağa davet eden zatın çağrısına icabet etmektedir (Ferideddin Attar, 1984: 594). Varlığından geçip Hakk’ın rızasına nail olan kâmiller, Abdullah Magribî’ye göre Hakk’ın yeryüzündeki kullarına karşı delilleridir ve onların varlığıyla belalar, insanların üzerinden savuşturulmaktadır (Sülemî, 2018: 133). Dönemindeki âlimler, onun yüksek hâllere sahip bir zat olduğunu düşünmüştür. Magribî, Mesnevî’de keramet sahibi, varlıktan arınmış, “Hakikat-i Muhammediye”nin nurunu taşıyan insan-ı kâmil olarak zikredilmiştir. Şeyh Abdullah-ı Magribî nefsinin arındırarak ahlakını saflaştırmış, iç dünyasında aydınlanmış bir sufidir.

“Şeyh Abdullah-ı Magribî dedi ki: Altmış yıl oluyor, gece olur, gider, nedir, nicedir görmem.” (Mesnevî C.4, 598. Beyit)

“Altmış yıldır, ne gündüz ne de gece hiçbir sebeple karanlık nedir, görmedim.” (Mesnevî C.4, 599. Beyit)

Ulu şeyhler hikmet sahibidir. Hikmet, Hakk’ın lütfudur, gizli sırları bildiren ilimdir. Bu ilim arifin gönlünde zuhur ettiği zaman onda sevinç doğurur. Şehvet kalbin karanlığıdır, nur ise hikmetin ışıdır. Kim şehvi duygularından arınırsa hikmet sahibi olur (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 68-69). Şeyh Magribî, makam, mal gibi her türlü

şehvi duygulardan arınmış bir velîdir. Bu yüzden altmış yıl karanlık görmeyen bir kişi olarak Mesnevî’de anlatılmaktadır.

“Sufiler onun sözünü gerçeklediler; hep onun ardından gittik.” (Mesnevî C.4, 600. Beyit)

“Dikenlerle, çukurlarla dolu çöllerde yürüdük; o dolunay gibi hep önümüzdeydi, önderimizdi bizim.” (Mesnevî C.4, 601. Beyit)

Gökyüzü cisimlerine birçok inanç ve anlam yüklenmiştir. Özellikle ay ve güneşin sembolik olarak pek çok anlamı ihtiva ettiği görülmüştür. Mesnevî’de bu iki sembol insan-ı kâmilî anlatmak için kullanılan metaforlardan olup Mevlânâ, vaktin kutbu olan Şeyh Abdullah Magribî’yi “Dolunay” ile remzetmiştir.

Ay, döngüsel yaratılışı, bereketi ve tükenmez niteliği taşımakla birlikte yenilenme kaynağı, ritimlerin düzenleyicisi ve yaşam enerjisini ifade etmektedir. Bazı inançlarda ay, ölümler ülkesi olarak kabul edilmektedir ve ay ülkesi ruhların bir araya gelip tekrar canlandığı yerdir. Ayın evrelerine bakıldığında o, yeniden diriliş için iyi örnek teşkil etmektedir. *Aydınlık- karanlık karşıtlığıyla (dolunay-yeniay)* (Eliade, 2003: 175-191) ışık/nur/aydınlık dolunay ile sembolleşmektedir. Vaktin imamı Şeyh Magribî, karanlıklarından (şehvet) arınarak varlığını yok etmiş, hakikate ulaşmış, “Nur-ı Muhammedi”nin varisi olmuştur. O, vaktin kutbu olarak “Nur-ı Muahmmedi”nin bayrağını devraldığı için “dolunay”a benzetilmiştir.

Mevlânâ, Şeyh Abdullah Magribî’nin görmediği halde kalp gözüyle her şeyi hissedip söylemesini beyitlerde şöyle anlatmaktadır.

“Yüzünü arkasına çevirmeden gece vakti, sakın derdi, çukura geldik; sol yana geç.” (Mesnevî C.4, 602. Beyit)

“Bir soluk sonra gene, sağ yandan yürü derdi; çünkü ayağının altında diken var.” (Mesnevî C.4, 603. Beyit)

“Gündüz olurdu, ayaklarını öperdik; görürdük ki ayakları gelin ayağı gibi.” (Mesnevî C.4, 604. Beyit)

“Ayaklarında ne topraktan bir eser vardı ne balçıktan bir eser ne dikenden yaralanmıştı ne taştan bir zarara uğramıştı.” (Mesnevî C.4, 605. Beyit)

Şehadet âlemindeki varlıklar, belirli isimlerin zuhur ettiği mahaldir, insan-ı kâmil tüm isimlerin tezahür yeridir (Chittick, 2008 185). Şeyh, Tanrı ile âlem arasında bir berzahta olduğu için zamana bağlı değildir. Bu yüzden de ezeli-ebedî oluştta, âlemde varlığını devam ettiren her şey onun bilgisi dahilindedir.

“Tanrı Mağribî’yi maşrıkiy etmişti; batıyı doğu gibi ışıklar saçan bir hâle getirmişti.” (Mesnevî C.4, 606. Beyit)

Magrib batı, maşrik doğu demektir (Mevlânâ, 1983: 404). Tasavvufta yön önemli ve kutsal bir öge olmakla birlikte batı gövde, doğu ise ona hayat veren ruh ve canla ilintilidir. Batı’da zahir (ekzoterik), doğuda ise gizli (ezoterik) olgu ve olaylara bir eğilim vardır. Doğru aynı zamanda ışığın kaynaklandığı yerdir (Ersoy, 2000: 290). İnsan-ı kâmil olan Şeyh Abdullah Magribî’nin, varlığından geçerek bâtın sırlarına ulaştığı, batısını doğruya çevirdiği görülmektedir. Bir sonraki beyittte onun sebeplerin sebebine (hakikate) ulaşır ışık kaynağı güneş olarak nitelendirilmesi onun kemalatına işaret etmektedir.

“Bu güneşler güneşinin, bu serkeş güneşin ışığı, öylesine bir atlıdır ki halkın ileri gidenlerinin gündüzünü de koruyup gözetken odur, geri kalanlarının da gündüzünü koruyup gözetken o.” (Mesnevî C.4, 607. Beyit).

Hakk’ın zati zuhuru ya insan suretinde ya da bir bütün olarak âlem şeklinde gerçekleşmektedir. Özün kendisi “Birliği” dâhilinde ve bütün sıfatları kapsayacak şekilde insanın gerçek suretinde gerçekleşebilmektedir. Nitekim insan-ı kâmil Hakk’ın isimlerini üzerinde barındıran yaratmanın gayesidir ve bütün mahlûkatta ona dayanmaktadır (Chittick, 2008: 186-187). Âlem, bu nuru taşıyan Şeyh Magribî’den zuhur etmektedir.

“O yüce ışık, nasıl korumaz, gözetmez ki binlerce güneşi meydana çıkarmaktadır.”

(Mesnevî C.4, 608. Beyit)

“Sen, onun ışığıyla ejderhalar, akrepler içinde korkmadan emniyetle yürüyedir.”

(Mesnevî C.4, 609. Beyit)

“O tertemiz ışık senin önünde yürür de yürür; her yol keseni paramparça eder.”

(Mesnevî C.4, 610. Beyit)

“O gün Allah, Peygamberini horlamaz, utandırmaz, bunu gerçek olarak bil; ışık,

onların önlerinde yürür durur ayetini oku.” (Mesnevî C.4, 611. Beyit).

“O ışık kıyamette daha da fazlalaşır, parlar ama deneyip anlamak için Tanrı’dan burada isteyin onu.” (Mesnevî C.4, 612. Beyit)

“Çünkü buluta da can ışığını o bağışlar, karanlığa da, Allah doğruyu daha da iyi bildirir.” (Mesnevî C.4, 613. Beyit)

Evliyaların hâlleri, vasıfları, şanlıları, adab ve erkânı peygamberinki gibidir. Kâmiller, tasarruf sahibi olup dilediğini yapabilmektedir. Velîler ne dilerse istedikleri gibi olur, çünkü onlar Hakk’ın dileğini yerine getirirler. Bütün mahlûkat onlara hizmet eder ve hizmetlerini sadece Allah aşkı için yaparlar (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 87-88). Âlemi kendinde toplayan Abdullah Magribî, Mesnevî’de her şeyden el etek çekmiş, varlıktan sıyrılmış, Nur-ı Muhammedi ile aydınlanmış bir velî olarak anlatılmaktadır.

3.2.7. Hüseyin Mansur Hallâc Beyzavî

Hallâc-ı Mansur, sıra dışı sözleri ve tavırlarıyla tasavvuf tarihinde öne çıkan ve öğretileri ile pek çok sufiyi tesiri altında bırakan, İslam’ın mistik şehidi olarak nitelendirilen bir sufidir.

Tasavvuf yolunun sarhoşlarından ve iştiaak sahibi olan Ebu Muğîs Hüseyin b. Mansur Hallâc, hâl ve himmet sahibi bir velîdir (Hücvirî, 2016: 212). Hallâc, Hicri 244 yılında İran’da bulunan, Beyzâ’nın kuzeyindeki Tûr’da dünyaya gelmiştir. Çocukluk yıllarında meşhur kurraların bulunduğu Vâsıt şehrine gitmiş ve burada Kur’ân-ı Kerim’i ezberlemiştir (Gürer, 2017: 172). İran’ın Beyzâ şehriden olan künyesi Ebû Muğîs olarak tanımlanan Hüseyin Mansur, Vâsıt ve Irak’ta yetişmiştir (Sülemî, 2018: 173). Hallâc-ı Mansur, çocukluk yıllarında Kur’ân’ı ezberlemiş ve farklı şehirlere gitmiş hâl sahibi bir sufidir.

Üçüncü tabaka velîler arasında sayılan Hüseyin Mansur, aslında hallâc değildir. Bu adla şöhret alması şu hikâyeye dayanmaktadır. Hallâc-ı Mansur, bir gün kendisi hallâc olan bir dostunun dükkânında otururken arkadaşının bir işi çıkar. Bunun üzerine Hüseyin Mansur, arkadaşına onun işini görebileceğini söyler ve arkadaşını gönderir. Arkadaşı gittikten sonra parmağı ile işaret eder ve bütün pamuklar çekirdeklerinden ayrılır. Bu sebepten ötürü “Hallâc” unvanını alır (Molla Câmi, 2016: 288-299). Küçük yaşlarda Hicri 260’ta tasavvufa yönelen Hallâc-ı Mansur, üç şeyhe hizmet ederek onlardan bilgi ve

birikim elde eder. Bunlardan ilki Sehl-i Tüsterî olup şeyhin yanında hadis ve Kur’ân tahsil ederek bu süreçte tasavvufî düşüncenin bilincine varır (Cebecioğlu, 1988: 333-334). Sehl, İbni Ata’dan daha önce bir *tefsir taslağı yazmış ilk gizemcidir*. Hallâc’ın, ömrü boyunca Sehl Tüsterî’nin verdiği tez ve örneklerin izlerini taşıdığı görülür. Her yakarıştan önce vudû, tövbe ve çile gayreti, ruhu aydınlatacak tecelli beklentisi, kendini suçlama ve aşağılama, Nur-ı Muhammedi kavramı (Massignon, 2006: 108) Sehl’in öğretileridir. İkinci şeyhi ise Amr el-Mekkî’dir. Bu şeyhin yanında tövbenin gerekliliğini ve manevî hâllere itibar etmeme gereğini öğrenen Hallâc-ı Mansur, tasavvufun Kur’ân’a bağlılıktan ibaret olduğunu ve sünnetin bu düşünceye destek verdiği fikrini benimser (Cebecioğlu, 1988: 334). Amr el- Mekkî, Hüseyin Mansur’un hayatında sıra dışı rol oynayan ve sakallarını keserek ona hırka giydiren kişidir. Kurallara sıkı sıkıya bağlı olan Mekkî, Mekke’den Bağdat’a giden, burada gizemciliği öğrenen, insanı vecde getiren mısralara ilgi duyan ve dinin pratikleri üzerine mistik yazılar yazan bir zattır (Massignon, 2006: 118). Hallâc’ın hizmetinde bulunduğu diğer bir şeyh, Bağdat ekolünün temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî’dir. Cüneyd’in kendi fikirlerini öğrettiği mecliste Hallâc, Futî, Nurî, Şiblî ve İbn Atâ gibi önde gelen mutasavvıflarla birlikte bulunarak tasavvufî deneyimlerinin temelini kuracak bilgileri edinir (Cebecioğlu, 1988: 334). Üç şeyhten farklı görüşler ve tecrübeler edinen Hallâc, kendi iç dünyasının bu öğretiler üzerine bina eden ve birçok sufi tarafından örnek alınan bir mutasavvıftır.

Hüseyin Mansur, sözleri ve davranışlarıyla velîler arasında farklı kanaatler uyandıran bir kişiliktir, meşayihin bir kısmı onu merdud olarak kabul ederken bir kısmı da makbul görmüştür. Amr b. Osman, Ebu Yakub Nehrecorî, Ebu Yakub Akta, Ali b. Sehl Isfehanî gibi sufiler reddetmiş, İbn Ata, Ebu kasım Nasrabazî, Muhammed b. Hafif ve sonraki mutasavvıflar onu onaylamıştır. Şiblî, Cüneyd, Husrî ise onun hakkında müsbet ve menfî bir hüküm vermemiştir. Bir başka taife ise ona sihir nispet etmiştir (Hücvirî, 2016: 213). Hallâc, görüşleri yüzünden sufiler arasında farklı algılanmış ve değerlendirilmiştir.

Hallâc’ın düşünce yapısı Zerdüştlük, Antik Yunan, Maniheizm düşünce halkalarına kadar gitmektedir (Ağırman-Bekalp, 2012: 89). Tasavvufta zulme uğrayanların sembolü haline gelen Hallâc-ı Mansur, telvin (hâlden hâle girme) ve sekr (sarhoşluk/kendinden geçme) ekolünün ilk temsilcilerinden olup “aşk şehidi” olarak kabul edilmektedir (Gürer, 2017: 172). Şeyh Ebu Said Ebülhayr, Hallâc’ın yüksek bir hâlde bulunduğunu belirterek

ne Doğu’da ne de Batı’da onun gibi zat olduğunu söylemektedir (Molla Câmi, 2016: 289). Şeyhül- İslam, Hallâc’ın ilhamdan ötürü zulmedilip öldürüldüğünü bildirmektedir. Onun katline fetva veren kadı, onun peygamberlik ve Tanrılık davası güttüğünü belirtmektedir (Molla Câmi, 2016: 290). Muhammed b. Hafif’in ve Rabbânî’nin bir âlim olarak nitelendirdiği Hüseyin b. Mansur, Bağdat’ta Hicri 309’da idam edilmiştir (Sülemî, 2018: 173). Hallâc, nükteli ve ince sözler söyleyen, çevresi tarafından anlaşılmayan ve inkar edilen bir şahıstır. Hüseyin Mansur’un mahkumiyeti sadece “Ene’l-Hakk” sözünden dolayı değildir, döneminin siyasi kargaşası karşısında aldığı tavır onu darağacına götüren nedenler arasında sayılmaktadır.

Hallâc’ın müritlerinden bazıları, onun katledilerek öldürülmediğini, onun benzeri bir Allah düşmanının öldürüldüğünü iddia etmişlerdir (Molla Câmi, 2016: 291). Nitekim Hallâc son nefesine kadar her varlığa büyük bir sevgi duymuş ve kendisine yapılan her şeyi Hak’tan bilip rıza göstermiştir. O, kendisini öldürmeye gelenlere şöyle dua etmiştir: *“Allah’ım benim dış varlığımı senin manevî varlığınla yok ettin. Benim dış varlığımın senin manevî varlığın hakkına beni öldürmeye gelenlerin hepsine merhamet eyle.”* (Molla Câmi, 2016: 292). Kâinattaki her şeye sevgi besleyen Hallâc’ın, kendisini öldürmeye gelenlere merhamet eylemesi ve dua etmesi, onun nefsanî duygularından arındığını göstermiştir.

Hallâc-ı Mansur’un kendine has karakterize ettiği tasavvuf anlayışında üç konu üzerine eğildiği göze çarpmaktadır. Birincisi hulûl, ilahî zâtın cisme bürünmesi, yani lâhût’un nâsût olması. İkincisi ise Nur-ı Muhammedi’nin/ Hakikat-ı Muhammedi’nin ezeli olup âlemin yaratılışına vesile olması ve son olarak da bütün dinlerin bir ilahî kaynaktan gelmesidir (Sunar, 1978: 49). Hallâc, Hakk’ın isimlerinin algılanmaları açısından isim, fakat Hak açısından hakikat olduğunu nakletmektedir. Marifet makamına ulaşan kuluna Hak, hatırıyla ilham edip onun sırrını korumaktadır. Hüseyin b. Mansur’a göre Hak, taatlerle kendisine yönelilen ve ibadet edilen zattır. O’ndan başkası ne idrak ne de müşahede edilebilmektedir (Sülemî, 2018: 173-175). Hallâc, tek gerçek varlığın Hak olduğunu söyleyerek O’na ulaştığını iddia etmekte ve bu müşahede sonunda huzura kavuştuğunu bildirmektedir. O, tasavvufta ileri sürdüğü düşünceler hasebiyle bazı sufiler tarafından reddedilmiş, bazıları tarafından takdir kazanmış bir mistiktir.

İslam tasavvufunda mühim bir yere sahip olan Hallâc-ı Mansur, varlık sorununu “benlik” ekseninde şekillendirmektedir. Ona göre insan, Tanrı’nın bir parçasıdır ve insan benliğini keşfederse Tanrı’yı keşfedecektir. Tanrı hakkındaki düşüncelerini tevhid ve tenzih kavramları etrafında geliştiren Hallâc’a göre sadece Tanrı’nın sıfatlarından yola çıkarak Tanrı’ya ulaşmak mümkün değildir. Allah tektir ve her şeyin kaynağıdır. İnsan akıl ve duyguları kaldırınca Tanrı’yı iç gözlem yoluyla kavrayabilmektedir. Nitekim benliğini yok eden kul Tanrı’da var olup Bir’lenmektedir (Ağırman-Bekalp, 2012: 85-86). Mevlânâ, Hallâc-ı Mansur’dan etkilenip ona sayısız atıf yapan (Cebecioğlu, 1988: 342) onun “ene’l-Hakk” ifadesini tasavvuf anlayışının temeline alan bir mutasavvıftır. Mesnevî’nin birçok yerinde izafî benliğin yok edilerek suje ve özne arasındaki ikiliğin kalkması sonucu, mutlak tevhidi tecrübe eden Bir’lenme doktrini işlenmektedir. Hüseyin b. Mansur’un Hakk’a duyduğu sevgi dinamik bir aşktır ve Hallâc’ın yolunu benimseyen velîler “şarap” sembolüyle onun bu neşvesini yaşatmaktadır.

“Sabah aydınlığı ısıdı; bizse senin Mansûr şarabını sabah çağı içip durmadayız.”
(Mesnevî C.1, 1817. Beyit)

Mansur şarabı ile aşk ve cezbe kast edilmektedir. Mansûr kelimesi “yardım edilmiş” manasına gelen feyz, yardım ve neşe şarabıdır (Mevlânâ, 2017a: 204). İlahî birliğe erişmek Mansur’un amaçlarından olup o Allah’ın aşk ile yarattığını ve Allah’ın insanda mevcut olduğunu içeren ifadelere de sahiptir (Cebecioğlu, 1988: 339).

“Aşk olmasaydı varlık nereden olurdu? Ekmek nasıl olurdu da kendisini sana verirdi, nasıl olurdu da sen olurdu?” (Mesnevî C.5, 2012. Beyit)

“Ekmek kendini sana verdi, sen oldu; neden? Aşkta, özleyişten. Yoksa ekmeğin can olmasına yol var mıdır hiç?” (Mesnevî C.5, 2013. Beyit)

“Aşk, ölü ekmeği bile can yapıyor; geçip giden canı ölümsüz bir hale getiriyor.”
(Mesnevî C.5, 2014. Beyit)

Hak kâinatı, aşk-ı zati sebebiyle yaratmıştır. Her şey bu aşkın tecellisidir, insan ne zaman kendi varlığından arınırsa o zaman Hak’ta var olmakta, vahdete ulaşmaktadır.

“Bütün zerreler, yok olmuş onda; âlem hem onun yüzünden esrimiş, kendinden geçmiş hem onun yüzünden kendine gelmiş.” (Mesnevî C.2, 1400. Beyit)

“Kalem bir gaddarın elinde oldu mu, şüphe yok ki Mansur darağacına çekilir.”
(Mesnevî C.2, 1401. Beyit)

Hallâc, İslam toplumlarında sözleri ve menkıbeleriyle derin izler bırakan bir velîdir. Lakin kendi döneminde tanrılık davası güttüğü gerekçesiyle idam edilmiştir. Mevlânâ tarafından bu yargılanış, buyruğun bir zalimin elinde olması ifadesiyle eleştirmiştir.

Gölpınarlı, Hallâc-ı Mansur’un öldürölüş biçiminin tasavvuf edebiyatında çeşitli vesilerle anımsandığını ve Mevlânâ’nın da ona saygı duyduğunu (Mevlânâ, 2017a: 204), bildirmiş. Mevlânâ, Hallâc’ın düşüncelerini, şiirlerini ve ifadelerini Mesnevî’ye yansıtmıştır. Hallâc’ın:

Ey güvendiklerim, beni öldürünüz

Benim ölümümde hayatım vardır

Benim hayatım ölümümde ve ölümüm hayatımdadır (Hallâc-ı Mansur, 2002: 69)

ifadesine Mesnevî’de:

“A güvendiğim kişiler beni kınayıp yererek öldürün; çünkü ölümsüz yaşıyışım ölümümde” (Mesnevî C.1, 3948. Beyit) şeklinde nazire yapıldığı görölmektedir.

“A güzel, ömürlerdir aşkının davuluyla “Gerçekte de ölmemedir, dirilmem.” havasını çalmadayım.” (Mesnevî C.6, 4073. Beyit).

Aşk ile âleme tecelli eden Hak, nefsinı öldüren kulun kalbinde açığa çıkmaktadır. Hallâc ve Mevlânâ, görünen-görünmeyen her şeyi, Hakk’ın kendine duyduğu bu aşkın yansıması olarak görmekte ve hakikate erip yok olan kulun ezeli vatanına kavuştuğuna inanmaktadır.

Hallâc, semavî dinlerin “yaratma” fikrine katılmamaktadır. Bu dinlerde Tanrı, evreni hiçbir şey yok ken “ol” emriyle yaratmıştır ve dünya sonradan olan bir varlıktır. Oysaki Hallâc, tüm varlığın Tanrı ile birlikte var olduğunu düşünmektedir (Ağırman-Bekalp, 2012: 91). Mevcudatın Tanrı ile birlikte var olduğunu iddia eden Hallâc, insanın ilahî bir varlık olduğunu kabul etmekte ve Allah’ın Âdem’i kendi suretinde yarattığına inanmaktadır (Nicholson, 1978: 128).

“Adları öğretti, ayetinin beyi olan her damarında yüzbinlerce bilgi bulunan insanlar atası var ya” (Mesnevî C.1, 1239. Beyit)

“Her şeyin adı o şey nasılsa hem de sonuna dek ne hale gelecekse hepsi onun canına bildirilmiştir.” (Mesnevî C.1, 1240. Beyit)

“Her şeyin adı bize göre görünüşüne uygundur; fakat Tanrı’ya göre iç yüzüne uygundur.” (Mesnevî C.1, 1244. Beyit)

“Bizim katımızda adı erlik suyu olan Tanrı katında şu benliğimizle varlığımızla şekildir.” (Mesnevî C.1, 1247. Beyit)

“Adem’in gözü de tertemiz ışıkla baktı, gördü de ona adların canı iç yüzü belirdi.” (Mesnevî C.1, 1251. Beyit)

Mevlânâ’nın bu beyitlerinde Hz. Âdem, ledün bilgisine sahip Hakk’ın aynadaki tecellisi olarak anlatılmıştır.

Hallâc-ı Mansur, manevî sarhoşluk hâlinde ve onu istila eden hâller içinde doğru bir kişidir. Bu yüzden onun dilinden dökülen sözler, mazur sayılmaktadır (Molla Câmi, 2016: 293). Hallâc’ın manevi sarhoşluk içinde söylediği “ene’l-Hak” söylemi, Mesnevî’de bazen doğrudan bazen de örneklerle anlatılmaktadır.

“Derdi olmayan kişi yol vurucudur; çünkü dertsizlik ‘Ene’l-Hak-Ben Tanrı’yım’ demektir.” (Mesnevî C.2, 2526. Beyit)

“Bu ‘ben’ sözünü vakitsiz demek, lanete uğramaktır; fakat bu ‘ben’i vaktinde söylemek rahmettir.” (Mesnevî C.2, 2527. Beyit)

“Mansur’un ben demesi gerçekten de rahmet oldu; fakat bak da gör Firavun’un ben demesi lanetin ta kendisi.” (Mesnevî C.2, 2528. Beyit)

Bir yabancı Ene (Ben) dese Firavun olur. Nitekim *“Bir benlik getirir rahmeti, bir benlik ki çeker laneti”* (Molla Câmi, 2016: 293). Mevlânâ ezeli âleminden gelen küllî benlik ile bedene hapsolmuş izâfî benlik arasındaki ayrımı korumaktadır. Bu durum ona Hallâc’ın “ene’l-Hak” sözünü eşsiz bir şekilde yorumlama imkânı vermektedir. O, Firavun ile kâmil sufilerin “ene/ben” sözleri arasındaki farka işaret ederek bunu açıklamaktadır (Çakmaklıoğlu, 2005: 202). Mahluk, yaratanın dış tezahürüdür, insan tecelli eden Hakk’ın sırrıdır. İnsan, idrakının sınırlı olmasından dolayı her şeyi

algılayamamaktadır. *İlahî sırrın ancak bir parçasını ifade ettiği “Ene’l-Hak” demek selahiyetine haiz değildir.* İnsan bir hakikat olup hakikatin kendisi değildir. Mesela Mevlânâ gibi sufilerin vecd halinde bu ayrımı gözden ırak tuttuğu görülmektedir. (Nicholson, 1978: 122). Hakikatin tecellisi olan insan, vecd halinde izafî benliğinden sıyrılmakta ve hakikate ulaşmaktadır. Bu yüzden tasavvufta âlem, Tanrı, insan arasındaki ilişkiye tecelli ve tezahürden daha fazla anlam yüklenmektedir.

Nefsi arınmanın ardından Hakk’ın ilahî isim ve sıfatlarını üzerinde taşıyan kul, insan-ı kâmil olarak Hak’la yeniden dirildiği için “Ben-Hakk’ım” demeyi kendine uygun görmektedir. Hallâc’ın “ene’l-Hak” ifadesini bütün ömrünü Hallâc-ı Mansur üzerine ilmi çalışmalara ayırmış Massignon şöyle açıklamaktadır: Hallâc, manevî yolunun simgesi, şehadetinin şanı ve mahkumiyetinin sebebi “Ene’l-Hakk” sözüyle karakterize edilmektedir (Massignon, 2006: 176). Hallâc: “*Allah’ı bilmiyorsanız, işaretinden tanıyın; O’nun işareti Ben’im ve ben Hakk’ım. Ben Hak’la hakikatli olmaktan ayrıldım... Ve ben öldürülsem de darağacına çekilsem de kollarım bacaklarım kesilse de sözümünden dönmeyeceğim.*” (Massignon, 2006: 178) sözleriyle Hakk’a vuslatını dile getirmekte ve hakikat aleminden sırları ifşa etmektedir. Hallâc bir esrime halinde dünyada açığa vurulmaması gereken ve şeriatı aşan ilahî bir sırta vakıf olmaktadır. İçkinliğin sırrı, vahdet-i şühud vecdin dışında bile güzellikleri algılayabilen, Hakk’ın her şeyde kendini açığa vurduğunu görmektir. Bu gerçek Allah’ın aşkınlığı savına ters düşmektedir, bu yüzden velîlerin bu düşüncüyü dile getirmeleri uygun görülmemektedir. Aksi takdirde mahkum edilebilmektedirler (Massignon, 2006: 181). Ene’l-Hak aslında bir şatahat, tasavvufi bir sistemin sezgisel bir formülüdür (Nicholson, 2004: 141). Hallâc, Hakk’ın insanı kendi suretinde yaratmasını eski Yahudi ve Hristiyan geleneklerinden yola çıkarak yeni bir yaratma görüşü ile ortaya koymaktadır (Nicholson, 2004: 142). Ene’l – Hakk’ı söylebilmek için insanın kainatı, noksansız bir şekilde bilincine sığdırması gereklidir. Çünkü Allah, kâinatı, kendini kendine ifade etmek için kullanmaktadır. Hallâc bunun bilince varmış, lakin tam bilinçlenme gerçekleşmeden ilan etmiştir (Massignon, 2006: 182). Hallâc’ı, tam olarak vahdet-i vücud anlayışını benimseyen biri olarak tarif etmek yerine ona yakın düşünceleri taşıyan biri olarak görmek daha doğru olur (Ağırman-Bekalp, 2012: 93). Hareketsiz olan Tanrı, kâinatı harekete geçirme işini velîler hiyerarşisinin başındaki kişiye verir. Seçilmiş (muta) yaratıcı emrine katılan biri, yaratıcı ifade Ene’l-Hakk’ı düşünme hakkına sahiptir (Massignon, 2006: 182). Ene’l Hak ifadesi

ile Hallâc'ın benliği yok olmaktadır (Massignon, 2006: 183). Hallâc'ın benliği şerait ölçüsünü aşan ve kişiselleştirici bir ilahî karışmanın sızmasıyla (hulûl) ve suret yenilenmesiyle tözleşmektedir (Massignon, 2006: 184). Bu, suret değiştirmiş Hallâc'ın kişiliği *Allah'la Tanrılaştırmacı birlik halinde baki kalır*. Ene'l Hakk'ın ilahî bir yanının olması için bu birliğin hakiki olması gerekmektedir (Massignon, 2006: 184-185). Hüseyin b. Mansur'un ferdî ilahlaşma görüşü, Hristiyanlık'ın temel akidesine benzemektedir. Ene'l- Hakk diye bağırان aslında Hallâc'ın kendisi değil fenaya ulaşmış Hallâc olarak konuşan Hakk'ın kendisidir (Nicholson, 1978: 129-130). Hallâc'a göre gerçek tevhid, Hakk'ın seçtiği kullarda Allah tarafından “ene'l-Hakk” ifadesiyle gerçekleştirilmektedir. İlahî birliğe ulaşmak isteyen insan, benliğinden kurtularak özüne kavuşmakta ve “ene'l-Hakk” söylemiyle tek gerçeğin Hak olduğunu idrak etmektedir.

“Ene'l Hakk”ın, Hallâc'ın gerçek akidesini temsil ettiği görüşü pek çok sufi tarafından kabul edilmiştir. Rûmî bir gazelinde “Tek Nur” un tüm âlemde binlerce surette nasıl zuhur ettiğini ve bu “Tek Varlık”ın hiç değişmeyerek *her çağda O'nun şahitliğini yapan Peygamber ve velîlerin kisvesine nasıl büründüğünü tasvir eder* (Nicholson, 1978: 130). Mesnevî'de bu nur, çağın Hz.İsa'sı, Hz. Musa'sı ve Hz. Muhammed (Ahmed)'i ve velîleri olarak anlatılmaktadır.

“İsa'nın çağıydı, nöbet onundu, Mûsâ'nın canı oydu, Mûsâ da onun canıydı.”
(Mesnevî C.1, 326. Beyit)

“Bu zaman, Ahmed'in zamanıdır dedi; aklınızı başınıza alın, buyruğuna uyun, sakının ondan.” (Mesnevî C.4, 2783. Beyit)

Zamanın kutupları, Hallâc'ın “ene'l-Hakk” anlayışına uygun olarak ilahî bir kimlikle, arif ve şeyh olarak Mesnevî'de yer almaktadır.

“Şeyh dedi ki: Çevremde yedi kere dön; bunu da Hac'daki tavaftan daha iyi say.”
(Mesnevî C.2, 2243. Beyit)

“Beni gördün ya Tanrı'yı gördün, gerçeklik Kâ'besinin çevresinde döndün, tavaf ettin.” (Mesnevî C.2, 2249. Beyit)

“Bana hizmet, Tanrı'ya kulluk etmektir, onu övmektir; sanma ki Tanrı benden ayrı.” (Mesnevî C.2, 2250. Beyit)

Hakikat, devrin kutbu ya da gavsı olarak görülen kişidir. Nefsi yok etmek için sabır ve tevazuyu öncelik edinen salık, bu yolda ilerledikçe kâinatla bütünleşerek hakikatin bir parçası değil, kendisi olduğunu anlamakta ve “Bir”leşmektedir.

Mevlânâ, Hallâc’ın hem teşbih hem tenzih fikrine katılmakla beraber bu sırrın paylaşılmasından imtina eder. Bu yüzden Mevlânâ Tanrı’yı idrak etme ve bilme konusunda giz, sır kavramını tercih etmektedir. *“Bu noktada Mesnevî’ye göz atılınca Tanrı’nın eş zamanlı olarak hem aşkın hem içkin hem görünen hem görünmeyen oluşuna ilişkin ifadeler ortaya çıkar.”* (Yasa, 2010: 42). Mevlânâ, Hallâc’ın “ene’l-Hakk” sözünü teşbih ve tenzih yollu ilim-malum ve âlim üçlüsüyle şöyle ifade eder.

“Birisi o küpe düşse de sen ona kalk, çık, küpten dese; neşesinden der ki: Beni kınama, küp benim” (Mesnevî C.2, 1349. Beyit)

“O, küp benim demek, ben Hakk’ım demektir; rengi ateş rengidir ama gene de demirdir o.” (Mesnevî C.2, 1350. Beyit)

“Demirin rengi ateşin renginde yok olmuştur, susuyor görünür; ama ateşlikten dem vurmaktadır.” (Mesnevî C.2, 1351. Beyit)

Malum olan demir, ateşte yanarsa ateşin huyuyla ilimlenip ben ateşim der. Hem yanıp hem yakarak da aynı zamanda âlim olur. Bu yüzden ilim de âlim de malum da birdir. Hepsi bir hakikatin farklı görünümleridir.

“Önce sen varlığını Allah’a verdin; karşılık olarak Allah’ın varlığına büründün.” (Mesnevî C.4, 7. Beyit)

Nefsini tezkiye eden kul, Hakk’ın nurunda varlığını yok etmektedir. Bunun sonucunda Allah’ın isim ve sıfatlarını elde etmekte ve O’nunla âleme bakmaktadır.

Hallâc-ı Mansur’un ileri sürdüğü bir başka görüşte Hz. Muhammed’in iki ayrı suretiyle ilgili fikirleridir. Birincisi ezeli olan sureti ve her irfanın marifetin kaynağı. İkincisi ise resul olarak dünyaya gelen fani suretidir. Velîlerin ve peygamberlerin nurları, onun ezeli ruhundan gelmektedir (Sunar, 1978: 50-51). Mesnevî’de Hz. Muhammed’in bu ezeli suretini yansıtan pek çok örneğe rastlamak mümkündür.

“Pişman oldu da ey Muhammed dedi, lütuflar sahibisin, ledün bilgisi katında; sen bağışla.” (Mesnevî C.1, 818. Beyit)

Ledün bilgisi, geçmiş- gelecek var olmuş, olan ve olacak bâtın bilginin kendisidir. Nitekim Hz. Muhammed'in ezeli sureti olan "Hakikat-i Muhammediye"ye ulaşan bu bilgiyi elde etmektedir.

"Havada uçarken papucun içindeki yılanı görmem ey Mustafa, benden değil; bu görüş bana senden aksetti." (Mesnevî C.3, 3252. Beyit)

İnsan-ı kâmil, Hakk'ın ilk tayyünüdür, "Akl-ı Evvel"dir, her şeyin özüdür. Varlık, izhar olmadan önce ilk taayyünün içindedir. Âlem, Hz. Muhammed'in bu ezeli suretinden varlık sahasına gelmektedir.

"Mustafa, bunun için, Âdem de peygamberler de benim ardımdadır; benim sancağımın altındadır dedi." (Mesnevî C.4, 525. Beyit)

"Demıştır ki: Görünüşte Âdem oğluyum ama anlam bakımından Âdem'in atasının da atasıyım ben." (Mesnevî C.4, 527. Beyit)

"Hakikat-i Muhammediye", Hz. Peygamber'in kâmil ve bâtın yönünü ifade eden bir kavram olarak Mesnevî'ye yansımıştır.

Tevhidin nurlarına sekr hâlinde erişildiğine inanan Hallâc-ı Mansur, bu hâlde olan kimsenin hakikatlerden bahsettiğini ve gizli olan her şeyi dile getirdiğini söylemektedir (Sülemî, 2018: 175). Hallâc, bütün dinlerin Hakk'ı bilmek için geldiğini düşünmektedir. Ona göre bütün dinler Allah'ındır. Bütün dinler aynı hakikatı anlatmaktadırlar. Bu yüzden bir kişinin inancına batıl demekten kaçınılmalıdır. Çünkü insanların ayrı dinlere bağlanması onların ihtiyarları sonucu değil Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir (Sunar, 1978: 51).

"Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayırır; âşıklara şariat da Tanrıdır mezhep de Tanrı." (Mesnevî C.2, 1771. Beyit)

"Çirkinin resmini yapmayı bilmezse sanatı noksandır o ressamın; bu yüzden Tanrı, hem ateşe tapanın yaratıcısıdır hem özü temiz inanç sahibinin." (Mesnevî C.2, 2547. Beyit)

Hallâc, tüm ecsamın aşk ile var olduğunu düşünen bir sufidir. O, tüm dinlerin Tanrı'yı tanımak ve bilmek için geldiğini düşünmektedir. Hallâc'ın bu dinler birliği düşüncesi, onun her kesinden insana hitap etmesini sağlamaktadır (Cebecioğlu, 1988: 338). Hallâc-ı Mansur, fikirleri ve sözleriyle döneminde eleştirilere uğramasına rağmen

Mevlânâ'nın onun görüşlerini benimsemiş biri sufi olarak döneminde kabul edilmesi Sultan Veled tarafından şöyle yorumlanmaktadır: “ene'l-Hak” sözünden dolayı Hallâc-ı Mansur katledilirken Mevlânâ'nın her bir sözünün içinde bu tür ifadelerin olmasına rağmen böyle bir baskıyla karşı karşıya kalmaması, onun dönemindeki insanların samimi olmasından kaynaklanmaktadır (Çakmaklıoğlu, 2005: 195). Hallâc-ı Mansur'un lâhutun nâsût şekline girmesi düşüncesi, “Hakikat-i Muhammediye” anlayışı ve dinlerin tek bir ilahî kaynaktan geldiği fikrini yansıtan pek çok örneğe Mesnevî'de rastlanmaktadır. Özellikle Hallâc'ın “ene'l-Hak” söylemi çeşitli remizler ve örneklerle ifade edilmektedir. Mesnevî'de “Ben Hakk'ım” ifadesi, Tanrı'nın bizati kendisiyim, anlamında değildir. Ben Hakk'ım ifadesi, O'nun ilmiyle ilimlenip, yarattığı her şeye O'nunla bakan, hakikate ulaşan ve vahdeti müşahade eden insan-ı kâmilin tevhidi demektir.

3.2.8. Ebu'l Hasan Harakanî

Bayezid-i Bistâmî'nin ruhaniyetinden nasip almış bir üveysî olan Ebu'l-Hasan Harakanî, Bistâm (Horosan)'ın Harakan köyünde dünyaya gelmiştir.

Asıl adı Ali b. cafer olan Şeyh Ebu Hasan Harakanî, vaktin gavsı olarak nitelendirilmektedir (Molla Câmî, 2016: 481). Ebu Hasan Ali b. Ahmed Harakanî, zamanındaki tüm velîler tarafından övülmüştür (Hücvirî, 2016: 225). Harakanî'ye göre hidayet ve delalet olmak üzere iki yol vardır. Birincisi Hak'tan kula gelen hidayet yolu, ikincisi kuldan Hakk'a giden delalet yoludur. Her kim ki ona ulaştım derse olmamıştır, kim ki beni vasıl kıldı derse erişmiştir (Hücvirî, 2016: 225). Zamanının gavsı olarak tanınan şeyh Harakanî, hidayet ve delalet olmak iki yol bildirmiştir.

Harakanî'nin tasavvufla ilişkisi Bayezid-i Bistâmî'ye dayanmaktadır. Onun ruhaniyetinden süluk terbiyesi aldığı bildirilmektedir (Molla Câmî, 2016: 482). Nakledilen bir rivayete göre müritlerden biri, Lübnan dağına gidip âlemin kutbunu görmek için ondan destur ister. Lübnan'da cemaatin bir cenaze önünde, yüzleri kibleye dönük olarak oturduğunu gören mürit, cemaate neden namaz kılmadıklarını sorar. Bunun üzerine cemaat, kutb-ı âlemi beklediklerini söyler. Kutbun, Lübnana'a gelip günde beş defa imamlık yaptığını söyleyince mürit sevinir. Sonra mürit, şeyhinin önde namaz kıldırıldığını görünce şaşırıp kendinden geçer (Ferideddin Attar, 1984: 697). Şeyh Harakanî, Bayezid'in ruhaniyetinden feyz alan ve onun meşrebinden olan bir velîdir.

Hicretin 425. (M. 1033) yılında bir salı gecesi vefat eden şeyh, sufiliğin yamalı elbise ve seccadeden ibaret olmadığını söylemiştir. Ona göre gerçek sufi, fena haline ulaşmış yoklukta olan ve varlığa ihtiyaç duymayan kişidir. Şeyh Harakanî, kulun baştan ayağı Hakk'ı andığını anladığı zaman uyandığını (Molla Câmî, 2016: 482) ve Hak'la dolup âlemin hayalden ibaret olduğunu anladığı zaman aydınlandığını beyan etmiştir.

Şeyh Ebu'l Hasan Harakanî, insanın gam ve acı aramasını tavsiye etmektedir, çünkü Allah ağlayanları sevmektedir. Allah'tan başka her şeyi kalbinden tasfiye eden mürid-i kâmil (Hasan Harakanî) kırk seneden beri Hak'tan başka bir şeyin kalbinde olmadığını nakletmektedir (Molla Câmî, 2016: 483). Varlığından arınarak birlik denizine ulaşmasını Şeyh Harakanî, Ebu'l-Hasanlık gömleğini çıkartmak (Ferideddin Attar, 1984: 705) olarak ifade etmektedir. Ebu'l- Hasan Harakanî'nin, Hakk'a vuslatı ve yokluktan zahire Hak ile dönüşü şöyle anlatılmaktadır. *“Bir daha göze hiç görünmemek üzere başımı kendi yokluğumun için soktum, senin varlığınla zahir olup seni bir zerre ile bilene kadar katiyen başımı kaldırmam.”* (Ferideddin Attar, 1984: 706). Nitekim kul, “ben” kimliğinden çıkıp vahdete ulaştığında Hak ile birleşmektedir. Kâinatın, aslında Hakk'ın tecellisi olduğunu idrak eden insan- kâmil, ben/sen farkını ortadan kaldırmaktadır. *“Sen bizzin, biz de seniz.” diye nida geldi. Beni toprağa koyduklarında, şiddetli bir rüzgâr eserek yedi semayı ve arzı benimle doldurur. Ben ise göze görünmem!”* (Ferideddin Attar, 1984: 706). Mutlak yokluğa erişen kul, varlığı kendisiyle birlikte idrak etmektedir. Sen/ben ayrımının olmadığı vahdete, tek gerçeğe ulaşmaktadır.

Mücadele ve çile ile Hakk'a erişen Ebu'l-Hasan Harakanî, tüm mevcudiyetini Hak'ta mahvetmiş ve âlemin hayalden (Ferideddin Attar, 1984: 707) ibaret olduğunu farkına varıp aydınlanmıştır. Hak'ta yok olup O'nda beka bulan şeyh Harakanî, Hakk'a doğru çıkınca her şeyin/ mahlûkatın kendisi olduğunu algılamıştır (Ferideddin Attar, 1984: 708). Çünkü varlık, vahdet mertebesinde zuhur etmektedir.

Şeyh Harakanî'nin tasavuf anlayışı, Bayezid'e dayanmakla birlikte Reynold Nicholson, onun hayatının şark vahdet-i vücûdusunun bir tasvirini çizdiğini söylemiştir (harakanivakfi.com.tr). Ebu'l-Hasan Harakanî kendisini dost bilen Hakk'ı sevmiş olacağını söyleyerek civanmertlerin onun sohbetlerine aralıksız katılmasını tavsiye etmiştir. Onun sohbetine katılanların Hakk'ın sohbetine katıldıklarını beyan ederek o halkla konuştuğunda aslında Hak'la konuştuğunu, zahirde de bâtında da Hak'la olduğunu

(Ferideddin Attar, 1984: 716-718) bildirmiştir. Harakanî, Hallâc-ı Mansur gibi “ene’l-Hak” anlayışına uygun terennümlerde bulunmuştur (Özköse-Şimşek, 2017: 11). Ferideddin Attâr, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî gibi büyük mutasavvıfları derinden etkilemiştir (Özköse-Şimşek, 2017: 12). Mesnevî’de anlatılan menkıbede Şeyh Harakanî, ilim- irfan sahibi ve ruhani feyzini Ebu Yezid’den alan bir zat (insan-ı kâmil) olarak zikredilmiştir. Bâyezid-i Bistami Şeyh Harakanî’nin dünyaya teşriflerini yıllar öncesinden görerek onu tarif etmiş ve hâllerini anlatmıştır.

“Bayezid’in hikâyesini duymuşsundur; çok önceden, Ebu’l –Hasan’ın hallerini gördü.” (Mesnevî C.4, 1802. Beyit)

“Birden Rey tarafından Harkan’dan güzel bir koku geldi ona.” (Mesnevî C.4, 1804. Beyit)

“Yüzü Tanrı gül bahçesinden açılıp saçılacak güle dönecek, makamca benden de üstün olacak beni de geçecek.” (Mesnevî C.4, 1836. Beyit).

Şeyh Harakanî, birlik âlemini temsil eden güle benzetilmektedir. Gül, tasavvufta ilahî güzelliği, Hz. Muhammed’i (Kurnaz, 1996: 220) sembolize ettiği gibi kültürlerde aşkı ve sevgiyi de temsil etmektedir, Hz. Peygamber ile ilişkilendirilmesinin en önemli nedeni taşıdığı sembolik niteliklerdir. Lakin gül ile Hz. Muhammed (a.s) arasında irtibat kuran tüm rivayetler “*muḥaddisler arasında hiçbir ihtilaf olmaksızın uydurma kabul edilmiş mevzûât literatüründe yerlerini almıştır.*” (Sabri, 2018: 457- 461). Gülün evreleri farklı anlamları temsil etmektedir. Gonca birliği ve halveti temsil ederken açılmış biçimi ise birliğin çokluk halinde görülmesini ifade etmektedir. Gül bahçesi nefsini arındırıp ilahî güzelliklere mazhar olan kalbi, bazen de sonsuzluk ülkesini anlatmak için kullanılmaktadır. Mesnevî’de gül bahçesi, insan-ı kâmilin bulunduğu ilm-i ledünniye, ilahî ilim ve sırları temsil etmektedir (İncidağı, 2015: 16-309). İnsan-ı kâmil olan şeyh Ebu’l- Hasan Harakanî, ilahî sırlara ulaştığı için gül sembolüyle anlatılmaktadır. Gül bahçesi, “Hakikat-ı Muhammediye/Nur-ı Muhammediye” yani vahdet makamı olup insan-ı kâmilin kendisidir. İnsan-ı kâmil olan Şeyh Harakanî, ezeli ve ebedî olan hakikat âleminin sırlarına vakıf bir velî olarak Mesnevî’de bildirilmektedir.

Bayezid-i Bistâmî, Mesnevî’de şeyh Ebu’l-Hasan Harakanî’nin sadece dış görünüşüyle ilgili özellikleri değil, aynı zamanda onun kişisel özelliklerini de önceden vurgulamıştır.

“Adı ne dediler, Ebu’l-Hasan dedi; kaşını, çenesini tarif etti.” (Mesnevî C.4, 1837. Beyit)

“Ruhuna ait vasıfları da açıkladı; sıfatlarından, yolundan, yerinden, varından-yoğundan bahsetti.” (Mesnevî C.4, 1839. Beyit)

“Ebu’l-Hasan Bayezid’in ölümünden yıllarca sonra doğdu.” (Mesnevî C.4, 1849. Beyit)

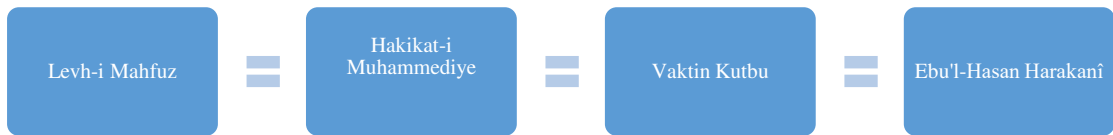
“O padişah, onun huyları hakkında ne söylediye çıktı; lütfuna, vergisine, vermeyişine dair ne dediye tıpkı tıpkısına çıktı.” (Mesnevî C.4, 1850. Beyit)

Mevlânâ, Şeyh Ebu’l- Hasan Harakanî’yi marifet sahibi, ilahî sırların mahali, “Levh-i Mahfuz”u kendine kılavuz edinen bir sufi olarak bildirmiştir.

“Önünde Levh-i Mahfuz ona kılavuzdu; o Levh neden korunmuştu? Yanlıştan.” (Mesnevî C.4, 1851. Beyit)

“Ne yıldız bilgisidir ne remil ne de düş yoruş, bu, Tanrı vahyidir; doğrusunu Allah daha iyi bilir.” (Mesnevî C.4, 1852. Beyit).

Levh-i Mahfuz (korunmuş levha), İslam inancından olmuş ve olacak bütün her şeyin yazılı olduğu kitap anlamına gelmektedir. Hiçbir şey yaratılmadan önce her şey, insanların kaderi, iyilikleri ve kötülükleri “Levh-i Mahfuz”da yazılmıştır. Sufilerin bazılarına göre de “Levh-i Mahfuz” peygamberlerin, velîlerin ve onların mirasçıları olan ariflerin kalbidir (Duman, 2013: 16-30). İnsan-ı kamil külli ve cüzi tüm âlemi kendinde bir araya getiren insandır. Kevni ve ilahî kitapları toplayan varlık olarak insan-ı kâmil, “Ümmü’l-Kitap” olarak adlandırılmıştır (Ali İbn Muhammed Seyyid Şerif Cürcani, 1997: 30). Şeyh Ebu’l-Hasan, geçmiş ve gelecekte geçmiş, vaktin oğlu olarak an zamanda ilahî sırlara vakıf bir sufidir ve “Levh-i Mahfuz”u kendisine kılavuz tutup “Levh-i Mahfuz” un kendisi olmuştur. “Levh-i Mahfuz”dan Harakanî’nin kalbine inen ilahî sırlar, Tanrı’nın lütfuyla ona bildirilmiştir.



Şekil 11. Levh-i Mahfuz

“Sufiler, buna, anlamayanlardan gizlemek için gönül vahyi derler.” (Mesnevî C.4, 1853. Beyit)

“İstersen sen de gönül vahyi de, gönül, O’nun nazar ettiği yerdir; gönül, onu arif olduktan sonra nasıl yanılır ki?” (Mesnevî C.4, 1854. Beyit)

Arif, Allah’ın lütfuyla kalbine vahiy inen kişidir. Bu kabiliyet irfan sözüyle de ifade edilmektedir (Ali İbn Muhammed Seyyid Şerif Cürçani, 1997: 160). Hak’ta fena bulan Şeyh Harakanî, Hakk’ın nazarına mazhar olmaktadır. O, vahdet makamında Hakk’ın nuruyla mahlukata bakmaktadır.

“A inanan, Allah ışıyla görür oldun; yanılmaktan, sürçmekten kurtuldun artık.” (Mesnevî C.4, 1855. Beyit)

Âlem Hakk’ın sıfat ve isimlerinin yansıdığı gölgedir, bir yanılsamadır. Çünkü tek gerçek Hak’tır. Kul, varlığından sıyrılıp Hakk’a ulaştığında ikilikten kurtulmaktadır.

Kalbin cilalanması, ancak nefsanî arzuların durdurulması, terk edilmesi ve dini emirlerin tamamına uyulmasıyla gerçekleşmektedir. İnsan nefsinden arındıkça kalbin de parlaması artmakta, Allah’ın sıfatlarının âlem üzerindeki tesirleri ve tasarrufları açıkça görülmektedir, işte bu ilim marifettir (Gazali, 2012: 46). Arzularından ve isteklerinden uzaklaşan şeyh Harakanî, Hakk’ın âleme etki eden sıfat ve isimlerini kendinde, Hakk’ta da kendisini bulmuştur. O, Hakk’ın kendisini kendisiyle bildirdiğini idrak ederek öze ulaşmış aydınlanmıştır.

“O ölçüye sığmayan ışık nerede parladıysa orada küfür, iman kesildi, şeytan Müslüman oldu.” (Mesnevî C.6, 2080. Beyit)

“Şeyh, yüceliğe mazhardır, Tanrı sevgilisidir; bütün kerûbîlerden öndülü kapmıştır, o.” (Mesnevî C.6, 2081. Beyit)

“Parça - buçuk, ok gibi tüme koşar, ona kavuşmaya gidenler, her kokmuş koca karıya uyar da durur mu hiç?” (Mesnevî C.6, 2094. Beyit)

Tasavvufta şehadet âlemi “Mutlak Bir”in tezahürüdür. İbn Arabî, şehadet mertebesini zatın hariçte beden (cisim) suretleri ile zuhur etmesi olarak tarif etmektedir. Bu suretler, “Âlem-i Misâl”deki suretlerinin aksine bölünebilir, parçalanabilir ve birleşebilir. Tabiat tek bir hakikatten ibaret olup uluhiyyetin zahiridir. Birbirine zıt tabiata

sahip cisimler, tek bir hakikatten türlü biçimlerde açığa çıkar (İbn Arabî, 2013: 52- 58). Parça buçuk olarak görülen âlem, aslında tek varlık olan “Mutlak Bir”in yansımasıdır.

Malum ve âlim arasında ayrılık yoktur, ikisi de “Vahid” şeydir. İlim önü olmayan zat ile birlikte öncesizdir. Tayyün-i evvelde, zatında mevcut bulunan bütün isim ve sıfatların suretleri, farklı olarak bir ilahî ilimde oluştuğunda, her birinin zati zorunlukları olan istidad ve kabiliyetleri ne ise o şekilde zuhur etmektedirler. Bunlar Hakk’ın malumu olmaktadır (İbn Arabî, 2013: 36). İnsan-ı kâmil olan şeyh Harakanî, ilim (doğrular), âlim (doğruyu emreden) ve malum (açılmış sır) olarak vahdaniyetin kendisini temsil etmektedir.

“Bugünüümüzün de padişahıdır, yarınımızın da kabuk, daima güzelim içe kuldur.”

(Mesnevî C.6, 2099. Beyit)

İnsan-ı kâmil, var oluştan ebediyyete kadar gider, farklı yerlerde farklı elbiselere bürünüp zuhur eder. O, zat ile vücut hakikatlerinin tamamını ifade ettiği için (Ceyli, 1973: 609-611) varlığın özüdür.

“Şeyh, Ben Hakk’ım dedi, ileri vardı; ama bütün körlerin de boğazlarını sıktı.”

(Mesnevî C.6, 2100. Beyit)

“Kul, benliğinden geçerse, kulun varlığı kalmazsa ne kalır? Bir düşünsene a çifit!”

(Mesnevî C.6, 2101. Beyit)

Nefsin isteklerine itaat etmemek, Allah’a uymak fenafillah olarak adlandırılmaktadır. Nefsini yok eden kul, Hak ile beka bulmaktadır. Hak’tan başkasını görmeyen ve O’nda yok olan kul, O’ndan başkasını tanımamaktadır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 92). “Ene’l-Hakk” ifadesi tek hakikati doğrulayan ve gerçekleyen demektir. Mesnevî’de Mevlânâ, Hallâc’ın düşüncelerini çeşitli vasıtalarla dile getirmektedir. Mevlânâ, düşüncelerini inandırıcı kılmak için sözü başkasının tecrübe ettiği menkıbevi olaylardan yola çıkarak anlatmaktadır. Söylemek istediklerini tarikat büyüklerinin sözleriyle dile getirerek düşüncenin etkisini arttırmaktadır (Baki, 2013: 48).

Şeyh Ebu’l-Hasan Harakanî’nin “Nur-ı Muhammediye” nin nuruna sahip bir velî olması şöyle anlatılmaktadır:

“Gökler, onun Ay’ının kullarıdır; doğu da tümünden onun ekmeğini yer, batı da.”

(Mesnevî C.6, 2107. Beyit)

“Çünkü onun fermanında “Sen olmasaydın” yazılıdır; herkes onun nimetlerine muhtaçtır, herkes onun rızık bölmesini bekler.” (Mesnevî C.6, 2108. Beyit)

“O olmasaydı gökyüzü, ne dönerdi, ne ışıklanırdı, ne de meleklerin yurdu olurdu.” (Mesnevî C.6, 2109. Beyit)

Allah’ın yarattığı ilk varlık, âlemin sebebi ve amacını ifade eden “Hakikat-i Muhammediye” dir (Çınar, 2017: 42). Beyitlerde geçen “Sen olmasaydın” ifadesi “Hakikat-i Muhamediye”ye işaret etmektedir. Demirci’nin Suad el-hakim’den aktardığı “Hakikat-ı Muhamediye” anlayışına göre o, Hakk’ın en mükemmel tecelligâhı olan insan-ı kâmilidir. Tüm mahlukat, bir ilahî ismin tecellisidir. “*Muhammed, ism-i azam durumunda ve toplayıcı bir ismin mazharı olan yegâne ismidir (bütün isimleri kendinde toplayan Allah ismidir)*” Hakikat-i Muhammediye, her şeyden evvel yaratılan bir nurdur, yaratılışın kaynağıdır (Demirci, 2008b: 14-15). Mesnevî’de, menkıbesi anlatılan ve sözlerine yer verilen pek çok velînin (insan-ı kamil) Hakikat-i Muhammediye mertebesinde olduğu vurgulanmaktadır. Şeyh Ebu’l-Hasan Harakanî de varlığın nüzul sebebi olan Nur-ı Muhammedi (Hakikat-i Muhammediye) mertebesine ulaşan ve varlığı bu vahdaniyet mertebesinde seyreden bir zat olarak Mesnevî’de anlatılmaktadır.

3.2.9. Hâkim Senâî Gaznevî

Hâkim Senâî, şairlik kabiliyeti yüksek, çeşitli dillerde şiirler yazan ve Mevlânâ üzerinde derin izler bırakan bir mutasavvıftır.

Künyesi Ebûlmecid Mecdud b. Âdem olan Hâkim Senâî Gaznevî (Molla Câmi, 2016: 869), Hicri 464 yılında Gazne’de doğmuştur. Şiirlerinde, soylu bir aileye mensup olduğunu söyleyen şairin iyi bir eğitim gördüğü, özellikle Farsça ve Arapça divan yazan şairleri okuduğu anlaşılmaktadır. Methiyeler yazan şairin şiirleri züht, tevhit, uzlet konuları üzerine arifane niteliktedir (Savi, 2009: 502). Pek çok eseri bulunan mutasavvıf şairin Hadikatü’l- Hakikat kitabında, marifet, tevhid ehlinin vecd hâlleri ve zevkleri açıklanmaktadır (Molla Câmi, 2016: 869). İyi bir eğitim alan Hakim Senâî, marifet, uzlet ve tevhid konularında arifane nitelikte şiirler yazmıştır.

Senâî, Horasan’a ulaştığında büyük velîlerlerden olan Yûsuf-ı Hemedânî’nin sohbetlerine iştirak eder ve onun öğrencisi olarak şereflenir. Manevî olgunluk ve velîlik

makamını elde eder (Evliyalar Ansiklopedisi, 1992: 381). Onun tasavvuf yoluna girmesi şöyle anlatılır. Senâî, Sultan Mahmud Sebüktekin için bir kaside yazar ve onu sunmak için yola koyulur. Külhan kapısının önünde sürekli şarabın balçığını içen bir meczup vardır. Meczup bir kadeh daha içtikten sonra şu kör şair Senâî'ye içeyim, der. Sâkî ise Senâî'nin iyi huylu ve faziletli biri olduğunu söyleyince meczup o zaman kendisine fayda vermeyen şeylerle neden meşgul oluyor diye sorar ve Senâî'nin yaratılış sebebinden bihaber olduğunu söyler. Bunları duyan Senâî, gaflet uykusundan uyanır ve süluk yoluna girer (Molla Câmî, 2016: 869). Riyazetle meşgul olmaya başlayan Senâî, nefsi isteklerinden kurtularak Hak yolunda ilerler.

Senâî'nin vefat ettiği tarihe ilişkin kaynaklarda farklı rivayetler bulunsa da Hicri 525 (M. 1131) tarihinde öldüğü kabul edilmiştir. Türbesi Gazne'de olan Senâî'nin Hz. Ali'yi överken kullandığı mübalağalı ifadeler, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i zikretmesi onun Şiilik'e mensup olduğunu düşündürmüştür. Hadika'sında, Hz. Ebubekir, Hz. Osman, Hz. Ali ve Hz. Peygamber'den bahsetmesi onun Sünnî olmasına bir delil olarak da sayılmıştır (Savi, 2009: 502). Akıcı ve açık bir üslupla şiirler söyleyen Senâî, İran'ın ünlü ilk mutasavvıf şairidir. Mevlânâ Celaleddin Rumî, Ferideddin Attar ve Sadi Şirâzî ondan etkilenmiş olup özellikle Mevlânâ önder olarak onu kabul etmiştir (Savi, 2009: 502-503). Nitekim Mevlânâ'nın yetiştiği çevrede Senâî, meşhur ve çok okunan bir şairdir (Kırlangıç, 2009: 8). Mevlânâ, Senâî'nin sözlerinin üzerinde düşünen birinin kendisinin sözlerindeki sırrı idrak edeceğini dile getirmiştir. Bir rivayete göre Emir Bahaeddin-i Kaani Mevlânâ'yı ziyarette gelmiş ve Senâî'nin Müslüman olmadığını söylemiştir. Bu söze çok kızan Mevlânâ, onun Müslümanlığının dünyada da ahirette de kabul olduğunu ve onun Kur'ân'ın sırlarını açıklayan sözleri olduğunu söyleyerek “*Biz denizden aldık yine denize döktük.*” ifadesinin onun hakkında söylenecek en doğru söz olacağını belirtmiştir (Ahmed Eflakî, 1973a: 256). Attar ve Mevlânâ, şiir alanında onu “pir” olarak görmüştür (Kırlangıç, 2009: 8). Mevlânâ, Senâî ve Attar'ı: “*Attar ruhtu, Senâî de onun iki gözü. Biz, Senâî ve Attar'ın arkasından geldik.*” (Ahmed Eflakî, 1973a: 564) şeklinde anarak bu iki mutasavvıf şairin duygu ve ruh dünyasından beslendiğini belirtmiştir.

Mevlânâ, pek çok eserinde Senâî'nin yapıtlarından ve düşüncelerinden sıklıkla yararlanmış. Mesnevî'de Senâî'nin şiirlerine atıf yapan Mevlânâ bazen Senâî'nin beyitlerini zikretmiş bazen de onun görüşlerini olumlu örnekler üzerinden açıklamıştır (Kırlangıç, 2009: 9). Senâî'nin olgunluk döneminde kaleme aldığı ve pek çok mutsavvıfın

yararlanıp iktibas ettiği eseri “Hadikat-ül-Hakika” (Evliyalar Ansiklopedisi, 1992: 382) ve “Divân” ından şiirlere Mesnevî’de yer verilmiştir.

Hakikat ve sır ehli olarak kabul edilen şair Senâî’nin İlâhî-nâme’si, Mevlânâ’ya göre hakikatin kendisidir. Bu görüşü destekleyen hikaye şöyle aktarılır. Bir gün Hüsameddin Çelebi müritlerinden birine şeriatla uyuşmayan işlerle ilgilenmemesi için yemin verdirir. Bir rahle üzerinde örtülü olan Senâî’nin İlâhî-nâme’sini müridin önüne getirdikleri sırada içeri Mevlânâ girer ve bunun ne yemini olduğunu sorar. Hüsameddin Çelebi, yemini çiğnemesinden korktuğu için Mushaf yerine Senâî’nin İlâhî-nâme’si üzerine ant içireceğini söylediğinde Mevlânâ: “*Buna edilen yemin, Kur’ân’a edilen yeminden sağlam olur. Çünkü Kur’ân’ın sureti yoğurttur. Senâî’nin manaları ise Kur’ân’ın yağı ve kaymağıdır.*” der (Ahmed Eflakî, 1973a: 257). Senâî ve Attar’a olan minnettarlığını her zaman teslim eden Rûmî, Senâî’nin vefatının ardından mersiye yazar, Mesnevî’de ve gazellerinde Senâî’nin şiirlerine birçok atıf yaptığı görülür (Schimmel, 2004: 326). Mesnevî’de Hadikatü’l Hadika, “İlahî-nâme” ismiyle anılmaktadır.

“*Bir hoş dinlersen, Hakim Gaznevî, “İlahî-Nâme”de şöyle der.*” (Mesnevî C.3, 2772. Beyit).

Rûmî, çok sevdiği ve Mesnevî’ye alıntılar yaptığı Senâî’nin eserine İlâhî-nâme adını vermektedir (Öztürk, 1997: 20). Fikirleriyle Mevlânâ’yı besleyen Senâî, Mesnevî’de örnek veliler arasında sayılmaktadır.

Tanrı razı olsun (Hâkim’in)

“*Can elinde gökler var ki*

Dünya göğüne iş buyurur.

Can yolunda ne inişler ne çıkışlar

Nice yüce dağlar, nice denizler var” (Mevlânâ, 2017a: 213)

Gölpınarlı, Mesnevî’de yer alan ve Senâî’ye ait olan bu beyitlerin, Hadikatu’l-Hakika vezninde olduğunu, fakat Müderris Radavî basmasında bulunmadığını bildirmektedir (Mevlânâ, 2017a: 230). Hadikatu’l-Hakika’nın kimi yazma nüshalarında bu beyitlerin olduğu söylenmektedir (Kırlangıç, 2009: 10). Hadika, na’t, tevhit, ilmin fazileti, aklın sıfatı, felek, gaflet, burçlar, atasözleri, aşk, Behram Şah, vezirleri ve kadınlarının methiyelerini konu edinen on bölümden oluşmaktadır (Öztürk, 1997: 20). Mevlânâ’nın Senâî’den iktibas ettiği beyitlerde, sudur nazariyesini çağrıştıran

düşünceleri görmek mümkündür. Bu doktrin, Yeni-Eflatunculuk'un kurucusu Plotinus'un düşüncelerine dayanmaktadır. Plotinus'a göre eylemden ve düşünceden yüce, üstün olan her şeyin üzerinde "Mutlak İyi" vardır ve özü sürekliliktir, her şey ona bağlı olup ona can atmaktadır. Diğer varlıklar ruh ve zekâ aracılığıyla "İyi" ye aittir. Cansız olan, ruhtan varlığını ve biçimini alarak birliğe katılmaktadır. Ruh da biçimini ve bakışlarını zekâdan almaktadır. Zekâ, biçimini müşahade ettiği "İyi"den almaktadır (Plotinus, 2008: 25). Semavî varlıkları meydana getiren madde ve biçimdir. Yıldızların ve göğün bedenleri ölümsüzdür, madde olarak hiçbir şekilde bozulmayan *bir ateşe sahip bulundukları ve biçimlerini de kendilerine kusursuz saflıktaki bir bölgede dairesel bir hareket veren "Evrensel Ruh"tan* almaktadırlar (Plotinus, 2008: 30-31). Yaratıcı kudretten "Akl-ı Küll", "Akl-ı Küll"den "Nefs-i Küll" oluşmuş, ikisindende nefisler, akıllar, gökler ve unsurlar oluşmuştur (Mevlânâ, 2017a: 229). Varlık, "Mutlak İyi"den bir inişle özünden ayrılmaktadır. Ruh, gafleti ve kin yüzünden özünden uzaklaşmakta ve maddenin kötülüğünün içine düşmektedir, ancak ilim ve erdem vasıtasıyla kirlerinden arınmakta ve tüm güzelliğini aldığı "İlahî Zekâ"ya yükselmektedir (Plotinus, 2008: 24). Senâî'nin beyitlerinde geçen "Can" kelimesi "Akl-ı Küll" ile paralellik göstermektedir. Akl-ı Küll, nefisinden ve maddeden sıyrılmış insan-ı kâmilidir. Ondan inişler madde alemine düşen varlığı, ona çıkışlar ise varlığından arınan kâmilî vurgulamaktadır. Mesnevî'nin ilerleyen beyitlerinde Mevlânâ, alemdeki sürekliliği bu nazariyeyle benzer biçimde örneklendirmektedir.

"Gizli âlemin apayrı bir bulutu, apayrı bir yağmuru, apayrı bir göğü, apayrı bir güneşi var." (Mesnevî C.1, 2044. Beyit)

"Fakat onlar, ancak öz kişilere belirir; geri kalanlarsa 'Yeni yaratılıştan şüphe içindedir.'" (Mesnevî C.1, 2044. Beyit).

"Zekâ (İlk Akıl)", tüm fiilleri ihtiva eden bir eylemdir. Sonuç olarak yaşamakta olduğu için devinmektedir. Tek bir biçimlilik ve çeşitlilikle devinmektedir. Kendinde kalarak bütün *hakikat alanına baştan başa dolaşmak için tüm özlere doğru hareket etmek zorundadır. O, esası bakımından aynı, biçimleri bakımından da sonsuz çeşitlilikteki evrensel hayatın tüm seviyelerine sahiptir.*" (Plotinus, 2008: 162). Nitekim olgunluğa kavuşmamış ruh, ikiliktir ve bu hakikatı idrak edememektedir.

Tasavvufta, müridin his aleminden ulvî alemlere yükselip ahlaki olgunluğunu gerçekleştirmesi için acı, gözyaşı ve keder bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevlevilik'te 1001 günlük çile döneminde ruhu ve bedeni, nefsi duygulardan arındıran salık, duyular dünyasından çıkarak fenaya ulaşmaktadır. Mevlevîlik'teki gerçeğe ulaşma derdi, aşk derdi olarak adlandırılmaktadır. Mevlevî olmaya niyaz eden nev-niyaz ağlayıp yandığında mürşidi salığe “Allah, derdini artırsın.” demektedir (Gölpınarlı, 1963: 6). Acı, keder ve çile salığı Hakk’a ulaştırın vesilelerdir. Hakim Senâî'nin elem, keder, dert ile benliğinden soyunan kulun, dirlik bulacağı görüşü Mesnevî'de şöyle aktarılmaktadır.

“Sen de değil mi ki Yusuf değilsin, Yakub ol; onun gibi gözyaşları dök, coş.”
(Mesnevî C.1, 1912. Beyit).

“Bu öğüdü Gazneli Hakim'den duy da eski bedeninde yenilik bul.” (Mesnevî C.1, 1913. Beyit)

“Nazlanmak için gül gibi bir yüz sahibi olmak gerek böyle bir yüzün yoksa bari kötü huylu olmanın çevresinde dönüp durma.” (Mesnevî C.1, 1913. Beyit)

“Yusuf'a karşı nazlanma, güzellik satmaya kalkışma. Yalvarıp yakarmaktan Yakup gibi ah etmekten başka bir şey yapma.” (Mesnevî C.1, 1916. Beyit)

İstek makamı, sevenlerin ve âşıkların taleplerini, naz ise sevilenin hâlini anlatır. Hak tarafından sevildiğini düşünen evliyalar, naz makamındadır. Bu makam, Hakk'ın sevgisinde derinleşen ve manevî neşeye ulaşan evliyaların Allah ile içten şakalaşır gibi konuşmaları ve cilvelerini anlatan mertebedir (Tosun, 2017: 1-6). Sevilen (maşuk) Allah'tır. Allah'a duyulan aşk, cisimden ruha, maddeden manaya yönelir. Bu yönelmede ıstırap, coşku ikizleşip *salık parçadan bütüne, kendinden Hakim-i Mutlak'a doğru* kurbiyetin heyecanını hisseder. İlerleme ve yakınlaşmanın sonunda âşık, maşuka dönüşür. Salık, Hak'ta eriyerek iradesini siler, hakikatin tecelligâhında varlığını yok ederek (Pala, 2002: 48) hakikat aleminde gerçekliğine kavuşur. Naz makamı aynı zamanda “Hakikat-i Muhammediye”ye de işaret eder. Çünkü Hak, aşk-ı zati sebebiyle ile “Hakikat-i Muhammediye”ye yansır. Hak varlık için maşuktur aynı zamanda tecelli ettiği varlık da Hakk'a âşıktır. Vahdet makamı olan “Hakikat-i Muhammediye”de aşk, âşık ve maşûk birdir.

Bütün mahlûkat özüne kavuşmak için can atar, çünkü ruhunu ve suretini ondan alır. Bütün serzenişler ve üzüntüler, onun bu vuslat arzusunu dile getirir. İkilikten

kurtulup vahdete ulaşan ruh, bozulma aleminden çıkar, birlik alemine, özüne ulaşır. Özüne ulaşan ruh, kutlu bir hâle gelir.

“Dudunun ölümünün manası da yalvarıştı. Sen de yalvarışta yoklukta kendini öldür gitsin.” (Mesnevî C.1, 1917. Beyit).

“Öldür de İsa’nın soluğu diriltsin seni; kendisi gibi güzel, kutlu bir hale getirsin.” (Mesnevî C.1, 1918. Beyit).

Zatın tecellisine mazhar olan “Nur-ı Muhammedi” Hakk’ın ilahî sıfatlarının ve isimlerinin vahdet halinde bulunduğu hakikat âlemdir. Nefsinden arınan ruh, cisimden sıyrılıp Hak’la dirilmektedir. Mesnevî’de geçen Hakim Senâî’ye ait bir başka beyitte, insanın yaratılıştaki tek gayesinin bu öze ulaşmak olduğu şöyle vurgulanmaktadır.

“Seni yoldan alıkoyan geri bırakan söz ister küfür olsun ister iman

Seni dosttan uzaklaştıran ister çirkin olsun ister güzel” (Mevlânâ, 2017a: 189).

Mesnevî’de verilen bu beyit, Füzûzanfer’in neşrettiği Hakim Senâî Divân’ında aynı ibarelerle bulunmaktadır (Kırlangıç, 2009: 9). Hakim Senâî, Mesnevî’de gayb hâkimi, sırta eren bir insan-ı kâmil olarak anlatılmaktadır.

“Bu sözü, Türklerin et yemeği gibi yarı pişmiş anlattım; tamamını Hakîm-i Gaznevî’den dinle” (Mesnevî C.3, 3750. Beyit)

“Bunu o gayb hakimi, o ariflerin övüncü, İlâhî-nâme’de anlatır.” (Mesnevî C.3, 3751. Beyit).

Gayb alemi, ilahî sırların tecelli ettiği hakikat âlemdir. Hâkim Senâî, insan-ı kâmil olarak gayb aleminin padişahı şeklinde Mesnevî’de vurgulanmıştır.

Hâkim Senâî, Hak yolunda dünyevî arzularından uzaklaşıp yokluk âleminin dirilen bir mutasavvıftır. Mevlânâ kâinatın özü ve cevheri olarak nitelendirilen “esîr”e ilişkin görüşlerini Hakim Senâî’nin Hadikatü’l- Hakika’sından iktibaslar yaparak anlatmaktadır.

“Esir satanda haset dili olursa

Yusuf’u bir arşın beze alabilirsin” (Mevlânâ, 2003: 651)

Hz. Yusuf, “esir”e benzetilmektedir, çünkü o kainatın özüdür. Yunanca “ether” kelimesinden doğan “esîr” oluş ve bozuluşa uğramayan (ay üstü) âlemdaki felek ve yıldızların beşinci unsurudur (Kaya, 1995: 390). Esîr maddesi Aristo’dan önce Orpheus’la (M.Ö. 8. yy) ilgili bir mitik hikayede geçmektedir. Sevgilisi ölen Orpheus, ona kavuşmak için “lir”i çalarak Hades (yer altı Tanrısı)’ten yardım ister. Hades, karanlıklardan ışığa ulaşıncaya kadar sevgilisinin yüzüne bakmaması koşuluyla onun dileğini yerine getireceğini bildirir. Tanrı’nın yardımıyla yer altından ışığa doğru aether (esîr) katlarından yükselmeye başlar. Işığa tam çıkarken sevgilisinin yüzüne bakar ve sevgilisine kavuşamaz (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Orfeus>). Esîr bilimsel olarak Antik Çağ’larda Aristo’ya kadar uzanan dönemlerde tartışılmış bir kavramdır. Aristo, ay altı âlemde oluşan maddelerin hepsinin su, ateş, hava ve toprağın farklı koşullar altındaki bileşimi ve karışımı olduğunu söyler. Aristo’ya göre boşluk yoktur. O, ay üstü âlemin maddesinin bu dört unsurdan farklı olduğunu iddia ederek en ufak küreden (Ay küresi) yıldızlar küresine uzanan küreler arasını dolduran maddenin esîr (Eker, 2018: 197) olduğunu düşünür. Esîr kainatın özü olan insan-ı kamildir. Hakim Senâî, Mesnevî’de gayb sırlarına vakıf, hakikatın kendisi olarak anlatılmaktadır.

3.2.10. Ferideddin Attar

Horosan velîleri arasında yer alan Ferideddin Attar, gazel ve mesnevî türünde kendinden sonra gelen mutasavvıfları etkilemiş, ilim ve irfan sahibi bir velîdir.

Evliyanın büyükleri arasında telakki edilen Muhammed bin İbrâhim Attâr en-Nişâbûrî el-Hemedânî’nin lakabı Ferideddin’dir. Hicri 513 (M.1119) senesinde Nişâbûr’da dünyaya gelen Ferideddin Attar’ın babası attardır, ilaç, esans, parfüm sattığı nakledilmektedir (Evliyalar Ansiklopedisi 1992: 176). Küçüklüğünde babasının yanında bir yandan attarlığı bir yandanda da ilim ve irfan öğrendiği bildirilmektedir. Eserlerinden kelim, fıkıh, tefsir, hadis, felsefe, hücum, hilemat, eczacılık gibi tecrübî, akli ve dinî ilimlere vakıf olduğu anlaşılmaktadır (Ferideddin Attar, 1984: 10). Hicri 627 yılında Cengiz’in istilâsı sırasında bir Moğol askerinin eline esir düşen Attar, kurtarılamamış ve Cengiz’in askerleri tarafından şehit edilmiştir (Evliyalar Ansiklopedisi 1992: 176). Kabri Nişabur’dadır (Molla Câmi, 2016: 871). Ferideddin Attar, felsefî ve dini ilimlere vakıf bir mutasavvıftır.

Süleyman Uludağ Tezkiretü'l-Evliya'ya'nın giriş kısmında, Attar'ın tasavvufa karşı temayülünün küçük yaşta başladığını, bu yaşlarda meşhur sufilerin sohbetlerine katılarak onlardan feyz aldığını bildirmiştir. Attar, manevî tecrübeye sahip biri kişi olarak bir şeyhe bağlanmamış, üveysi sayılmıştır. *O, bir tasavvuf muhibi* olarak anılmıştır. Herhangi bir tarikatın edep ve erkânı yerine sufîyâne bir yaşantıyı seçen ve tasavvuf felsefesine bağlı olan Attar, “özgürce duyma ve düşünme, düşünülene özgürce söyleme” hususiyetinden istifade etmiş, inandıklarını, hissettiklerini ve bildiklerini rahatça ifade etmiştir. Bu yüzden o, Hallâc-ı Mansur, Senâî ve Ebu Said'in manevî müridi ve talebesi olarak zikredilmiştir (Ferideddin Attar, 1984: 11-13). Câmî, Attar'ı hem şeyh Mecdüddin Bağdadî'nin müridi hem de üveysî olarak anlatmıştır (Molla Câmî, 2016: 870). Pek çok velînin menkıbelerini ve hayatını okuyarak ilmi yaşantısını geliştiren Attar, herhangi bir tarikata veya bir şeyhe bağlanmamıştır. O, sohbet meclislerinde elde ettiği ilmi manevî derinliğinin süzgecinden geçirerek irşad makamına ulaşmıştır.

Attar'ın hangi şeyhten terbiye aldığı, irade hırkasını kimden giydiği veya giymediği kati olarak bilinmemektedir (Şahinoğlu, 1991: 95). Attar'ın tövbeye gelmesi şöyle anlatılmaktadır. Attarlık dükkanına, dervişin biri gelir ve Allah için bir şeyler ister. Cevap alamayan derviş, sen nasıl birisin böyle dediğinde, Attar onun gibi biri olduğunu söyler. Derviş benim gibi olabilir misin, dediğinde Attar: - “Evet olurum.” der. Bunun üzerine derviş, tahtadan çanağını çıkartıp başını çanağın altına koyar ve orada can verir. Bunun üzerine Attar'ın hâli değişir ve süluk yoluna girer (Molla Câmî, 2016: 870). Takva sahibi olan ve zühdi bir hayatı benimseyen Ferideddin Attar'ı (Evliyalar Ansiklopedisi 1992: 1448) Mevlânâ, Hallâc'ın nurunun 150 yıl sonra tecelli ettiği kişi olarak görmektedir (Molla Câmî, 2016: 870). Süleyman Uludağ, Attar ve Hallâc arasındaki tarihsel sürecin 150 yıl değil en az 204 sene olduğunu belirtmektedir. Lakin bu söz hem Attar'ın üveysiliğine hem de Hallâc'taki tasavvuf anlayışının Attar'da devam ettiğine işaret etmektedir. Attar'ın tasavvufunun aslı da bu anlayıştır (Ferideddin Attar, 1984: 13). Attar'ın tasavvuf anlayışı, Hallâc-ı Mansur'un görüşlerine dayanmaktadır.

Klasik nazım şekillerinin çoğuna hakim olan Attar, daha ziyade gazel ve mesnevi tarzında başarı sağlamıştır. O, gazellerinde vahdet-i vücud telakkisini, seyr ü sülukta gerekli gördüğü aşkı ve âşıklığı, akıcı ve yalın bir üslupla işlemiştir (Şahinoğlu, 1991: 95-96). Yunus Emre de Attar gibi seyr ü süluk sürecinde Hakk'a ulaşmak için aşkı gerekli görmektedir.

"Yunus, teveccüh ideli Kâ'be-i ışka canilen

Oldı mugaylan dikenı ayagı altında harir" (Yunus Emre Divânı 44/53-6).

Attar'a derin hürmet gösteren Mevlânâ, ona bağı olup onun eserlerini zevkle okumuş ve ondan ilham almıştır. Eserlerinde onun bazı mısralarını ya da beyitlerini aynen veya küçük değışiklikler yaparak kullanmıştır. Bu nedenle Attar'ın tasavvufi görüşü, Mevlânâ'da gelişerek devam etmiştir (Ferideddin Attar, 1984: 14-15). Mevlânâ, Belh'ten ayrıldıktan sonra Nişabur'da onun sohbetlerine katılmıştır. Attar, "Esrarnâme" adlı eserini Mevlânâ'ya vermiştir. Mevlânâ, hakikat ve marifet üzerine beyanları bu esere uygun olarak söylemiştir (Molla Câmî, 2016: 870). Mesnevî yazılmadan önce Attar'ın Mantıku't- Tayr adlı eserini müritlerine okutan Mevlânâ, vahdet şuurunu, marifet, aşk, hakikat konularındaki bilgisini Attar'ın eserleriyle geliştirmiştir.

Uludağ'a göre Attar, vahdet-i vücut kuramının sistemli olarak ortaya çıktığı dönem ile kendinden önce bu kuramın teferruatlı bir şekilde ifade edilmediğı iki dönem arasındaki geçişı sağlayan sufidir. "*Attar'da kuvvetli panteistik bir temayülün bulunduğunu, ancak bunun henüz sistematik, felsefi ve nazari bir hal almadığını kabul etmek icab eder*" (Ferideddin Attar, 1984: 18-19). Ferideddin Attar, Gazali'den gelen aşk ve Hallâc'ın fena anlayışıyla yetinmeyerek vahdet-i vücudun en yüksek derecesine erişmiş *farkına varmadan bazan ittihâd, bazan de hulûl akîdelerine yaklaşmıştır*. Buna ilaveten âşıkane şiirleri, gazelleri ve mesnevilerine büyük bir incelikte yerleştirdiğı manzum hikâyeleri ile Attar, *billurlaşan orijinal fikirleriyle Mevlânâ'yı hazırlamıştır* (Şahinoğlu, 1991: 96). Tevhit, hakikat, marifet ve bunların merhaleleri üzerine düşünceleriyle dikkat çeken Ferideddin Attar, şهادet âleminin Hakk'ın tecellisi olduğunu, hakikatin çokluktan uzak bir varlıktan geldiğini söylemiş ve müşahade edilen âlemin bu varlığa tabi olduğunu vurgulamıştır. Bu vahdet telakkisi Mesnevî'nin pek çok yerinde alegorik anlatımlarla örneklendirilmiştir. Birlik âlemini idrak edemeyen insan ile görüş sahibi kâmilin niteliklerini karşılaştıran Mevlânâ Attar'dan alıntı yaparak görüşünü şöyle desteklemiştir.

Tanrı ruhunu kutlasın, Ferideddin Attar'ın

"Sen nefis sahibisin a gafıl, toprak içinde kan ye

Fakat gönül sahibi zehir bile yese o zehir bal kesilir" (Mevlânâ, 2017a: 181)

Beyitlerde geçen kan, tasavvufta Hallâc'dan beri kullanılmaktadır. Elleri, ayakları kesilen Hallâc'ın vücudundan akan kanın “ene'l-Hakk” yazdığı nakledilmektedir (Uludağ, 2005: 206). Kan, temel anlamının dışında sembolik olarak olumlu ve olumsuz anlamlar ihtiva etmektedir. Koruyucu, iyileştirici, arındırıcılık anlamlarının yanında kirletici, tabulaştırıcı manaları da bulunmaktadır (Çetin, 2012: 110). Beyitlerde geçen toprak, tasavvufta kemale ermiş nefsin sembolüdür. Nefsin dört mertebesi de dört unsurla temsil edilmektedir. Ateş nefs-i emmare, hava nefs-i levvame, su nefs-i mülhime, toprak nefs-i mutmainne (Uludağ, 2005: 40-41) yi anlatmak için kullanılmaktadır. Nitekim İnsanın özü/ana maddesi topraktır. Yaratılışın temel maddesi olarak kabul edilen toprak aynı zamanda insanda bulunan mütevazılık, cömertlik, iyilik gibi güzel huyların da ifadesidir. Attar'ın beytindeki toprak, nefs-i mutmainneyi yani manevî hastalıklarından arınmış, inanmış, şükür ve sena halindeki nefsi sembolize etmektedir. Kan ise kulun bozulmuş âlemindeki aldanişlarını yani nefsini temsil etmektedir. İkinci dizede gönül sahibi, yani insan-ı kamil mertbesine ulaşan kulun her şeyden hoşnut, memnun olduğunu bildirmektedir. Kaderin olumsuz tecellileri bile onun kalbini huzur ve sükundan alıkoyamamaktadır. Çünkü gönül sahibi iradesinden geçmiş bir kâmilidir. O, hakikat âleminde gelen her tecellinin de Hakk'ın bir ilahî emri olduğunu bilmektedir. İster lütuf ister kahr olsun âşığa her şey nimet gelmektedir. Zehir de şeker de onun için birdir. Mevlânâ, Attar'ın şiirini bir sonraki beyitlerde açıklayarak insan-ı kâmilin niteliklerini saymaya devam etmektedir.

“Gönül sahibi olan apaçık, öldürücü zehri bile içse o zehir ziyan vermez ona.”
(Mesnevî C.1, 1612. Beyit)

“Fakat o ziyanlardan bile fayda elde eder; ateşten kızıl gül bitirir.” (Mesnevî C.1, 1617. Beyit)

“Olgun toprağı tutsa altın olur; olgun olmayansa altını eline alsa toprak kesilir, küle döner.” (Mesnevî C.1, 1618. Beyit)

Hakk'ın bütün sıfatları, celal, cemal, kemal olarak tezahür eden bir etkiye (sonuca) sahiptir. Bu yüzden nesnelerin bilgisi âlim (bilen) isminin bir sonucudur. Cemalin bütün sıfatları, celalin bazıları her şeyde (varlıklarda) belirlemektedir (Nicholson, 1980: 100). Hakk'ın aynadaki görüntüsü olan insan-ı kâmil, Hakk'ın nuru olarak bu isim ve sıfatların

birlik âleminde tecelli ettiğini bildiği için hepsi ona şeker gibi gelmektedir, kahır tecellisi de âşığa doğru ve güzel gelmektedir.

İnsan-ı kâmil, Hakk'ın nuruyla âlemi seyretmektedir. Onun görüşü, yaptıkları Hakk'ın iradesinden gelmektedir.

“O gerçek eri Tanrı eri kabul etmiştir ya; artık onun eli her işte Tanrı elidir.”
(Mesnevî C.1, 1619. Beyit)

Arif, Hak'tan başkasını aklından geçirmez, O'ndan başkasına yakınlık duymaz. Kendi sıfatlarını Hakk'ın sıfatlarında yok eder. O'nunla söyleyip O'nunla ıştır. O, Allah'ın nuru ile âlemi bilir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 47-48). İnsan-ı kamilin duyduğu, söylediği ve yaptığı her şey Tanrı'nın iradesi ile gerçekleşir.

Mevlânâ, âlemin ve varlığın sebebini aşk olarak düşünmektedir. Nitekim tasavvufta yaratılış, aşk ile başlamaktadır. Vahdet-i vücud nazariyesine göre Hak, tanınmayı aşk yoluyla gerçekleştirmektedir. Sufi, nefsinden sıyrıldığı zaman fenafillaha ulaşır maşuğa kavuşmakta ve insan-ı kâmil olmaktadır. Aşk, Hakk'ın zatına ait bir özellik olup Hakk'ın sırrı ve izharının remzi bu aşkta gizlidir (Pala, 2002: 48). Evrendeki her şey bu aşkın tecellisidir.

“Halkın aşk denizine batmış gemisine bak; sanki aşkın boğazı bir ejderhanın boğazı.” (Mesnevî C.6, 627. Beyit)

“Gizli, fakat gönüller kapan bir ejderha dağ gibi akılları, kehlibar gibi kapıvermede.” (Mesnevî C.6, 628. Beyit)

Mevlânâ, Attar'ın tasavvuf yoluna girişini anlatan menkıbeye şöyle telmihte bulunmaktadır:

“Hangi Attar'ın akli ondan haber aldıysa tablalarını ırmağa döktü- gitti”
(Mesnevî C.6, 628. Beyit)

“Bu ırmağın gerçekten de ne eşi vardır ne eşiti; bu ırmaktan ebedi olarak çıkamazsın sen” (Mesnevî C.6, 629. Beyit)

İrmak, evrensel hadiselerin kesintisiz yenilenme akışı içerisinde, yalnız biçim (şekil) değiştirmeden ibaret olduğunu anlatan bir sembol olarak kullanılmaktadır. Yeryüzündeki bütün ırmaklar denize yönelip mutlaka ona ulaşmaktadır. İrmak, onları

doğuran “Deniz Ana”nın rahmine (matrisine) ulaşma isteğini yansıtmaktadır (Ersoy, 2000: 192). Beyitlerde geçen ırmak, ikilikte kalmış insanı belirtmektedir. Attar’ın seyr ü süluk yoluna girmeden önceki hâline ait hareketleri ırmağa dökmesi, onun nefsanî davranışlarından arındığını işaret etmektedir. Irmak, aslına (denize/vahdete) ulaşmak için yürüyen salığın mücahede içindeki sürecine (yolunu) de göstermektedir. Arzu ve heveslerine teslim olan kulun, görünüş âleminden çıkamayacağını Mevlânâ, Attar’ın menkıbesini anımsatarak anlatmaktadır.

Mesnevî’de insan-ı kâmilin niteliği, Attar’ın beyitlerinden iktibaslarla anlatılmaktadır.

“Şarap sırlar küpünden şunun için köpürür

Her şeyden kim geçmişse o şarabı içsin” (Mevlânâ, 2003: 432)

“Senin içtiğin şarap haramdır

Bizse helalden başka bir şey içmeyiz” (Mevlânâ, 2003: 432)

Attar’ın Divân’ından iktibas edilen beyitteki şarap, sülüğun sonuna gelen, kemal ehlinin coşkun hâllerini, vecd ve aşkı temsil etmektedir. Şarap, nasıl insanı kendinden geçiriyorsa aşk da akıl ve mantığın kullanılmasını engellemektedir (Uludağ, 2005: 327). Tasavvuf ehli aşkı, Hakk’a ulaşma yolu olarak kabul etmektedir, şarabı da ruh coşkunluğu için bir vasıta saymaktadır (Pala, 2002: 62). Mevlânâ, aşkı şaraba benzetmektedir. İlahî aşkı sembolize eden şarap, Hakk’ın mümin kalplere sığması düşüncesini de ihtiva etmekte ve vahdeti anlatmaktadır. Varlığından arınan kul, sırlara vakıf olmaktadır (Erbay, 2016: 104). Mevlânâ, Attar’ın beytine bağlantı yaparken kullandığı beyitte geçen şarap, Hakk’ın nurlarını remzetmektedir. Bu nuru, masivadan çıkan ve Hak’tan gayrısını kalbinden çıkaran kâmil elde edebilmektedir. Aşk şaraptır, şarap aşktır ve vahdeti temsil etmektedir. Vahdaniyete eren kâmil her şeyin “Mutlak Bir”in tezahürü olduğunu idrak etmektedir, bu yüzden de onun içtiği, yediği her şey de bu makamın izharıdır. “Bir”lenemeyen, kesrette kalan kulun içtiği şarap hakikate ulaşamadığı için haram olarak nitelendirilmektedir.

Kainatın yaratılış sebebi olarak aşkı gören Hallâc-ı Mansur’un aşkın hâlleriyle ilgili görüşlerini, Mevlânâ (Baltacı, 2014: 26) ve Attar’ın eserlerinde takip etmek mümkündür. Baltacı’nın Pûrcevâdî’den aktardığı Hallâc-ı Mansur’un aşk görüşüne göre

aşk, Hakk'ın sıfatlarından olup “Zât”ın aynı olarak kabul edilmektedir (Baltacı, 2014: 25-26). Nitekim Mevlânâ'nın beyitlerinde vurguladığı şarap, ezeli ve ilahî bir hakikattir, aşktır. Tekamül sürecini tamamlayan kamilin “Zat-ı Ahadiyyet”e ait hakikat karşısında kendinden geçmesi vahdaniyeti simgeleyen “şarap” metaforuyla anlatılmaktadır. İnsan-ı kâmil olan Attar'ın beyitlerinde onun içtiği her şeyin helal sayılması onun “Bir”lik makamında olduğuna işaret etmektedir.

3.2.11. Seyyid Burhan-ı Muhakkik Tirmizî

Bahâeddin Veled'in terbiyesinde yetişen Seyyid Burhân-ı Muhakkik Tirmizî, düşünceleri ve sözleriyle meşhur, hâl sahibi ve bâtın ilimlerde ileri mertebelere çıkmış, Hz. Hüseyin'in torunlarından olduğu için “seyyid” ünvanıyla anılan bir velîdir.

Burhan-ı Muhakkik Tirmizî'ye, nesebinin Hz. Hüseyin'e ulaşmasından ötürü “Hüseynî” ve “Seyyid” sıfatı isnat edilmiştir. Kalplerdeki sırlara vakıf olması hatta Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya teşrif edişini Mevlânâ'ya önceden söylemesi hasebiyle de “seyyid-i sırdân”olarak anılmıştır. Tirmizî, tahkik ehli bir velî olduğunu için Mevlânâ tarafından “Burhân-ı dîn, Burhân, Burhâneddin” lakaplarıyla anılmıştır (Ceyhan, 2009a: 56). Hz. Hüseyin soyundan gelen Burhaneddin-i Muhakkik, Tirmiz bölgesindedir ve Bahaeddin Veled'in terbiyesini görmüştür (Molla Câmi, 2016: 693). Ceyhan, Sahih Ahmed Dede'den Seyyid Burhan'ın Hicri 561 ya da Hicri 565 yılında Tirmiz'de doğduğunu ve Seyyidin, Kâsım Tirmizî'nin torunu olduğunu aktarmıştır (Ceyhan, 2009a: 56). Tirmiz'de ve Horosan'da tanınan Burhaneddin, Bahaeddin Veled vefat ettikten sonra (Molla Câmi, 2016: 693) bir gün rüyasında mürşidini görmüş ve mürşidi ona Konya'ya ulaşp oğlu Celaleddin-i Rûmî'nin terbiyesi ile meşgul olmasını söylemiştir (<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com>). Konya'ya ulaşan ve Seyyid'in ziyaretine giden Mevlânâ'ya, Seyyid-i Sırdan ilimlerle ilgili sorular yöneltmiştir. Soruların hepsini yanıtlayan Mevlânâ'ya Muhakkık-i Tirmizî, din ve yakın ilminde babasını geçtiğini, fakat babasının hem “kal” hem de “hâl” ilmine vakıf olduğunu söyleyerek ondan velîlerin ve peygamberin ilmi olan “hâl” ilmine süluk etmesini istemiştir. Seyyid-i Sırdan'ın her sözüne itaat eden Mevlânâ, Seyyid'i kendi medresesine getirip dokuz yıl ona hizmet etmiştir (Ahmed Eflakî, 1973a: 143-144). Mevlânâ, zahirî ve bâtını ilimlerde olgunluğa ulaşp yüksek mertebeler elde ettikten sonra Seyyid Burhaneddin Konya'dan ayrılmış,

Kayseri'ye yerleşmiştir. Burhaneddin-i Muhakkik, vefat edene kadar burada kalmıştır (<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com>). Mevlânâ'nın terbiyesinde önemli rol oynayan Seyyid Burhan-ı Muhakkik, ilahî ilimlerde mümtaz, marifet ve hakikat konularında söylediği sözler ve düşünceleriyle pek çok mutasavvıfı etkileyen bir velîdir.

Muhakkik-i Tirmizî, uzun yıllar Kayseri'de insanları irşad etmek için vakit harcamış, yalnız Mevlânâ'nın değil, pek çok insanın hakikate erişmesine vesile olmuştur. Çobandan devletin üst kesimlerine kadar pek çok insanı etkilemiştir, Konyalı Kuyumcu Selahaddin Zerkûb ve Selçuklu veziri Sâhib Şemseddin Isfehânî bunlardan birkaç tanesidir (Çınar, 2007: 67). Şeyh Selahaddin, Seyyid'in müritleri arasında yer almıştır (Ahmed Eflakî, 1973a: 149). Burhaneddin-i Muhakkik hâlini Selahaddin'e, kalini (sözünü) Mevlânâ'ya bağışladığını beyan etmiştir (Molla Câmî, 2016: 694). Seyyid, insan-ı kamillerin önderliğinde yapılan manevî seyrin, nefsin faydasız işlerinden ruhun ilahî cevherini ayıklamayı gerektiren bir keşif yolculuğu olduğunu söylemiştir. Muhakkik-i Tirmizî, pek çok yönden Bahaeddin Veled'i andırır nitelikte züht temayüllü, ilim sahibi, deneyimli bir vaizdir. O, ahlaki bakımdan eğitsel metodlarında Mevlânâ'ya esin kaynağı olmuştur. Bununla birlikte Seyyid'in hedefi sadece nefis mücadelesine dayalı zühdi bir dindarlık oluşturmak değildir. O, sevgili (maşuk) ile vahdet haline ulaşmak gibi irfani bir amacı da hedeflemiştir. Mevlânâ Celaledin-i Rûmî, babasından yalnızca dünyevî bilgi/suret miras alırken manevî yönünü Burhaneddin-i Muhakkik'ten edinmiştir (Lewis, 2009: 165-173). O, Muhakkik-i Tirmizî'nin terbiyesinde, benliğini bozulmuş âleminden kurtarmıştır (Fürûzânfer, 2005: 81-82). Seyyid Burhaneddin, kesbî bilgilerin haricinde tasavvufi hâllere dayalı marifet bilgisini Mevlânâ'ya talim ettirmiş ve onun mutasavvıfı kişiliğinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

Seyyidin "Maarif" adlı eserinde marifet ve hakikat üzerine düşüncelerinin Mesnevî'deki fikirler ile uyum gösterdiği görülmektedir. Mesnevî'de, zaman mefhumundan kurtulmuş insan-ı kâmil olan Seyyid Burhaneddin-i Muhakkik, vaktin oğludur ve Nur-ı Muhammedi'nin kendisi olarak anlatılmaktadır. Vaktin oğlu olan Muhakkik-i Tirmizî, an zamanda yaşamaktadır. Zaman, insanı sebeplere sürükleyip geçmiş ve gelecekte yaşatmakta ve hareketi esas almaktadır. Halbuki sufi, bütün evrenin hareket eden varlıklardan an zamanda yeniden yaratıldığını idrak edip öncelik-sonralıktan kurtulmuş kişidir. Mesnevî'de bu sürekli değişim ve ilerleyiş şöyle anlatılmaktadır.

“Hiçbir ayna tekrar demir olmadı; hiçbir ekmek varıp harman da buğday olmadı.”
(Mesnevî C.2,1320. Beyit)

“Hiçbir üzüm artık koruk olmadı; hiçbir olmuş meyve yeniden turfanda hale gelmedi.” (Mesnevî C.2, 1321. Beyit)

“Piş, ol da bozulmadan kurtul... Yürü Burhan-ı Muhakkık gibi nur ol!” (Mesnevî C.2, 1322. Beyit)

Sufilerin zaman anlayışı, vakit görüşünde yansımaları bulmaktadır. Vakıtlı olgusu, sufilerin hâlden hâle dönüşüp renksizlik mertebesinde sükûnete ulaşarak temkin makamına erişmelerini ifade etmektedir. Sufî her an bulunduğu hâle uygun olarak değişmekte olduğu için “vaktin çocuğu” olarak adlandırılmaktadır. Kişinin reel düzeyde zamanla bir ilişkisinin olmadığını beyan eden sufiler, bireyin zamanla olan bağlantısını “onun vakti” olarak tanımlamaktadır (Küçük, 2002: 228-232). Genel hüküm sahibi olan zaman, her şeye nüfuz etmektedir. Doğanın emrinde bulunan zamanın hükmü, feleklerin yer değiştirmesi (hareketleri) ile ortaya çıkan bir hükümdür. Zaman, idrakın aracı, vehim gücü ve akledilebilir bir şeydir. Yani feleklerin hareketlerinin bölümlere ayrıldığı varsayılan bir uzamdır. Bu durum, vücutta (cisimde) *olmaksızın vehimdeki bir uzamadan ibaret olan boşluğa benzer*. Zaman aslında var olmayan bir yoktur (İbn Arabî, 2007: 273) İbn Arabî’ye göre zaman, güneş sisteminin hareketlerinden meydana gelen ve evren için bir nizam ifade etmektedir. Varlığını Hak’ta diriltten insan-ı kâmil için geçmiş-gelecek yoktur, şimdi vardır. Nitekim bozulmuş âleminden çıkan ve insan-ı kâmil olan Seyyid Burhaneddin, Nur-ı Muhammedi’de an zamanda yaratılan âlemi müşahade etmektedir.

Mesnevî’de Seyyid-i Sırdan için “Burhan, Burhaneddin” lafzlarından yararlanılmıştır. Osmanlıca lügatte “bürhân” olarak yer alan kelime delil, kanıt, tanık anlamına gelmektedir (Devellioğlu, 2004: 118).

“Kendinden kurtuldun mu, tümünden Burhan kesilirsin. Kul yok oldu mu, sultan olur-gider.” (Mesnevî C.2, 1323. Beyit).

İnsanların bilinci, ilahî isim ve sıfatları idrak edip en yüksek bilinç düzeyine ulaştığında “cılalanmış ayna” olmaktadır. En yüce ve berrak düzeydeki bu bilinç, insan-ı kâmilidir. Kendisinde Hak tecelli eden ve Hak ile dolu olan insan-ı kâmilin tüm uzuvları da Hakk’ın tahakkukudur (İzutsu, 2005: 326-327). Eşyanın ardındaki hakikati gören insan-ı kâmil, hakikatin nurunu kendisinde bulmakta ve kâinatın kendisi olup âleme

“Burhan” kesilmektedir. Onun varlığı Hakk’ın varlığına delil olmaktadır. Hakk’ın izharı olan Seyyid Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizî, varlığından arınarak eşyadan ayrılmış ve oluş-bozuluş aleminin oyunlarından çıkmış bir ehl-i Hak olarak Mesnevî’de anlatılmaktadır.

3.2.12. Mevlânâ Şemseddin Muhammed b. Ali Melekdad Tebrizî

Mevlânâ’nın tasavvufi kimliğinin şekillenmesinde mühim bir role sahip olan Şems-i Tebrizî, hakikat ve mana âleminin sırlarına ermiş bir velîdir.

Melek Dad oğlu Ali oğlu Şemseddin Mehmet, Hicri 582 senesinde Tebriz’de doğmuştur (Fürûzânfer, 2005: 92-93). Mevlânâ bu zatı anlatırken onu hayra davet eden, misbahın sırrına eren, Hak dininin güneşi, ervahın hulasası ve Allah’ın nuru olarak nitelendirmiştir. Şems-i Tebrizî’yi bazıları Şeyh Ebu Bekir Selyaf Tebrizî’nin talebesi bazıları Şeyh Rükneddin Sencasî’nin bazıları ise Baba Kemal Cündî’nin müridi olarak rivayet etmişlerdir (Molla Câmi, 2016: 699). Geçimini sepet örerek sağlayan, fütüvvet ve melâmet ehli sufiler taifesine mensup ve müritlerine hırka giydirmeyen Tebriz dolaylarında bir tekkede yaşayan Şeyh Selebâf, Şems-i Tebrizî’nin karakterinin teşekkülüne büyük ölçüde tesir etmiştir (Ceyhan, 2010: 511). Şeyh Selebâf’ın yanında seyr ü sülüğünü tamamlayan Şems, kendisinden daha üstün ve kâmillerin eksiğini bütünleyecek bir mürşit bulmak amacıyla yola çıkmış, aktabdan ve evtaddan mana büyüklüklerine ulaşmış, lakin kendi mertebesine uygun birini bulamamıştır (Ahmed Eflâkî, 1973b: 77). Selebâf’tan ayrıldıktan sonra Bağdat, Dimaşk, Halep, Kayseri, Aksaray, Sivas, Erzurum ve Erzincan’a gimiştir (Ceyhan, 2010: 511). Şems, Tanrı’nın tecellilerine mazhar olduğu bir gece heyecan içinde münacatta bulunarak: “*Ey Tanrı! Kendi örtülü olan sevgililerinden birini bana göstermeni istiyorum.*” diyerek Tanrı’ya seslenmiştir. Tanrı’dan Şems’e: “*Arzu ettiğin, herkesten saklı, güzel ve mağrifete nail olmuş can Belhli Sultan’ul- Ulema Baha Veled’in oğludur.*” yanıtı gelmiştir. Şems, o zatın yüzünü görmek istese de Tanrı, onun bu maksadına ulaşması için Rum diyarına gitmesini kalbine ilham etmiştir. Bunun üzerine Şems-i Tebrizî büyük bir aşk ile Rum diyarına gitmek için yola çıkmış ve Konya’ya ulaşp “Şekerciler” hanına konmuştur. Bir gün Mevlânâ Celaleddin medresesinden çıkmış öğrencileri ile hanın önünden geçerken birden bire Şemsettin ayağa kalkıp Mevlânâ’nın önünde durmuş ve dostluklarını başlatan soruyu sormuştur. Bu

buluşma Eflakî'ye göre ikinci buluşma olup ilk buluşma ise Mevlânâ'nın ilim tahsili için Seyyid Burhaneddin Tirmizî tarafından Şam'a gönderilmesiyle gerçekleşmiştir. Mevlânâ, bir gün Şam meydanında dolaşırken başında külâh, siyah giyimli bir adamla karşılaşmış bu adam Mevlânâ'ya yaklaşarak: “*Dünyanın sarrafı beni anla!*” deyip kalabalık arasından kaybolmuştur. Eflakî'ye göre bu zat, Şemseddin-i Tebrizî 'dir (Ahmed Eflakî, 1973a: 160-164). Mevlânâ'da kendini bulan Şems, onunla ilahî hakikatlerin sırrına ulaşip sükûnete kavuşmuştur.

Mutasavvıf Şemsettin-i Tebrizî, sufıyane bir cezbeyle sahip, geniş tasavvufi telakkileri ruhunda özümseyen, rind ve kalender meşrepli bir şahsiyettir (Köprülü, 2016: 318). Sipehsalar Şemsi, sevgililerin baş tacı, ariflerin kutbu, velîlerin sultanı, hakikat yolcularını vuslata erdiren Hak ve dinin güneşi olarak nitelendirmiştir. Söz ve hâl ilmine malik bu zat, aynı zamanda Sultan Veled'in de mürşididir. Sultan Veled mürşidinin en yüksek dereceye haiz makamda olduğunu söyleyerek mesnevisinde bu durumu âşıklık mertebeleriyle şöyle anlatmıştır. Âşıklığın üç mertebeden oluştuğunu söyleyen Sultan Veled, birinci makama Hallâc-ı Mansur'un âşıklığını yerleştirmiş, en büyük makama (üçüncü mertebe) ise sevgililerin başbuğu ve şahı Şems-i Tebrizî'yi koymuştur (Sipehsalar, 1977: 121-122). Coşkun mizacı ve cezbeleriyle Mevlânâ üzerinde büyük etkiye sahip Şems-i Tebrizî, Mevlânâ'nın mürşidi olmaktan ziyade ona ayna olup ondaki cevherin ortaya çıkmasına bir vesile olmuş bir kişidir (Top, 2007: 36-38). Mevlânâ ve Şems tanışmalarının ardından medreseye çekilip kırk gün bazı rivayetlerde üç ay halvette kalmıştır. Vaaz etmeyi ve medresede ders vermeyi bırakan Mevlânâ, sırları okumakla meşgul olmuştur. Şems'le halvetleri sınırı aşınca Mevlânâ'nın müritleri ve muhibleri bu duruma tepki göstererek Şems'in aleyhine yürümüştür. Bunun üzerine Şems Hicri 643'te ortadan kaybolarak (Ahmed Eflâkî, 1973a: 164-165) Şam'a gitmiştir. Şems'in ayrılığı Mevlânâ'yı üzmüş (Ahmed Eflâkî, 1973b: 87) ve Mevlânâ bu ayrılıktan duyduğu derin üzüntüyü gazellerinde dile getirmiştir. Şems'in Şam'da olduğuna dair haber alan Mevlânâ, onu davet etmesi için oğlu Sultan Veled'i yollamıştır. İkinci kez Konya'ya gelen Şems, yine aynı kin ve öfkeye maruz kalınca içinde Mevlânâ'nın oğlu Alaeddin Muhammed'in de olduğu bir grup tarafından Hicri 645 senesinde öldürülmüştür. Bir başka rivayette Konya'dan ayrıldığı yönündedir (Fürûzânfer, 2005: 108-117). Mevlânâ Celaeddin, Şems-i Tebrizî'ye karşı beslediği derin muhabetten dolayı “Şems” ve “Hamuş” kelimelerini mahlas olarak seçmiş ve Divânı'na “Divân-ı Şems” adını vermiştir

(Evliyalar Ansiklopedisi, 1992: 234). Hak ve dinin güneşi olarak nitelendirilen Şems-i Tebrizî, Mevlânâ'nın fikirlerini olgunlaştıran kişidir.

Mehmet Nuri Gençosman, Şems'in "Makalat" adlı eserinde Mevlânâ'nın düşünceleri, prensipleri ve öğretilerine ilişkin pek çok bilgi bulunduğunu belirtmektedir. Mesnevî'de geçen pek çok fıkra, nükte ve hikâyenin Makalat'ta bulunması Mesnevî'nin Makalat ile arasındaki kuvvetli bağlantıyı göstermektedir (Şems-i Tebrizî, 2009: 9). Mevlânâ'yı olgunlaştıran Şems, ondaki parlak bilincin sesi ve mistik ruhun tamamlayıcısı olarak Mesnevî'de güneş ve esîre benzetilmektedir. Mevlânâ, Şems'i Güneş (Hakikate)'e benzetirken Platon'un "mağara metaforu"nu anımsatan dizeleriyle dikkat çekmektedir.

Mevlânâ'nın Şems/Güneş (insan-ı kanil) ile ilgili beyitlerinde Eflatun'un düşünceleri ile paralellik görülmektedir. Nitekim Can'a göre Mevlânâ ve Eflatun, evrenin yaratılışı, *varlığı arama, bulma, anlama ve anlatma bakımından benzer çabayı göstermekte, fikirlerini ve sezişlerini birbirine çok benzer bir şekilde ifade etmektedir.* (Can, 2004: 20). Platon'un (Eflatun) evreninde iki bilgi çeşidi ve iki dünya bulunmaktadır. Birincisi geçici, değişen nesnelerin öncesi olan şeylerin dünyası. Bu dünya görece olup buraya yönelik bilgi "doğru sanı" ya da "orte doxa" olarak adlandırılmaktadır. İkincisi ise öncesi ve sonrası olmayan kavramlar (mutlak idealar) dünyasıdır. Platon, idealar dünyasını "mağara metaforu" ile şu şekilde açıklamaktadır. Ayaklarından ve boyunlarından zincirli insanları bir mağaranın içerisinde düşünelim. Doğduğu andan itibaren buraya hapsedilmiş ve hareketleri zincirlerle kısıtlanmış bu insanlar, zincirlerden dolayı sadece karşıya bakabilmektedir. Çok uzaklardan gelen bir ışık (ateş) ile zincirlenmiş bu insanlar arasındaki yol, yukarılara gitmekte olsun. Bu yol boyunca alçak bir duvar örülmüş ve duvarın arkasından yürüyen insanlar sanat yoluyla imal edilmiş farklı maddeleri ellerinde taşıyıp geçerken duvarın üzerinde ise sadece bu figürler görünmektedir. Duvarın arkasından geçen insanların bazıları suskun bazıları yer yer konuşmaktadır. Mağaradaki insanlar, yanındakileri ve kendilerini ışık (ateş) vasıtasıyla duvara yansıyan gölgeler şeklinde tanımaktadır. Yani kendi gölgelerinden ve şeylerin gölgelerinden başka hiçbir şey görememektedir. Zincirlenmiş bu insanlar, gölgelerden söz ederken gerçek nesnelerden söz ettiklerini sanmaktadır (Platon, 2018: 17-20). Nitekim madde âlemine hapsedilen insan da bu mağaradaki zincirlenmiş insanlar gibi yaşadıklarını gerçek zannetmektedir. Çünkü hakikatte âlem gölgedir, yoktur.



Şekil 12. Mağara metaforu

(sirazduvari.com)

Mevlânâ göre insan, gölge âlemden yükselerek bu sanat eserini yönetene (Güneşe/insan-ı kamile) ulaştığında görünen hiçbir şeyin gerçek olmadığını anlayacaktır. Çünkü tek gerçek Hak'tır. Mahlûkat Hakk'ın tezahürüdür. Nitekim âlem, O'nun varlığına delildir. Aslında Hak, kendisini kendisine kendisiyle bildirmektedir.

“Güneşe delil gene güneştir; sana delil gerekse ondan yüz çevirme” (Mesnevî C.1, 116. Beyit)

“Gölge de onun bir izini verir, verir; ama güneş her solukta can ışığı salar.” (Mesnevî C.1, 117. Beyit)

“Gölge gece masal gibi uykunu getirir; fakat güneş doğdu mu ay yarılır- gider.” (Mesnevî C.1, 118. Beyit)

Işık ve aydınlanmanın daima birlikte bulunduğu güneşin gizlenmesi veya ispat edilmesi için delile ihtiyaç yoktur. O hem benzeyen hem de benzetilen konumundadır (Pala, 2002: 187). Platon'un asıl gerçeklik olarak ileri sürdüğü idea, hiçbir bölünmenin mümkün olmadığı birlik, öncesiz ve sonrasızlık âlemini işaret etmektedir (Gökberk, 1997: 57). Eflatun ve Mevlânâ benzer düşüncelere sahip bulunmaktadır. Eflatun, insanlar dünyaya gelmeden önce ruhlarının ideler alemi ya da misal aleminde, Mevlânâ ise ruhların “ruh âlemi” dediği bir alemde olduğu kanaatini benimsemektedir (Can, 2004: 21). Mevlânâ ve Eflatun'un benzer düşüncelere sahip olduğunu Mesnevî'deki âlem-hakikat-insan-ı kâmil ilişkisini gösteren örneklerden tespit etmek mümkündür.

“*Hani bir ışık, bir duvara vurur; o duvar o ışığa bir araçtır ancak.*” (Mesnevî C.3, 2128. Beyit)

“*Derken gölge, aslına kavuştu mu, ona kapılan kişi, yitirir Ay’ı, övüşü de bırakır.*” (Mesnevî C.3, 2129. Beyit)

Mevlânâ’nın, Konya’nın Selçuklu ilçesine 8 km uzaklıkta bir Rum köyü olan Sille’deki (www.hurriyet.com.tr) Bilge Platon Manastırı’nın papazı Dimitri Baba ile günler süren söyleşiler yaptığı bildirilmektedir (Fiş, 1990: 127). Eflatun dünyaya sürgün edilen ruhun kurtulma vesilesi olarak aşkı ileri sürmektedir. Eflatun’un “İyi/Güzel”e duyulan özlem veya “İyi”nin içinde doğurmanın şiddetli arzusu olarak tanımladığı aşk, insandaki ölümsüz ve sonsuz olandır. Nitekim insan, ruhunda hareketlerinin idelerini taşımakta ve her varlık kendine haiz olan ideyi gerçekleştirmeye çaba harcamaktadır (Weischedel, 2009: 51). Mevlânâ, insanın aslından uzaklaşmış ruhunun nereden geldiğini anlaması için sebepler zincirini kaldırıp özüne ulaşması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu yükselme ise aşk ile gerçekleşmektedir. Aşk mertebesi insan-ı kâmilin makamıdır ve bütünsel enerjinin alanıdır. Aşk makamındaki Şemsettin-i Tebrizî “esir” ile remz edilmektedir. Esîr, kesafet kazanarak uzaydaki sonsuz cisimleri oluşturmaktadır. Bundan ötürü hepsinin hakikati esîr’dir. *Bütünsel ayn olan esîrin “ayn” ı mümkün değildir.* Bunun sebebi o şeye isabet ettiği miktardan ibaret olmamasından dolayıdır. Her ismin hakikati diğer ismin hakikatinden başka (ayrı) olduğu gibi ilahî lütuflardan herhangi birisi kendi şahsiyeti ile öteki lütuflardan ayrılmaktadır. Ama lütufların hepsi Hakk’ın bir olan vücudundandır (İbn Arabî, 2013: 220-221). Bütün ilahî isimlerin/lütufların tecelligâhı asliyetine kavuşmuş ruh ile idrak edilebilmektedir. Bu ruh, sonsuz lütufları kendinde toplayan Şemsettin-i Tebrizî’dir.

“*Fakat esîri var eden güneşin benzeri ne zihinde vardır ne dışarıda.*” (Mesnevî C.1, 121. Beyit)

“*Şemseddin’in yüzünün bahsi geldi de dördüncü kat gökteki güneş bile başını çekti.*” (Mesnevî C.1, 123. Beyit)

Var oluş ve yok oluş zıt anlamları ile Hakk’ın isminde mevcuttur. İlahî isimler ve sıfatlar kendilerini suretlerde tanır. Suretler ise kendilerini âlemde anlar. Hak kendini insan-ı kâmil de tanır. İnsan da kalbini arındırıp ilahî isimleri açığa çıkardığında kendini Hak’ta bulur ve birlik makamında âlemin gölge olduğunu idrak eder.

İlahî lütufların izhar ettiğini görmeye engel nefistir. Ancak varlıktan çıkıp içindeki öze ulaşan ruh, ölümsüzleşmektedir, Tanrı’da dirilmektedir. Kâinattaki her ismin ve sıfatın tecellisini idrak eden bilinç (kahır ve lütfu eşit gören) ancak insan-ı kâmilidir. Onun olduğu her yerde sükûnet ve huzur vardır. Çünkü bedenden kurtulup hakikatine ulaştığı için onun olduğu yerde parça-buçukluğun timsali olan fitnelik, kötülük bulunmamaktadır.

“Mademki adı anıldı, lütuflarından, nimetlerinden birazcığını anmak gerek.”
(Mesnevî C.1, 124. Beyit)

“Fitneyi, kargaşalığı, kan dökücülüğü arama; bundan fazla Tebrizli Şems’ten bahsetme.” (Mesnevî C.1, 142. Beyit)

“Tanrı gölgesi, Tanrı kuludur, o bu dünyadan ölmüştür; Tanrı’yla dirilmiştir.”
(Mesnevî C.1, 426. Beyit)

“Hiç işkillenmeden çabucak onun eteğine sarıl da âhir zaman fitnelerinden kurtul.”(Mesnevî C.1, 427. Beyit)

“Gölgeden çık, gölge yüzünden bir güneş bul; padişah Tebrizli Şems’tir, onun eteğine sarıl!” (Mesnevî C.1, 430. Beyit)

Oluş- bozuluş âleminde çıkan Şems, varlığın hakikatine ulaşır varlığın kendisi olmuştur. O, varlığına sebep olarak hem benzeyen hem de benzetilen durumundadır. Mesnevî’de Şems-i Tebrizî, Hakk’ın aynadaki görüntüsü olarak âlemi kendinden zuhur ettiren insan-ı kâmilidir ve güneş ile sembolize edilmektedir.

Hakikat ve aşk dervişi olan Şemseddin-i Tebrizî, insanları iyi tanıyan ve keskin zekâyâ sahip bir bilgedir (Çetinkaya, 2005: 217). Mesnevî’de “Din Şeyhi” olarak nitelendirilen Tebrizli Şems (Mevlânâ, 2017a: 320), Mevlânâ’nın kendisini bulmasına vesile olmuş ve ona salt aklın zincirlerinden kurtulmanın yolunu göstermiştir. Mevlânâ, sıradan bir din âlimi olarak yaşarken Şems’le karşılaştıktan sonra âdeta bir okyanusa dönüşmüştür. Okyanusların zahir dünyada bulamadığı ve birbirlerinde buldukları şey aynadır. Onlar, şeyhlik, halifelik, mürşitlik mertebelerini aşarak birbirine ayna olmuşlardır. Şems-i Tebrizî ve Mevlânâ, yaratılışın sırrı, hakikatin terennümü ve muhabbetin tecellisidir (Çetinkaya, 2005: 218). Mesnevî’de “Din Şeyhi” olarak bahsedilen kişi hakikate ulaşmış Tebrizli Şems’tir.

“Din Şeyhi, âlemler Rabbi’nin manalar denizi, mana Allah’tır, dedi.” (Mesnevî C.1, 3351. Beyit)

“Onun doğusu, zerreler bakımından doğudur; zatiysa ne doğar, ne dolunur.” (Mesnevî C.2, 1110. Beyit)

“Biz, onun ardda kalan zerreleriyiz ama iki dünyada da gölgesiz güneşiz.” (Mesnevî C.2, 1111. Beyit).

Mevlâna, Şems’e olan muhabbetini ve bağlılığını onun ismiyle “güneş” arasındaki kelime benzerliğinden hareketle dillendirmektedir (Göktaş, 2005: 555).

“Şaşılabacak şey de şu ki gene de güneşin çevresinde dönmedeyim; buna sebep de gene güneşin ışığı.” (Mesnevî C.2, 1112. Beyit)

Şems’in kayboluşunun ardından Mevlânâ çoğu kez onun adını kullanmıştır, *“Şems”i sembol gibi göstererek ilâhî aşkı, vahdet-i vücud görüşü içinde mistik bir ruhun duyguları halinde dile getirmiştir.*” (Çetinkaya, 2005: 218). Hak, insan-ı kâmil ile kendini izhar etmiştir. İnsan-ı kâmil güneşe benzetilerek onun varlığı hem sebep hem de sonuç olarak Mesnevî’de anlatılmıştır.

“Güneş, hem sebepleri meydana getiriyor; hem de sebepler, güneş yüzünden kesilip gidiyor.” (Mesnevî C.2, 1113. Beyit)

“Yüzbinlerce defa ümit kestim; kimden mi? Güneşten, fakat inanır mısınız buna?” (Mesnevî C.2, 1114. Beyit)

“Ben güneşten ümit keseyim de dayanayım buna ya da balık sudan bezsin. İnanma bana, inanma sözüme.” (Mesnevî C.2, 1115. Beyit)

“Sanat, nasıl olur da sanatkârdan ayrılır? Hiç var olan, varlıktan başka bir yerde oturur mu?” (Mesnevî C.2, 1117. Beyit)

Mevlânâ âlem ve Hakk’ın birbirinden ayrı olmadığını “Şems” ve “sanatkâr” metaforuyla anlatmaktadır. İbn Arabî, varlıkların niteliklerinin -Ayân-ı Sâbitenini- akl-ı ilahîde evveliden beri var olduğuna inanmaktadır. “Ayân-ı Sabite” Hak’tır, varlık sahasına gelişi ise *tek olan İlâhî Zât’ın bu ayânın tabiatının gerektirdiği harici tecelligâhlarının birinde zuhur etmesidir.* Harici varlıkların aslı olan “Ayân-ı Sâbite”, “Zat-ı İlâhî”den bağımsız değildir. Âlem, ilahî isimlerin üzerine tecelli ettiği ve “Ayân-ı Sâbite”nin

gerçekleştiği aynadan başka bir şey değildir (Afifi, 2007b: 149-150). İnsanların düşünceleri nasıl onlardan bağımsız değillerse “Zat-ı İlâhî” âleminden ayrı düşünülemez, beyitlerde bahsedildiği üzere sanatçı eserinden bağımsız olamamaktadır.

XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu’da vahdet-i vücud görüşünün büyük bir atılım gösterdiği bilinmektedir. Bu görüşün benimsendiği sufi çevrelerden biri de Mevlânâ’nın olmuştur. Mevlânâ, bu görüşün *karşı konulmaz etkisi altında, ilahi aşkı ve coşkuyu merkeze alan yeni bir senteze, Mevlevîlik -o zamanki adıyla Celâlîlik- denilen tasavvuf akımına hayat vermiştir* (Ocak, 1997: 192). Osman Nuri Küçük’ün Ömer Doğrul’dan aktardığı ilahî aşk kavramı, Şems-i Tebrizî’nin telkini ile Mevlânâ’da apayrı bir mana kazanmıştır. Mevlânâ’ya ulaşmaya kadar tasavvufu “aşk” yaratıcaya karşı duyulan yoğun muhabbet olarak idrak edilmiştir. Fakat Mevlânâ, aşkın yalnızca kulun Tanrı’ya karşı beslediği duygulardan ibaret olmadığını *aynı zamanda maşuk-ı ilahî olduğunu* belirterek âşık kavramıyla birlikte “maşuk insan” kavramını ortaya atmıştır. Maşuk insan kavramı, insanı özel bir konuma taşımakla birlikte onun bu üstünlüğünü yeryüzünde yaşatmasını gerekli kılmıştır (Küçük, 2006: 152-153). Şems ile ilahî aşk anlayışına yeni bir yön veren Mevlânâ, maşuk insan kavramını geliştirmiştir.

Mevlânâ ve Tebrizli Şems, maşukta kendilerini yok etmiş, bütün âlemin tek gerçek olan aşktan ibaret olduğunu idrak ederek her şeyin ondan yaratıldığını kabul etmiştir. Şems-i Tebrizî’yi kendinde gören Mevlânâ, onu hem âşık hem de maşuk olarak Mesnevî’de anlatmıştır.

“Şemseddin’in aşkıyla tırnağımız bile yok ki başımızı kaşıyalım, bir işe girişelim.
Yoksa o körün gözünü açardık biz.” (Mesnevî C.2, 1125. Beyit).

Varlığından arınmış olan Mevlânâ, tüm varlığı Şems-i Tebrizî (maşuk) olarak görmüştür. Çünkü o (âşık) beslediği aşk ile maşukta gark olmuştur.

Seyyid Burhaneddin’in ölümünden sonra Mevlânâ’nın hayatı üç kısma ayrılmaktadır ve her bir dönem *insan-ı kâmilin mistik yakınlığı ile* belirtilmektedir. Bunlar, ilâhî sıfatları yansıtan evliyalarından birinin aynalık etmesi, Hakk’ın nuru ile aşığın kendisini müşahade etmesi, maşuk ile kendisinin “Bir” olduğunu anlaması biçiminde kendini göstermektedir. Bu hâl, Mevlânâ’nın tasavvufunun özünü oluşturmaktadır (Nicholson, 1973: 17). Kurbiyet makamına ulaşan ve âleme ayna kesilip güneş olan

Şemseddin-i Tebrizî, Mesnevî’de âlemin gözbebeği, yaratılışın ilkesi ve hakikatin kendisi olarak zikredilmektedir.

3.2.13. Şeyh Selâhaddin-i Zerkûb Feridun Konevî

Mevlânâ’nın ilk halifesi olarak zikredilen Şeyh Selâhaddin-i Zerkûbî, Seyyid Burhaneddin’e intisab eden sırlar bilgini bir velîdir.

Asıl adı Ferîdun olan Şeyh Selâhaddin, Hicri 582 (M. 1186) senesinde Konya’nın Kamile köyünde dünyaya gelmiştir. Burada kuyumculuk (zerkûbî) zanaatını öğrenen Şeyh Selâhaddin, bağcılıkla da ilgilenmiştir. Kırk yaşlarında kuyumcuların şeyhi (fütüvvet ehli) olarak Selâhaddin-i Zerkûb unvanıyla anılmış, Hicri 630 yılında Konya’da itikafa girmiştir (Ceyhan, 2009b: 340). Mevlânâ’nın hocalarından Seyyid Burhâneddin’e intisab etmiştir (Özönder, 2004: 43). Bir süre Seyyid’in terbiyesinde kalan Şeyh Selâhaddin-i Zerkûbî, Seyyid Burhâneddin’in vefatı üzerine Kamile köyüne dönmüş, burada evlenmiş ve çocukları olmuştur. Bir gün cuma namazı için Konya’da Ebu’l-Fazl’ın mescidinde bulurken (Ahmed Eflâkî, 1973b: 142-143) Mevlânâ’nın vaazını dinlemiş ve Şeyh Burhâneddin’i onda görmüştür. Daha sonra Konya’ya gelerek Hüdavendigâr’ın yanına yerleşmiştir. Şeyh Selâhaddin’e derin muhabbet besleyen Mevlânâ, Şems’i şeyh Selâhaddin’de, şeyh Selâhaddin de şeyhi Burhâneddin-i Muhakkik’i Mevlânâ’da bulmuştur. Şeyh Selâhaddin ile hemdem olan Mevlânâ, kâinatın sırları konusunda ilimlerin örtüsünü onunla kaldırmış ve manevî ilimlerde birlikte derinleşmişlerdir (Özönder, 2004: 44-45). Mevlânâ’nın yaptığı nadir semalardan biri Zerkubî’nin kuyumcu dükkanının önünde gerçekleşmiştir. Bir gün Mevlânâ Celaledin-i Rûmî, Selâhaddin-i Zerkûbî’nin dükkanının önünden geçerken o sırada çekiş darbelerinin sesi kulağına gelmiş ve semaya başlamıştır (Ahmed Eflâkî, 1973a: 403). Bunun üzerine Şeyh Selâhaddin, kendini dışarı atmış ve Mevlânâ’nın yanına gelmiştir. Mevlânâ onu kaldırmış ve şu gazeli okumuştur:

*Bir genç göründü, kuyumcu dükkanından bana
Kendisi güzel, ne güzel suret, ne mana...*

Mevlânâ Celaleddin'in sohbet meclislerini tercih ederek iki cihandan azat olan şeyh, Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî ile yaptığı sohbetleri devam ettirmiştir (Molla Câmi, 2016: 703). Mevlânâ'nın on yıl halifelliğini yapan şeyh Selâhaddin-i Zerkûbî, Hicri 657'de vefat etmiştir (Ceyhan, 2009: 341). Mevlânâ, şeyh Selâhaddin'in cenaze töreninde pek çok gazel ve mersiye okumuştur (Ahmed Eflâkî, 1973b: 160). Şeyh, semalar eşliğinde Bahaeddin Veled'in yanına defnedilmiştir. İlk Mevlevî kaynaklarında Selâhaddin-i Zerkûb, çok riyazette bulunan, sırlara vakıf, gayb'ül-gayb'den haber veren, bâtını zahirden üstün, zahirde halktan, bâtında arifler zümresine ait bir sufi olarak tanıtılmıştır (Ceyhan, 2009: 341). Şeyh Selâhaddin, Mesnevî'de irfan sahibi, bâtın ilimlerde derinleşmiş ve manevîyatı her şeyden üstün tutmuş bir velî olarak anlatılmıştır.

Mevlânâ ve Şeyh Selâhedddin arasında şeyh-mürît olmanın yanında ailevi bir irtibat da söz konusudur. Selâhaddin-i Zerkûbî'nin kızı Fatıma Hatun'a Kur'ân talim ettiren Mevlânâ, Fatma Hanım'ı oğlu Sultan Veled'e nikâhlamıştır (Ceyhan, 2009: 340) Sultan Veled, bu büyük zatı İbtidaname'sinde şöyle anmıştır:

“Şeyh bu coşkunkluk âlemindeyken müritlerinden biri, onun yakınlığına erişti, yakınlık atına bindi.

Binicilik de ne, beylik de ne? Padişah oldu, konağa da hâkim kesildi, yola da.

Yol alanlar, onun yüzünden azık elde ettiler; konaklayanlar, ondan ihsanlara eriştiler. Tanrı'ya ulaşmada güçlü bir olgunluk elde etti o, bakışı taşta bile feyiz verir oldu.

O, yedi göğün de yedi yerin de kutlusuydu; lakabı da padişah Selâhaddin'di.”

(Sultan Veled, 1976: 79)

Kutup olarak nitelendirilen şeyh Selâhaddin, Hakk'ın velîlerini merhamet madenine benzetmiş ve bütün halkın onun vücudunda rahat bulduğunu, rahmet kazandığını ve onun nuru ile dirildiğini söylemiştir (Ahmed Eflâkî 1973b: 141-154). Selâhaddin-i Zerkûbî, Tanrı'nın sırlarını müşahede eden ve Hakk'ın varlığına delil kesinlen bir velî olarak Mesnevî'de anlatılmıştır.

“Kendinden kurtuldun mu, tümünden Burhan kesilirsin. Kul yok oldu mu, sultan olur-gider.” (Mesnevî C.2, 1323. Beyit)

“Bunu apaçık görmek istiyorsan, Selâhaddin gösterdi bunu; gözleri açtı, görür bir hale getirdi.” (Mesnevî C.2, 1324. Beyit)

Bedenin içinde asıl varlıktan bihaber olan kul, manevî gayretin sonunda görünmeyen hâlleri müşahede etmektedir. İnsan cismin içinde özünden habersizdir, nefisini yok eden kalp, hakikatlere açılmaktadır, Hakk’ın nuruyla sırları idrak etmektedir. Kul, Hakk’ı üç şekilde müşahede etmektedir. Birincisi Hakk’ı müşahede, ikincisi Hak’tan geleni müşahede ve sonuncusu da Hak’tan müşahededir. Kul, kendi sıfatlarından ve beşerî niteliklerinden kurtulmasıyla (fena bulmasıyla) kendi zatında fani, Hak ile baki olmaktadır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2019: 90-91). İnsan-ı kâmil olan Şeyh Selâhaddîn, zamandan, mekandan münezze hakikat âlemi olarak nitelendirilen “Hakikat-i Muhammediye”ye ulaşmış bir sufidir. Nitekim onu kılavuz edinen de Hakk’ı onunla müşahede etmektedir.

“O’nun ışığına kavuşan her göz, yokluğu onun gözünden, onun yüzünden gördü.” (Mesnevî C.2, 1325. Beyit).

Hakk’ın nuru ile kastedilen onun isim ve sıfatlarının tecellisidir. Allah, kula hangi esma ile tecelli ederse kul bütün varlığın suretinde ya da kendi suretinde o esma ile muayyen olarak tecelli eden Hakk’ı müşahede eder. Hak, sıfatlarıyla tecelli ettiğinde ise kulu nefsinde madûm kılar, onun vücudunu yok edip kulluk nurunu siler, mahlukluk ruhu fani olduğunda yerine *hulul etmeksizin kendi zatından ayrılmayan ve kula bitişmeyen bir latife ikame eder*. Böylece Hak, kendi nefsinde tecelli eder (Afifi, 2007a: 48). İnsan haricinde her varlık, Hakk’ın bir vechesini yansıtır. Nitekim insan, Hakk’ın âlemdeki tecellilerinin bütün şuuruna sahip bir varlıktır. Bu anlamda insan, Hakk’ın suretidir ve yeryüzündeki halifesidir (İzutsu, 2005: 294). Beyitte vurgulandığı üzere insan-ı kâmil mertebesine ulaşmış olan Selâhaddin-i Zerkubî, Hakk’ın bütün tecellisinin bilincine ulaşmış bir velîdir, bu yüzden de müritlere sözsüz ders vermektedir.

“Şeyh, Tanrı gibi aletsiz işler görür, müritlere sözsüz dersler verir.” (Mesnevî C.2, 1326. Beyit).

Her mahlûkun cisimleşmeden önceki aklı, istidadı ve suretinin birlik altında bulunduğu mana âlemi, insan-ı kâmilî sembolize etmektedir. İbn Arabî’ye göre “Âlem-i Misal” adı verilen bu mertebe, Hakk’ın zatının dışta parçalanması ve bölünmesinin mümkün olmadığı suretler ve latif şekiller ile izharıdır. Maddeden tecrit olan zatların

suretlerde ve cisimlenmiş bedenlerde müşahedesi “Âlem-i Misal”de meydana gelir. Hz. Hızır, nebiler ve evliyaların müşahedeleri bu âlemde olur, kâmiller bu âlemde kendi suretlerini başka bir insana ya da hayvan biçimine döndürme istidadına sahiptir (İbn Arabî, 2013: 49-50). Nitekim şeyh Selâhaddin’in, insanlara sözsüz ders vermesi ve herhangi bir araca ihtiyaç duymadan bir eylemde bulunması onun mana âleminde olduğunu işaret etmektedir.

İlahi, külli ve cüzi bütün âlemleri kendinde birleştiren insan-ı kâmil (Çınar, 2017: 44) Hakk’ın zat, isim ve sıfatlarının aynasıdır. Onun sözü de işi de huyu da güzeldir. *İnsan-ı kâmil Allah’ın sureti, Allah da onun ruhu gibidir.* Âlem, varlığını insan-ı kâmil ile sürdürmektedir, o *varlığı meydana getiren ve onu muhafaza eden ilkedir.* İnsan-ı kâmilin “Akl-ı Evvel”, gavs, kutup, “Akl-ı Küll”, sırr-ı ilahi, nokta-i vahdet gibi birçok ismi vardır (Uludağ, 2005:188). Âlemin kutbu olarak nitelendirilen şeyh Selâhaddin, Hakk’ın celal ve cemal sıfatlarının birlikte bulunluğu “Akl-ı Küll” mertebesinde olan bir velî olarak bildirilmektedir. O kimine lütuf kimine kahır olarak tecelli etmektedir.

“Gönül onun elinde mum gibi yumuşaktır; mührü gönle kimi ayıp damgasını vurur kimi ad-san damgasını.” (Mesnevî C.2, 1327. Beyit).

“Mumdaki mühür bir yüzüğü bildirir; fakat o yüzükteki mühür de kimi bildirir?” (Mesnevî C.2, 1328. Beyit)

Tasavvufta Mum, sevgiliyi sembolize eder (Uludağ, 2005: 255). Maşuk (Mum) olan Hak ise âşık (mühür) ile kendini izhar etmiştir. Nitekim vahdet diyarında aşk da âşık da maşuk da bölünmeyen birliğin içinde tek bir gerçeği anlatır. Mühürle de hatemü’l-evliyaya vurgu yapılmaktadır. Onun cismi ve sureti değişse de manası aynıdır (Arabi, 2013: 206). Hatemü’l evliya ise devrin kutbu olarak nitelendirilen Selâhaddin-i Zerkubî’dir.

“O da her halkası zincirleme öbürüne geçmiş olan Zer-ger’in (kuyumcunun) düşüncesini bildirir.” (Mesnevî C.2, 1329. Beyit)

El Cili, insan-ı kâmilin ezelden ebede kadar hep bir tane olduğunu düşünmektedir. Lakin o suretlerde farklılaşmaktadır ve her devrin sahib-i zamanı suretinde zahir olarak onun adıyla isimlenmektedir (Afîfî, 2007a: 49). Mevlânâ, oluş ve bozuluş aleminde “Akl-ı Küll” mertebesine ulaşan Şeyh Selâhaddin’i ilahî düşünce olarak nitelendirmektedir.

3.2.14. Şeyh Hüsameddin Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Ahî Türk

Bir ahî şeyhinin oğlu olan Hüsameddin Çelebi, Mesnevî'nin katibi, Mevlânâ'nın öğrencisi, halifesi ve vekilidir.

Hicri 622'de Konya'da dünyaya gelen Şeyh Hüsameddin Çelebi, Urmiye'den Anadolu'ya gelen bir ailenin mensubudur. Şeyh Hüsameddin'in üç nesil önceki şeceresinde dedesinin, Ahî Türk olduğu kayıtlıdır. Lakin bunun bir unvan olduğu kesin olmakla birlikte Hüsameddin Çelebi'ye Âhî Türkoğlu diye hitap edilmesinin nedeni babasının Konya ve çevresindeki ahîlerin şeyhi olması hasebiyledir (Sevgi, 1998: 512). Zamanının Cüneyd'i ve Bayezid'i, kıyamet gününde muhiplerin şefaatçısı olarak nitelendirilen Şeyh Hüsameddin Çelebi (Ahmed Eflakî, 1973b: 165), küçük yaşta babasını kaybetmiş, bütün lalalarını alarak Mevlânâ'nın hizmetini seçmiştir. Sahip olduğu her şeyi Mevlânâ'ya bağışlayan şeyh Hüsameddin'in Mevlânâ'ya karşı olan tutumu, Mevlânâ'da öyle bir tesir bırakmıştır ki Mevlânâ onu akrabalarından bile üstün tutmuş, onun bulunmadığı meclislerde marifetten bahis bile açmamıştır. Mevlânâ'nın müritleri onun halifelğine saygı duymuş, huzurunda saygı ile eğilmişlerdir (Fürûzânfer, 2005: 139-141). Şeyh Selâhaddin-i Zerkûbî'nin vefatının ardından Mevlânâ, muhabbetine Hüsameddin Çelebi ile devam etmiş, onunla sohbe başlamıştır (Molla Câmî, 2016: 704). Mevlânâ ve Çelebi Hüsameddin'in sohbet günlerinin yadigarı, İslam tasavvufunun en büyük kitaplarından biri olarak nitelendirilen Mesnevî'dir. Mesnevî'nin katibi (Hüsameddin Çelebi), Mevlânâ'yı yalnız bulduğu bir gece ona gazellerinin çokluğundan bahsetmiş ve kendisinin de Mantıku't-Tayr ya da Senâî'nin "İlahiname"si gibi bir eser oluşturmamasını Mevlânâ'dan rica etmiştir. Bunun üzerine Mevlânâ, sarığından Mesnevî'nin ilk on sekiz beytini çıkartıp Hüsameddin Çelebi'ye uzatmıştır (Fürûzânfer, 2005: 142-143). Bundan sonraki beyitleri Mevlânâ Celaleddin söylemiş, Çelebi Hüsameddin yazmıştır. Kısa bir zaman diliminde Mesnevî'nin birinci cildi tamamlanmış, iki sene aranın ardından Mesnevî'nin ikinci cildi yazılıp altı cildi de bitirilmiştir (Evliyalar Ansiklopedisi, 1992: 376). Geceleri Mevlânâ'nın huzurunda olan Hüsameddin Çelebi, Mevlânâ'nın söylediklerini hızlıca yazıp daha sonra hepsini Mevlânâ'ya okumuştur. Mesnevî'nin yazılması bazı geceler şafak vaktine kadar sürmüştür. (Fürûzânfer, 2005: 143). Mevlânâ ile dostlukları on beş yıl süren Çelebi Hüsameddin

(Fürûzânfer, 2005: 144), ona bağlılığından ve saygısından bir an bile ödün vermemiş, gayb aleminin kapılarını birlikte açmışlardır.

Mesnevî'nin bütün ciltlerinin ön sözü, Çelebi Hüsameddin'in erdemli lakaplarıyla süslenmiştir. Mesnevî'nin bazı yerleri onun sülüğuna işaret etmiştir (Sipehsalar, 1977: 139). Hüsameddin Çelebi, Mevlânâ'ya bağlanıp onun manevî terbiyesi altında olgunlaşmış, onun “hâmil-i esrarı” ve “haznedar-ı maârifî” olmuştur. Mevlânâ, onu “Hak nuru, hale Ziya'sı, ruh cilası, gönlün ve dinin hüsam”ı gibi sözlerle övmüş, onu Şems-i Tebrizî'den, Selâhaddin-i Zerkûbî'den boşalan yere oturtmuştur (<http://www.ask-imevlana.com>). Mevlânâ sadece Hüsameddin Çelebi'nin bulunduğu meclislerde sükunet bulmuş, gayb âleminde, hakikat ilminden bahsetmiştir. Mevlânâ'ya göre hakikat denizinden mana sütünü çıkaran Çelebi Hüsameddin'dir. İslam tasavvufunun didaktik şaheseri olan Mesnevî-i Manevî'yi, Mevlânâ'nın ruhundan çıkartan da Çelebi Hüsameddin'dir (<https://www.semsitebrizi.org>). Mevlânâ, Çelebi Hüsameddin olmadan bir yere gitmemiş, konuşmamış ve neşelenmemiştir. Nitekim Tebrizli Şems, Hüsameddin'de tecelli etmiş, Mevlânâ bütün sevdiklerini onda görüp bulmuştur. Mevlânâ sadece Hüsameddin'i değil ona ait olan her şeyi de sevmiştir. (www.ask-imevlana.com). Mevlânâ derse gelmediği zamanlarda Çelebi Hüsameddin, talebelere talim ettirmiş, onlara doğru yolu gösterip onları yetiştirmiştir (www.evliyalarmiz.com). Sultan Veled, Çelebi hazretlerini babasının yerine koymuştur. Hüsameddin Çelebi, mürşidin vazifelerinden olan terbiye, salıkların gönlünü temizleme, şefkat ve süluk yoluna dair ne varsa hepsini Hüdavendigar'ın âdetlerini takip ederek yerine getirmiştir. Hicri 684 yılında ölmüştür (Sipehsalar, 1977: 142). Mevlânâ'nın vefatının ardından tarikatın pek çok işini deruhte eden Hüsameddin Çelebi, onun hem müridi hem de halifesi olmuştur. Şeyh Hüsameddin, Mevlânâ'nın ardından on yıl kadar müritlere mürşitlik yapmıştır.

Dinî-tasavvufî eserler içinde mühim bir yere sahip olan Mesnevî hakkında Çelebi Hüsameddin, mesnevihanların onu okudukça gayb âleminde cemaatler müşahade edeceğini söylemiş ve Mesnevî'yi içtenlikle dinlemeyenin imanının dallarını ve kökünü kesmekte olduğunu beyan etmiştir. Hatta onların cehenneme sürüleceğini de eklemiştir (Molla Câmi, 2016: 705). Mesnevî'nin katibi Hüsameddin Çelebi, eserin pek çok yerinde Mevlânâ tarafından övülmüş, iltifat görmüş, şefkatli, zarif, kerem sahibi bir zat olarak tanıtılmıştır.

Hüsameddin Çelebi, Mesnevî-i Manevî’de insan-ı kâmil mertebesinde bir zat olarak Tanrı ışıḡı, can, padişah, “Akl-ı Küll” ve güneş ile remzedilmiştir.

“Bu düḡüne, bu geline varacak yolu bilmiyorsan, Tanrı ışıḡı Hüsameddin’e sor.”

(Mesnevî C.1, 431. Beyit)

Düḡünden kastedilen Hakk’a vuslattır. Gelin ise mahbub-ı hakiki olan Hak’tır.” (Konuk, 2005a: 196). Gelin, Hakk’ın tezahürü olan insan-ı kâmilî de ifade etmektedir. İbn Arabî, ilahî sırları tevdi eden ve kendisine güvenilen evliya anlamında “ümenâ” terimini kullanarak onlara, arâis-i Hak (Hakk’ın gelinleri) adını vermektedir (Çift, 2012: 302). İnsan-ı kâmiller Allah’ın velîleridir. Nitekim velî, ism-i mef’ûl olarak dost edinilen, sevilendir. Fail anlamında dost edinen, işleri gören ve seven demektir (Hücvirî, 2016: 274). Mesnevî’de “gelin” metaforuyla seven ve sevilen kast edilmektedir. Hakikatte âşık, maşuk ve aşk birdir. Seven de sevilen de aynıdır. Vahdete erişen kâmiller, Hakk’ın isim ve sıfatlarını taşıyan zatlar olarak Mesnevî’de zikredilmektedir. Nitekim isim ve sıfatlar Hakk’ın nurudur. Mevlânâ, beyitlerde bu nurun/ışıḡın Hüsameddin Çelebi olduğunu bildirmektedir.

“Hadi ey Tanrı ışıḡı Hüsameddin, sen o körün gözüne tez bir ilaç sür de hasetçinin gözü çıksın.” (Mesnevî C.2, 1126. Beyit)

“A Tanrı ışıḡı Hüsameddin, gel... Sen olmayınca çorak yerden ot bitmiyor.”

(Mesnevî C.2, 2286. Beyit)

“Ey Hak ışıḡı Hüsameddin gel; ey can cilası doğru yolu buluş padişahı!”

(Mesnevî C.6, 183. Beyit)

İnsan-ı kâmil olan Çelebi Hüsameddin, bütün mahlukatın kaynaḡı ve ilk tecellisi “Nur-ı Muhammediye”ye ulaşan kâmidir, bu yüzden Tanrı ışıḡı olarak adlandırılmıştır. Bu terim hadis metinlerinde Hz. Muhammed’in nuru, ruhu, akli olarak geçmiştir (Arpaguş, 2015: 207). Çınar’ın Uludaḡ’ın “Hz. Muhammed (s.a.v) in manevi hüviyeti: Hakikat-i Muhammediye” adlı makalesinden aktardığı ilk taayyün mertebesi ilgili görüşe göre sevgi tecellisi olan taayyün-i evvel/ taayyun-i hubbî, bir ışık/nur biçiminde belirmiştir. Bu ışık, nur olarak adlandırıldığı gibi tek gerçek olduğundan hakikat adını da almıştır. Nitekim tüm nurlar bu nurun tecellisi, bütün gerçekler bu hakikatin gölgesi mahiyetindedir. Peygamberlerin, meleklerin, evliyaların nurları ve hakikati, O’nun için ve O’ndan yaratılmıştır. *“İlk yaratılan, sevgi olarak vücuda getirilen nura ve hakikate*

“Nur-ı Muhammedi” adı verilmiştir (Çınar, 2017: 60). Hüsameddin Çelebi, vaktin kutbu olarak bu nurun sahibi ve hakikatin kendisidir

Âlem, arazların bütünlüğüdür ve an be an değişmektedir. Hiçbir şey kendi nefsiyle kaim değildir. Mevcudat kendi zatıyla değişmez/daim var olan Hakk’ın mutlak vücududur. Hak dışında her şey, yoklukta her an “Mutlak Vücut” ile yeni yaratımdadır (İbn Arabî, 2013: 612). Madde âleminden çıkıp hakikate ulaşan Hüsameddin Çelebi’nin yaratılışı an be an görmekte olduğu Mesnevî’de bildirilmektedir.

“Bu uzunluk, bu sürüp giden zaman, yaratılışın tezliğindendir; Tanrı’nın tez-tez, yeniden yaratmasını gösterir.” (Mesnevî C.1, 1154. Beyit)

Bu sırrı bilmek isteyen, pek derin bir bilgin bile olsa, deriz ki: İşte Hüsameddin buracıkta; ondan öğren, çünkü o, kadri yüce bir kitaptır.” (Mesnevî C.1, 1155. Beyit)

Hüsameddin Çelebi, “Bir”lik âleminin sırrına ulaşp ilahî isim ve sıfatların tecelligâhı olmuştur. O, Levh-i Mahfuz’un bütün sırlarına ermiş ve Mesnevî’de “Yüce Kitap” olarak adlandırılmıştır.

“A sabahın sığındığı sabah oldu; kendisini ağırladığımız, yücelttiğimiz Hüsameddin’den sen özür dile.” (Mesnevî C.1, 1815. Beyit)

“Akl-ı Küll’den özür dileyen sensin, candan da canın canısın, mercanın parıltısın sen.” (Mesnevî C.1, 1816. Beyit)

Akl-ı Küll, vahdaniyeti temsil eden ilk yaratılan varlıktır. Bütün esmaların birlikteliği olan hakikattir. İbn Arabî, âleme hükmeden ve şekilde değişmeyen bu değişim yasasını “akıl” ve “düzen” manasına gelen “kelime” kavramıyla anlatmaktadır. Tasavvufta kelime, tüm ilahi ilimlerin kendisinden alındığı bir asıl ve ilhamın menbaıdır. Kelime, âlemle olan münasebeti yönüyle “Hakikatü’l-Hakaik”, bütün her şeyin yazılı olduğu “Kitap”, insanla ilişkisi yönüyle “Hakikat-i İnsaniyye”, “Nur-ı Muhammedi” ve insan-ı kâmindir (Taşpınar, 2015: 22). Hüsameddin Çelebi, Hakk’ın aynadaki yansıması, yaratılışın gayesi, kâinatın cilası, evvelden ahire bütün her şeyin yazılı olduğu kitap ve ilahî ilimlerin kendisidir. O bütün her şeyin kaynağı, ışığı olarak âlemlere tecelli etmektedir.

“Yıldızların ışığı olan padişah Hüsameddin, beşinci cildin başlanması istenmekte.” (Mesnevî C.5, 1. Beyit)

“Ey Tanrı ışığı cömert Hüsameddin, ey tertemiz üstadların üstadı.” (Mesnevî C.5, 2. Beyit)

“Seni zindandakilere övmek yazıktır, seni ruhani erlerin topluluğunda överim ben.” (Mesnevî C.5, 6. Beyit)

Mevlânâ'ya göre ihtiraslarımızı öldürerek sürgün edildiğimiz bu dünyadan kurtulmamız mümkündür. Dünyevî isteklerden kurtulan ruh, aşk ile ruh âlemine yükselebilmektedir (Can, 2004: 24). Mana cevherini elde eden Hüsameddin Çelebi'yi Mevlânâ, aşk sırrı gibi gizlemekte ve onu anlatmaya da gerek görmemektedir. Çünkü Mesnevî'de onu anlatanın aslında kendini anlattığı vurgulanmaktadır.

“Seni anlatmak dünyadakileri zarara sokar, aşk sırrı gibi gizlerim seni ben.” (Mesnevî C.5, 7. Beyit)

“Övüş, anlatıştır, perdeyi yırtmaktır; güneşe anlatılmaya da muhtaç değildir, tarife de.” (Mesnevî C.5, 8. Beyit)

“Güneşi öven kendini över; iki gözüm de aydın, gözlerimde çapak da yok ağrı da der.” (Mesnevî C.5, 9. Beyit)

Mesnevî'de güneş metaforuyla Tanrı ve kâmil insan kast edilmektedir. Mürşid-i kâmil olan Çelebi Hüsameddin, nurani ve zulmanî, kesif ve latif, cismanî ve ruhanî, Allah'ın her derecedeki tecellilerini kendisinde taşımaktadır. İnsan-ı kâmil, ilahî varlık için en büyük delil ve şahittir. İlahî isim ve sıfatların hiçbirisi, insan-ı kâmil dışında hiçbir varlıkta parlamamakta ve görünmemektedir (Aydın, 2000: 331). İnsan-ı kâmil makamı, mana âleminin kendisidir. Bu makamdaki Çelebi Hüsameddin de Mesnevî'de mana eri olarak isimlendirilmektedir.

“Ey gönüllerin yaşayışı Hüsameddin, gönlün çoktandır altıncı bölüme akmakta.” (Mesnevî C.6, 1. Beyit)

“Ey anlam eri, Mesnevî'nin tamamı olan sonu bulunan altıncı bölümü de sana armağan sunmadayım.” (Mesnevî C.6, 3. Beyit)

“Tek kişi ama bin kişi gibi... Kimdir o? O eren hatta o Yüce Tanrı kulu, yüz asrın tek eri.” (Mesnevî C.6, 22. Beyit)

Tek kişi ifadesi ile kast edilen, “Hakikat-i Muhammediye”ye ulaşmış ariftir. Zaman ve mekân mefhumundan sıyrılan kâmil, gerçeğe mazhar olduğu cihetle bedeni değışse de öz bakımından aynıdır (Mevlânâ, 2003: 378). Mevcudat insan-ı kâmilden yaratılmaktadır. O, lâ-taayyünün zahiridir. Hak, insan-ı kâmilî yarattığında ona “Akl-ı Evvel” derecesini vermiştir. Nitekim Hak, âlemdaki hükmünü insan-ı kâmil ile izhar etmektedir (Aydın, 2000: 330). İlahî düşünce sürecinde, ilk yaratılış silsilesinde sonuncu olan insan, uluhiyetten sudur eden külli akıl/ilk akıldır. Bu, bütün mevcudatın canlılık ilkesi olan “kelam” ın yerini tutmaktadır. Bilkuvve ve bilfiil her hayatın kaynağıdır. O bütün ilahî sıfatların tecelligâhı insan-ı kâmildir (Nicholson, 1978: 70). İnsan-ı kâmilin mertebesi olan “Hakikat-i Muhammediye” âlemlerin yaratılışından önce vardır ve “Bir”lik makamını ifade etmektedir. Çelebi Hüsameddin, bu hakikat âlemini idrak eden, sözden, sestten arınmış mana âleminin eridir.

“O dünya ancak ölümsüzlük dünyasıdır, mamur bir dünyadır, çünkü zıtlardan düzülmemiştir.” (Mesnevî C.6, 56. Beyit)

“Söz harfî, sesi, soluğu bıraktı da tek kaldı mı, deniz kesilir - gider.” (Mesnevî C.6, 71. Beyit)

“Söz söyleyen de, söz dinleyen de, sözler de... Bu üçü de sonunda can olur.” (Mesnevî C.6, 72. Beyit)

“Ruh dünyasında kimi şekillerden kaçarak kimi de şekillere bürünerek üçü de bekler.” (Mesnevî C.6, 76. Beyit)

“Öyleyse “Halk da onundur, emir de” âyetinin anlamını bil; halk, şekildir, emirse can, can emre binmiştir.” (Mesnevî C.6, 78. Beyit)

“Binen de padişahın buyruğundadır, binilen de; beden kapı eşliğindedir, cansa tapıda.” (Mesnevî C.6, 79. Beyit)

Hakikat mertebesine çıkan kâmiller, Hak’tan başka mevcut hiçbir şeyin olmadığını *nazar tarikiyle değil, bedâhat yoluyla müşahede* eder (Kara, 2017: 213). Mutlak Varlık, sayısız mertebede kendini izhar eder. Her bir varlık mertebesi, Vacibü’l-Vücudun (Mutlak Varlık) kendisini özel bir surette ifşa ettiğı bir tecelligâhtır (İzutsu,

2005: 41). İbn Arabî'ye göre var olma, bir şeyi var etmektir. Allah bir şeye “Kün/Ol” dediğinde o şey kendi nefsinin mevcut kılınmaktadır. Herhangi bir şeyin var olması üçlü ferdiyyet ile mümkündür. Tesir eden, tesir edilen ve tesirin sabitliği. Şeyin ferdiyyeti ilahî ilimdeki değişmeyen “şeyiyyet”tir. İkincisi “ol” sözü işitilir ve üçüncü olarak kendi vücudunu var etmede yaratanın “ol” emrine uymasındır. Bir şey ilahî ilim derecesinde, yokluğu halinde değişmeyen zatı “Mucidi”nin zatına karşılık düşer. Kün emrini işitmesi, “Mucid”in iradesidir. Yaratanın o şeye, kendi vücudunu icadda ne emretmişse o şeyin “emre itaat etmesi” Mucid’in “Ol” sözüdür (İbn Arabî, 2013: 560). Mesnevî’de bu üçlü izhar, söyleyen, dinleyen ve sözler üçlüsü ile vurgulanmaktadır. Nitekim Hakk’ın ilmi bütün kâinatı kuşatmaktadır. O âlimdir, kendini ilmiyle bildirmektedir. İlim de âlim de malûm da Hakk’ın kendisidir. Hüsameddin Çelebi, harften ve addan geçip akledilir âlemden vahdet makamına çıkan, Hakk’ın isimlerine, sıfatlarına ve nurlarına ayna kesilen zat olarak Mesnevî’de anlatılmaktadır.

Mevlânâ’nın ilmini ve irfanını yayarak tüm insanlığa manevî güneş olmasını sağlayan Çelebi Hüsameddin (Can, 2004: 76) Mesnevî’de kalbin ve dinin hüsâmı (kılıç), kerem, ruh cilası, Hak nuru olarak zikredilmektedir (Sevgi, 1998: 512).

“Yeryüzü, şu karla kefeni büründü mü, tez Hüsameddin’in güneş kılıcını vur yere.” (Mesnevî C.6, 90. Beyit)

“Hemen doğudan Allah kılıcını çek; bu tapıyı o doğuyla ısıt.” (Mesnevî C.6, 91. Beyit)

Kılıç velînin manevi gücünü simgelemekle (Akarpınar, 2004: 13) birlikte atılganlık, cengaverlik, adalet, fazilet, güç ve kuvveti de sembolize etmektedir. Kılıcın iki yüzü bulunmaktadır. Bir yüzü öldürücü güç olup yanlış, kötülüğe, bilgisizliğe karşı müspet bir sonuç vermektedir. Diğer yüzü ise her zaman yapıcı olup barış ve adaletin tahsis edilmesini sağlamaktadır (Ersoy, 2000: 338). “Hakikat-i Muhammediye” mertebesinde olan kâmil, mana aleminde gerçekliği idrak etmekte, kılıcın her iki yüzü gibi Hakk’ın celal ve cemal sıfatlarının birlik âleminde yansımaları görmektedir. Mevlânâ’da kötülük izafidir, hakikat tektir, bu yüzden de kahır ve lütuf kılıç olarak düşünüldüğünde “Allah kılıcı” vahdet ve birlik makamını simgelemektedir. Nitekim kâinat bu zıtlıkların birliği içinde varlığını sürdürmektedir. Hakk’ın isimleri ve sıfatları zıtların çatışması ve ikilemi içinde daima bir oluş halindedir.

Mürşid-i kâmil Hüsameddin Çelebi, can ülkesi “Âlem-i Misal” ile birleşmiş, canın kendisi olmuştur. Nitekim Hakk’ın vücudu ilkin ruhlar mertebesinde ve ikinci olarak ise misâl mertebesinde taayyün etmiştir (İbn Arabî, 2013: 842). Misal âlemi mana âlemidir. Mana ile kastedilen Hakk’ın kendisidir. Mevlânâ, Mesnevi’de suretlerin arkasındaki manaya dikkat çekmiştir (Duru, 2005: 278). Mana eri olan Hüsameddin Çelebi, Mesnevî’de her varlığı yeşerten, can veren Hakk’ın ilahî tecellisi olarak yer almıştır.

“Mesnevî’yi yaygın bir otlak haline getir; onun bedene benzeyen örneklerine can ver.” (Mesnevî C.6, 184. Beyit)

“Can ver de bütün harfleri tümünden akıl olsun, can kesilsin; ölümsüz can ülkesinden can ülkesine doğru uçuşun- gitsin.” (Mesnevî C.6, 185. Beyit)

“Ey arif sen muarriye aldırış bile etmezsin; sen görüp durursun, çünkü sen doğan, parıl parıl parlayan bir ışıksın.” (Mesnevî C.6, 263. Beyit)

Hakk’ı, âlemdeki her zerrede müşahede eden Hüsameddin Çelebi, gayb âleminin sırlarına vakıf bir insan-ı kâmindir. O, kâinattaki her zerrede bilen ve gören bir ruhun tecellisi, görünen âlemin hakiki gölgesi olarak Mesnevî’de anlatılmaktadır.

SONUÇ

Mevlânâ hoşgörü, mütevazılık, dürüstlük ve bütün mahlûkatı sevmeyi temele alan tasavvuf anlayışıyla pek çok sufi üzerinde etki bırakmış bir mutasavvıftır.

Mevlânâ'nın dünya görüşünü, felsefesini ve öğretilerini esas alarak Sultan Veled tarafından sistemleştirilen Mevlevîlik, hakikat arayışındaki saliklerin manevî yolculuklarında, onları vahdet çatısında birleştirmeyi amaçlayan bir tarikattır. Mevlevîlik'te, bir kulun hakiki mümin/insan olabilmesi için ona zaruri yollar gösterilmektedir. Mevlevî dergâhlarında, ilahî sırları içeren ve Mevlânâ tarafından Hakk'ın fikhî olarak adlandırılan Mesnevî okutulmaktadır. İslam tasavvufunun kaidelerini didaktik bir şekilde ortaya koyan ve hikmetlerle dolu olan Mesnevî, manevî âlemin sırlarını alegorik bir anlatımla okuyucuya sunmaktadır.

Mevlânâ, babası Bahaeddin Veled ve çevresinden dinlediği, duyduğu ve bizati tanıştığı Hak dostlarının menkıbelerini Mesnevî'de "varlık birliği" doktrini ekseninde anlatmıştır. Tasavvuf kültürünün İran menşeli temsilcisi Mevlânâ, çok farklı inançların ve düşüncelerin kesiştiği Anadolu'da, Mevlevîlik ekolünün temelini atmış ve bütün mahlûkatı Hakk'ın tecellisi olarak görmüştür. Mahlûkatın, Hakk'ın esma ve sıfatlarının farklı görünüşleri olduğunu ileri süren Mevlânâ, insanın şehvi arzu ve isteklerinden arınarak hayvanlık sıfatından çıkacağını ve bu yolda salığın aklı kılavuz tutması gerektiğini Mesnevî'de belirtmiştir.

Mevlevîlik'te velî tipine ulaşılırken nefis mertebelerinden yola çıkarak kâmil olması süreci incelenmiştir. Mesnevî'de nefis mertebelerini gösteren (nefs-i emmara, nefs-i levvame, nefsi mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i radiyye, nefs-i mardiyye ve nefs-i kâmile) örneklerle menkıbelerin ve hikâyelerin içinde yer verilmiştir.

Mesnevî'de mal sevgisi, mevki isteği, hırs, şehvet, nefret, heves, hile, ihtiras, zan, kibir, çok yemek, kuruntular, öfke ve kadın nefs-i emmarenin sıfatları arasında sayılmıştır. Maymun, köpek, eşek, ejderha, Nemrud, Firavun nefs-i emmareyi işaret eden semboller olarak vurgulanmıştır.

Mesnevî'de nefs-i levvame doğrudan anılmakla birlikte onun taklit, gösteriş, riya, kınama, tövbe ve sahte sufiler üzerinden vurgulandığı tespit edilmiştir. Mevlânâ, şeytanın

hilelerine düştükten sonra hatasının farkına varan kulun duyduğu pişmanlığı, nefs-i levvameye işaret ederek ifade etmiştir.

Salığın kuruntularından sıyrılıp ilham aldığı nefis mertebesi olan nefs-i mülhime, Mesnevî’de ilham, iyilik, sabır ve aşk ile ilişkilendirilerek vurgulanmıştır. Mana âleminde gelen ve hakikat nurları olarak nitelenen ilham, salığı huzura kavuşturan, şehvi duyguların etkisinden çıkmasını sağlayan, harfe ve söze gelmeyen Hakk’ın bir lütfu olarak anlatılmıştır.

Mesnevî’de nefs-i mutmainneyi işaret eden susmak, şükür, aydınlanma, arınma, yokluk, sır ve hırka giyme konusunu içeren örneklerle rastlanmıştır. Mevlânâ, sükûta ayrı bir ehemmiyet vermiş ve söylemenin bir ırmak, susmanın ise bir deniz olduğunu belirterek susmayı salığı huzura erdiren bir hâl olarak tarif etmiştir. Mevlânâ mutmain nefsi, Hakk’ı müşahade eden bir nefis mertebesi olarak değerlendirmiştir.

Mesnevî’de nefs-i radiyye basamağındaki kâmilin, Hak’tan gelen her şeye kalben rıza gösterdiğini içeren örneklerle rastlanmıştır. Dervişin teslimiyetini ifade eden bu merteye aynı zamanda rıza makamıdır. Mesnevî’nin birçok yerinde rızanın açılımı olan gönül hoşnutluğu, kanaat, sabır ve karşılıksız sevgi bu nefis mertebesini gösteren kavramlar olarak kullanılmıştır.

Kulun Allah’tan razı, Allah’ın kuldan razı olduğu nefs-i mardiyeye mertebesindeki kâmiller, Mesnevî’de oluş-bozuluş âleminde çıkan ve özüne ulaşan insan-ı kâmil olarak zikredilmiştir. Akli sorgulamaların bittiği ve sadece aşk ile izah edilebilen bu merteye, kutbu’l-aktabın makamı olarak örneklendirilmiştir. Mevlânâ’ya göre bu mertebedeki kullar, Hak’tan işitmekte, Hak’tan görmekte ve O’nun zatında ölümsüzlüğe ulaşmaktadır.

Nefs-i kâmile mertebesindeki kul, Mesnevî’de “Akı-ı Evvel”, “Hakikat-i Muhammediye”, “Nur-ı Muhammediye” ve “Levh-i Mahfuz”un kendisi olarak örneklendirilmiştir. Bu nefis mertebesinde kul, insan-ı kâmilidir. Mesnevî’de insan-ı kâmilî işaret eden “kutup”, “kâmil”, “can” gibi ifadelerin yanı sıra padişah, vali, kuş, ney, balık gibi sembollere rastlanmıştır. Mevlânâ, insan-ı kâmilî âşık olarak adlandırmış ve bu kâmilleri pir, arif, şeyh, velî, kutup ve yüce kişiler olarak Mesnevî’de zikretmiştir. Bu mertebeye gelen zat, Hakk’ın kendisindeki tecellisiyle bütün inançların hakikatin bir yansıması olduğunu kavramıştır. Bu görüş doğrultusunda insan-ı kâmilin her türlü itikadi kayıttan uzak bir nitelik taşıdığı tespit edilmiştir.

Mesnevî’de insan-ı kâmiller arasında gösterilen İbrahim b.Edhem, varlığını yok edip Hak’ta doğan, ikilikten birliğe çıkan, fena mertebesine ulaşmış bir velî olarak anlatılmıştır. Hicri II. asır kâmilllerinden Fudaly b. İyaz’ın tövbesi, Mesnevî’de örnek gösterilmiştir.

Mutasavvıfî yönü ön plana çıkan ve Hicri III. yüzyıl sufileri arasında sayılan Mar’uf el-Kerhî, “Hakikat-i Muhammediye”ye erişmiş, kutup ve aşk halifesi olarak Mesnevî’de örneklendirilmiştir. Ayrıca Mevlânâ, onun muhabbet ehli bir arif olduğunu vurgulayarak onu Nur-ı Muhammedi’nin mirasçısı olan velîler arasında saymıştır.

Şeyh Hadraveyh, cömertlikte meşhur, fena mertebesine ulaşmış, ölümsüzlük elde etmiş, fütüvvet ehli bir zat olarak Mesnevî’de yansıtılmıştır. İnsan-ı kâmil olan Şeyh Hadraveyh, Allah’ın tüm isim ve sıfatlarını tezahür ettiği kutup ve mutasavvıf olarak anlatılmıştır.

Mesnevî’de düşünceleri ve ilahî aşk anlayışıyla örnek gösterilen insan-ı kâmiller arasında Zünnûn el-Mısırî de sayılmıştır. Mevlânâ, mana denizine akıl yolu ile değil aşk ile girileceğini vurgulamış, o yüzden deli olarak nitelendirilen Zünnûn’un hakikatte aşk ummanında yüzdüğünü, bunu ise ancak âriflerin anlayacağını belirtmiştir. Zünnûn el-Mısırî’nin benliğini öldürüp Hakk’ı temaşa eden ve O’na ayna kesilen bir zat olarak “Akıl-ı Küll” mertebesine ulaştığı “akıl denizi” ifadesiyle Mesnevî’de beyan edilmiştir.

Mevlânâ tarafından örnek sufi olarak gösterilen Bayezid-i Bistâmî, gaybdan bilgi alan, sır ehli ve kutup olarak Mesnevî’de tanıtılmıştır. Vahdet-i vücud nazariyesini benimseyen vaktin kutbu Bayezid-i Bistâmî’nin bu görüşünü yansıtan şâthlarından Mesnevî’de bahsedilmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Mesnevî’de Hakk’ın nuruyla aydınlanmış, kâinatı kendisinde cem eden, Nur-ı Muhammedi’nin mirasçılarından ve vaktin kutbu olarak gösterilmiştir. O, marifet kapısını aralayarak Hak’tan sayısız lütuflar elde eden, marifet ve muhabbet ehli olarak tanıtılmıştır.

Hicri III. yüzyıl mutasavvıfları arasında yer alan şeyh Abdullah-ı Magribî, varlıktan arınmış, keramet sahibi ve “Hakikat-i Muhammediye”nin nurunu taşıyan insan-ı kâmil olarak Mesnevî’de anlatılmıştır. Görüş sahibi, yol gösterici, bâtin bilgisine erişen, vahdet makamına ulaşıp âlemi kendinden tecelli ettiren şeyh Magribî, ilahî isimlerin tezahürü, hakikat makamını temsil eden bir zat olarak zikredilmiştir.

Mevlânâ ve Mevlevîlik için mühim bir yere sahip mutasavvıflardan biri de Hüseyin b. Mansur'dur. Mevlânâ, Hallâc'ın "ene'l-Hak" ifadesini, tasavvufunun eksenine almış ve Mesnevî'nin birçok yerinde izafi benliğin yok edilmesi sonucu gerçek tevhide, "Bir"e ulaşılabacağına değinmiştir. Hallâc-ı Mansur ve Mevlânâ, insanın ilahî öz taşıdığını düşünmüştür. Hallâc'ın ileri sürdüğü Hz. Muhammed'in ezelî sureti, Mesnevî'de "Hakikat-i Muhammediye"ye ulaşan velîler üzerinden anlatılmıştır. Hüseyin b. Mansur'un âlemin yaratılış sebebi olarak kabul ettiği aşk, Mesnevî'de mahlûkatın varlık sebebi ve yaşam ilkesi olarak açıklanmıştır. Mevlânâ bu düşüncesini aşk şeriatı ifadesiyle Mesnevî'de örneklendirmiştir.

Şeyh Ebu'l-Hasan Harakanî, Bâyezid-i Bistâmî'nin ruhaniyetinden feyz alan, ilahî sırlara vakıf, vaktin oğlu, "Nur-ı Muhammedî" mertebesinde mevcudatı müşahade eden bir zat olarak tarif edilmiştir. İlahî ilim ve sırlara eriştiği için gül (insan-ı kâmil) sembolüyle Mesnevî'de anlatılmıştır.

İran'ın mutasavvıf şairlerinden Hâkim Senâî, görüşleri ve düşünceleriyle Mevlânâ'yı derinden etkilemiş bir sufidir. Mevlânâ Mesnevî'sinde onun şiirlerine atıflar yapmıştır. Mevlânâ'nın Hâkim Senâî'den aktardığı beyitlerde sudur nazariyesiyle paralellik gösteren düşünceler tespit edilmiştir. Senâî, Mesnevî'de gayb hâkimi, sır ve hakikat ehli olarak tanıtılmıştır. Mevlânâ, kâinatın özü ve Hakk'ın sırrı olarak insan-ı kâmil görmüş, Hâkim Senâî'den iktibas ettiği beyitlerde bunu vurgulamıştır.

Mesnevî'de insan-ı kâmiller arasında sayılan bir başka mutasavvıf, Ferideddin Attar'dır. Mevlânâ, onun eserlerini okumuş, ondan ilham almış ve onun vahdet-i vücud telakkisini kendi tasavvufî görüş dairesinde eserlerinde yansıtmıştır. Attar, âlemin "Bir" den geldiğini, Hakk'ın tecellisi olarak âlemdeki her varlığın, ona tabii olmak zorunda olduğunu ileri sürmüştür. Bu vahdet telakkisi, Mesnevî'nin pek çok yerinde alegorik anlatımlarla örneklendirilmiştir. İnsan-ı kâmil ile kesrette kalmış insanların hâli, Mesnevî'de Attar'dan yapılan iktibaslarla anlatılmıştır.

Mevlânâ'nın manevî terbiyesinde etkin rol oynayan ve Mesnevî'de insan-ı kâmil vasıflarına sahip Seyyid Burhan-ı Muhakkik-i Tirmizî, "Nur-ı Muhammediye" makamında bir velî olarak Mesnevî'de belirtilmiştir. Mesnevî'de geçen "burhan kesilmek" ifadesiyle de hem Seyyid Burhaneddin hem de bütün insan-ı kâmiller kast edilmiş ve insan-ı kâmillerin ilim-âlim-malum üçlüsünü üzerinde taşıdığına vurgu

yapılmıştır. Nitekim ilahî isim ve sıfatları kendisinde toplayan şeyh, âleme ayna olup burhan kesilmiştir.

Mesnevî’de Şems/Güneş, Din Şeyhi, Tebrizli Şems, Şemseddin gibi isimlerle anılan Şemseddin-i Tebrizî, varlığın özü/yaratılışın vesilesi/ bütün ecdamın hakikatı olan “esîr” maddesiyle remzedilmiştir. Âleme ayna olan Şems aynı zamanda hakikatin kendisi olan “Güneş” ile de sembolleştirilmiştir. İnsan-ı kâmil ve güneş metaforunu içeren dizelerde Platon’un “mağara alegorisi” görüşüyle benzerlikler tespit edilmiştir. Gölge âleminden çıkıp özgürleşen ruh, asliyetine/hakikatine kavuşmuş ve hakikatin kendisi olmuştur. Mevlânâ, varlık ve Hakk’ın birbirinden ayrı olmadığını “Şems” ve “sanatkâr” ilişkisi ile açıklamıştır. Mevlânâ, bir eserin-sanatçıdan ayrılmayacağı gibi âlemin tek bir hakikatin tecellisi olduğu düşüncesini Mesnevî’de Şems-i Tebrizi ile vurgulamıştır.

İnsan-ı kâmiller arasında zikredilen ve Seyyid Burhaneddin-i Tirmizî’nin terbiyesinde yetişen şeyh Selâhaddin-i Zerkûbî, Hak ehli bir sufi olarak Mesnevî’de tanıtılmıştır. Şeyh Selâhaddin, ilahî ilim ve irfan sahibi, batîn ilimlerde derinleşmiş, “Akl-ı Evvel”e ulaşmış arif kimliğiyle yansıtılmıştır. Mevlânâ, onu madde âleminden arınmış, ilahî isimlerin sırlarına ulaşmış bir velî olarak tasvir etmiştir. Mesnevî’de, Şeyh Selâhaddin’in Tanrı gibi aracısız iş görmesi, onun birlik makamında olduğunu göstermiştir. İnsan-ı kâmil, Allah’ın isim ve sıfatlarının hepsini cem etme istidadına sahip olduğu için bu mertebe aynı zamanda Hakk’ın bilincini de yansıtmıştır. Bu yüzden hakikat âlemi, Hakk’ın bilinci olan Akl-ı Küll’dür, Mesnevî’de ilahi düşünce vurgusuyla Selâhaddin-i Zerkûbî’nin bu gerçekliğe ulaştığı tespit edilmiştir.

Mesnevî’de cömertliği ile ön plana çıkmış olan Hüsameddin Çelebi, Mevlânâ tarafından “Hak nuru”, “gönlün ve dinin Hüsam”ı, “ruh cilası” gibi isimlerle anılmıştır. Şeyh Hüsameddin, Mesnevî’de Tanrı ışığı/nuru, can, padişah, “Akl-ı Küll” ve güneş metaforuyla anlatılmıştır. İnsan-ı kâmil mertebesinde olan Hüsameddin Çelebi, mevcudatın kaynağı ve ilk tecellisi “Nur-ı Muhamedi” ye ulaşan kâmil olduğu için Mesnevî’de Tanrı ışığı olarak adlandırılmıştır. Mesnevî’de Şeyh Hüsameddin’i anlatan sembollerden biri de “hüsam/kılıç” tır. Mana âleminde hakikate ulaşmış olan insan-ı kâmil (Hüsameddin Çelebi), kılıcın her iki yüzü gibi Hakk’ın celal ve cemal sıfatlarını yansıttığı için “kılıç” ile sembolize edilmiştir.

Mevlânâ Mesnevî’de düşüncelerini olaylar ve menkıbeler aracılığıyla bildirmiş, Mesnevî’de yer verdiği insan-ı kâmil örnekleri üzerinden velî tipini çizmiştir. Mesnevî’de insan-ı kâmil mertebesinde ulaşan velîler, nefsinden arınmış, geçmiş ve gelecek bilgisine vakıf, an zamanda evrene hükmeden, aşk makamı olan “Hakikat-i Muhammediye/ Nur-ı Muhammediye” ye ulaşmış nur olan, kader ve kazanın hükümlerini gören, gayb bilgisine sahip, marifet ve hakikat ehli arifler olarak anlatılmıştır.



KAYNAKÇA

- ABDÜLKERİM CEYLİ (1973). *İnsan-ı Kâmil*. (Çev. Abdülkadir Çiçek). İstanbul: Yayınevi yok.
- ACIPAYAMLI, Orhan (1961). *Türkiye 'de Doğumla İlgili Lnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum: TTK.
- AÇIK, Nilgün (2002). *Divân Edebiyatı'nda Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şâirler*. (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- AFİFÎ, Ebû'l- Alâ (2007a). İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma. (Çev. Tahir Uluç). *İbn Arabî Anısına Makaleler içinde* (25-51 ss.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- AFİFÎ, Ebû'l- Alâ (2007b). İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite; Mu'tezile Düşüncesinde Ma'dûmat. (Çev. Tahir Uluç). *İbn Arabî Anısına Makaleler* (145-155 ss.). İstanbul, İnsan Yayınları.
- AFİFÎ, Ebu'l-Alâ (2015). *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- AĞIRMAN, Ferhat-Bilal Bekalp (2012). Hallâc-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi. *Felsefe Dünyası* 2012/1, S.55, 84-98.
- AHMED EFLAKÎ (1973a). *Âriflerin Menkıbeleri I*. (Çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- AHMED EFLAKÎ (1973b). *Âriflerin Menkıbeleri II*. (Çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- AHMED YESEVÎ (2017). *Dîvân-ı Hikmet*. (Çev. Hayati BİCE). Ankara: Merkez Repro Basım Yayın.
- AKARPINAR, Bahar (2004). Sûfî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme. *Türkbilig*, S.7, 3-19.
- AKAY, Nimetullah (2015). Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Mevlevilik, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 122-152.
- AKÇAY, Mustafa (2005). Gazâlî'de Ruh Tasavvuru. *Dini Araştırmalar*, C.7, 87-116.
- AKMAN, Mustafa (2011). Hakikat-i Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellefleri. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*,

Nisan, S. 2, 107-131.

AKŞİT, Ahmet (2005). Çelebi Hüsameddin'in Halife Seçilmesi ve Muhalifleri, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, 184-185.

AKŞİT, Beyza (2014). *Larousse Semboller Sözlüğü*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

AKTAŞ, Hamza (2012). *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Nefis Kavramı*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

AKYÜZ, Çiğdem (2010). Manas Destanı'nda Alp Kadın Tipi. *Mukaddime*, S.1, 69-180.

ALGÜL, Hüseyin vd. (2008). *İlmihal İman ve İbadetler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ALİ İBN MUHAMMED SEYYİD ŞERİF CÜRCANİ (1997). *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. (Terc. ve şerh. Arif Erkan). İstanbul: Bahar Yayınları.

ALPTEKİN, Ali Berat (1999). *Hikâye Araştırmaları-1: Kirmenşah Hikâyesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

ALPTEKİN, Ali Berat (2012). *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.

ALPTEKİN, Ali Berat, (2005). *Hayvan Masalları*, Ankara: Akçağ Yayınları.

ALSAC, Fevziye (2017). *Anadolu Masallarında Yapı, İzlek ve Masal Kahramanlarının Tip Tahlili*. (Doktora tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

ALTINTAŞ, Hayrani (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

ARBERRY, A. John (2008). *Tasavvuf/Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.

ARPAGUŞ, Hatice (2015). *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

ARPAGUŞ, Safi (2007). Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1207-1273), *İSTEM*, 5(10), 91-111.

ARSLAN, Hilal (2006). *İbni Sînâ ve Mevlânâ'nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

ARVON, Henri (2006). *Budacılık*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- ASLAN, İbrahim (2013). Kâdı Abdulcebbar'ın İyilik-Kötülük Düalitesine Yönelttiği Eleştiriler, *Kelam Araştırmaları*, S. 11:1, 77-100.
- ATASAGUN, Galip (2006). *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî'de Bahsedilen Dinler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- ATASOY, Nurhan (2007). Mevlevîlik'te Giyim. (Ed. Osman Horata, Adnan Karaismailoğulları). *Mevlânâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ATEŞ, Süleyman (1999). Akşemseddîn . *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 16-17-18, 17-57.
- AYDIN, Ferit (2000). *Tarikatta Rabîta ve Nakşibendîlik*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- AYDIN, Hüseyin (2007). Mevlânâ'nın Varlık Anlayışı. *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I*, 26-28 Ekim, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, s. 71-80.
- AYDIN, Mehmet (2000). *İnsan-ı kâmil Maddesi*. C.22, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- AYİŞ, Mehmet Şirin (2014). Semennûnî'de Nefis Mertebeleri. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 493-537.
- AYKIT, Asiye (2014). Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin Er-Razi'nin Ahlak Düşüncesi. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 199-225.
- AYNİ, Mehmet Ali ve Ferit Kam (1992). *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- AYTEPE, Mahsum (2017). Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mutezilî Yorumu. *Din bilimleri Akademik Araştırma*, 17(3), 237-276.
- AZAR, Birol (2009). İyiliğin Somut Rengi Hızır ve Kültürümüzdeki Fonksiyonları. *I. Ulusal İyilik Sempozyumu (20-21 Haziran)*, Elazığ, 271-279.
- BAKIR, Sıddık (2014). Bir Eğitim Kurumu Olarak Ahilik ve Hülya Taş'ın 'Günümüz Bursa Esnafında Ahilik Kültüründen İzler' Adlı Eseri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 3/1, 406-415.

- BAKİ, Yasemin (2013). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Yer Alan Menkıbeler. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları*, C. 102, 327-356.
- BALTACI, Halil (2014). Aşkın Kazandığı Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazâlî, Bakî ve Irâkî Çizgisi. *Tasavvuf*, 2(34), 23-44.
- BANARLI, Nihad Sâmî (1998). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmettin (2007). Mevlânâ'nın Evrensel Sevgi ve Hoşgörü Anlayışı. *Marife*, 7(3), 29-44.
- BARKAN, Ömer Lütfi (2013). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- BARS, Mehmet Emin (2018). Şamanizmden Tasavvufa Sufi/Veliye Değişim/Dönüşümler. *Türkbilig*, S.36, 167-186.
- BAYAT, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi-1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYRAKTAR, Levent (2006). Mevlânâ'da Ruh-Beden İlişkisi Problemi. *Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevihaneler Sempozyumu*, Manisa, 111-116.
- BAYRAM, Mikail (2005). *Sosyal ve Siyasal Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlâna Mücadelesi*. Konya: Nüve Kültür Merkezi.
- BAYRU, Esin Çelebi ve Bekir Reha Sağbaş (Ed.) (2008). *Yüzyıllar Boyu Mevlânâ ve Mevlevîlik*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- BENEDEK, Therese (2005). Sevginin Ruhsal Gücü. (Ed.A. Krich). *Aşkın Anatomisi* içinde (103-111 ss.). İstanbul: Say Yayınları.
- BİCAN, Ahmed (TY). *Envâr'ul-Âşıkîn (Aşıkların Nurları)*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser 48.
- BİLEN, Osman, (2008). Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik. *Mevlânâ ve İnsan Sempozyum Bildirileri*, Ankara: TDV Yayınları.
- BİLGİN, Azmi (2008). Çağdaşımız Mövlana. *Oğuz Eli*, Bakü, 22-39.
- BİLKAN, Ali Fuat (2001). *Masal Estetiği*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- BOLAT, Ali (2014). Tasavvuf Geleneğinde “Öteki” Algısı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 43-73.
- BORATAV, Pertev Naili (2012). *Türk Mitolojisi: Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- BRİFFAULT, Robert (2005). Din Alanında Cinsellikten Sevgiye Geçiş. (Ed. A. Krich). *Aşkın Anatomisi* içinde (35-46 ss.) İstanbul: Say Yayınları.
- BURAN, Ahmet (1991). Yunus’ta Hayvan Adları ve Fonksiyonları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 117-131.
- CAN, Şefik (2003). *Mevlânâ Hayatı Şahsiyeti ve Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- CAN, Şefik (2004). *Mevlânâ ve Eflatun*. İstanbul: Okul Yayınları.
- CAN, Şefik (2006). *Mevlânâ*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- CEBECİOĞLU, Ethem (1988). Hallac-ı Mansûr. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1), 229-350.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- CENGİZ, Muammer (2017). Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (50), 904-924.
- CEYHAN, Semih (2009a). *Seyyid Burhâneddin Maddesi*. C.37, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- CEYHAN, Semih (2009b). *Selâhaddin-i Zerkûb Maddesi*. C.36, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- CEYHAN, Semih (2010). *Şems-i Tebrizî Maddesi*. C.38, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- CHITTICK, William (2003). *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. İstanbul: Kaktüs Yayınları.
- CHITTICK, William (2008). *Var Olmanın Boyutları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÇAĞATAY, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

- ÇAĞIN, Şerife (2019). Resimden Edebiyata Kadın ve Kedi. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(1), 209-226.
- ÇAĞRICI, Mustafa (2008). *Sabır Maddesi*. C.35, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa (2005). Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu. *Tasavvuf*, Y.6, S.15, 191-223.
- ÇALIŞKAN, Şevki (2011). *Mesnevî'de Nefs Kavramı*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- ÇAP, Sabri (2018). Tasavvufta Gül Sembolü ve Gül ile İlgili Telakkinin Oluşumunda Uydurma Hadislerin Rolü. *Bilimname*, XXXVI, 2018/2, 455-498.
- ÇATAK, Adem (2012). Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Nefs Anlayışı. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, 2012/1, 217-232.
- ÇELEBİ, Asaf Halet (2006). *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. Ankara: Hece Yayınları.
- ÇELİK, Celalettin (2002). Mevlânâ'nın Fikirlerinin Türklerin Dinî Hayatına Etkileri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12, 21-38.
- ÇELİK, İsa-Birol Yıldırım (2018). Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/ Nefsin Mertebeleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma*, S. 86, Yaz, 21-44.
- ÇELİK, Zuhale (2006). *Mevlânâ'da Akıl-Aşk İlişkisi*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- ÇETİN, Ayşe Yücel (2014). İrfan, İnsan Ve Toplumsal Değerler Bağlamında Akşemseddin. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. 26-28 Mayıs, 305-314.
- ÇETİN, İsmet (2007a). Türk Kültüründe Bab/Baba/Ata Geleneği. *Millî Folklor*, Y.19, S.76, 70-75.
- ÇETİN, İsmet (2007b). Otman Baba Velayetnamesinde Bazı Motifler ve Mitik Kaynakları. 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı, 17-18-19 Ekim, Ankara, 357-367.
- ÇETİN, Nurullah (2013). *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü kitapevi.

- ÇETİN, Özer (2012). Kùltùrlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi. *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri*, 2 (1), 107-142.
- ÇETİNKAYA, B. Ali (2005). Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak Şems Mevlânâ Dostluğu. (Benliğin Kaybolduğu Dostluk). *Tasavvuf*, Y.6, S.14, 179-220.
- ÇETİNKAYA, Yalçın (2007). Mevlevîlik ve Musiki. (Ed. Osman Horata, Adnan Karaismailoğulları). *Mevlana*. Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÇINAR, Fatih (2007). Hz. Mevlânâ'nın İlk Hocası: Seyyid Burhâneddin Muhakkık-i Tirmîzî. *Somuncubaba*, Y.14, S.84, 66-67.
- ÇINAR, Mahmut (2017). *Nûr-i Muhammedî*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- ÇİFCİ, Arif (2005). Tasavvufun Peygamber Anlayışının Tenkidi. *Haksöz*, S.173, İstanbul, 73-77.
- ÇİFT, Salih (2012). *Ümenâ Maddesi*. C.42, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2011). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇORUH, Salih (2015). *Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Tarikatı ve Tasavvufî Görüşleri*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- ÇORUHLU, Yaşar (2012). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah (1971). Yunus Emre ve Din Felsefesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, 19(1), 1-15.
- DEMİR, Recep (2013). Osmanlı Şiirinde Öteki ve Başkası Olarak Kâfir İmgesi. *Turkish Studies*, C.8/8, 431-445.
- DEMİRCİ, Mehmet (1996). *Fîhi Mâ-Fîh Maddesi*. C.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DEMİRCİ, Mehmet (2008a). *Mevlânâ ve Mevlevî Kùltürü*. İstanbul: H Yayınları.
- DEMİRCİ, Mehmet (2008b). *Nûr-i Muhammedî*. İstanbul: Nefes Yayınları.
- DEMİRDAŞ, Öncel (2013). Kösec Ahmed Trabzonî'ye Göre Nefs ve Nefsin Kategorileri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, 1 (18), 157-181.

- DEMİREL, Şener (2012). Sembol, Sembolik Dil ve Bu Bağlamda Mesnevî'nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar. *Turkish Studies*, 7 (3), 915-947.
- DERE, Mehmet (2011). Kanaat En Büyük Hazinedir. *Somuncubaba*, S. 127, 56-58.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- DİNLER TARİHİ ANSİKLOPEDİSİ (1976). C.1, C.3, İstanbul: Gelişim Yayınları.
- DOĞAN, Mebrure (2014). Dinlerde ve İslam Kültüründe Sabır. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 93-130.
- DÖNER, Nuran (2018). Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları, *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, Y.2018, S. 69, 253-268.
- DUMAN, Harun, Turan Sağır (2018). Antik Dönem Medeniyet ve İnançlarında Ejderha ve Tanrı İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme. *Journal of Institute of Economic Development and Social Researches*, 4 (11), 522-528.
- DUMAN, Zeki (2013). *Levh-i Mahfuz'dan Mushaf-ı Şerif'e Kelamullah*. Kayseri.
- DURAK, Nejdî (2010). İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'İnsan-ı Kâmil' Anlayışı. *Uluslararası İnsan Bilimleri*, 7 (2), 105-124.
- DURU, Necip Fazıl (2005). Aziz Mahmut Hüdâyî'de Sûret ve Mâna Mukkayesesi. *Uluslararası Aziz Mahmud Hüdayi Sempozyumu*, Mayıs, İstanbul, 275-281.
- DURU, Necip Fazıl (2007). Mevlânâ Araştırmaları I: Şâirlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DÜZGÜN, Dilaver (2007). Erzurumlu Mutasavvıf Halk Şairi Zikrî. *Millî Folklor*, Y. 19, S. 76, 93-101.
- EKER, Zeki (2018). Modern Bilim ve Risale-i Nur Penceresinden Heyula Esir ve Yedi Kat Sema. *Katre*, Y. 2018, S. 6, 193-216.
- ELİADE, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- EMİROĞLU, İbrahim (2002). Mevlânâ'da Eylem Boyutuyla İnsan. (Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). *Türkler Ansiklopedisi* içinde (C.7, 486-499 ss). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

- EMİROĞLU, İbrahim (2010). *Sûfî ve Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- ERAYDIN, Selçuk (2008). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- ERBAY, Nazire (2016). Mevlânâ'nın Rubâilerinde Tekâmülün Dört Unsuru Şarap, Kadeh, Sâkî ve Şems. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Y.2016, S.ÖS-III, 101-112.
- ERGİN, Muharrem (2013). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- ERGİNLİ, Zafer (2009). Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları*, 6(1), 221-243.
- ERGUN, Metin (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II*. Ankara: TDK Yayınları.
- ERGUN, Pervin (2011). Alevi-Bektaşilikteki Tavşan İnancının Mitolojik Kökenleri Üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma*, 19(60), 281-312.
- EROL, Ali (2017). Dil Mûsikîsi Açısından Hacı Bayram-ı Velî ve Yunus Emre'nin Şiirleri Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı I*, Ankara, 575-588.
- ERSOY, Necmettin (2000). *Semboller ve Yorumları I-II*. İstanbul: Zafer Matbaası.
- ERTUĞRUL, İsmail Fennî (2008). *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. (Haz. Mustafa Kara). İstanbul: İnsan Yayınları.
- ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI (1980). *Mârifetnâme*. (Sadeleştiren Faruk Meyan). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI (2019). *İnsan-ı Kamil*. (Çev. Mevlüt Karaca). İstanbul: Hisar Yayınevi.
- ESİN, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- EŞREFOĞLU RÛMÎ (2012). *Müzekki'n-Nüfûs*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- EVLIYÂ ÇELEBİ (2007). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. I. Cilt II. Kitap. (Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- EVLİYALAR ANSİKLOPEDİSİ (1992). C.4, C.6, İstanbul: İhlas Holding Gazetecilik.
- FERİDEDDİN ATTAR (1984). *Tezkiretü'l-Evliya*. (Çev. Süleyman Uludağ). İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları.
- FERUDUN BİN AHMED (2007). *Hazreti Mevlânâ ve Yakınları. "Sipehsalar Risalesi"* (Çev. Ahmed Avni Konuk, Haz. Tahir Galip Seratlı). İstanbul: Elest Yayınları.
- FİLİZ, Şahin (2007). Mesnevî'de Türk Halk Felsefesi. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmaları Mevlana Özel Sayısı*, 2007/3, Konya, 95-103.
- FİŞ, Radi (1990). *Bir Mutasavvıf, Bir Ahi Hümanisti Celaleddin Rumi Mevlana*. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- FRAGER, Robert (2003). *Kalp, Nefs ve Ruh*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- FROMM, Erich (2005). Üretici Sevgi. (A. Krich Editör). *Aşkın Anatomisi* içinde (161-168 ss.). İstanbul: Say Yayınları.
- FÜRÛZÂNFER (2005). *Mevlânâ Celâleddin*. (Çev. Feridun Nafiz Uzluk). Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- GAZALÎ (2012). *İhya'ü Ulûm'id-Dîn 4*. (Tehzip ve tekmil Abdulhalık Duran). İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- GENER, Cihangir (2005). *Ezoterik-Bâtîni Doktrinler*. Ankara: Piramit Yayıncılık.
- GEYLANÎ (2014). *Futûhu'l-Gayb*. İstanbul: Nesil Digital e-kitap.
- GİDER, Mahmut (2017). Bâkî ve Fuzûlî Divanlarında Deniz Tasavvuru. *Osmanlı Araştırmaları*, Y.3, S.3, 22-36.
- GÖKBULUT, Süleyman (2012). Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (36), 169-200.
- GÖKCAN, Mansur (2018). Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 95-129.
- GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız-Kemal Üçüncü (2007). *Başlangıcından Günümüze Türk Destanları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- GÖKTAŞ, Vahit (2005). Mevlâna Şems Münasebetinde İnsan-ı Ma'şûk Felsefesi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma*, Y. 6, S.14, Ankara, 549-563.
- GÖKTAŞ, Vahit ve Ali Tenik (2016). Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş. *Kelâm Araştırmaları*, 14(1), 177-202.
- GÖKYAY, Orhan Şaik (2006). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1963). *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1969). *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1999). *Mevlânâ Celâleddin*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (2006). *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (2013). *Kaygusuz Abdal-Hatayî-Kul Himmet*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (2014). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÖRKEM, İsmail (2006). *Elazığ Efsaneleri*, Elazığ: Manas Yayıncılık.
- GÖZTEPE, Yüksel (2005). Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Akla Eleştirel Bakışı. *Tasavvuf*, Y.6, S.14, 417-438.
- GÜDER, Nurcan Öznal (1992). *Dâstân-ı İbrâhim Edhem*. (Yüksek lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- GÜL, Halime (2008). *İbrahim Bin Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- GÜMÜŞHANEVÎ (1979). *Camîu'l-Usul: Veliler ve Tarikatlarda Usul*. (Çev. Rahmi Serin). İstanbul: Pamuk Yayınları.
- GÜNERİGÖK, Mustafa (2017). Mevlânâ Pergelinde Barış, *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 3(2), 107-118.
- GÜNÜÇ, Fevzi (2007). *Mevlevîlik ve Sanat*. (Ed. Osman Horata, Adnan Karaismailoğulları). *Mevlana*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- GÜNER, Betül (2017). Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfîlerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr. *ILTED*, S.47, Erzurum, 171-197.
- GÜZEL, Abdurrahman (2021). *Şehzâde Alaâddin Gaybî: Kaygusuz Abdal Külliyyâtı (Hayatı, Eserleri, Metin, Sözlük, Kaynaklar)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınlar.
- HACI BEKTAŞ-I VELÎ (2010). Hünkar Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi, (Der. Dursun Gümüşoğlu, Hamiye Duran), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HALICI, Yusuf (2006). Cüneyd-i Bağdâdî. *Somuncubaba*, Y.12, S.66, 68-69.
- HALİLOV, Selahaddin (2015). *Felsefe Optiğinden Aşkın Renkleri*. Ankara: A Kitap Binyıl Yayınevi.
- HALLÂC-I MANSUR (2002). *Tavasin Enel-Hak*. (Çev. Yaşar Günenç). İstanbul: Yaba Yayınları.
- HAŞİMÎ, S. Muhammed Saki (2010). *Arifler Yolunun Hedefleri*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- HİDAYETOĞLU, Selahaddin (2005). *Hazreti Mevlânâ, Muhammed Celâleddin-i Rûmî, Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Damla Ofset.
- HÜCVİRÎ (2016). *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İBN ARABÎ (1998). *İlahî Aşk*. (Çev. Mahmut Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İBN ARABÎ (2007). *Fütûhât-ı Mekkiyye-5*. (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İBN ARABÎ (2013). *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. (Çev. Ahmet Avni Konuk). e-kitap, terzibaba13.org.
- İBN HALDUN (2019). *Tasavvufun Mahiyeti*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İBN KAYYİM CEVZİYYE (2019a). *Medâricu's Sâlikîn 2*. (Terc. Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammed Deniz, Muharrem Tan, İbrahim Tüfekçi). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İBN KAYYİM CEVZİYYE (2019b). *Medâricu's Sâlikîn 3*. (Terc. İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal). İstanbul: İnsan Yayınları.

- İBN SÎNÂ (2018). *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. (Terc. Hasan Melikşâhî, Türk. Tahir Uluç). C.1, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- İDİZ, Ferzende (2014). Tasavvufta Hakikat-i Muhammediye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler. *Ekev Akademi*, Y.18, S.59, 179-199.
- İNAN, Abdulkadir (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İNAN, Abdulkadir (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: TTK Yayınları.
- İNAYET, Alimcan (2010). *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi Yelmavuz/Celmoğuz*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- İNCİDAĞI, Aliye Serap (2015). *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Yer Alan Bitki ve Meyvelerin Tasavvuf Dünyasındaki Sembolik Anlamları*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü, Konya.
- İPEK, Ali (1992). *Vahdet-i Vücut*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İSMAİL HAKKI BURSEVÎ (2008). *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- İSMAİLOĞLU, Murat (2016). *İmam-ı Gazali'de Nefsin Mertebeleri*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İZMİRLİ, Betül (2017). *Tasavvufta Tip Analizleri*. (Basılmamış doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- İZUTSU, Toshihiko (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. (Çev. Ahmed Yüksel Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İZZEDDİN KÂŞÂNÎ (2010). *Tasavvufun Ana Esasları*. (Çev. Hakkı Uygur). İstanbul: Kurtuba Kitap.
- JIRMUNSKIY, V.M. (2011). *Türk Kahramanlık Destanları (I-II Bölüm)*. (Çev. Mehmet İsmail, Hülya Arslan Erol). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KABAKLI, Ahmet (2011). *Mevlânâ*. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1997). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- KAHRAMAN, Abdullah (2016). İslam'ın Temel Hedefi Olarak İyilik. *Somuncubaba*, Y.23, S.190, 54-57.
- KAPLAN, Mehmet (2011). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 (Tip Tahlilleri)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, Mustafa (1987). Melâmetiye. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası Prof. Dr. S. F. Ülgener'e Armağan*, C. 3, İstanbul, 561-598.
- KARA, Mustafa (1989). *Ahmed b. Hadraveyh Maddesi*. C.2, İstanbul: TDV Ansiklopedisi.
- KARA, Mustafa (2007). Mevlânâ ve Mevlevîlik (Ed. Osman Horata, Adnan Karaismailoğulları). *Mevlana*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KARA, Mustafa (2017). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2005). *Mevlânâ ve Kültürümüz*, Konya: Konya Valiliği.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2007). *Mevlânâ'nın Hayatı, Aşk Ocağında Can Olmak, İnsanlığın Mirası: Mevlânâ Celâleddin-i Rumî*, Haz. Ekrem Işın, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KARAKURT, Deniz (2011). *Türk Mitolojisi Ansiklopedisi- Türk Söylence Sözlüğü*, e-kitap.
- KARATAŞ, Osman (2009). *Kur'ân'da Nefis Muhasebesi*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- KARDAŞ, Sedat (2013). Divan Şiirinde Sihir ve Büyünün Kaynağı: Hârût ve Mârût. *Anadolu Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 50, 29-46.
- KASKA, Çetin (2021). Türk Edebiyatında Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîlik Hakkında Farsça Yazılan Eserler. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 8(1), 1-31.
- KAVAL, Musa (2010). Mevlânâ'nın Bakışıyla Çile ve Gözyaşı. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, 90-99.
- KAVAL, Musa (2011). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Nefis Kavramı. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/2, 160-175.

- KAVALL, Musa (2017). Hacı Bayram Veli'nin Şiirlerinde Mâ'rifet-i Nefs Felsefesi'nden Vuslat'a Seyir, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı I*, Ankara, 197-210.
- KAYA, Mahmut (1995). *Esir Maddesi*. C.11, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- KAYADİBİ, Fahri (2007). Mevlânâ'da Sevgi, Birlik ve Barış. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16, 1-20.
- KAYAOKAY, İlyas (2013). *Gül-i Tebrizi Divan Edebiyatı Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KAYAOKAY, İlyas (2017). *Klasik Türk Şiirinde Nefs*. İstanbul: h Yayınları.
- KAZAR, Mehmet (1999). Yunus Emre'nin Divan'ında İnsan Telakkisi. *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 0(11), 101-117.
- KELÂBÂZÎ (2016). *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KILIÇ, Filiz, Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül (2007). *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, Ankara: Grafiker Ofset Yayınevi.
- KILIÇ, M. Erol (2011). *Anadolu'nun Ruhu Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları*. İstanbul: Sufi kitap.
- KILIÇ, Mahmut Erol (2007). *Sûfî ve Şiir*. İnsan Yayınları, İstanbul.
- KILIÇ, Muhammet Fatih (2017). İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik- Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme. *E-şarkiyat*, 9 (2), 1057-1073.
- KIRKKILIÇ, Ahmet (1996). *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- KIRLANGIÇ, Hicabi (2009). Mevlânâ'da Senâî Etkileri. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları*, Y.9, S.28, 7- 32.
- KİRMİTÇİ, Leyla (2019). *Hakas Destan Kahramanları ve Tip Özellikleri*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- KİŞMİR, Tuğba (2012). *Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.

- KOCABAŞ, V. Hilal (2010). *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kötülük Problemi*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- KONUK, Ahmed Avni (2005a). *Mesnevî-i Şerif Şerhi ve Tercümesi- I*. (Haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı). İstanbul: Kitabevi yayınları.
- KONUK, Ahmed Avni (2005b). *Mesnevî-i Şerif Şerhi ve Tercümesi- III*. (Haz. Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Safi Arpaguş, Necdet Tosun). İstanbul: Kitabevi yayınları.
- KONUK, Ahmet Avni (2006). *Mesnevî-i Şerif Şerhi ve Tercümesi-II*. (Haz. Osman Türer, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- KOTKU, Mehmed Zahid (2010). *Nefsin Terbiyesi*. İstanbul: Metkan Matbaası.
- KÖKSAL, İsmail (1999). Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi, *Tasavvuf*, S.2, 83-104.
- KÖKSEL, Behiye (2012). Dede Korkut Kitabı'nda Dinî-Mitolojik Kahraman Motifi. *TSA*, Y. 16, S. 1, 73-88.
- KÖPRÜLÜ, Fuat (2016). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- KÖSE, Zeynep (2007). Hz. Mevlânâ'da Nefsle İlgili Semboller. *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-I*, 26-28 Ekim 2007, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, 169-171.
- KUR'ÂN-I KERİM, Diyanet İşleri Başkanlığı.
- KURNAZ, Cemal (1996). *Gül Maddesi*. C.14, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- KUŞAT, Ali (2002). Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım. *Tasavvuf*, S. 9, 119-128.
- KUŞEYRÎ (2017). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KUŞPINAR, Bilal (2007). Mevlânâ'da Akıl ve Aşk. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.23, 16-31.
- KUTLUER, İlhan (1995). *Elem Maddesi*. C. 11, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.

- KÜÇÜK, Osman Nuri (2002). Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı. *Tasavvuf*, S.9, 221-238.
- KÜÇÜK, Osman Nuri (2006). *Fîhi Mâ Fîh Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Rumî Yayınları.
- KÜÇÜK, Osman Nuri (2014). Bir Gönül Bilgesinin Gönül Tarifi. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*, 26-28 Mayıs, Eskişehir, 31-38.
- KÜÇÜK, Sezai (2000). *XIX. Asırda Mevlevilik ve Mevleviler*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- LEWIS, D. Franklin (2009). Seyyid Burhâneddin Muhakkık-i Tirmizî. (Çev. Osman Nuri Küçük). *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), 159-176.
- MASSIGNON, M. Louis (2006). *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: Ardıç Yayınları.
- MCLAUGHLIN, Chris-D. Glen Wilson (2002). *Aşk Bilimi*. (Çev. Tülin Er). İstanbul: Çitlembik Yayınları.
- MENGİ, Mine (2004). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- MEVLÂNÂ (1964). *Rubâiler*. (Çev. Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- MEVLÂNÂ (1983). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi III-IV*. (Terc. ve şerh Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- MEVLÂNÂ (2003). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi V-VI*. (Terc. ve şerh Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- MEVLÂNÂ (2010). *Mecâlis-i Seba*. (Terc. Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- MEVLÂNÂ (2017a). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi I-II*. (Terc. ve şerh Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- MEVLÂNÂ (2017b). *Fîhi Mâ Fîh*. (Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu). İstanbul: Ataç Yayınları.
- MOLLA CÂMÎ (2016). *Evliya Menkıbeleri*. (Terc. ve sad. Mahmud Lâmiî Çelebi, Abdulkadir Akçiçek). İstanbul: Huzur Yayınevi.

- MUHAMMED MÜBAREK EL-HÜSEYNİ (2016). *Ehl-i Tasavvuf*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- NESTEROVA, Svitlana (2011). *Mevlânâ'nın Mesnevî İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*. (Basılmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- NICHOLSON, A. Reynold (1978). *İslam Sûfîleri*. (Çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fırlalı, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İsmet Kayaoğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- NICHOLSON, A. Reynold (1980). *Studies In Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NICHOLSON, A. Reynold (2004). *Tasavvufun Menşei Problemi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1997). *Zındıklar ve Mülhidler*. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2016). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2017). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖGEL, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖGKE, Ahmet (2007). Mevlânâ'nın Mesnevisinde "Hâr (Eşek)" Metaforu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(18), 19-41.
- ÖLMEZ, Filiz Nurhan (2010). Dokumalarda Yılan Motifi, *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi*, 6, 1-21.
- ÖNCÜ Selim (2019). *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Hayal Kavramının Ontolojik Mertebesi*. (Basılmamış yüksek lisans Tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin.
- ÖNDER, Mehmet (1973). *Mevlânâ Hayatı-Eserleri*. İstanbul: Kervan Ofset.

- ÖNGÖREN, Reşat (2000). *İbrahim b. Edhem Maddesi*. C. 21, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- ÖSEN, Serdar (2011). *19. Yüzyıl Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevîlik*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- ÖZÇELİK, Mevlüt (2018). Kastamonulu Ömer Fuâdî'nin Muslihu'n-Nefs isimli Eseri. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 113-142.
- ÖZKÖSE, Kadir (2006a). Hakk'ı Temâşâ Geleneği: Fenâ ve Bekâ. *Somuncubaba*, Y. 12, S. 65, 22-25.
- ÖZKÖSE, Kadir (2006b). İbnü'l-Vakt ya da Ebu'l-Vakt Olabilmek. *Somuncubaba*, Y. 12, S. 64, 22-25.
- ÖZKÖSE, Kadir (2010). İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi. *Araştan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, Bişkek, S. 9, 17-33.
- ÖZKÖSE, Kadir (2016). Nefsin Mertebeleri. *Somuncubaba*, Y. 22, S. 83, 24-27.
- ÖZKÖSE, Kadir (2018). Tasavvuf Dönemi Mekteplerinden Nişabur Ekolünün Fütüvvet Anlayışı. *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri*, Kırşehir, C. 1, 5-7 Ekim 2017, s. 400-410.
- ÖZKÖSE, Kadir ve H. İbrahim Şimşek (2017). Ebu'l-Hasan El-Harakânî. *Somuncubaba*, Y. 23, S. 195, 10-13.
- ÖZÖNDER, Hasan (1988). Âteş-Bâz Velî ve Mevlevî Dergâhlarında Âteş-Bâz Velî Makamı'nın Önemi. *3. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 12-14 Aralık, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 97- 111.
- ÖZÖNDER, Hasan (2004). *Mevlânâ'nın Gönül Dostları*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- ÖZTURAN, Hacı Ali (2009). *Maraş Merkez Ağzı (Kelimeler, Deyimler, Atasözleri, Dualar, Beddualar, Tekelmeler, Ninniler)*, Kahramanmaraş: Ukde Yayınları.
- ÖZTÜRK, Ali (2012). *Çağlar İçinde Türk Destanları*. İstanbul: Pozitif Yayınları.

- ÖZTÜRK, Erdem Can (2019). Divan Şiirinde Kulakla İlgili Deyimler ve Anlam Çerçevesi. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 66, 37-82.
- ÖZTÜRK, Mürsel (1997). *Hadikatü'l-Hakika Maddesi*. C.15, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (2015). *Saltanat Dinciliğinin Öncüsü Firavun*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- PALA, İskender (2002). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık.
- PALA, İskender (2006). *Nemrud Maddesi*. C.32, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- PLOTİNUS (2008). *Enneadlar*. (Çev. Haluk Özden). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- REGIS, Blachere (1982). Nefs Kelimesinin Kuran'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar (Çev. Sadık Kılıç). *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, 189-196.
- REİS, Bedriye (2017). Tasavvuf Klasiklerinde Rıza Kavramı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(53), 891-913.
- RENOU, Louis (2016). *Hinduizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- RITTER, Hellmut (2007). *Mevlânâ Celâleddîn Rumî ve Çevresi*. (Çev. Rüstem Orhan. Mevlânâ Araştırmaları 1, Ed. Adnan Karaismailoğlu), Ankara: Akçağ Yayınları.
- ROUX, Jean Paul, (2011). *Türklerin Tarihi-Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. (Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SAGİTOV, M. Muhtar (1986). *Başkurt Folklorunda Hayvanlara Tapınma*. (Çev. Nuri Yüce), Ankara.
- SAKAOĞLU, Saim (2004). *101 Anadolu Efsanesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim (2009). *Efsane Araştırmaları*, Konya: Kömen Yayınevi
- SAKAOĞLU, Saim (2011). *Halk Hikâyeleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim ve Zekeriya Karadavut (2013). *Halk Masalları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

- SANCAKLI, Saffet (2001). Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karşılaştırılma Problemi. *Diyanet İlmî*, 37(1), 39-60.
- SANCAKLI, Saffet (2007). Mevlânâ'nın Ulvî-Süflî Hayat Bağlamında Öngördüğü İnsan Prototipi, *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I*, 26-28 Ekim, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, 141-148,
- SAVİ, İnal Saime (2009). *Senâî maddesi*. C.36, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- SAYAR, Kemal (2008). *Sufî Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- SCHIMMEL, Annemarie (2004). *Tasavvufun Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SERRÂC (1996). *El-Lüma İslam Tasavvufu*. (Çev. Kâmil Yılmaz). İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- SEVGİ, H.Ahmet (1998). *Hüsameddin Çelebi Maddesi*. C.18, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- SEYHAN, Ahmet Emin (2014). Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu. *Turkish Studies*, 9(2), 1335-1359
- SEYHAN, Ertuğrul (2006). *Tasavvuf Edebiyatında Mevlânâ ve Mevlevîlik*. İstanbul: Sır Yayıncılık.
- SİPEHSALAR (1977). *Mevlânâ ve Etrafındakiler Risale*. (Çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- SOFYALI BALİ EFENDİ (2010). *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*. (Haz. Muhammed Bedirhan). İstanbul: Hayykitap Yayınları.
- SOYSALDI, İhsan (2007). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Nefis Kavramı. *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-I*, 26-28 Ekim 2007, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, 163-167.
- SUAD EL-HAKİM (2005). *İbn'ül Arabî Sözlüğü*. (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SUCU, Nurgül (2007). Zahid-Sufi Tipinin Kimliği, Divan Edebiyatındaki Yeri ve Sosyal Hayattaki Örnekleri. *İstem*, Y. 5, S. 10, 229-255.

- SULTAN VELED (1976). *İbtidâ-nâme*. (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı). Ankara: Konya Turizm Derneği Yayını.
- SUNAR, Cavit (1960). *İmam Rabbanî-İbn Arabî Vahdet'i Şuhûd-Vahdet'i Vücûd Meselesi*. Ankara: Resimli Posta Matbaası.
- SUNAR, Cavit (1966). *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- SUNAR, Cavit (1975a). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- SUNAR, Cavit (1975b). *Melâmîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- SUNAR, Cavit (1977). *İnsan-Âlem İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Enstitüsü Yayınları.
- SUNAR, Cavit (1978). *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- SÜLEMÎ (2018). *İlk Zâhid ve Sûfîler Tabakatu's-Sûfiyye*. (Terc. Abdurrezzak Tek). Bursa: Bursa Akademi.
- SÜMER, Necati (2016). Dinsel ve Mitolojik Bir Sembol Olarak Yılan. *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 43, 275-288.
- ŞAHİN, Kamil ve Salih Toprak (2016). Kültürel ve Dinsel Perspektifte Kadın Kimliği. *Turkish Studies*, Cilt 11/18, 203-214.
- ŞAHİNOĞLU, M. Nazif (1991). *Attar Maddesi*. C.4, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- ŞEKER, M. Fatih (2016). *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ŞEMS-İ TEBRİZÎ (2009). *Makâlât*. (Çev. Mehmed Nuri Gençosman). İstanbul: Ataç Yayınları.
- ŞİMŞEK, Esmâ (2001). *Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması I-II*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ŞİMŞEK, Esmâ (2002). Malatyalı Bir Masal Anası: Suzan Geniş. *Milli Folklor*, 7(56), 109-120.

- ŞİMŞEK, Selami (2017). *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- ŞENER, Demirel (2018). Yunus Emre'nin Şiirlerinde Arif Tipi. *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu*, Bildiriler Kitabı (Ed. Nadir İlhan, Ahmet Doğan, Fatih Koyuncu), 4-6 Ekim, Kırşehir, 293-301.
- TABUROĞLU, Özgür (2007). *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- TAN, Aysel (2017). *Mevlânâ'da Dinî Tecrübe*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- TANRIKORUR, Ş. Barihûda (2004). *Mevleviyye, Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 29, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- TANRIKORUR, Ş.Bârîhüdâ (1988). Türk Kültür ve Mimarlık Tarihinde Mevlevîhane'nin Yeri ve Önemi. *3. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)* 12-14 Aralık, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 61-71.
- TAŞPINAR, İsmail (2015). *Dinlerde İlk Yaratılan Varlık İnancı: Yahudilik ve Hristiyanlık, Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- TATÇI, Mustafa ve Musa Yıldız (2010). *Aziz Mahmud Hüdâyî: Divân-I İlâhîyât*. İstanbul: Üsküdar Araştırmaları Merkezi.
- TATÇI, Mustafa (2016). *Yunus Emre Divânı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- TEMUR, Nezir (2012). *Manas Destanı'ndaki Tipler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- TEZCAN, Mahmut (1996). *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TOKMAK, Tülay (2006). *Mevlânâ Düşüncesinde Kadın*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- TOP, Hüseyin (2007). *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- TOSUN, Necdet (2017). Ebu'l-Hasan Harekânî'nin Naz Makâmındaki Sözleri ve Tasavvufta Naz. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 1-7.

- TRİTTON, A.S. (2015). İnsan, Nefs, Ruh, Akıl. (Çev. Tuğba Günal). *Kelam Araştırmaları*, 13:1, 553-560.
- TURAN, Osman, (1942). *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*. Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- TURAN, Osman (2003). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- TÜRER, Osman (1988). Melamet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşünce Zamanla Meydana Gelen Değişmeler. *İslami Araştırmalar*, 2(7), 57-67.
- TÜRER, Osman (1996). *Fudayl İ. İyaz Maddesi*. C. 13, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- TÜRER, Osman (2014). *Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, II. Baskı, Ankara: TTK Yayınları.
- TÜRER, Osman (2019). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- TÜRK, İdris (2014). Bayezid-i Bistâmî'nin Muhabbetullah Anlayışı. *Turkish Studies*, Cilt 9/5, 2005-2020.
- TÜRKAN, Kadriye (2016). Balkan Türk Masallarında Mitolojik Bir Figür: Ejderha. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar*, 9(45), 219-225.
- TÜRKÇE SÖZLÜK (1998). C.1, C.2, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- UÇAN, Hilmi (2015). Dilin 'Gösterilen' Yüzü ve Üç Gösterge: Lütuf, Aşk ve Şefkat, *Türk Dili*, C. C. 9, S. 767-768, 34-39.
- ULUDAĞ, Süleyman (1992). *Bayezid-i Bistâmî Maddesi*. C.5, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- ULUDAĞ, Süleyman (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ULUDAĞ, Süleyman (2006). *Mutasavvıf maddesi*. C.31, İstanbul: İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı.
- ULUDAĞ, Süleyman (2019). *Dört Kapı Kırk Eşik İslam Toplumlarında Süfî Gelenekler ve Derviş Tipleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- URAZ, Murat (1994). *Türk Mitolojisi*, İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.

- ÜRÜN, Ahmet Kâzım (2003). Mevlânâ'nın Edebî Kişiliğini Etkileyen Şahsiyetler ve Eserleri. *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi*, 5-6 Mayıs, Konya, 169-175.
- UYAR, Mehmet (2016). Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 167-195.
- VARLI, Nazife (2020). İslâmî Bakış Açısıyla Epifiz Bezinin İşlevi. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(16), 84-110.
- WEİSCHEDEL, Wilhelm (2009). *Felsefenin Arka Merdiveni*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- YAKIT, İsmail (1990). Mevlânâ'da Mutluluk Ahlakı. *Uluslararası Katılımlı Mevlâna Sempozyumu Tebliği*, 14 – Aralık, Konya, 29-73.
- YAKIT, İsmail (1997). Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği. *8. Millî Mevlânâ Kongresi*, 6-7 Mayıs 1996, Konya, 73-93.
- YAKIT, İsmail (2002). Yunus Emre'de Sembolizm. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- YALÇIN, Elif (2019). Mesnevî'ye Göre İnsan-ı Kamil'in Kalbî Sıfatları. *Bitlis İslamiyet Dergisi*, 1(1), 1-23.
- YAMAN, Ertuğrul (2014). Susmanın Erdemi. *Din ve Hayat*, S. 22, 120-123.
- YARDIMCI, Mehmet (2013). *Türk Halk Edebiyatında Nesir ve Nazım Nesir Karışık Türler*. İzmir: Kanyılmaz Matbaacılık.
- YASA, Metin (2010). Mevlânâ'nın Mesnevî'sine Özel Atıfla Muamma Kavramının Tanrı'yı Anlamada Yüklendiği İşlevin Filo-Teolojik Kısa Bir Çözümlemesi, *Sufi Araştırmaları*, 1(1), 39-47.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2000). *İlme'l-yakîn Maddesi*. C.22, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2003). *Levh-i Mahfûz Maddesi*. C.27, Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- YAZICI, Tahsin (2004). *Menâkıbü'l-Ârifîn*. C. 29, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.

- YEŞİLOT, Şenel (2013). *Karakter Olgusu ve Türk Çizgi Karakterlerin Evrenselleşme Sorunu*. (Sanatta yeterlilik tezi). Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Eskişehir.
- YİĞİT, İsmail (2008). *Kur'ân-ı Kerim ve Hadis Kaynakları Işığında Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- YILDIRIM, Ahmet (2016). Divan-ı Hikmet'te Yer Alan Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi. *Diyanet İlmî*, 52(4), 45-68.
- YILDIRIM, Ali (2015a). Mevlânâ'nın Eserlerinde Kuş Sembolizmi. *Akra*, S. 6, 235-247.
- YILDIRIM, Ali (2015b). Bir Tasavvuf Düsturu Olarak 'Ân-ı Dâim', 'İbnü'l-vakt', 'Ebu'l-vakt' Düşüncelerinin Klasik Türk Şiirine Yansımaları. *Akra*, S. 7, 145-155.
- YILDIRIM, Dursun (1999). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- YILDIZ, Âdem (2007). *İmam Gazzâlî'de Nefis ve Nefis Eğitimi*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- YILDIZ, Muhammed Ali (2008). *Akşemseddin Mehmed Bin Hamza'nın Hayatı, Risaletü'n-Nuriyye ve Makâmâtü'l Evliya Adlı Eserlerinin İçeriğinin İncelenmesi*. (Basılmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- YILMAZ, Kâmil (2000). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- YILMAZ, Ayfer (2004). Türk Kültüründe Kadın. *Millî Folklor*, S. 61, 111-123.
- YILMAZ, Kâmil (2005). Eğitimde Gönül Faktörü Mevlânâ Örneği. *Mevlânâ Özel Sayısı Tasavvuf*, Y. 6, S. 14, 13-24.
- YILMAZ, Serpil (2011). *Mesnevî'de Geçen Hayvan Metaforlarının Tasavvufî Yorumu*. (Basılmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- YOUNG, M.J.L. (2003). Kur'ân'da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı. (Çev. Süleyman Gezer). *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 175-18.

YUSUF HAS HACİB (TY). *Kutadgu Bilig*. (Haz. Mustafa S. Kaçalın). E-kitap
ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10716,yusufhashacibkutadgubiligmustafakacalinpdf.pdf
f?0

YÜCE, Abdülhâkim (2005). Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ. *Tasavvuf*, Y. 6, S. 14,
63-75.

İnternet Kaynakları

<http://konyamevlevi.com/?p=173> (Erişim tarihi 12/12/2019 11.25)

<https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/sayfa.php?CILT=3&SAYFA=351> (Erişim tarihi
19/03/2020 19.30)

[https://www.fetvameclisi.com/fetva-45-kadinlarla-istisare-edin-ama-tersini-yapin-sozu-
hadis-midir-80655.html](https://www.fetvameclisi.com/fetva-45-kadinlarla-istisare-edin-ama-tersini-yapin-sozu-hadis-midir-80655.html) (Erişim tarihi 23/03/2020 13.30)

[https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/K%C4%B1y%C3%A2met-suresi/5552/1-2-ayet-
tefsiri](https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/K%C4%B1y%C3%A2met-suresi/5552/1-2-ayet-tefsiri) (Erişim tarihi 28/03/2020 13.30)

http://isamveri.org/pdfdrq/D01949/2005_21/2005_21_AKCAYM.pdf (Erişim tarihi
22/04/2020 15.30)

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/İsrâ-suresi/2073/44-ayet-tefsiri> (Erişim tarihi
01/04/2020 13.30)

<http://www.hermetics.org/Sayilar.html> (Erişim tarihi 06/05/2020 19.30)

<https://www.ilimcephesi.com/vahdet-i-vucud-ve-vahdet-i-suhud-hakkinda/> (Erişim
tarihi 19/06/2020 15.20)

<https://www.ademder.com/akademi/25-rehber-bilgiler/1422-miraç-hadisesi.html>
(Erişim tarihi 29/06/2020 13.13)

<http://harakanivakfi.com.tr/ebulhasanharakanihayati.html> (Erişim tarihi 16/08/2020
18.47)

[http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/SEYYID
BURHANEDDIN-MUHAKKIK-TIRMIZI/2533](http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/SEYYID-BURHANEDDIN-MUHAKKIK-TIRMIZI/2533) (Erişim tarihi 01/08/2020
19.30)

<https://sirazduvari.com/platonun-magara-alegorisi-aydinlanma-ve-hakikat/> (Erişim tarihi 10/09/2020 12. 30)

<https://www.hurriyet.com.tr/seyahat/konyada-5-bin-yillik-rum-koyu-sille-41027161> (Erişim tarihi 10/09/2020 12. 30)

<http://www.ask-imevlana.com/hz-mevlananın-yanma-donemi/husameddin-celeb> (Erişim tarihi 20/09/2020 15.30)

<https://www.semsitebrizi.org/efendilerimiz/hasan-husameddin-celebi/> (Erişim tarihi 20/09/2020 16.30)

<http://www.evliyalarimiz.com/celebi-husameddin-efendi-hazretleri> (Erişim tarihi 20/09/2020 16.30)

