

tasavvuf

İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi

İstanbul 2009

İmtiyaz Sahibi/Publisher İstanbul Gelişim Akademisi Eğitim ve Danışmanlık Hiz. A.Ş. adına Mahmut Hüdai Yılmaz	Danışma Kurulu/Advisory Board Prof. Dr. Abdulhakim Yüce Prof. Dr. Arif Naushahi Prof. Dr. Dilaver Güner Prof. Dr. Erhan Yetik Prof. Dr. Ethem Cebecioglu Prof. Dr. Hamid Algar Prof. Dr. İbrahim Düzen Prof. Dr. M. Erol Kılıç Prof. Dr. Mehmet Demirci Prof. Dr. Mustafa Aşkar Prof. Dr. Mustafa Kara Prof. Dr. Osman Türer Prof. Dr. Paul Ballanfat Prof. Dr. Süleyman Uludağ Doç. Dr. Abdullah Kartal Doç. Dr. Abdurrezak Tek Doç. Dr. Ahmet Ögke Doç. Dr. Cengiz Gündoğdu Doç. Dr. Ekrem Demirli Doç. Dr. Himmet Konur Doç. Dr. Hülya Küçük Doç. Dr. Hür Mahmut Yücer Doç. Dr. İsa Çelik Doç. Dr. Kadir Özköse Doç. Dr. M. Necmettin Bardakçı Doç. Dr. Ömer Yılmaz Doç. Dr. Rifat Okudan Doç. Dr. Salih Çift Doç. Dr. Zafer Erginli
Editör/Editor Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz	Sayı Hakemleri/Referees on This Issue Prof. Dr. Ali Güzelyüz Prof. Dr. Bilal Kemikli Prof. Dr. Dilaver Güner Prof. Dr. Ethem Cebecioglu Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz Prof. Dr. İlhan Kuduer Prof. Dr. Mehmet Demirci Prof. Dr. Mustafa Aşkar Prof. Dr. Mustafa Çiçekler Prof. Dr. Mustafa Tahralı Prof. Dr. Ömür Ceylan Prof. Dr. Reşat Öngören Doç. Dr. Ekrem Demirli Doç. Dr. Hülya Küçük Doç. Dr. Necdet Tosun Doç. Dr. Ramazan Muslu Doç. Dr. Safi Arpaguş
Yardımcı Editör/Associate Editor Doç. Dr. Necdet Tosun	
Yayın Kurulu/Editorial Board Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz Prof. Dr. Mustafa Tahralı Prof. Dr. Reşat Öngören Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek Doç. Dr. Necdet Tosun Doç. Dr. Ramazan Muslu Doç. Dr. Safi Arpaguş Doç. Dr. Süleyman Derin Dr. Semih Ceyhan Dr. Vahit Göktaş	
Teknik Hazırlık M. Nedim Tan	
Yazı Takip Ercan Alkan Muhammed Bedirhan	
Kapak Tasarım Özle Çetinkaya	
Kapak Minyatürü Ülker Erke	
İletişim Bilgileri/Contact Information İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi (İSTAM) Bulgurlu Mah. Çiçek Sk. No: 35 Üsküdar-İSTANBUL Telefon/Telephone +90 (216) 428 39 60 Faks/Fax +90 (216) 327 75 83 e-posta/e-mail tasavvufdergisi@yahoo.com / bilgi@tasavvufdergisi.net web sayfası/web page www.tasavvufdergisi.com	
Baskı-Cilt/Printing House Erkam Matbaası İkitelli Org. San. Sit. Turgut Özal Cad. No: 117/4 İkitelli - İstanbul Tel: 0 212 6710700	

Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi'nin (İSTAM) altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bilimsel yayın organıdır. Yazıların ilmi ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimizde yayımlanan yazılar, elektronik veya yazılı bir ortama izinsiz olarak aktarılamaz ve çoğaltılamaz.

İÇİNDEKİLER

Editör'den

Makaleler

<i>Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî</i> Nadirhan HASAN	1-10
<i>Şems-i Tebrizî'nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri</i> Osman Nuri KÜÇÜK	11-38
<i>Mudurnulu Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhid ü Tahkîk Adlı Eserindeki Dil ve İfade Özellikleri</i> Abdülmecit İSLAMOĞLU	39-73
<i>Mevlânâ'ya Atfedilen "Yine Gel..." Rubâîsine Dair</i> Yakup ŞAFAK	75-80
<i>Aziz Mahmud Hüdâyî Adına Kayıtlı Mevlid-i Şerîf ve Mi'râciye Risâlesi</i> İbrahim AKSU	81-96

Tercümeler

<i>Askıya Alınmış Sâflık -Sudan Mehdîsi ve Sâflık-</i> R. Sean O'fahey (çev. Kadir Gömbeyaz)	97-112
<i>Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî</i> Franz Rosenthal (çev. Ercan Alkan)	113-149

Tez Tanıtım ve Değerlendirmeleri

<i>The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought</i> (Haz. Vahit GÖKTAŞ)	151-161
<i>Zeynüddîn-i Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri</i> (Haz. Vahit GÖKTAŞ)	162-171
<i>Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı</i> (Haz. Muhammed BEDİRHAN)	172-181

Kitap ve Sempozyum Değerlendirmeleri

Cemal Kafadar, <i>Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken -Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun-</i> M. Nedim TAN	183-187
Süleyman Uludağ, <i>Dört Kapı Kırk Eşik: İslâm Toplularında Sâfî Gelenekler ve Derviş Tipleri</i> Osman Sacid ARI	188-190
<i>Azerbaycan'da Tertip Edilen İbn Arabî Sempozyumu</i> (10 Ekim 2009) Muhammed BEDİRHAN	191-194
<i>"Güneşle Aydınlananlar"-Uluslararası Hz. Şems Sempozyumu</i> (11-16 Aralık 2009) Osman Nuri KÜÇÜK	195-197

CONTENTS

Editorial Note

Articles

<i>Arslan Bâb and Ahmad Yasawî</i> Nâdirhan HASAN.....	1-10
<i>Shams Tabrizî's Mystical Disposition and His Influence on Mawlana's Thought</i> Osman Nuri KÜÇÜK.....	11-38
<i>Davud-i Khalvetî of Mudurnu and Stylistic Forms in His Gulshen-i Tevhîd u Tahkîk</i> Abdülmecit İSLAMOĞLU.....	39-73
<i>About a Quatrain Attributed to Mawlana: "Come, come again, whoever you are"</i> Yakup ŞAFAK.....	75-80
<i>The Risala Attributed to Aziz Mahmud Hudayi entitled Mawlid-i Sherif and Mi'râjîya</i> İbrahim AKSU.....	81-96

Translated Articles

<i>Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdi and the Sufis</i> R. Sean O'fahey (trans. Kadir Gömbeyaz).....	97-112
<i>Ibn Arabî: Between Philosophy and Mysticism</i> Franz Rosenthal (trans. Ercan Alkan).....	113-149

Dissertation Reviews

<i>The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought</i> (Haz. Vahit GÖKTAŞ).....	151-161
<i>Zeynüddîn-i Hâft ve Tasavvufî Görüşleri</i> (Haz. Vahit GÖKTAŞ).....	162-171
<i>Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı</i> (Haz. Muhammed BEDİRHAN).....	172-181

Book and Conference Reviews

<i>Cemal Kafadar, Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken -Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun-</i> M. Nedim TAN.....	183-187
<i>Süleyman Uludağ, Dört Kapı Kırk Eşik: İslâm Toplumlarında Süfi Gelenekler ve Derviş Tipleri</i> Osman Sacid ARI.....	188-190
<i>Azerbaycan'da Tertip Edilen İbn Arabî Sempozyumu (10 Ekim 2009)</i> Muhammed BEDİRHAN.....	191-194
<i>"Güneşle Aydınlananlar"-Uluslararası Hz. Şems Sempozyumu (11-16 Aralık 2009)</i> Osman Nuri KÜÇÜK.....	195-197

Editör'den

Değerli *Tasavvuf Dergisi* okuyucuları,

Tasavvuf dergimiz, Ağustos 1999'dan beri on yılı aşkın bir süredir istikrarla yoluna devam etmektedir. Dergi ilk sayısından bugüne kadar değerli dostum ve meslektaşım Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'nun editörlüğünde yüksek bir performansla yayına Ankara'dan devam etmekteydi. Ethem Bey uzun soluklu ve yorucu bu çalışmada gerçekten çok büyük bir gayret göstererek dergiyi Ana Bilim Dalımız için yüz akı sayılacak seviyelere taşıdı.

Tasavvuf Dergisi her şeyden önce ülkemizin tasavvuf alanındaki bilimsel birikiminin bir ürünüdür. Türkiye İlahiyat Fakülteleri öğretim elemanlarının destek ve katkılarıyla hakemli dergi olarak alanında önemli bir yer edinme yolundadır. Dergiyi bu günlere taşıyan Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu ve yayın kadrosunda yer alan Ali Çınar, Halil İbrahim Şimşek ve Vahit Göktaş başta olmak üzere yazılarıyla, düşünceleriyle ve her türlü katkılarıyla emeği geçen bütün meslektaşlarınıza ve dostlarınıza teşekkürlerimizi sunuyoruz. Onların himmet ve gayretleri ile bugünlere gelen dergi, yine onların katkılarıyla inşaallah daha iyi noktalara gelecektir.

Tasavvuf Dergisi elinizde bulunan 24. sayısıyla yeni bir döneme girmiş bulunmaktadır. Bu sayıdan itibaren derginin nizamîye kadrosunda bir değişiklik oldu. Ancak bu değişiklik nizamîye nöbeti gibi zorunlu bir değişiklikti. Yoksa derginin yazı, fikir, düşünce ve destek kadrosu aynıyla devam etmektedir. Ethem hocamızın ısrarlı nöbet değişimi talepleri üzerine böyle zorunlu bir değişiklik gerçekleşti. Temmuz-Aralık 2009 dönemine âid sayımızdan itibaren dergi İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi (İSTAM) bünyesinde İstanbul'da yayın hayatına devam edecektir.

Bu sayımızda; Nâdirhan Hasan'ın "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî"; Osman Nuri Küçük'ün "Şems-i Tebrizî'nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri"; Abdülmecit İslamoğlu'nun "Mudurnulu Dâvûd-i Halvetî ve *Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk* Adlı Eserindeki Dil ve İfade Özellikleri"; İbrahim Aksu'nun "Aziz Mahmud Hüdâyi Adına Kayıtlı *Mevlid-i Şerîf ve Mi'râjîye* Risâlesi" telif makâlelerini, R. Sean O'fahey'in "Askiya Alınmış Sûflîk-Sudan Mehdîsi ve Sûfliler" ve Franz Rosenthal'in "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî" başlıklı tercüme makâlelerini bulacaksınız.

- _____, "Kokandskaya versiya İslamizatsii Turkestana", *Podvijniki İslama – Kult svyatyh i Sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze* – (Ed. by S. N. Abashin, V. O. Bobrovnikov), Moskova, 2003, s.117-153.
- Nisâri, Hasan Hoca, *Müzekkir-i Ahbâb*, Biruni Şarkiyat Enstitüsü, nr. 4282.
- Nurmuhamedov, N., *Mavzoley Hodji Ahmeta Yasevi*, Ankara, 1991.
- Risâletü'l-meymûne* (Müellifi meçhul), Biruni Şarkiyat Enstitüsü, nr. 3808.
- Schuyler, Eugene, *Türkistan Seyahatnamesi* (çev. Kolağası Ahmed; haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Kemal Özcan, İshak Keskin), İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2003.
- Sertkaya, Osman Fikri, "Nehcü'l-Ferâdis'te ve Ahmed Yesevi Hikmetlerinde Selmân-ı Farişî/Arslan Baba Menkabeleri", *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1991.
- Trimingham, J. S., *Sufiyskiye ordena v İstame*, Moskova, 1989.
- Zarcone, Thierry, "Hindistan'da Türk Tasavvufu: Yesevîyye Örneği", İstanbul 1993, *Dergâh*, c.IV, sayı: 38, s. 19.

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

Osman Nuri KÜÇÜK*

ÖZET

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

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

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

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

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

² Bedüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin* (çev. Feridun Nafiz Uzluç), İstanbul: MEB 1997, s. 66.

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

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

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

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

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

⁴ Gölpınarlı, s. 68.

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

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

⁷ Eflâkî, II, s. 60.

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

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

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

I. Mizacının Tasavvufî Meşrebine Etkisi

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

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

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

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

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

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

¹² Eflâkî, II, s. 94.

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

¹⁴ *Makâlât*, s. 234.

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

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

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

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

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

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

¹⁶ *Makâlât*, s. 194.

¹⁷ *Makâlât*, s. 264.

¹⁸ *Makâlât*, s. 47.

¹⁹ *Makâlât*, s. 294.

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

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

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

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

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

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

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

"Onlar bana nereden çattılar da 'Bu vefîdir, vefî değildir.' diye tartışmaya başladılar. Ben vefî olayım olmayayım bundan size ne?"

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

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

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

²⁰ *Makâlât*, s. 99.

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

²² *Makâlât*, s. 84.

²³ *Makâlât*, s. 114.

²⁴ *Makâlât*, s. 151.

²⁵ *Makâlât*, s. 84.

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ Makâlât, s. 99.

²⁸ Makâlât, s. 84.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ *Makâlât*, s. 174.

³¹ *Makâlât*, s. 153.

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

³³ *Makâlât*, s. 57.

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

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

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

Bir şeyhi yine bu meseleden dolayı şöyle eleştirir:

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

Kendi söylediklerine ilişkin de şöyle der:

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

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

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

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

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

³⁴ Makâlât, s. 276.

³⁵ Makâlât, s. 174.

³⁶ Makâlât, s. 243.

³⁷ Makâlât, s. 252.

³⁸ Makâlât, s. 131.

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

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

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

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

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

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

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

II. Melâmet Neşvesi

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

³⁹ Makâlât, s. 139.

⁴⁰ Bkz. Makâlât, s. 178.

⁴¹ Makâlât, s. 121.

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

“Vücut aynamı dünyadaki gözlerden bir keçeğe sarılarak gizlerim. Böylece ha- limi gayb örtüsü ve Allah'ın gayret kubbeleri altında saklanırım.”⁴³

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

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

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

Esasen Şems, imkânı olsa mânevî hüviyetini herkesten gizleyerek bir yaşam sürdürme arzusundadır. Bunı kendi mizaç ve meşrebine daha yakın görmektedir. Mevlânâ ile görüşünceye kadar hiç kimsenin Şems hakkında bilgisi olmadığını aktarı- ran Sipehsâlâr, şöhr et bulduktan sonra da Şems'in surlarının hakikatine Mevlânâ'da

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

⁴³ Eflâkî, II, s. 61.

⁴⁴ Sipehsâlâr, s. 121.

⁴⁵ Makâlât, s. 101.

⁴⁶ Eflâkî, II, 80.

⁴⁷ Makâlât, s. 222.

⁴⁸ Bkz. Makâlât, s. 223, 269.

⁴⁹ Sipehsâlâr, s. 121-122.

⁵⁰ Eflâkî, II, s. 68.

şında kimsenin erişemediğini belirtir.⁵¹ Buna binaen –belki bir tarih retoriği sayılabi- lir ancak– şu değerlendirmede bulunabiliriz. Şayet Şems, Mevlânâ ile karşılaşmamış olsaydı tasavvuf tarihinin meçhul şahsiyetlerinden biri olarak kalmış olacaktı. Ancak anlaşıl- an ki Mevlânâ ile görüşme ihtiyakı ve Mevlânâ'nın sahip olduğu şöhr et, Şems'in de gizli kalmasına müsaade etmemiş onu da meşhur bir velî haline getir- miştir. Bu hususu Şems bir sohbetinde şöyle ifade eder:

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

Şems'in tasavvuf anlayışındaki melâmet neşvesi, Mevlânâ'yı derinden etkilemiş ve tasavvuf anlayışını şekillendirmiştir. Mevlânâ, yukarıdaki bahse ışık tutan bir ifa- desinde mânevî hüviyetleri ile ünlenen velîlerin şöhr etlerinin kendi istek ve arzula- rıyla şöhr et peşinde koşarak değil, tabii süreçte meydana gelen olaylarla veya bir başka velînin ortaya çıkarmasıyla vuku bulduğunu belirtir.⁵³

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

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

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

⁵¹ Sipehsâlâr, s. 121.

⁵² Makâlât, s. 233.

⁵³ Mesnevi, II, b. 2350.

⁵⁴ Sipehsâlâr, s. 122.

⁵⁵ Sipehsâlâr, aynı yer.

III. Mânevî Hüviyeti

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

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

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

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

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

⁵⁶ Eflâkî, II, s. 94.

⁵⁷ *Makâlât*, s. 348.

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

⁵⁹ Eflâkî, II, s. 94.

⁶⁰ *Makâlât*, s. 97.

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

"Ne vakte kadar ikbal sahibi olmayanların yanına gidip duracaksın? İkbal sahi-
plerinin sohbeti, kimya gibidir. Onların nazarına benzer bir kimya nerede?
Ahmed'in nazar Ebubekir'e erişti; o bir tasdikle Sıddîk oldu."⁶¹

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

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

İrşâd metodunun bu özelliğini Şems, serlevha olarak yer verdiğimiz şu sö-
zünde açıkça ifade eder:

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

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

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

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

⁶¹ *Makâlât*, s. 97.

⁶² *Makâlât*, s. 81.

⁶³ *Makâlât*, s. 108.

⁶⁴ Eflâkî, II, ss. 78-79.

⁶⁵ Eflâkî, II, s. 79.

⁶⁶ *Makâlât*, s. 208.

⁶⁷ Bkz. *Makâlât*, s. 229, 230.

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

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

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

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

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

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

⁶⁹ Bkz. Eflâkî, II, s. 98.

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

⁷¹ Eflâkî, II, s. 104.

⁷² İfade için bkz. Kehf 18/60.

⁷³ Bkz. *Makâlât*, s. 262-266.

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

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

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

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

Kur'an'da tasvir edilen kıssada Hızır'la arkadaşlık yapmak son derece değerli sırlar ihtiva eden ancak tahammül edilemeyecek derecede çetin bir mihenk taşı olarak anlatılmaktadır. Hızır, Hz. Musa'yı "Benimle arkadaşlığa dayanamazsın." diye uyarır. Onun sırrına yalnızca onunla arkadaşlığa tahammül gösterip sabredenlerin muttali olabileceğine işaret eder. Şems, bu özelliği itibarıyla Hızır'la benzer bir niteliğe sahiptir. Şems'le arkadaşlık kurup sohbetinde bulunmak çevresindekiler için kolay değildir. Şems ile Evhadüddin Kirmânî arasında geçen meşhur diyalog⁷⁷

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

⁷⁶ Buhârî, *Kitâbu'l-İlm* 45.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁸ *Makâlât*, s. 290.

⁷⁹ *Makâlât*, s. 179.

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

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

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

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

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

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

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

⁸² *Makâlât*, s. 23.

⁸³ *Makâlât*, s. 71.

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

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

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

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

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

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

⁸⁴ Makâlât, s. 80.

⁸⁵ Makâlât, s. 295.

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

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

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

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

V. Şems'in Mevlânâ'nın Sülûk Anlayışına Tesiri

V.1. Kâmil Pîrin Örneği

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

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

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

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

"Akıllılara bir yol gösterici lâzım; hele yol, deniz yolu olursa!" (TV, b. 1459)

⁸⁸ Makâlât, s. 208.

⁸⁹ Makâlât, aynı yer.

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

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

Kâmil pîre neden ihtiyaç duyulduğuna ilişkin gerçek bakımından da Şems ile Mevlânâ arasında müştereklik göze çarpar. Süfi istalahında "ölmeden önce ölüm" denilen iradî mevzûn yaşanması için tahakkuk ettirilmesi gereken nefsin hilelerinden tümüyle kurtulma ve sülûk yolundaki diğer engeller Şems'e göre ancak kâmil pîrin yardımıyla gerçekleştirilebilir.⁹⁰ Çünkü Şems'e göre;

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

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

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

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

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

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

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

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

"Veflînin beden aynasında kötülüklerle dolu olan mürit, kendisini görür." (V, b. 1437)

"Adamın çirkinliğini, yüzüne karşı ancak ayna söyleyebilir, çünkü onun yüzü serttir.

Ayna gibi demirden bir yüz gerek ki sana çirkin yüzüne bak desin." (V, b. 3505-6)

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

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

⁹⁰ Bkz. *Makâlât*, s. 243, 244.

⁹¹ *Makâlât*, s. 109.

⁹² *Makâlât*, s. 59.

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

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

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

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

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

"Bir müride sordular 'Senin üstadın mı daha iyidir yoksa Bayezid-i Bistâmî mi?' 'Üstadım daha iyidir' dedi." 'Bu nasıl olur?' diyenlere Şems gerekçeyi mürşidin lisanından şöyle ifade eder: "Çünkü ben vahdet ve tevhidin sırrını ondan başkasında bulamıyorum."⁹⁶

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

V.2. Sülûk Metoduna Tesiri

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

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

⁹³ *Makâlât*, s. 105.

⁹⁴ *Makâlât*, s. 104.

⁹⁵ *Makâlât*, s. 150.

⁹⁶ *Makâlât*, s. 150.

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

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

"Her dükkânın ayrı bir sanatu, ayrı bir kânı vardır. Mesnevî de yokluk dükkânıdır oğul." (*Mesnevî*, VI, b. 1525)

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁸ *Makâlât*, s. 232.

⁹⁹ *Makâlât*, s. 65.

¹⁰⁰ *Eflâk*, II, s. 80.

¹⁰¹ Bkz. Bakara 2/260.

¹⁰² *Makâlât*, s. 67.

¹⁰³ *Makâlât*, 324, 325.

¹⁰⁴ *Eflâk*, II, s. 82.

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

"Bu hissin sıhhati, tenin ma'mûr olmasına; o hissin sıhhati, beden tahribine bağlıdır.

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

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

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

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

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

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

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

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

Şems'e göre riyâzât ve mücâhede süreci daha sonra Mevlânâ'da da ayrıntılı şekilde işleneceği üzere *ilahî aşka* hazırlık mahiyetindedir. Çünkü Şems'e göre sâlikin asıl olgunlaştırılacak olan *aşktır*. Bunun nedenine ilişkin sunduğu gerekçe bakımından da Şems ile Mevlânâ arasındaki benzerlik dikkat çeker.

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

¹⁰⁵ *Makâlât*, s. 216.

¹⁰⁶ *Makâlât*, s. 244.

¹⁰⁷ *Eflâk*, II, s. 95, 96.

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

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

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

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

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

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

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

Niyâzın insan ile Allah arasındaki perdeleri yakutğunu belirten¹¹⁸ Şems'e göre niyâzdaki kudsiyetin diğer bir gerekçesi, niyâzın aşka vesile olmasıdır.¹¹⁹

¹⁰⁹ *Makâlât*, s. 31.

¹¹⁰ Eflâkî, II, s. 82.

¹¹¹ *Makâlât*, s. 32.

¹¹² *Makâlât*, s. 32.

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

¹¹⁴ *Makâlât*, s. 76.

¹¹⁵ *Makâlât*, s. 82.

¹¹⁶ Eflâkî, II, s. 95.

¹¹⁷ Eflâkî, II, s. 82.

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

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

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

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

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

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

Hak yolunun yolcuları rakı, oynamayı nefis savaş meydanında kana bulanarak yaparlar.

¹¹⁸ *Makâlât*, s. 46.

¹¹⁹ Bkz. Eflâkî, II, s. 82.

¹²⁰ *Makâlât*, s. 46.

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

¹²² Eflâkî, II, s. 95.

¹²³ Sipehsâlâr, s. 125.

¹²⁴ Eflâkî, II, s. 65.

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

¹²⁶ Bkz. *Makâlât*, s. 38, 39, 43.

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

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

Semâdaki mezkur çift kutupluluk konusunda ilk dönem sûfleri de yukarıdaki benzer kanaatlere sahiptir. Örneğin Zünnün Mısı (ö. 245/859) “Semâ Hak ile dinleyen hakikat derecesine çıkar, nefsanîyede dinleyen ise zındıkaştır.” der.¹²⁸ Mevlânâ'nın fikir ve edebî üslubunun varislerinden kabul edilen Sa'dî Şirazî'nin (ö. 691/1292) şu izahı, Şems'in semâ ile ilgili helal ve haram ayırımının da ölçüsünü belirtmektedir:

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

Sonuç

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

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

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

¹²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 340.

¹²⁹ Sa'dî, *Bostan*, s. 168, 169.

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

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

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

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

KAYNAKÇA

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

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

Mudurnulu Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk Adlı Eserindeki Dil ve İfade Özellikleri*

Abdülmecit İSLAMOĞLU**

ÖZET

Mudurnulu Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk Adlı Eserindeki Dil ve İfade Özellikleri

Dâvûd-ı Halvetî XV. yüzyılın ikinci yarısı ve XVI. yüzyılın başlarında yaşamış Mudurnulu mutasavvîf bir şairdir. Halvetî tarikatı şeyhi olan Dâvûd-ı Mudurnî'nin günümüze ulaşan yegâne eseri *Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk*'tir. 913/1508'de Mudurnu'da yazılan bu mesnevî, "dini-tasavvufî ve ahlâkî" bir eserdir. Eser, dil açısından "Eski Anadolu Türkçesi" özellikleri göstermekle beraber Arapça-Farşça kelime ve terkiplerin de sayıca artmaya başladığı bir dönemde yazıldığından "geçiş dönemi" eseri görünümündedir. *Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk*'te, dini-tasavvufî edebiyat ürünlerinde kullanılan anlatım şekillerinden "nasihat ve hitap yoluyla, doğrudan doğruya, tahtkiye, mükâleme ve soru yoluyla, delil ve ispat yoluyla anlatım"ın çeşitli örnekleri görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Dâvûd-ı Halvetî, Gülşen-i Tevhîd, Mesnevî, Dil ve İfade Özellikleri

ABSTRACT

Davud-i Khalwati of Mudurnu and Stylistic Forms in His Gulshen-i Tevhid u Tahkik Davud-i Khalwati or Mudurni is a Sufi poet from Mudurnu who lived between the second half of the 15th century and the beginning of the 16th century. Mudurni was a sheikh of the Khalwati Sufi order. The *Gulshen-i Tevhid u Tahkik* a work of his which has reached us, is a unique work in the mathnawi form. This mathnawi is a religious, mystical, and ethical text and was written in 913/1508. Even though it presents linguistic peculiarities of "Ancient Anatolian Turkish", it also shows the characteristics of a "Transition Period" work, on the basis of the fact that it was composed during a period when Arabic and Persian words and phrases became more and more visible in literary works. The *Gulshen-i Tevhid u Tahkik* presents various examples of stylistic forms, such as giving advice, direct speech, story-telling, conversation and question-answer, attestations and proofs from the Quran, Hadith and other Islamic references.

Key words: Davud-i Halveti, Gulshen-i Tevhid, Mathnawi, Language and Style.

Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinde ve bu dinin geniş bir coğrafyada kökleşerek yayılmasında tasavvufun büyük etkisi olmuştur. Türk milletinin yaşamına nüfûz eden İslâm'ın bu manevî boyutu, her alana olduğu gibi dil ve edebiyata da intikâl etmiş; tasavvuf zamanla edebî eserlerde de işlenmeye başlamıştır. Bu yolda yürüyenlerin kaleme aldıkları ürünler, "dini-tasavvufî Türk edebiyatı" adı altında edebiyat ve kültür tarihimizin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Hoca Ahmed-i Yesevî'nin "hikmet"leriyle başladığı kabul edilen bu çizir, XIII. yüzyıl Anadoluşunda Ahmed-i Fakih, Şeyyâd Hamza ve Yunus Emre gibi sîfî şâirlerle

* Bu makale "Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk (İnceleme-Metin)" başlıklı doktora tezimizin (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007) birinci ve ikinci bölümleri esas alınarak hazırlanmıştır.

** Ar. Gör. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi. (islamoglu@gmail.com)