Mevlâna ve Mevlevîlik

Farsiyat - 1

Editörler
Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER
Prof. Dr. Ahmet TARHAN
Öğr. Gör. Dr. Selman KARADAĞ

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ 2010
INSTITUTE OF RUMI STUDIES
دانشگاه سلجوق انستیتوی تحقیقاتی مولانا

MEVLÂNA VE MEVLEVÎLİK HARSİYATI - 1

Hz. Mevlâna'nın 752. Vuslat Yıl Dönümü Anısına

Editörler
Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER
Prof. Dr. Ahmet TARHAN
Öğr. Gör. Dr. Selman KARADAĞ

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Konya, Türkiye
2025

MEVLÂNA VE MEVLEVÎLİK HARSİYATI - 1

Aralık, 2025
Editörler: Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER, Prof. Dr. Ahmet TARHAN, Öğr. Gör. Dr. Selman KARADAĞ
ORCID: 0000-0001-7502-6801, 0000-0003-4074-1914, 0000-0001-8732-235X
Katkıda Bulunanlar: Prof. Dr. Ali Temizel, Prof. Dr. Erkan Akgöz, Prof. Dr. Zuhal Türktaş, Doç. Dr. Ahmet Kavaklıyazı, Doç. Dr. F. Şeyma Boydak, Doç. Dr. G. Gizem Avcıoğlu, Doç. Dr. Mesut Köksoy, Doç. Dr. Ülfet Dağ.
Dizgi & Mizanpaj: Öğr. Gör. Dr. Selman KARADAĞ
Kapak Resmi: Celî Sülüs Mevlevî Sikkesi (Mevlâna Müzesi, A. Gölpınarlı Kütüphanesi)
Yayın Türü: E-Kitap – Akademik Yayınlar
Yayım Yeri: Selçuk Üniversitesi, Konya / Türkiye
Yayın Dili: Türkçe
Ebat: 16x24 cm
Baskı Sayısı: 1
Sayfa Sayısı: XV + 843
Kategori: Bilimsel Yayın, Editörlü Çok Yazarlı Kitap
Selçuk Üniversitesi Yayınları: 2025
E-ISBN: 978-975-448-261-4
DOI: https://doi.org/10.59726/SUPress/9789754482614
Anahtar Kavramlar: 1. Mevlâna, 2. Mevlevîlik, 3. Mesnevî, 4. Şerh, 5. Tercüme
Atıf için: Şimşekler, Nuri vd. (ed.). *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı -1*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025. https://doi.org/10.59726/SUPress/9789754482614

Selçuk Üniversitesi Yayınları, Bilimsel Yayınlar Koordinatörlüğü bünyesindedir.
Yayıncı: Selçuk Üniversitesi Yayınları
Yayıncı Sertifika Numarası: 43463
Bilimsel Yayınlar Koordinatörü: Prof. Dr. Tuncer ACAR

Adres: Selçuk Üniversitesi Yayınları, Alaeddin Keykubat Yerleşkesi, Akademi mah. Yeni İstanbul Cad. No:369
Posta Kodu: 42130, Selçuklu-Konya/Türkiye
Web: yayinevi.selcuk.edu.tr
E-posta: yayinevi@selcuk.edu.tr
Tel: 0 (332) 241 00 41

Bu çalışma Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) lisansı altındadır. Bu çalışmanın bir kopyasını görüntülemek için şu adresi ziyaret edin: https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Bu lisans, yazar atfının açıkça belirtilmesi koşuluyla, ticari kullanım için değil, kişisel kullanım için çalışmanın herhangi bir bölümünün kopyalanmasına izin verir.

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ 2010
INSTITUTE OF RUMI STUDIES
دانشگاه سلجوق انستیتوی تحقیقاتی مولانا

THE CULTURAL HERITAGE OF MEVLANA AND THE MEVLEVI ORDER - 1

In Commemoration of the 752nd Anniversary of Mevlana's Union (Vuslat)

Editors

Prof. Dr. Nuri SIMSEKLER

Prof. Dr. Ahmet TARHAN

Lect. Dr. Selman KARADAG

SELCUK UNIVERSITY PRESS

Konya, Türkiye

2025

THE CULTURAL HERITAGE OF MEVLANA AND THE MEVLEVİ ORDER -1

December, 2025
Editors: Prof. Dr. Nuri SIMSEKLER, Prof. Dr. Ahmet TARHAN, Lect. Dr. Selman KARADAG
ORCID: 0000-0001-7502-6801, 0000-0003-4074-1914, 0000-0001-8732-235X
Contributors: Prof. Dr. Ali Temizel, Prof. Dr. Erkan Akgoz, Prof. Dr. Zuhal Turktas, Assoc. Prof. Dr.Ahmet Kavaklıyazı, Assoc. Prof. Dr. F. Seyma Boydak, Assoc. Prof. Dr. G. Gizem Avcıoğlu, Assoc. Prof. Dr. Mesut Koksoy, Assoc. Prof. Dr. Ulfet Dag.
Typesetting & Layout: Lect. Dr. Selman KARADAG
Cover Art: Mevlevi Sikke in Jali Thuluth Script / Mevlana Museum, A. Gölpınarlı Lib. Publication
Type: E-Book – Akademic Publications
Place of Publication: Selcuk University, Konya / Türkiye
Language: Türkçe
Dimensions: 16x24 cm
Edition: 1
Page Count: XV + 843
Category: Academic Publication, Edited Volume
Selcuk University Press: 2025
E-ISBN: 978-975-448-261-4
DOI: https://doi.org/10.59726/SUPress/9789754482614
Keywords: 1. Mevlana, 2. Mevlevi Order, 3. Masnawi, 4. Commentary, 5. Translation
Cite This: Şimşekler, Nuri et. al. (ed.). *The Cultural Heritage Mevlana and the Mevlevi Order - 1*. Konya: Selcuk University Press, 2025. https://doi.org/10.59726/SUPress/9789754482614

Selcuk University Press in under the body of Scientific Publications Coordinatorship.
Publisher: Selcuk University Press
Publisher Certification Number: 43463
Scientific Publications Coordinator: Prof. Dr. Tuncer ACAR

Addres: Selçuk Üniversitesi Yayınları, Alaeddin Keykubat Yerleşkesi, Akademi mah. Yeni İstanbul Cad. No:369
Posta Kodu: 42130, Selçuklu-Konya/Türkiye
Web: yayinevi.selcuk.edu.tr
E-posta: yayinevi@selcuk.edu.tr
Phone: 0 (332) 241 00 41

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

Celî Sülüs Mevlevî Sikkesi (Mevlâna Müzesi, A. Gölpınarlı Kütüphanesi)

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Sunuş / Presantation ..... **XI**

Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER
Ön Söz / Preface ..... **XIII**

BÖLÜMLER VE YAZARLARI

(Yazar İsimlerine Göre Alfabetik Olarak Düzenlenmiştir)

Prof. Dr. Ahmet TARHAN - Öğr. Gör. Dr. Selman KARADAĞ
Üniversite Öğrencilerinin Gözünden Mevlâna ve Mevlevîlik Kültürü: Selçuk Üniversitesi Örneği
Mevlana and Mevlevi Culture from the Perspective of University Students: The Case of Selçuk University **19-56**

Dr. Bahram KARJU AJIRLU
نگاهی به جایگاه مولویان در حفظ زبان فارسی در دوره عثمانی
Osmanlı Döneminde Mevlevîlerin Farsçayı Koruma Rolleri Üzerine Bir İnceleme **57-75**

Prof. Dr. Bengü ERGÜNER-TEKİNALP
Amerika'daki Mevlânalar
Mevlanas in America **77-105**

Beyza ÇELİK-ÇİÇEK
2014 Yılına Kadar Yurt İçinde Hazırlanmış Mevlâna ve Mevlevîlik ile İlgili Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri İle Sanatta Yeterlilik Çalışmaları
Master's and Doctoral Theses, as well as Proficiency in Art Studies on Mevlana and the Mevlevi Order Prepared in Türkiye Until 2014 ..... **107-152**

Doç. Dr. Bilal ELBİR
2015-2025 Yılları Arasında Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Hakkında Yapılan Lisansüstü Çalışmalarda Görülen Güncel Eğilimler
The Current Trends Observed In Graduate Studies On Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Between 2015 And 2025 ..... **153-173**

Büşra YILDIZ
Mevlâna Müzesi Hazine-i Evrak Arşivi 13, 35, 45, 51, 53 ve 93 Numaralı Mektup Zarflarındaki Belgelerin Mevlevîlik Tarihi Açısından Önemi ve Yeri
The Importance and Place of the Documents Contained in the Envelopes No. 13, 35, 45, 51, 53, and 93 of the Mevlana Museum "Hazine-i Evrak" Archive in the History of the Mevlevi Order **175-209**

Doç. Dr. Çetin KASKA - Sayed Salahuddin AMIN
Osmanlı Sahasında Yazılan Farsça Bir Şerh: Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ
A Persian Commentary Written in Ottoman: Sharh-i Mustazād-i Mawlānā **211-248**

Prof. Dr. Dilaver GÜRER
Mevlâna'nın Tasavvuf Tarihindeki Yeri, Osmanlı ve Günümüz Anadolu Toplumundaki Önemi
The Place of Mevlana in the History of Sufism and His Importance in Ottoman and Contemporary Anatolian Society **249-268**

Doç. Dr. Faik ÖZDENGÜL
Mevlâna ve Biyopsikososyal Sağlık
Rumi And Biopsychosocial Health **269-288**

Doç. Dr. Gülcan ABBASOĞULLARI
Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Dîvân Şairleri
Rumi's Masnawi and Divan Poets **289-330**

Dr. Gülsüm YAĞCIOĞLU - Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN
Mesnevî'de Varlık Mertebeleri
The Levels of Being in the Masnavi **331-360**

Güzide Lale HİDAYETOĞLU
Ey vây dilem'den 'Ey vây gönül'e: Bir Nazire Silsilesinin Serüveni
From "Ey vay dilem" to "Ey vay gönül": The Journey of a Nazire Sequence **361-405**

Arş. Gör. Hilal Büşra Bilge TAŞKIR - Arş. Gör. Abdullah TAŞKIR
Mesnevî'de İç Konuşma ve Dolaylı Hitap Biçimleri
Internal Monologue and Forms of Indirect Address in the Masnavi **407-425**

Prof. Dr. Hilal KAZAN
Hüsnühat Sanatının İleri Gelen Mevlevî Hattatları
Famous Mawlawi Calligraphers From Art of Islamic Calligraphy **427-459**

Arş. Gör. Dr. Hilal YİĞİT
Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Şehir ve Ülke Metaforları
City and Country Metaphors in Rumi's Masnavi **461-489**

Doç. Dr. İbrahim AKYOL
Mevlânâ'nın Torunlarından Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'nun Mevlânâ ve Mesnevî ile İlgili Çalışmaları
The Works of Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu, Grandchild of Mevlana, on Mevlana and the Mesnevî .**491-516**

Doç. Dr. İlyas SEVİNDİK
Çağdaş Türk Resim Sanatında Hiçliğin Rengi: Semanın Bedensel, Düşünsel ve İşitsel Boyutları
The Color Of Nothingness In Contemporary Turkish Painting: The Physical, Intellectual And Auditory Dimensions Of Sema **517-544**

Öğr. Gör. İsmail ERASLAN
Sözün Derinliği, Sazın Hafızası: Mevlânâ'da Müzik ile Hakikat Arasındaki Ontolojik Yolculuk
The Depth of Speech and the Memory of the Saz: An Ontological Journey Between Music and Truth in Mevlana's Thought **545-571**

Maryam KOOCHAKI SHALMANI
تصاویر بینامتنی نور و منابع آن در غزلیات شمس
Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Divan-ı Şems Gazellerindeki Işık İmgesi.....**573-594**

Meryem SOYGÜR – Doç. Dr. Selami ERDOĞAN
Kütahya Mevlevîliğinin Son Pîrlerinden Mehmed Sıdkı Esif Dede: Tavşanlı Mevlevîhânesi ve İlâhî Aşk Anlayışı
Mehmed Sıdkı Esif Dede, One of the Last Pirs of Kütahya Mevlevi Order: Tavşanlı Mevlevihanesi and the Concept of Divine Love.....**595-616**

Doç. Dr. Mücahit Sami KÜÇÜKTIĞLI
Rûmî'nin Küresel Görünürlüğü: Uluslararası Dijital Medya Analizi
Rumi's Global Visibility: An International Digital Media Analysis.....**617-631**

Dr. Necmiye DURMUŞ
Mevlâna ve Mevlevîliğe Dair Simgelerin Popüler Ürünlere Dönüşümü
Transformation of Symbols of Rumi and Mevlevi Order into Popular Products **633-662**

Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER
Ana Hatları ile Mevlevîlik Kuruluşu – Mevlevîhâneler – Nasıl Mevlevî Olunurdu – Mevlevîlikte Dereceler - Âdâb ve Erkân - Âdetler – Terimler – Kıyafetler – Dualar - Gülbanklar
Mevlevi Order in Its Outlines - Foundation - Mevlevi Lodges - How to Become a Mevlevi-Spritual Courtesy and Rules-Customs-Terminology-Mevlevi Costumes – Prayers -Gülbanks **663-699**

Rumeysa BİÇER
Mevlâna'nın Mesnevi'sinde Manevi Danışmanlık İlkeleri: Mesnevi Temelli Manevi Anlatı Terapisi
Spiritual Counseling Principles in Mevlânā's Mathnawī: The Mathnawī-Based Spiritual Narrative Therapy **701-728**

Öğr. Gör. Dr. Seval GÜNBAL BOZKURT
Mevlâna'da Ölüm Düşüncesinin Tasavvuf Bağlamında İncelenmesi
Evaluation of the Thought of Death in Mevlana in the Context of Sufism **729-752**

Prof. Dr. Yakup ŞAFAK
Ahmed Emrî Yetkin'in Yazma Bir Mecmuası ve Bu Mecmuada Bulunan Mevlevî Şairler
A Manuscript Commonplace Book of Ahmed Emrî Yetkin and the Mevlevî Poets Found in This Book **753-768**

Prof. Dr. Yusuf YILDIRIM
Ezelî Mestler: Hamriyye Geleneğinde Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız
Eternal Drunkards: Rumi and Ibn al-Fārid in the Khamriyya Tradition **769-810**

Dr. Öğr. Üyesi Zehra Zeynep SADIKOĞLU
Mevlâna'nın İnsan-ı Kâmil ve Adalet Kavramlarıyla Evlilik İlişkisini Yeniden Düşünmek
Reframing Marital Relationships through Mevlâna's Concepts of the Perfect Human (İnsan-ı Kâmil) and Justice **811-834**

Yazarların Öz Geçmişleri
Authors' Biographies **835-857**

SUNUŞ

1908 yılında kurulan Selçuk Üniversitesi, bir asrı aşan tecrübesiyle sağlık, sosyal, eğitim, teknik ve fen bilimleri alanlarında nitelikli iş gücü yetiştirme misyonunu başarıyla sürdürmektedir. Bugüne kadar lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde 500 bine yakın mezun veren Üniversitemiz; ülkemize ve dünyanın farklı bölgelerine yetkin insan kaynağı kazandırmış, kurumsal gelişimiyle de beş yeni üniversitenin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Üniversitemiz, Konya'nın kültürel, tarihî, sanatsal ve sosyoekonomik birikimine katkı sunan çalışmalarıyla; tarım, veterinerlik, sağlık, sanayi AR-GE'si gibi kritik alanlarda faaliyet gösteren araştırma enstitüleri, uygulama merkezleri, klinikler, laboratuvarlar ve kütüphaneler aracılığıyla bölgeye ve ülkemize hizmet etmektedir.

Konya, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin düşünce dünyasıyla tanınan; hoşgörü, hikmet ve barış kültürünün asırlardır yaşatıldığı müstesna bir şehirdir. Arif Nihat Asya'nın "Konya demek, 'Mevlânâ' demektir." sözünde ifade ettiği bu miras, yalnızca ülkemizde değil; dünyanın birçok ülkesinde etkisini sürdüren evrensel bir değer hâline gelmiştir.

Selçuk Üniversitesi, kuruluşundan itibaren Mevlânâ ve Mevlevîlik üzerine çok sayıda ulusal ve uluslararası toplantı, sempozyum ve yayın gerçekleştirmiş; 2005'te kurulan Mevlânâ Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2010 yılında Enstitü hâline getirilerek bu alandaki çalışmaların kurumsal bir zeminde sürdürülmesini sağlanmıştır. 2012'de açılan Mevlânâ ve Mevlevîlik Ana Bilim Dalı ile akademik araştırmacı yetiştirme süreci de başlamış; Enstitü, 7–17 Aralık tarihleri arasında düzenlenen Uluslararası Mevlâna'yı Anma Törenleri'nde danışmanlık görevini üstlenerek Konya'nın kültürel hafızasına önemli katkılar sunmuştur.

Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü tarafından Mevlânâ ve Mevlevîlik alanındaki bilimsel çalışmaları desteklemek, bilgi birikimini derlemek ve akademik literatüre katkı sağlamak amacıyla 2025 yılı itibarıyla her yıl 17 Aralık Şeb-i Arûs'a atfen kitap yayınına başlanmıştır.

Elinizdeki ***Mevlânâ ve Mevlevîlik Harsiyâtı-1*** adlı bu ilk eserin hazırlanmasına katkı veren Enstitünün akademik ve idari çalışanlarına; editörlere, yayın kuruluna, eserleriyle bu kitaba değer katan akademisyen ve araştırmacılara; Selçuk Üniversitesi Yayınevi yetkililerine ve Bilimsel Yayınlar Koordinatörlüğüne teşekkür ediyor, kitabın Mevlânâ ve Mevlevîlik çalışmalarına yeni açılımlar kazandırmasını diliyorum.

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Selçuk Üniversitesi Rektörü

ÖN SÖZ

Eserleri ve tesir alanları ile adı ve güncelliği XIII. Yüzyıldan günümüze kadar ulaşan Mevlâna Celâleddin-i Rumi ve külliyâtı, ülkemizin edebiyat ve kültürel sahasında 800 yıllık bir okunma, araştırma geleneği oluşturmuş, son yüzyıldan itibaren de Mevlevîhânelerde ve tasavvufî sahalarda kalmayarak bilimsel alanlarda en çok araştırılıp, incelenen alanlardan biri haline gelmiştir.

Mevlâna ve kendisinden sonra kurumsallaşan Mevlevilik Kültürü, Konya merkezli edebî ve kültürel bir gönüllülük hareketi olarak kurulsa da Selçuklu, Karamanoğulları, diğer beylikler ve de özellikle Osmanlılar döneminde coğrafyanın tamamına yayılmış, 3 kıtada açılan Mevlevîhâneler ile tamamen kurumsal bir hüviyete bürünmüş ve yetiştirdiği şair, yazar, hattât, mûsıkî san'atkârları ve zanaatçılarla "Osmanlı Medeniyeti"nin temel taşlarından biri olmuştur.

Yüzyıllar boyunca Mevlevîhâneler başta olmak üzere tasavvuf çevrelerinde ve dahi edebiyat ve güzel san'atlar muhitlerinde ilgi gören Mevlâna, eserleri, tesirleri; Mevlevîlik Kültürünün mûsıkîden güzel sanatlara tüm birikimi son 50-60 yıldır da üniversitelerin alanına girmiştir. Başlarda Edebiyat ve İlahiyat Fakültelerinde Mevlâna'nın eserleri, çeviri ve şerhleri, tasavvufî ve dinî kişiliği, Mevlevî şâirler gibi alanlarda çalışmalar yapılmışsa da sonrasında Güzel Sanatlar Fakülteleri ve Devlet Konservatuvarlarında da Mevlevîlik san'at ve mûsıkîsinin etkisi, tesirleri, Mevlevî san'atkârlar ve mûsıkî simaları araştırılmaya başlanmıştır.

"Modern ve Küresel Dünya" olgusu içerisinde özellikle batıda geçmişten gelen köklü öğreti sistemlerinin ilgi görmesi, Mevlâna'nın Mesnevî'si başta olmak üzere diğer eserlerinin satır aralarındaki "insanca, birlik ve beraberlikle yaşama", "kişisel gelişim" gibi ihtiyaç duyulan anlamlı mesajların ilgi görmesi ülkemizde de karşılık bulmuş, Psikoloji, Eğitim Bilimleri, PDR,

Sosyoloji, Halkla İlişkiler ve hatta Tıp alanında da akademik çalışmalar başlamış ve gün geçtikçe de artmaktadır.

Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, kurulduğu 2005 yılından bu yana üniversitemizin 1985 yılından itibaren başlattığı ulusal ve uluslararası Sempozyum, Kongre, Panel, Çalıştay gibi bilimsel çalışmaları devam ettirmekte, bazı özellikli eserleri yayınlayarak bilim dünyasına kazandırmakta, saha ile ilgili ülkemiz ve dünyadaki yayınları ve akademik çalışmaları da takip ederek çok farklı alanlarda ve disiplinlerde Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili çıkan yayınların çeşitliliği gözlemleyip incelemeye de çalışmaktadır.

2012 yılından günümüze bünyesinde kurulan Mevlâna ve Mevlevîlik Ana Bilim Dalına interdisipliner olarak aldığı öğrencilere Yüksek Lisans eğitimi de veren Enstitü, bu öğrencilerine de geldikleri bilim dalı esas alınarak farklı alanlardan tezler hazırlatıp sahaya katkı sunmaktadır. Enstitü, ayrıca tüm dünyada bilinen, tanınan ve periyodik kültürel bir kutlama olan 7-17 Aralık tarihleri arası Konya'da yapılan Uluslararası Mevlâna'yı Anma Törenleri (Şeb-i Arûs) Düzenleme Komitesi üyesi olup danışmanlıklar yapmakta, gerçekleştirdiği bilimsel etkinliklerle, yayınladığı eserlerle destek vermektedir.

Enstitü olarak bünyesinde yapılan çalışmaları çeşitlendirmek, "Mevlâna" adını taşıyan alanındaki tek Enstitü olması vasfı ile de başta ülkemiz üniversiteleri olmak üzere erişilebilen dünyadaki farklı üniversitelerin ilgili akademisyenlerinin çalışmalarını değerlendirme ve duyurma adına bu yıldan itibaren *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı-1* adı ile her yıl Şeb-i Arûs Mevlâna'nın Vuslatı anısına yayınlanacak elinizdeki eser de hayata geçirilmiş oldu.

Bu eserin çalışmalarına yıl ortasında başlanmış ve ülkemizde bulunan tüm üniversitelere yapılan duyuru ile ilgili akademisyenlerden yazı talep edilmişti. Ayrıca üniversite dışı ve birkaç ülkeden de yazı talebimizden haberdar olan bazı araştırmacılar yazılarını ilettiler. Bu duyuru ve talebin büyük karşılık bulması ve Editörler ve Enstitü Yönetim Kurulu istişareleri ile yayınlanmaya karar verilen çalışmaların 18 farklı üniversiteden 28 yazıyı bulması ayrı bir anlam taşımaktadır. Yine gelen yazıların Güzel Sanatlar Eğitimi, İslam Tarihi ve Sanatları, Türk Dili ve

Edebiyatı, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Fars Dili ve Edebiyatı, Psikolojik Danışmanlık Eğitimi, Sosyoloji, Temel İslam Bilimleri, Türk Dili ve Edebiyatı, Temel Tıp Bilimleri, Halkla İlişkiler ve Tanıtım, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı gibi farklı disiplinlerden olması daha önce de belirtildiği gibi Mevlâna ve Mevlevîlik alanının çeşitliliği ve bilimsel alanının genişliğini göstermektedir.

Bu vesile ile eserin oluşmasındaki en önemli âmillerden olan ve gönderdikleri kıymetli yazıları ile Mevlâna ve Mevlevîlik sahasına bir kitap daha eklenmesine vesile olan makale yazarlarına, büyük bir titizlikle çalışan Editörlerimize, kitabın tüm sürecini ve teknik konuları takip eden Enstitümüz ilgili personellerine, katkıda bulunan hocalarımıza; kitabın yayınlanmasına destek veren Rektörümüze, Selçuk Üniversitesi Yayınevi'ne ve Bilimsel Yayınlar Koordinatörlüğü'ne teşekkür ediyoruz.

Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER

Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürü

B Ö L Ü M

Y A Z I L A R I

Tarhan, Ahmet – Karadağ, Selman. "Üniversite Öğrencilerinin Gözünden Mevlâna ve Mevlevîlik Kültürü: Selçuk Üniversitesi Örneği". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 19-56. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN MEVLÂNA VE MEVLEVÎLİK KÜLTÜRÜ: SELÇUK ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ

Ahmet TARHAN*
Selman KARADAĞ†

ÖZ

Mevlâna, Mesnevî, Semâ, Mevlevîlik kültürü ve Mevlâna Türbesi gibi kelimeler bu topraklarda asırlardır kendinden söz ettiren kavramlardır. Özellikle geçmişten bu yana bilinirliliğini koruyan ve Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ile özdeşleşen Yeşil Türbe, Mesnevî ve Konya tabirleri teknolojik gelişmelerle birlikte insanların daha çok dikkatini çekmiş ve her geçen gün artan sosyal medya ilgisi bu bilinirliğin daha geniş kitlelere yayılmasını sağlamıştır.

Öte yandan Konya'da ve Mevlevîhane bulunan diğer mekânlarda yüzlerce yıldır sürdürülen ve günümüzde kültürün aktarılması adına bir faaliyet ve bir ritüel gibi yürütülen Mevlâna'yı anma faaliyetleri yani Şeb-i Arûs da kültür turizmi adına hem kültürün ayakta kalmasına ve bölgenin kalkınmasına destek olmakta hem de Konya halkını ve yönetimlerini Mevlâna konusunda daha bilinçli olmaya yönlendirmektedir. Bu ilerlemenin bir yönünü de Mevlâna ve Mevlevîlik kültürünün toplumlar ve bilhassa gençler üzerindeki etkisi oluşturmaktadır.

Bu çalışmada, Selçuk Üniversitesi öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik algısına dikkat çekilmiş ve 545 öğrenci üzerinde yapılan alan araştırmasıyla gençlerin bu konudaki duyarlılıkları incelenmiştir. Öğrencilerin Mevlâna, eserleri, Mevlevîlik ve Semâ gibi kavramlara olan ilgileri farklı sorularla

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü. Konya / Türkiye. tarhan@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4074-1914
† Öğr.Gör.Dr., Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Konya / Türkiye. selmankaradag@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8732-235X

değerlendirilmiştir. Çalışma, SPSS programı aracılığıyla elde edilen bulgular üzerinden genel bir değerlendirme yapılarak sonlandırılmıştır. Çalışmanın, özellikle Mevlâna ve Mevlevîlik alanında yapılan yeni araştırmalara katkı sunacağı ve ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Semâ, Mevlevîlik, Mevlâna Müzesi, Konya.

Mevlana and Mevlevi Culture from the Perspective of University Students: The Case of Selcuk University

Ahmet TARHAN‡
Selman KARADAĞ§

Abstract

Concepts such as Mevlâna, the Mesnevî, the Semâ ritual, Mevlevî culture, and the Tomb of Mevlâna have been spoken of on these lands for centuries. In particular, the terms Yeşil Türbe (Green Tomb), Mesnevî, and Konya, which have long maintained their recognition and become identified with Mevlâna Jalâluddîn Rûmî, have attracted even more attention with technological developments. The growing interest on social media has helped this recognition spread to wider audiences day by day.

On the other hand, the Şeb-i Arûs ceremonies—activities held to commemorate Mevlâna, carried out for centuries in Konya and in other places where Mevlevî lodges exist, and practiced today as a means of cultural transmission—contribute both to the preservation of the culture and to the economic development of the region within the scope of cultural tourism. These ceremonies also encourage the people of Konya and local administrators to become more conscious about Mevlâna. One dimension of this development is the impact of Mevlâna and Mevlevî culture on societies, especially on young people.

In this study, the perception of Mevlâna and Mevlevî culture among

‡ Prof. Dr., Selcuk University, Faculty of Communication, Department of Public Relations and Publicity. Konya / Türkiye.
tarhan@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4074-1914
§ Lect. Dr., Selcuk University, Mevlana Research Institute, Konya / Türkiye.
selmankaradag@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8732-235X

Selçuk University students is highlighted, and the sensitivities of young people on this subject are examined through field research conducted with 545 students. Students' interest in concepts such as Mevlâna, his works, Mevlevîlik, and the Semâ ritual was evaluated through different questions. The study concludes with a general assessment based on the findings obtained through the SPSS program. It is our belief that this study will contribute to and shed light on new research conducted in the field of Mevlâna and Mevlevî culture.

Keywords: Mevlana, Sema, Mevlevi Order, Mevlana Museum, Konya.

Giriş

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, bugünkü Afganistan sınırları içerisinde yer alan Belh şehrinde başlayıp Konya'da son bulan hayat serüveninden asırlardır bahsettirmeyi başarmış bir şahsiyettir. Özellikle Anadolu'nun Müslümanlaşması adına önde olan Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevî, Hacı Bayrâm-ı Velî ve Yunus Emre gibi Anadolu erenlerinin içerisinde yer alan Mevlâna, bölge halkının hem dinitasavvufî hem de sosyo-kültürel birçok toplumsal gelişim ve değişim dinamiklerini de harekete geçiren bir liderdir.

Başka bir ifadeyle İslami bakış açısıyla, kendine has düşünce ve yorum tarzıyla İslam kültür ve medeniyetine bambaşka kapılar aralamayı başaran Mevlâna, sadece Müslüman toplumları değil farklı inanç ve kültürdeki toplumları da etkileyerek, adeta toplumun bütün kesimine mâl olmuş bir kişiliktir (Temizel, 2021, 63-79).

Yaşadığı dönemde hem Anadolu'daki hem de Horasan topraklarındaki savaşlar, baskılar, çevresel faktörler ve buhranlı günler onun ve ailesinin Anadolu topraklarına doğru göç etmesine sebep olmuşsa da Konya'ya yerleştikten sonra aslında onun için çekilen her türlü sıkıntı ve meşakkat yerini selamete ve huzura bırakmıştır. Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti Konya'ya yerleşen Mevlâna ve ailesinin, Konya halkı ve yönetimi tarafından da sevilmesi ve sayılması onların burada kalmalarının en büyük etkeni olmuştur. Diğer taraftan Anadolu Selçuklu Devleti'nin içerisinde bulunduğu karışık dönemler, Moğol baskıları ve savaşlar nedeniyle sürekli hareket halinde olan Anadolu topraklarına doğru bir beyin göçünün olduğu, âkil

kişilerce buralarda dinî ve kültürel birçok olumlu ilerlemenin de varlığından söz etmek mümkündür.

Anadolu halkına ilk zamanlarda bir dinî lider, sosyal ve kültürel anlamda önemli bir öncü olan Mevlâna'nın hayatının, özellikle Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmasının ardından gelişen etkili ve hızlı değişimler nedeniyle farklı bir boyuta evrildiği hem eserlerinden hem de dönemin önemli kaynaklarından görülmektedir. Dolayısıyla Şems, olağanüstü kişiliği ve derin manevi bilgisiyle, Mevlâna'ya manevi yol arkadaşlığı ve sohbet hocalığı yaparak onun asıl hakikate ulaşmasına vesile olmuştur (Gölpınarlı, 1999, 49-103; Lewis, 2007, 177-249).

Tüm insanlığın hâlen onun tüm dünyada derin etkiler bırakan Mesnevî, Dîvân-ı Kebîr, Mektûbât, Fîhi mâfih ve Mecâlis-i Seb'a gibi eserlerinden, düşüncelerinden ve özellikle de Mesnevî'sinden bahsediyor olması, Mevlâna'nın sekiz yüzyıl önce verdiği mesaj ve bilgilerin günümüzde de geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Bu eserlerden olan Mesnevî, hem aslının Farsça olması hem de içerisinde ilmî, edebi, sosyal, kültürel ve dinî - tasavvufi başta olmak üzere bir insan için gerekli hemen hemen her türlü bilgiyi barındırıyor olması hasebiyle eserin anlaşılması ve anlatılması için asırlar boyu farklı boyutlarda ele alınmış, çeviri ve açıklamalarını içeren yüzlerce eser, Mesnevî'den mülhem vücuda getirilmiştir. Böylece Mesnevî'deki anlam derinliği ve Mevlâna'nın anlatmak istedikleri daha fazla kitleye ulaşmıştır. Bilhassa Mevlâna'nın, manâ âlemindeki derinliğini, edebiyattaki bilgisini, mahareti ve inceliğini, düşünce yapısındaki çok yönlülüğü gösteren ve "Nezr-i Mevlâna" olarak bilinen Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti için dahi onlarca eser kaleme alınmış ve bütünden hareketle her bir harfi incelenerek bilinmeyen yönleri açıklanmaya çalışılmıştır. Hatta öyle ki Mesnevî, başta Mevlevîler olmak üzere çoğu tasavvuf ve edebiyat erbabının başvurduğu temel kaynaklar arasında yer almış ve birçok tasavvuf ve din kitabının içerisinde Kur'ân ayetleri ve hadislerden sonra Mesnevî beyitlerine yer verilmiştir. Bunu Mevlâna'nın: "*Bizden sonra Mesnevî şeyhlik edecek ve arayanlara doğru yolu gösterecek; onları yönetecek ve onlara önderlik edecektir.*" (Sipehsâlâr, 1977, 75) sözü de apaçık ortaya koymaktadır. Ahmed Eflâkî de; *"Bu mânâ [Mesnevî], güneşin doğduğu yerden, battığı yere kadar bütün dünyayı kaplayacak ve iklimlere gidecek-*

tir. Hiçbir mahfil veya meclis olmayacak ki orada bu sözler okunmuş olmasın. Hatta o dereceye kadar ki, mâbetlerde, zevk ve safa yerlerinde okunacak, bütün milletler bu sözlerle süslenecek ve onlardan faydalanacaklardır." (Eflâki, 1/407) sözleri ile bu etkiyi asırlar öncesinden adeta haber vermiştir.

Dolayısıyla Mevlâna'nın, yaşadığı dönemde farklı kültür ve inançtaki her topluluk üzerindeki tesiri; eserleri, fikirleri ve düşünceleri ile kendisinden sonra da dünyada yankı bulmuş ve hızla yayılmıştır. Kendisinden sonra sürdürülmesi gereken Mevlâna fikir ve düşüncesi, bu etkinin odak noktası olan Mevlevîlik kültürünün ön plana çıkması ve sistemleşerek günümüze kadar varlığını sürdürmesiyle mevcut hâlini almıştır.

Mevlevîlik, Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled ve onun etrafındakiler tarafından belli bir kalıba sokulmuş ve kurumsal kimliğe bürünerek asırlar boyu insanların manevi yolculuklarında bir aracı kurum olmuştur. Toplumların, Müslüman olarak hayatlarını en iyi ve en güzel şekilde sürdürmeleri, kendilerini tanıyıp keşfetmeleri ve nefis terbiyesiyle yetişmelerini sağlayan bu kültür ve oluşum, tüm dünyada açılan 150'ye yakın Mevlevîhane ile diğer tarikat ve topluluklar gibi insan yetiştirme üzerine bir ekol olmuştur da denebilir (Özönder, 2004, 69-79).

Türk edebiyatının, sanatının, mûsıkîsinin ve tarihinin önemli eserlerinin çıktığı bu kurumlarda yetişen onlarca hattat, edîb, müverrih, şair, mütercim, şarih, mûsıkîşinas, ressam ve nakkaş günümüzde de hâlen yaşayan önemli üstatların menbaı olmayı başarmıştır.

Diğer bir ifadeyle Mevlevîhaneler, Konya merkezli Türkiye'nin dört bir tarafından, dünyanın Macaristan, Yunanistan, Sırbistan, Bulgaristan, Makedonya, Arnavutluk, Bosna-Hersek; Kıbrıs, Suriye, Mısır, Lübnan, Suudi Arabistan ve Irak gibi birçok ülke ve bölgesinde binlerce önemli şahsiyet yetiştiren eğitim kurumudur. Buralardan yayılan kültür ve eserler ile Amerika, Hollanda, İngiltere Avustralya'ya ve Japonya gibi birçok ülkede de Mevlâna'nın düşünce sistemi hâlen en etkili şekilde varlığını sürdürmektedir.

Günümüzde buralarda bulunan yapıların aslından çok uzak olmasa da görevlerini yerine getirdiği söylenebilir. Zira bu Mevlevîhanelerin bir kısmı cami olarak ibadet maksatlı kullanılırken, bir kısmı içerisinde farklı etkinlik ve aktivitelerin olduğu kültür ve sanatın merkezleri hâlindedir. Kimi müze olarak halkın bilgi ve kültürüne katkı sunarken kimisi de eğitim yuvası olarak öğrenci merkezli faaliyet sürdürmektedir. Mevcut konumunda olmadığı veya yerinde başka yapıların olduğu belirlenen Mevlevîhaneler içinse her geçen gün artan ilgi ve alakaya dayalı olarak önemli adım ve girişimlerde bulunularak Mevlevîhanenin yeniden açılması veya bakımının yapılması sağlanmaktadır. Kasımpaşa Mevlevîhanesi, Çankırı Taş Mescit içerisindeki Mevlevîhane, Bursa Mevlevîhanesi, Antalya Mevlevîhanesi, KKTC Mevlevî Müzesi, Bosna-Hersek Saraybosna Mevlevîhanesi yeniden açılan veya restore edilen Mevlevîhanelerden bazılarıdır.

Mevlevîhanelerin en önemlisi ve merkezi yani âsitâne olarak bilinen Mevlâna Dergâhı (Müzesi), günümüzde içerisinde farklı yapıları da barındırması yönüyle hem müze hem ibadethâne hem toplantı yeri olarak kullanılmaktadır. Hatta özel günlerde belli yerlerinde (Semâhâne ve Gül Bahçesi'nde) Âyîn-i Şerîf (Semâ) da icra edilmektedir.

Mevlevîhanelerde yetişen ve oralarda halka hizmet Hakk'a hizmettir mantığıyla yaşayan binlerce Mevlâna muhibbi, can, derviş ve dede hem kültürün hakkıyla yaşatılması hem de Allah'ın rızasının kazanılması adına nefsini terbiye ile ömrünü geçirmiştir. Mevlevîliğin temel prensipleri arasında yer alan on sekiz değişik görev ile matbahta başlayan ve bir anlamda "çile çıkarmak"la devam eden bu yolculukta birey, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi ile kendini baş başa bırakmış ve en üstünden en altına kadar her türlü hizmeti başarıyla geçmek için adeta kendinden geçmiştir (Meyerovitch, 1999, 103).

Farklı tarikatlarda da rastlanılan halvet veya çile, Mevlevîlik yolunun da belli aşamalarında olmuştur. Asırlar boyu tatbik edilen çile; az konuşma, az yeme, az uyuma, dünya nimet ve işlerinden mümkün olduğunca uzaklaşma, sürekli Cenab-ı Hakk'ı düşünme ve zikretme, Kur'ân-ı Kerim okuma, namaz kılma ve vakti dua et-

mekle geçirmek şeklindedir. Mevlevîlikte ise "*bin bir gün süreyle belli bir esasa dayalı olarak -Mevlevîler arasında özel bir anlamı olan on sekiz sayısı mucibince- on sekiz hizmeti Mevlevîhaneden hiçbir yere ayrılmamak suretiyle yerine getirmekle uygulanır.* Dolayısıyla Mevlevîlikteki çile dönemi esasında bir hizmet sürecidir.

Her şeyin bir usulü, adabı, kuralı ve yöntemi olan, Mevlâna'nın kendisinden sonra ortaya çıkan ve yüzlerce yıl sürdürülen Mevlevîlik Kültürü, Mevlevî Mûsıkîsi, Mevlevî Edebiyatı ve Mesnevî Okulları (Dârü'l-Mesnevî) gibi kurum ve kavramların içerisindeki bir diğer önemli unsur ise Semâ yani Mevlevîlerce bilinen adıyla Mukâbele-i Şerîf veya Âyîn-i Şerîf'tir. Dinlemek, işitmek ve kulak vermek gibi kelime anlamları olan Semâ'ın terim anlamı ise mûsıkî veya benzer seslerden oluşan nağmelerle kendinden geçip cezbe hâlinde Allah'ı anma ve onu çokça zikretmektir. Mevlâna'dan önce de görülen bu zikir hâlinin günümüzdeki şekli, Mevlâna'dan sonra geliştirilen ve belli bir törenle yapılan Semâ'dır (Küçük, 2006, 7/51).

Sultan Veled ve dostları ile geliştirilen, sistematik bir şekle bürünen Semâ'da dört bölüm vardır. Methiye, Na't ve Sultan Veled Devri isimli giriş bölümlerinin ardından şeriat mertebesi olan ve semazenin kendi kulluğu ile Allah'ı düşündüğü ilk selam icra edilir. Tasavvufun tarikat mertebesi olan ve semazenin Allah'ın varlığına, birliğine ve yarattıklarına hayran olmasını ifade eden ikinci selamda artık semazen kendinden geçmeye başlamıştır. Üçüncü selamla birlikte semazen tamamen cezbe hâline bürünmüş ve İslam tasavvufunda "Fenâfillâh" olarak bilinen Sevgili'de yok olma aşamasına geçmiştir. Dördüncü selam ise artık semazenin yolculuğunun tamamlandığı ve kulluğunun bilinciyle özüne geri döndüğü marifet mertebesidir.

Kur'ân tilaveti ve dua ile son bulan Âyîn-i Şerîf'in icrasında gözle görülen manevi iklim ve görülmeyen iç âlemindeki mânâlar dışında bazı sembol ve kavramlar da bulunmaktadır. Yürüyen bir ölü misali dervişin başındaki sikkesi onun mezar taşını, tennuresi kefenini ve hırkası da kabrini temsil etmektedir. Semâhâne'yi ortadan bölen "Hatt-ı İstivâ" denilen manevi çizgi, görünen âlem ile görünmeyen mânâ âlemine işarettir. Kudümün ilk vuruşu "Ol" emrinin hatıra getirilmesini, neyin üflemesi ise İsrafil'in sûra üflemesini vur-

gular. Semazenlerin ayağa kalkışlarındaki yere ellerini vurması da kabirden kalkmanın sembolüdür. Sultan Veled Devri'ni oluşturan üç tur ise ilme'l yakîn, ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn olan bilme, görme ve olma derecelerini anlatır. Dört selam ise tasavvufun şeriat, tarikat, hakikat ve marifet basamaklarını anlatır (Gölpınarlı, 2006, 121).

Buraya kadar anlatılanlar ışığında, Cumhuriyet'in ilanı sonrası bir dönem kısıtlamalar yaşasa da günümüzde de hâlen sürdürülen ve Mevlâna İhtifalleri, Mevlâna'yı Anma Törenleri ve Şeb-i Arûs gibi adlarla yapılan Semâ ritüelleri ve Mevlâna'yı anma faaliyetleri bilhassa Konya ve Konyalının yaklaşık yüz yıldır ön planda tuttuğu bir alandır.

Dolayısıyla on yıllardır Mevlâna faaliyetlerinin Konya'da yapılıyor olması hem Konya halkının hem de Anadolu Selçuklu Devleti'ne payitahtlık yapmış kadim bir şehrin vizyonu için önem arz etmektedir. Ayrıca Konyalı olmayıp da bir vesile ile Konya'ya yolu düşenler için ve son dönemlerde artan teknolojik gelişmelere dayalı olarak dijital mecra üzerinden de Mevlâna ve Konya'nın öneminin ne şekilde olduğunun bilinmesi ve atılacak adımların bu minvalde atılmasının gerekliliği de bir o kadar elzem olmuştur.

Bu çerçevede Mevlâna ve Mevlevîlik algısına yönelik literatürdeki çalışmalar incelendiğinde; bazı araştırmaların Mevlâna'ya ilişkin yazılmış eserlerin kritiği (Arslan, 2018) ve üniversite öğrencilerinin Mevlâna'ya yazdıkları mektupların içerik analizine (Doğan, 2022) yer verdikleri görülmektedir.

Araştırmaların bir bölümünün inanç turizmi ve şehir pazarlaması bağlamında ele alındığı (Yarar, 2010; Kervankıran ve Eryılmaz, 2017; Güneş ve arkadaşları, 2019) bir kısım araştırmanın ise Mevlâna'nın kültürel bir değer olarak tanıtımına (Tanyıldızı, 2011) odaklandığı görülmektedir. Bu alanda yapılan bazı araştırmalarda ise Mevlâna Müzesi üzerinden kent imajı algısındaki rolü (Koçyiğit ve Diker, 2021) tartışılmaktadır.

Öte yandan alana eleştirel bir bakış açısı getirmeyi amaçlayan çalışmalar da bulunmaktadır (Tarhan, 2007; Kayalı, 2020; Tarhan ve Gürbüz, 2021; Şardağ ve Kervankıran, 2022). Bu eserlere bakıldığın-

da Mevlevilik kültürünün kültür endüstrisi bağlamında nasıl tüketilebilir meta haline dönüştürüldüğü ve Mevlâna Müzesi ve çevresindeki mekânların çekim merkezi hâline dönüştürülerek kapitalizme nasıl hizmet ettiği konuları eleştirel bakış açısıyla değerlendirilmektedir.

Bunların yanında Mevlâna'nın nasıl algılandığına ilişkin doğrudan alan araştırması içeren çalışmaların (Çiftçi, 2015; Karcı, 2023) sınırlı olduğu ve bu çalışmaların ise üniversite öğrencilerine odaklandığı dikkat çekmektedir.

Karcı (2023), Medipol Üniversitesi'nde 1. Sınıfta okuyan 229 lisans ve ön lisans öğrencilerine yönelik henüz Mevlâna farkındalığı ve eğitimlerine katılmamış öğrencilerin algılarının ve düşüncelerinin ne olduğunu belirlemek amacıyla alan araştırması gerçekleştirmiştir. Araştırma sonucunda katılımcıların büyük bir bölümünün Mevlâna'ya ve değerlerine karşı farkındalık sahibi olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerden yarısından çoğunun Mevlâna'yı hoşgörü ile özdeşleştirdikleri; kız öğrencilerin sevgi değeri üzerine odaklanırken, erkek öğrencilerin ise birlik-beraberlik değerleri üzerinde durdukları belirlenmiştir.

Çiftçi (2015), Mevlâna'nın ve Mevlevîliğin bir grup üniversite öğrencisi tarafından ne ölçüde tanındığını ve öğrencilerin bu konularda taşıdıkları kanaatlerin belirlenerek tanıma ile kanaatler arasındaki ilişkilerin tespitini belirleyebilmek için Türkçe Eğitimi, Türk Dili ve Edebiyatı, Sınıf Öğretmenliği ve Sosyal Bilgiler Öğretmenliği bölümlerinde öğrenim gören 497 öğrenciyi kapsayan bir araştırma yapmıştır. Araştırma sonucunda; öğrencilerin Mevlâna hakkında yeteri kadar biyografik bilgiye sahip olmadıkları gözlenmiştir. Ayrıca Mevlâna'yı yeteri kadar tanımayan öğrencilerin Mevlâna hakkındaki olumlu düşüncelere yüksek oranda katıldıkları gözlenmiştir. Yine cinsiyetler arasında anlamlı bir bulgu farklılığına da rastlanmamıştır.

Bu kadar değerli ve tanınmış bir şahsiyetin farklı kesimlerdeki karşılığının ne olduğunun bilinmesi, özellikle yeni nesil üzerinde nasıl bir etki bıraktığının görülmesi, Mevlâna'nın eserlerine, düşünce ve fikirlerine karşı bakış açılarının ne olduğu, Mevlâna ve Mevlevîlik hakkında en çok hangi kaynaklardan bilgi aldıklarının gö-

rülmesi gibi somut verilerin elde edilmesi için son yıllarda yapılan bu alan araştırmalarına bir ilave olması ve yeni yapılacak incelemelere katkı sunması adına üniversite öğrencilerine yönelik yapılan bu alan araştırması ile son dönemde üniversite gençliğinin Mevlâna ve Mevlevîlik hakkındaki temel düşünceleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Ayrıca araştırma, sadece yaşadığı dönemde değil sonrasında da insanlık üzerinde derin izler bırakan Mevlâna'nın ve Mevlevîlik kültürünün nasıl algılandığına odaklanmaktadır. Öyle ki Mevlâna'nın yaşadığı döneme ilişkin edinilen bilgiler, günümüze kadar ulaşan yazılı eserleri, gerçekleştirilen Şeb-i Arûs etkinlikleri, yazılı, görsel, işitsel ve sosyal medyadaki çeşitli paylaşımların tümü bu algıların şekillenmesinde etkili olabilmektedir. Bunlar arasında hangisinin günümüzde daha etkili olduğu, Selçuk Üniversitesi öğrencilerinin Konya'da ne kadar süreyle ikamet ettikleri, Mevlâna Müzesi'ni ziyaret edip etmedikleri ve Semâ Âyini'ne katılıp katılmadıkları da sorgulanacak, buradan hareketle Mevlâna ve Mevlevilik kültürüne yönelik algı ve düşüncelerinde farklılaşma olup olmadığı sorularına cevap aranacaktır.

Metodoloji

Araştırmanın Uygulanması ve Örneklem

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürüne ilişkin bilgi düzeyleri, bu kültürel değerlerle ilgili en çok hangi kaynaktan bilgiye ulaştıkları, Mevlâna müzesini ziyaret edip etmedikleri, Semâ Âyini'ne katılıp katılmadıkları, Mevlâna'ya ilişkin algı ve tutumları ile Mevlevîlik kültürüne ilişkin görüşlerini belirlemek amacıyla Selçuk Üniversitesi Alaeddin Keykubat Yerleşkesi'nde gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın evrenini Selçuk Üniversitesi'nde aktif olarak eğitim alan 66.771 üniversite öğrencisi oluştururken (https://istatistik.yok.gov.tr/, 2025); örneklemini ise Alaeddin Keykubat Yerleşkesi'nde farklı fakültelerde eğitim gören 545 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır.

Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Bilimsel Etik Değerlendirme Kurulu'nun 26.09.2025 tarihli E-1087639 sayılı iznine dayanarak

gerçekleştirilen yüzyüze görüşme yöntemiyle eğitim verilmiş anketörler aracılığıyla 26 Eylül 2025 - 30 Ekim 2025 tarihleri arasında uygulanmıştır.

Araştırma ile cevabı aranan başlıca sorular şunlardır:

1. Üniversite Öğrencilerinin Mevlâna'nın hayatıyla ilgili bilgi düzeyleri nedir?

2. Üniversite Öğrencilerinin Mevlâna'nın değerleri / mesajlarına yönelik tutumları nedir?

3. Üniversite Öğrencilerinin Mevlevilik kültürüne ilişkin bilgi düzeyleri nedir?

4. Üniversite Öğrencileri Mevlâna ile ilgili bilgileri hangi araçlardan almaktadırlar?

5. Üniversite Öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevilik kültürüne ilişkin algıları nasıldır?

6. Konya'da ikamet edenler ile eğitim amacıyla Konya'ya gelenler arasında Mevlâna ve Mevlevilik kültürüne yönelik algılarında bir farklılaşma var mıdır?

Araştırma, üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürüne ilişkin bilgi düzeyleri, bu bilgilere hangi kaynaklardan ulaştıkları, Mevlâna ve Mevlevîlik kültürüne ilişkin algı ve değer yargılarını belirlemekle ve Selçuk Üniversitesi Alaeddin Keykubat Yerleşkesi'nde eğitim gören üniversite öğrencileri ile sınırlıdır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada kullanılan ölçekte, Çiftçi (2015)'nin "Bir Grup Üniversite Öğrencisinin Mevlâna'yı Tanıma Düzeyleri ve Mevlâna Hakkındaki Görüşleri" ve Karcı (2023)'nın "Gençlerde Mevlâna Farkındalığı Üzerine Bir Saha Araştırması: Ankara Medipol Üniversitesi Örneği" çalışmalarından yararlanılmıştır. Bununla birlikte araştırmada ölçümlenmesi hedeflenen veriler doğrultusunda Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü'nün akademik birim yöneticilerinin katkılarıyla anket formuna son şekli verilmiştir.

Anket formu katılımcılara yöneltmek üzere sosyo-demografik sorularla başlatılmış, Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi

düzeyleri, Mevlâna müzesini ziyaret edip etmedikleri ve Semâ Âyini'ne katılıp katılmadıkları ve Mevlevîlik ve Semâ Âyini'nin korunmasında en öncelikli olarak hangi kurumu gördüklerine ilişkin sorularla sürdürülmüştür. Katılımcıların Mevlâna ile ilgili görüşlerini belirlemeye yönelik 12 sorudan oluşan bölüm ise 5'li Likert tipi (5=Tamamen Katılıyorum, 4=Katılıyorum, 3=Kararsızım, 2=Katılmıyorum ve 1=Hiç Katılmıyorum) ile ölçeklendirilmiştir. Üniversite öğrencilerine Mevlevîlik kültürüne ilişkin düşünceleri de yöneltilen 9 soru ile ölçümlenmek istenmiş ve yine 5'li Likert tipi (5=Tamamen Katılıyorum, 4=Katılıyorum, 3=Kararsızım, 2=Katılmıyorum ve 1=Hiç Katılmıyorum) ile ölçeklendirilmektedir.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler, SPSS programına bilgisayar aracılığıyla aktarılarak değerlendirilmiştir. Verilerin analizinde her bir birimin veya birim kümelerinin yinelenmelerinin özetini sunan (Geray, 2004, 72), sayı ve yüzde ile ifade edilen frekans dağılımlarına (Erdoğan, 2003, 276) yer verilmiştir. Ankete katılan üniversite öğrencilerinin sosyo-demografik özelliklerinin ortaya konulmasında frekans dağılımından yararlanılmıştır. Yine analizlerde seriyi temsil etme özelliği taşıyan tek bir sayısal değeri belirleme ve farklı serilerle karşılaştırma yapabilme olanağı sunan (Turanlı ve Güriş, 2000, 56-57) ve tüm değerlerin toplanarak birim sayısına bölünmesiyle hesaplanan aritmetik ortalama (Geray, 2004, 73) gibi temel istatistiki yöntemlerden yararlanılmıştır.

Araştırma tasarımı iki bağımsız grubu karşılaştırmayı amaçlıyorsa, iki gruptan rastlantılı olarak alınmış iki örneğin ortalamalarını karşılaştıran bağımsız grup (independent grup) t-testi kullanılır. Buradaki amaç, grupların herhangi bir özelliğinde benzerlik veya farklılıkları tespit etmektedir (Erdoğan, 2003, 322).

Araştırmada tek yönlü varyans analizinden (ANOVA) de yararlanılmıştır. ANOVA, ikiden fazla grubun ortalaması arasında fark olup olmadığını diğer bir ifadeyle aralarındaki farkların istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığının araştırılması için kullanılır. Tek bir bağımsız değişkenle ölçme yapıldığı için, buna tek faktörlü veya tek yönlü ANOVA adı verilir (Erdoğan, 2003, 329; Turanlı ve Güriş, 2000, 446).

Bulgular

Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyete göre dağılımları değerlendirildiğinde kadınların % 61,1'lik, erkeklerin ise % 38,9'luk bir orana sahip oldukları görülmektedir. Buradan hareketle dengeli bir dağılımın yakalanmaya çalışıldığı fakat kadınların örneklemde ağırlıklı olarak yer aldığı ifade edilebilir.

Üniversite öğrencilerinin yaş dağılımlarına bakıldığında ise % 58,5'inin 18-21 yaş aralığında, % 33,8'inin 22-25 yaş aralığında, % 3,7'sinin 26-29 yaş aralığında ve % 3,1'inin ise 30 ve üzeri yaş grubunda olduğu belirlenmiştir. Bu soruyu 5 katılımcı ise (% 0,9) cevapsız bırakmıştır. Yaş dağılımlarına bakıldığında katılımcıların yarısından fazlasının (319 kişi; % 58,5) 18-21 yaş aralığında olduğu belirlenmiştir.

Katılımcıların doğum yerlerine göre dağılımlarına bakıldığında, 69 farklı ilden üniversite öğrencilerinin ankete katılım sağladıkları görülmektedir. Bunlar arasında en fazla sayı 211 (%38,7) ile Konya ilk sırada yer almaktadır. Konya'yı 50 katılımcı ile (% 9,2) Ankara takip etmekte, üçüncü sırada ise İstanbul yer almaktadır (29 kişi; % 5,3). Üniversite öğrencilerinden 211'i doğum yerini Konya olarak belirtirken (%38,7); doğum yerini Konya dışında bir il olarak ifade eden üniversite öğrencisi ise % 61,3'lük oranla 334 kişidir.

Üniversite öğrencilerinin kaçıncı sınıfta öğrenim gördüğü de cevabı aranan sorular arasında yer almaktadır. Buna göre, birinci sınıfta 95 kişi (%17,4), ikinci sınıfta 176 kişi (% 32,3), üçüncü sınıfta 152 kişi (%27,9) ve dördüncü sınıfta 119 kişi (%21,9) eğitim ve öğretime devam ettiklerini belirtmiştir. Araştırmaya katılan 3 öğrenci ise (%0,5) bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Katılımcıların yarısından fazlası (% 60,2) ikinci ve üçüncü sınıfta yer almaktadır.

Katılımcıların hangi fakültede öğrenim gördükleri de yöneltilen sorular arasında yer almaktadır. Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin 19 farklı fakültede öğrenim gördükleri belirlenmiştir. Katılımcı sayısı bakımından İletişim Fakültesi (49 kişi; % 9) ilk sırada yer alırken, 44 üniversite öğrencisi ile Turizm Fakültesi (% 8,1) ve 41 üniversite öğrencisi ile Sağlık Bilimleri Fakültesi takip etmektedir.

Üniversite öğrencilerinin sosyo-demografik özelliklerine ilişkin son soru ise kaç yıldır Konya'da bulunduklarıyla ilgilidir. Buna göre katılımcıların % 11,6'sı 1 yıldan az, % 18,2'si 1-2 yıl, % 30,3'ü 3-4 yıl ve 39,4'ü ise 5 yıl ve üzeri Konya'da bulunduklarını ifade etmişlerdir. Araştırmaya katılan 3 katılımcı ise bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Buradan hareketle 380 katılımcının (% 69,7) üç yıl ve üzerinde Konya'da bulundukları belirlenmiştir.

Mevlâna ve Mevlevîlik Kültürüne İlişkin Genel Değerlendirmeler

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürüne ilişkin bilgi düzeylerinin ne olduğu, hangi kaynaklardan bu bilgilere erişim sağladıkları, Mevlâna müzesine ziyarette bulunup bulunmadıkları, Semâ Âyini'ne katılıp katılmadıkları, Mevlâna'yı nasıl tanıdıkları ve eserlerine ilişkin sorular yöneltilerek bu konulardaki genel kanaatleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Üniversite öğrencilerine "Mevlâna ve Mevlevîlik Kültürüyle ilgili bilginiz var mı?" sorusu yöneltilmiştir. Buna göre, katılımcılardan 256 öğrenci "Biraz" (% 47,0) cevabını verirken, bunu 185 öğrenci ile "Az" (% 33,9) takip etmektedir. Üniversite öğrencilerinin 72'si "Hiç" cevabını verirken (% 13,2); 29 öğrenci ise "Çok" şeklinde yanıtlamıştır (% 5,3). Bu soruyu 3 üniversite öğrenci ise cevapsız bırakmıştır.

Katılımcıların Mevlâna ve Mevlevîlik kültürüyle ilgili daha çok hangi kaynaklardan bilgiye erişim sağladıklarına ilişkin yöneltilen soruda sosyal medya (242 kişi; % 44,4) ilk sırada yer almaktadır. Bunu arkadaş çevresi (68 kişi; % 12,5), aile (67 kişi; % 12,3), televizyon (57 kişi; % 10,5), dergi (40 kişi; % 7,3), gazete (35 kişi; % 6,4) ve kitaplar (5 kişi; % 0,9) takip etmektedir.

Üniversite öğrencilerine Mevlâna müzesini hiç ziyaret edip etmedikleri sorulduğunda; 158 katılımcının üçten fazla (% 29,0), 130 katılımcının bir kez (% 23,9), 125 öğrencinin iki kez (% 22,9), 68 katılımcının üç kez (% 12,5) ve 63 katılımcının ise hiç ziyarette bulunmadığı (% 11,6) belirlenmiştir. Araştırmaya katılan 1 öğrenci ise bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Buradan hareketle araştırmaya katılanların büyük bir bölümünün en az bir kez Mevlâna müzesini ziyaret ettiği belirlenmiştir.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne hiç katılım sağlayıp sağlamadığına ilişkin soruya verdikleri cevaplar ise şöyledir: Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin % 63,5'i "Hiç" cevabını vermiştir. Bunu %17,8 ile "Bir kez", % 10,6 ile "İki kez", % 4,4 ile "Üç kez" ve % 2,6 ile "Üçten fazla" takip etmektedir. 6 katılımcının cevapsız bıraktığı bu soruda araştırmaya katılanların büyük bir bölümünün (346 kişi; % 63,5) Semâ Âyini'ne hiç katılım sağlamadığı belirlenmiştir.

Bulgularda dikkat çeken nokta üniversite öğrencilerinin büyük bir bölümünün Mevlâna müzesine en az bir kere ziyarette bulunmasına karşın (481 kişi; % 88,4); Semâ Âyini'ne hiç katılım sağlamayanların ise araştırmaya katılanların yarısından fazla olmasıdır (346 kişi; % 63,5).

Katılımcılara Mevlâna'yı hangi yönüyle tanıdıklarına ilişkin bir soru yöneltilmiştir. Üniversite öğrencilerinin % 22,8'i "Çok yönlü bilge" olarak ifade ederken, % 22,2'si "Din alimi", % 20,2'si "Mutasavvıf" olarak tanıdıklarını belirtmişlerdir. "Hoşgörü" % 13,8 oranında karşılık bulurken, "Şiir-Edebiyat" % 5,5, "Düşünür" % 5,1, "Evrensellik" % 4,8 ve "Şair" ise % 3,7 oranında katılımcılarca karşılık bulmuştur.

Mevlâna'nın en tanınmış eseri hangisidir? sorusuna, üniversite öğrencilerinin 444'ü Mesnevi (% 81,5) cevabını vermiştir. Divan-ı Kebir (37 kişi; % 6,8), Fihi Ma Fih (6; % 1,1) ve Mektubat (1 kişi; % 0,2) olarak tespit edilmiştir. Bu soruyu 57 üniversite öğrencisi cevapsız bırakmıştır (% 10,5). Bulgular Mesnevi'nin en bilinen eseri olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

Mevlevîlik ve Semâ Âyini'nin korunmasında en öncelikli kurumun hangisi olduğuna ilişkin yöneltilen soruya katılımcıların cevaplarının dağılımı şöyledir: Üniversite öğrencilerinin ilk sırada önerdiği kurum Kültür ve Turizm Bakanlığı'dır (174 kişi; % 31,9). Diyanet İşleri Başkanlığı (105 kişi, % 19,3) ikinci sırada yer alırken, Halkın kendisi (96 kişi; % 17,6), Sivil Toplum Kuruluşları (38 kişi, % 7,0), Vakıflar Genel Müdürlüğü (33 kişi; % 6,1), Uluslararası Örgüt ve Kuruluşlar (31 kişi; % 5,7), Üniversite ve Uygulayıcılar ise 20'şer kişi (% 3,7) olarak yer bulmaktadır. Araştırmaya katılan 4 üniversite öğrencisi bu kurumların hepsinin ortak mutabakatla hareket etme-

sini savunurken; 24 öğrenci ise bu soruya cevap vermemiştir.

Mevlâna'ya ve Mevlevîlik Kültürüne İlişkin Görüşlerinin Dağılımı

Mevlâna'ya İlişkin Görüşlerinin Dağılımı

Araştırmaya katılan üniversite öğrencileri açısından Mevlâna'ya ilişkin düşüncelerini belirlemeye yönelik yöneltilen maddelerin ne derecede önemli olduğunu tespit etmek amacıyla aritmetik ortalama ve standart sapmaları alınmıştır.

	N	Min	Max	Ort	Standart Sapma
Konya'yı Türkiye'ye tanıtmaktadır	540	1	5	4,09	1,046
Daha çok Mesnevi ile tanınmaktadır	536	1	5	4,07	,926
İslâmın hoşgörüsünü yansıtmaktadır	536	1	5	4,06	1,021
Fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir	538	1	5	3,89	1,052
Farklı dil, din, mezhep ve milletler tarafından benimsenmektedir	534	1	5	3,86	1,035
Büyük bir hümanisttir	534	1	5	3,71	1,126
Farklı medeniyetleri birleştirici bir rolü vardır	539	1	5	3,70	1,079
Günümüzde yeterince anlaşılamamaktadır	537	1	5	3,55	1,052
Daha çok Semâ ile tanınmaktadır	537	1	5	3,48	1,133
Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır	535	1	5	3,45	1,201
Popüler kültür tarafından sıklıkla kullanılmaktadır	536	1	5	3,40	1,167
Sosyal medyada paylaşılan sözlerinin büyük bir bölümü çarpıtılmaktadır	538	1	5	3,39	1,111
Valid N (listwise)	504				

Tablo 1. Mevlâna ile İlgili Katılımcıların Düşünceleri

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ile ilgili düşüncelerini belirlemek için yöneltilen maddelere ilişkin en yüksek ortalamayı "Konya'yı Türkiye'ye tanıtmaktadır" (A.O.= 4,09) oluştururken; bunu "Daha çok Mesnevi ile tanınmaktadır" (A.O.= 4,07) ve "İslâmın hoşgörüsünü yansıtmaktadır" (A.O.= 4,06) takip etmektedir. "Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır" (A.O.= 3,45), "Popüler kültür tarafından sıklıkla kullanılmaktadır" (A.O.= 3,40) ve "Sosyal medyada paylaşılan sözlerinin büyük bir bölümü çarpıtılmaktadır" (A.O.= 3,39) ise diğerlerine oranla daha düşük ortalamaya sahiptir.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ile ilgili düşüncelerini belirlemek amacıyla 12 maddelik ölçeğin güvenilirlik düzeyi (Cron-

bach's α = .855) yüksek bulunmuştur.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna'nın İslâmın hoşgörüsünü yansıttığını, daha çok Mesnevi ile tanındığını ve Konya'yı Türkiye'ye tanıtan bir değer olduğu görüşüne sahip oldukları belirlenmiştir.

Katılımcıların Mevlâna ile ilgili düşünceleri ile ankete katılan üniversite öğrencilerinin ikamet ettikleri şehirler arasındaki ilişkiyi belirleyebilmek için t-testi ve tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Bağımsız örneklem t-testi sonuçları katılımcıların Konya'da ikamet edip etmeme ile Mevlâna'ya ilişkin "Konya'yı Türkiye'ye tanıtmaktadır" görüşlerinin puan indeksi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır (t= ,730; sd.= 533; p< .01). Konya'da ikamet eden katılımcılar (A.O.= 4,27) Konya'da ikamet etmeyen katılımcılara (A.O.= 3,91) göre, bu maddeye daha çok katılım yönünde eğilim göstermektedirler.

Bağımsız örneklem t-testi sonuçları katılımcıların Konya'da ikamet edip etmeme ile Mevlâna'ya ilişkin "Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır" görüşlerinin puan indeksi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır (t= 3,37; sd.= 533; p< .001). Konya'da ikamet eden katılımcılar (A.O.= 3,74) Konya'da ikamet etmeyen katılımcılara (A.O.= 3,28) göre, bu maddeye daha çok katılım yönünde eğilim göstermektedirler.

Bağımsız örneklem t-testi sonuçları katılımcıların Konya'da ikamet edip etmeme ile Mevlâna'ya ilişkin "Farklı medeniyetleri birleştirici bir rolü vardır" görüşlerinin puan indeksi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır (t=7,57; sd.= 537; p< .01). Konya'da ikamet eden katılımcılar (A.O.= 3,88) Konya'da ikamet etmeyen katılımcılara (A.O.= 3,59) göre, bu maddeye daha çok katılım yönünde eğilim göstermektedirler.

Bağımsız örneklem t-testi sonuçları katılımcıların Konya'da ikamet edip etmeme ile Mevlâna'ya ilişkin "Fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir" görüşlerinin puan indeksi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır (t=7,57; sd.= 536; p< .01). Konya'da ikamet eden katılımcılar (A.O.= 4,11) Konya'da ikamet etmeyen katılımcılara (A.O.= 3,76) göre, bu maddeye

daha çok katılım yönünde eğilim göstermektedirler.

Bağımsız örneklem t-testi sonuçları katılımcıların Konya'da ikamet edip etmeme ile Mevlâna'ya ilişkin "Daha çok Semâ ile tanınmaktadır" görüşlerinin puan indeksi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır (t=,89; sd.= 535; p< .001). Konya'da ikamet eden katılımcılar (A.O.= 3,71) Konya'da ikamet etmeyen katılımcılara (A.O.= 3,35) göre, bu maddeye daha çok katılım yönünde eğilim göstermektedirler.

Bağımsız örneklem t-testi sonuçları katılımcıların Konya'da ikamet edip etmeme ile Mevlâna'ya ilişkin "İslâmın hoşgörüsünü yansıtmaktadır" görüşlerinin puan indeksi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır (t=,98; sd.= 534; p< .05). Konya'da ikamet eden katılımcılar (A.O.= 4,18) Konya'da ikamet etmeyen katılımcılara (A.O.= 3,99) göre, bu maddeye daha çok katılım yönünde eğilim göstermektedirler.

Bulgulardan hareketle Konya'da ikamet eden üniversite öğrencileri, farklı şehirlerden Konya'ya yüksek öğrenim amacıyla gelen öğrencilere nazaran Mevlâna ile ilgili görüşlere daha fazla katılım gösterdikleri belirlenmiştir.

Mevlevîlik Kültürüne İlişkin Görüşlerinin Dağılımı

Araştırmaya katılan üniversite öğrencileri açısından Mevlevîlik kültürüne ilişkin düşüncelerini belirlemeye yönelik yöneltilen maddelerin ne derecede önemli olduğunu tespit etmek amacıyla aritmetik ortalama ve standart sapmaları alınmıştır.

	N	Min	Mak	Ort	Standart Sapma
Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır	541	1	5	3,88	,979
Mevlevilik ve Semâ Âyini Konya ile sınırlandırılmamalıdır	539	1	5	3,45	1,117
Mevlâna adının ticari işletmelere verilmesi yanlıştır	541	1	5	3,39	1,196
Mevlevilik kültürü aslına uygun olarak yaşatılmaktadır.	539	1	5	3,32	1,046
Semâ en önemli ritüelidir	538	1	5	3,27	1,099
Semâ Âyini Mevlevihane veya hususi mekânlar dışında da yapılabilir.	539	1	5	3,27	1,067

Semâ Âyîninin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır	537	1	5	3,18	1,237
Mevleviliğin temel ritüelleri yanlış uygulanmaktadır	539	1	5	3,14	,886
Semâ Âyîninin düğün, kongre ve açılış gibi etkinliklerde yapılması uygundur	535	1	5	2,91	1,248
Valid N (listwise)	526				

Tablo 2. Mevlevîlik Kültürü ile İlgili Katılımcıların Düşünceleri

Üniversite öğrencilerinin Mevlevîlik kültürü ile ilgili düşüncelerini belirlemek için yöneltilen maddelere ilişkin en yüksek ortalamayı "Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır" (A.O.= 3,88) oluştururken; bunu "Mevlevilik ve Semâ Âyini Konya ile sınırlandırılmamalıdır" (A.O.= 3,45) ve "Mevlâna adının ticari işletmelere verilmesi yanlıştır" (A.O.= 3,39) takip etmektedir. "Semâ Âyîninin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır" (A.O.= 3,18), "Mevleviliğin temel ritüelleri yanlış uygulanmaktadır" (A.O.= 3,14) ve "Semâ Âyîninin düğün, kongre ve açılış gibi etkinliklerde yapılması uygundur" (A.O.= 2,91) ise diğerlerine oranla daha düşük ortalamaya sahiptir.

Üniversite öğrencilerinin Mevlevîlik kültürü ile ilgili düşüncelerini belirlemek amacıyla 12 maddelik ölçeğin güvenilirlik düzeyi (Cronbach's α = .786) yüksek bulunmuştur.

Üniversite öğrencilerinin Mevlevîlik kültürüne ilişkin, semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları olduğunu, Mevlevîlik ve Semâ Âyini'nin Konya ile sınırlandırılmaması gerektiği ve Mevlâna adının ticari işletmelere verilmesinin yanlışlığına vurgu yaptıkları görülmektedir. Buradan hareketle Mevlevîlik kültürünün kendine özgü birtakım özellikleri olduğuna yönelik yapılan değerlendirme ile birlikte Mevlevîlik ve Semâ Âyini'nin evrenselliğine de işaret edilmektedir. Popüler kültür unsuru olarak Mevlâna isminin ticari işletmelere verilmesine yönelik eleştirileri de önemli bir bulgu olarak dikkat çekmektedir.

Bağımsız örneklem t-testi sonuçları katılımcıların Konya'da ikamet edip etmeme ile Mevlâna'ya ilişkin "Semâ en önemli ritüeldir" görüşlerinin puan indeksi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır (t=,009; sd.= 536; p< .01). Konya'da ikamet eden katılımcılar (A.O.= 3,47) Konya'da ikamet etmeyen katılımcılara

(A.O.= 3,15) göre, bu maddeye daha çok katılım yönünde eğilim göstermektedirler.

Semâ Âyini'nin Mevlevîlik kültürüne ilişkin çok önemli bir ritüel olduğuna Konya'da ikamet eden üniversite öğrencilerinin eğitim amacıyla Konya'ya gelen öğrencilere nazaran daha fazla katılım sağladıkları görülmektedir.

Katılımcıların Mevlâna ile İlgili Düşüncelerinin Farklı Değişkenlere Göre Dağılımları

Konya'da İkamet Edilen Yıla Göre Dağılım

Üniversite öğrencilerinin Konya'da ikamet ettikleri süre ile Mevlâna ile ilgili düşünceleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin Konya'da ikamet ettikleri süre ile "Günümüzde yeterince anlaşılamamaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=2,89; sd.=3; p< .05). Konya'da 5 yıl ve üzeri ikamet eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 43), 1 yıldan az Konya'da ikamet eden öğrencilere (A.O.= 3,39) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Günümüzde yeterince anlaşılamamaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Konya'da ikamet ettikleri süre ile "Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=4,70; sd.=3; p< .01). Konya'da 5 yıl ve üzeri ikamet eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 60), 1 yıldan az Konya'da ikamet eden öğrencilere (A.O.= 2,95) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Bulgular değerlendirildiğinde üniversite öğrencilerinin Konya'da ikamet ettikleri yıl arttıkça Mevlâna ile ilgili hususlarda 1 yıldan az süreyle Konya'da yer alan öğrencilere nazaran daha duyarlı bir noktaya geldikleri söylenebilir.

Mevlâna ve Mevlevîlik Kültürü ile İlgili Bilgi Düzeyine Göre Dağılım

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile Mevlâna ile ilgili düşünceleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Konya'yı Türkiye'ye tanıtmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3,65; sd.=3; p< .05). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili az bilgi sahibi olmadığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 72), hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3,79) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Konya'yı Türkiye'ye tanıtmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=4,09; sd.=3; p< .01). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili çok bilgi sahibi (A.O.=3, 89) ve biraz bilgi sahibi (A.O.=3,49) olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri, hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3,46) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar. Buradan hareketle Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile bilgi düzeyi arttıkça Türkiye'yi dünyaya tanıttığına ilişkin görüşe de katılım artmaktadır.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Farklı medeniyetleri birleştirici bir rolü vardır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=6,29; sd.=3; p< .001). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili çok bilgi sahibi olduğunu (A.O.=3, 96), biraz bilgi sahibi olduğunu (A.O.=3, 80), az bilgi sahibi olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 72), hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 21) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Farklı medeniyetleri birleştirici bir rolü vardır" maddesine daha fazla katılım sağlamaktadırlar. Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mev-

levîlik kültürü ile bilgi düzeyi arttıkça farklı medeniyetleri birleştirici gücüne ilişkin görüşe daha fazla katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=11,19; sd.=3; p< .001). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili çok bilgi sahibi olduğunu (A.O.=4, 11), biraz bilgi sahibi olduğunu (A.O.=4, 06), az bilgi sahibi olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 88), hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 21) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir" maddesine daha fazla katılım sağlamaktadırlar. Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile bilgi düzeyi arttıkça fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir görüşüne daha fazla katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Daha çok Semâ ile tanınmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3,55; sd.=3; p< . 05). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili az bilgi sahibi olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 59), hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 10) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Daha çok Semâ ile tanınmaktadır" maddesine daha fazla katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "İslamın hoşgörüsünü yansıtmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=4, 66; sd.=3; p< .01). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili biraz bilgi sahibi olduğunu (A.O.=4, 15), az bilgi sahibi olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 10), hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 66) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "İslamın hoşgörüsünü yansıtmaktadır" maddesine daha fazla katılım sağlamaktadır.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Büyük bir hümanisttir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=8,17; sd.=3; p< .001). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili çok bilgi sahibi

olduğunu (A.O.=3, 89), biraz bilgi sahibi olduğunu (A.O.=3, 77) ve az bilgi sahibi olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 83), hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 11) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Büyük bir hümanisttir" maddesine daha fazla katılım sağlamaktadır. Mevlâna ve Mevlevîlikle ilgili bilgi düzeyi arttıkça Mevlâna'nın büyük bir hümanist olduğuna ilişkin görüşe de katılım daha da artmaktadır.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Farklı dil, din, mezhep ve milletler tarafından benimsenmektedir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=8,25; sd.=3; p< .001). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili çok bilgi sahibi olduğunu (A.O.=4, 07), biraz bilgi sahibi olduğunu (A.O.=3, 98) ve az bilgi sahibi olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 86), hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 32) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Farklı dil, din, mezhep ve milletler tarafından benimsenmektedir" maddesine daha fazla katılım sağlamaktadır. Mevlâna ve Mevlevîlikle ilgili bilgi düzeyi arttıkça Farklı dil, din, mezhep ve milletler tarafından benimsenmektedir görüşüne de katılım daha da artmaktadır.

Mevlâna Müzesini Ziyaret Etme Sıklığına Göre Dağılım

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile Mevlâna ile ilgili düşünceleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Günümüzde yeterince anlaşılamamaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=2,96; sd.=4; p< .05). Mevlâna müzesini iki kez ziyaret ettiğini ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 75), üç kez ziyaret ettiğini ifade eden öğrencilere (A.O.= 3,63) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Günümüzde yeterince anlaşılamamaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Farklı medeniyetleri birleştirici bir rolü vardır" düşüncesine

katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3, 73; sd.=4; p< .01). Mevlâna müzesini bir kez ziyaret ettiğini (A.O.=3, 72), iki kez ziyaret ettiğini (A.O.=3, 85), üçten fazla ziyaret ettiğini ifade eden öğrenciler (A.O.= 3,78), hiç ziyaret etmediğini ifade eden üniversite öğrencilerine (A.O.=3, 25) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Farklı medeniyetleri birleştirici bir rolü vardır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=2, 76; sd.=4; p< .05). Mevlâna müzesini iki kez ziyaret ettiğini (A.O.=4, 02) ve üçten fazla ziyaret ettiğini ifade eden öğrenciler (A.O.= 3, 94), hiç ziyaret etmediğini ifade eden üniversite öğrencilerine (A.O.=3, 49) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Daha çok Semâ ile tanınmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3, 03; sd.=4; p< .05). Mevlâna müzesini iki kez ziyaret ettiğini ifade eden öğrenciler (A.O.=3, 71), hiç ziyaret etmediğini ifade eden üniversite öğrencilerine (A.O.=3, 12) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Daha çok Semâ ile tanınmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "İslâmın hoşgörüsünü yansıtmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=6, 30; sd.=4; p< .001). Mevlâna müzesini bir kez ziyaret ettiğini (A.O.= 4,11) iki kez ziyaret ettiğini (A.O.= 4, 20) ve üçten fazla ziyaret ettiğini ifade eden öğrenciler (A.O.=4, 19), hiç ziyaret etmediğini ifade eden üniversite öğrencilerine (A.O.=3, 50) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "İslâmın hoşgörüsünü yansıtmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Büyük bir hümanisttir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=2, 80; sd.=4; p< .05). Mevlâna müzesini iki kez ziyaret ettiğini ifade eden öğrenciler

(A.O.=3, 94), hiç ziyaret etmediğini ifade eden üniversite öğrencilerine (A.O.=3, 37) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Büyük bir hümanisttir" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Sosyal medyada paylaşılan sözlerinin büyük bir bölümü çarpıtılmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3, 73; sd.=4; p< .01). Mevlâna müzesini iki kez ziyaret ettiğini ifade eden öğrenciler (A.O.=3, 66), üçten fazla ziyaret ettiğini ifade eden üniversite öğrencilerine (A.O.=3, 21) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Sosyal medyada paylaşılan sözlerinin büyük bir bölümü çarpıtılmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Bulgulardan hareketle, Mevlâna müzesini en az bir kez ve/veya daha fazla ziyaret eden üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini hiç ziyaret etmeyen katılımcılara nazaran Mevlâna ile ilgili düşüncelere daha fazla katılım gösterdikleri belirlenmiştir. Bu durum, Mevlâna konusunda müzeyi ziyaret ederek bilgi sahibi olan üniversite öğrencilerinin duyarlılığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Semâ Âyini'ne Katılımlarına Göre Dağılım

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile Mevlâna ile ilgili düşünceleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Günümüzde yeterince anlaşılamamaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=7, 79; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne bir kez (A.O.= 3, 83) ve iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 05), hiç katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 40) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Günümüzde yeterince anlaşılamamaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Konya'yı Türkiye'ye tanıtmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=5, 01; sd.=4; p< .01). Semâ Âyini'ne üçten fazla katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri

(A.O.=4, 71), üç kez katıldığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 57) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Konya'yı Türkiye'ye tanıtmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=7, 76; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne bir kez katıldığını (A.O.= 3, 77), iki kez katıldığını (A.O.= 3, 86) ve üçten fazla katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 31), hiç Semâ Âyini'ne katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 25) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Türkiye'yi dünyaya tanıtmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Farklı medeniyetleri birleştirici bir rolü vardır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=6, 76; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 21), hiç Semâ Âyini'ne katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 56) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Farklı medeniyetleri birleştirici bir rolü vardır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=6, 37; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne bir kez (A.O.=4, 13), ve iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 31), hiç Semâ Âyini'ne katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 79) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Fikirleri yüzyıllar sonra bile insanlığa yol göstermektedir" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Daha çok Semâ ile tanınmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=7, 26; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne bir kez (A.O.=3, 72), ve iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 05), hiç Semâ Âyini'ne katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 32) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Daha çok Semâ ile tanınmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Büyük bir hümanisttir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3, 15; sd.=4; p< .05). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 11), hiç Semâ Âyini'ne katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 61) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Büyük bir hümanisttir" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Farklı dil, din, mezhep ve milletler tarafından benimsenmektedir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=5, 23; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 36), hiç Semâ Âyini'ne katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 74) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Farklı dil, din, mezhep ve milletler tarafından benimsenmektedir" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Popüler kültür tarafından sıklıkla kullanılmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=8, 48; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne iki kez (A.O.= 4,00) ve üç kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 91), hiç Semâ Âyini'ne katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 21) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Popüler kültür tarafından sıklıkla kullanılmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Sosyal medyada paylaşılan sözlerinin büyük bir bölümü çarpıtılmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=4, 24; sd.=4; p< .01). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 79), hiç Semâ Âyini'ne katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 26) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Sosyal medyada paylaşılan sözlerinin büyük bir bölümü çarpıtılmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Araştırma sonucunda Semâ Âyini'ne en az bir kez ve daha fazla katılım sağlayan üniversite öğrencilerinin hiç katılım sağlamayan öğrencilere nazaran Mevlâna ile ilgili düşüncelere daha fazla katılım sağladıkları görülmektedir. Bu durum, Mevlevîlik kültürünün en

temel unsurlarından biri olan Semâ Âyini'nin Mevlâna ile ilgili düşüncelerin şekillenmesine de katkı sağladığı ifade edilebilir.

Katılımcıların Mevlevîlik Kültürüyle İlgili Düşüncelerinin Farklı Değişkenlere Göre Dağılımı

Konya'da İkamet Edilen Yıla Göre Dağılımı

Üniversite öğrencilerinin Konya'da ikamet ettikleri süre ile Mevlevîlik kültürü ile ilgili düşünceleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin Konya'da ikamet ettikleri süre ile "Semâ Âyini Mevlevihane veya hususi mekânlar dışında da yapılabilir." düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir ($F=4,94$; sd.=3; $p< .01$). Konya'da 3-4 yıl (A.O.= 3, 35) ve 5 yıl ve üzeri ikamet eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 35), 1 yıldan az Konya'da ikamet eden öğrencilere (A.O.= 2,80) nazaran Mevlevîlik kültürü ile ilgili olarak "Semâ Âyini Mevlevihane veya hususi mekânlar dışında da yapılabilir." maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Konya'da ikamet ettikleri süre ile "Semâ Âyini Mevlevihane veya hususi mekânlar dışında da yapılabilir." düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir ($F=3, 64$; sd.=3; $p< .05$). Konya'da 1-2 yıl (A.O.= 3, 39) ve 3-4 yıldır ikamet eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 45), 1 yıldan az Konya'da ikamet eden öğrencilere (A.O.= 2,95) nazaran Mevlevîlik kültürü ile ilgili olarak "Mevlevilik kültürü aslına uygun olarak yaşatılmaktadır." maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Mevlâna ve Mevlevîlik Kültürü ile İlgili Bilgi Düzeyine Göre Dağılım

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile Mevlevîlik kültürüne yönelik düşünceleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Semâ en önemli ritüelidir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=4,68; sd.=3; p< .01). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili çok bilgi sahibi olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 86), az bilgi sahibi (A.O.= 3,27), biraz bilgi sahibi (A.O.= 3,29) ve hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 2,96) nazaran Mevlevîlik kültürü ile ilgili olarak "Semâ en önemli ritüelidir" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=6,25; sd.=3; p< .001). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili çok bilgi sahibi (A.O.=4, 21), biraz bilgi sahibi (A.O.= 3,29) ve az bilgi sahibi (A.O.= 3,27) olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri, hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 2,96) nazaran Mevlevîlik kültürü ile ilgili olarak "Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar. Buradan hareketle Mevlevîlik kültürü hakkında bilgi sahibi olundukça kültürün temel unsurlarına yönelik katılım düzeyi de artış göstermektedir.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Semâ Âyîninin düğün, kongre ve açılış gibi etkinliklerde yapılması uygundur" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3,73; sd.=3; p< .05). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili az bilgi sahibi (A.O.=3,15) olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri, biraz bilgi sahibi olduğunu ifade eden öğrencilere (A.O.= 2,81) nazaran Mevlevîlik kültürü ile ilgili olarak "Semâ Âyîninin düğün, kongre ve açılış gibi etkinliklerde yapılması uygundur" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar. Buradan hareketle Mevlevîlik kültürü hakkında bilgi sahibi olma düzeyi azaldıkça Semâ Âyîninin kendi ritüellerinden koparılarak farklı amaçlarla icrasına olumlu bakıldığı gözlemlenmektedir. Bu konularda bilgilendirme ve bilinçlendirmenin ne kadar önemli olduğunu vurgulaması bakımından kayda değer bir bulgudur.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Semâ Âyîninin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=2,74; sd.=3; p< .05). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili az bilgi sahibi (A.O.=3,33) olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri, hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 2, 87) nazaran Mevlevîlik kültürü ile ilgili olarak "Semâ Âyîninin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar. Buradan hareketle Mevlevîlik kültürü hakkında bilgi sahibi olma düzeyi arttıkça Semâ Âyîninin kendi ritüellerine uygun icrasına yönelik duyarlılığın da arttığı söylenebilir.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili bilgi düzeyi ile "Mevlevilik kültürü aslına uygun olarak yaşatılmaktadır." düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=4,25; sd.=3; p< .01). Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile ilgili az bilgi sahibi (A.O.=3,53) olduğunu ifade eden üniversite öğrencileri, hiç bilgi sahibi olmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 08) nazaran Mevlevîlik kültürü ile ilgili olarak "Mevlevilik kültürü aslına uygun olarak yaşatılmaktadır." maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Mevlâna Müzesini Ziyaret Etme Sıklığına Göre Dağılım

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile Mevlâna ile ilgili Mevlevîlik kültürüne yönelik düşünceleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=2,96; sd.=4; p< .05). Mevlâna müzesini üçten fazla ziyaret ettiğini ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 03), hiç ziyaret etmediğini ifade eden öğrencilere (A.O.= 3,54) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Mevleviliğin temel ritüelleri yanlış uygulanmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=2,93; sd.=4; p< .05). Mevlâna müzesini iki kez ziyaret ettiğini ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 35), hiç ziyaret etmediğini ifade eden öğrencilere (A.O.= 2,93) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Mevleviliğin temel ritüelleri yanlış uygulanmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Semâ Âyîninin düğün, kongre ve açılış gibi etkinliklerde yapılması uygundur" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3,01; sd.=4; p< .05). Mevlâna müzesini bir kez ziyaret ettiğini ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 10), üçten fazla ziyaret ettiğini ifade eden öğrencilere (A.O.= 2,69) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Semâ Âyîninin düğün, kongre ve açılış gibi etkinliklerde yapılması uygundur" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna müzesini ziyaret etme sıklığı ile "Semâ Âyîninin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=2,92; sd.=4; p< .05). Mevlâna müzesini iki kez ziyaret ettiğini ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3,49), hiç ziyaret etmediğini ifade eden öğrencilere (A.O.= 2,92) nazaran Mevlâna ile ilgili olarak "Semâ Âyîninin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin müze ziyaretlerinin hem Mevlevîlik kültürüne ilişkin temel unsurlar hakkında bilgi edinme hem de bu konularda hassasiyetin oluşmasında önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Müze içerisinde yer alan bilgilendirme levhaları ve zaman zaman rehberler ile ilgili görevlilerin bu konuda sunduğu bilgilerin katılımcıların bu kültürle ilgili temel ritüeller konusunda bilgi edinmelerine ve gerekli hassasiyeti taşımalarına katkı sağladığı söylenebilir.

Semâ Âyini'ne Katılımlarına Göre Dağılım

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile Mevlevîlik kültürüne yönelik düşünceleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Semâ en önemli ritüelidir" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=10, 32; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne bir kez (A.O.= 3, 48) ve iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 91), hiç katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 07) nazaran Mevlevîlik kültürüyle ilgili olarak "Semâ en önemli ritüelidir" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar. Semâ Âyini'ne katılımcıların bir kez bile katılmış olması bu ritüele ilişkin hassasiyetlerinin oluşmasında rol oynamaktadır.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3, 93; sd.=4; p< .01). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=4, 26), hiç katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 82) nazaran Mevlevîlik kültürüyle ilgili olarak "Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Mevleviliğin temel ritüelleri yanlış uygulanmaktadır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=5, 80; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3, 59), hiç katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3, 02) nazaran Mevlevîlik kültürüyle ilgili olarak "Mevleviliğin temel ritüelleri yanlış uygulanmaktadır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Mevlevilik ve Semâ Âyini Konya ile sınırlandırılmamalıdır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=5, 11; sd.=4; p< .001). Semâ Âyini'ne bir kez (A.O.= 3,68) ve iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3,91), hiç katıl-

madığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3,30) nazaran Mevlevîlik kültürüyle ilgili olarak "Mevlevilik ve Semâ Âyini Konya ile sınırlandırılmamalıdır" maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Semâ Âyini Mevlevihane veya hususi mekânlar dışında da yapılabilir." düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=5, 01; sd.=4; p< .01). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3,81), hiç katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3,17) nazaran Mevlevîlik kültürüyle ilgili olarak "Semâ Âyini Mevlevihane veya hususi mekânlar dışında da yapılabilir." maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Semâ Âyini'nin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır" düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=4,42; sd.=4; p< .01). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3,75), hiç katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3,10) nazaran Mevlevîlik kültürüyle ilgili olarak "Semâ Âyini'nin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır." maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar. Semâ Âyini'ne katılım sağlayan üniversite öğrencilerinin uygun olmayan mekanlarda bu ritüelin gerçekleştirilmesi halinde cezai yaptırımların uygulanmasına katılım düzeyinin yüksek oluşu dikkat çekicidir.

Üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımları ile "Mevlevilik kültürü aslına uygun olarak yaşatılmaktadır." düşüncesine katılan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=4,76; sd.=4; p< .01). Semâ Âyini'ne iki kez katıldığını ifade eden üniversite öğrencileri (A.O.=3,72), hiç katılmadığını ifade eden öğrencilere (A.O.= 3,19) nazaran Mevlevîlik kültürüyle ilgili olarak "Semâ Âyini'nin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmalıdır." maddesine daha çok katılım sağlamaktadırlar.

Analizler sonrasında elde edilen bulgulara bakıldığında, Semâ Âyini'ne iki kez katılım sağlayan üniversite öğrencilerinin hiç katılım sağlamayanlara nazaran Semâ'ın en önemli ritüel olduğunu düşündükleri, semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları olduğuna inandıkları, Mevleviliğin temel ritüelleri yanlış uygulandığını

düşündükleri, Mevlevilik ve Semâ Âyini Konya ile sınırlandırılmaması gerektiği, Semâ Âyini'nin uygun olmayan mekânlarda icrasına cezai yaptırım uygulanmasına ve Mevlevilik kültürü aslına uygun olarak yaşatıldığına, âyine hiç katılmadığını ifade eden öğrencilere nazaran daha fazla önem atfettikleri görülmektedir.

Sonuç

Mevlâna ve Mevlevîlik alanında yapılan inceleme ve araştırmaların çoğuna bakıldığında benzer sonuçlarla karşılaşıldığı ve bütünüyle olumlu neticelerin alınmadığı aşikardır. Dolayısıyla her dönemde ve her mekânda belli bir konu hakkında yapılan araştırmada tümüyle olumlu tenkit, kesin bilgi veya yapıcı fikirlerin çıkması gibi bir temel kaygı bulunmamalıdır. Günümüzde artan teknolojik gelişmeler ve bilhassa gençlerin önünde hazır ve tüketim durumunda bulunan sosyal medya gibi unsurlarla beraber artık bilgi, insan beyninde sadece gözle görüldüğü veya okunduğu zamanla kısıtlı kalır hâle gelmiştir. Yani zamanımızda, insanların artık bilgiye her yerde ve her zaman rahatça erişebilmesi gibi esasında olumlu olan birçok gelişmeye rağmen insan nezdinde bilginin kıymetinin kalmadığı bir dönem yaşanmaktadır. Böyle bir zamanda özellikle genç neslin dimağına, kültür ve medeniyetimiz için önemli olan şahsiyetlerle ilgili müsbet bilgileri yerleştirmek de oldukça güç olmaktadır.

Çağımızda kültür turizmi veya yakın geçmişte yeni bir kavram olarak karşımıza çıkan inanç turizmi tüm dünyada kendinden söz ettirir duruma gelmiştir. Bilginin çokluğu veya kolay erişilebilmesi, dünyanın bir köy hâline dönüşmesi, mekânsal ulaşım ve erişimin kolaylığı gibi pek çok güncel unsur, insanlardaki merak duygusunu da paralel şekilde artırmış ve insanların sürekli hareket hâlinde olmasına, yeni bilgilerle kuşatılmasına vesile olmuştur.

Kültür ve medeniyet takibi açısından bakıldığında Türkiye bir yana dünyada da ziyaret edilme açısından ilk sıralarda yer alan Mevlâna Müzesi de kültür ve inanç turizmi açısından önemli bir noktadadır. Mevlâna'nın fikirlerinin tüm insanlığı kuşatması ve insanlara bu düşüncelerin daha makul gelmesi gibi fikrî nedenlerle; kabrinin müze içerisinde bulunması ve mevcut yapılardan farklı bir türbesinin bulunması, semazenlerin Semâ anındaki hâlleri gibi bazı

görsel nedenlerden dolayı asırlardır Mevlâna ve Mevlevîlik kültürünün katlanarak tanınır ve ilgi duyulur hâle geldiği görülmektedir. Amerika'dan Japonya'ya; Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar dünyanın dört bir yanında güncelliğini koruyan bu kültür ve şahsiyetin en güzel ve en doğru şekilde tanıtılması da bir o kadar önemlidir.

Konya ve Türkiye turizmine daha fazla katkı sunmak, daha etkili şekilde hizmet verir duruma gelmek ve bu tür mekânların daha aktif ve insanların yararına olacak şekilde donatılmasını sağlamak adına bu konumları ziyaret edenlerin veya civarında bulunanların görüş ve düşüncelerine başvurmak önemlidir. Bu doğrultuda atılacak adımlara katkı sunması adına Konya'da bulunan en köklü üniversite olan Selçuk Üniversitesi'ndeki öğrenciler üzerinde yapılan bu alan araştırmasının da özellikle genç neslin Mevlâna algısını gösteren çıktılar olması hasebiyle önemli olduğunu tekrar belirtmek isteriz.

19 farklı fakülte üzerinde yapılan anketten çıkan neticeye göre; katılımcıların Mevlâna'nın şahsına yönelik verilen bilgilerde, Konya'yı dünyaya tanıtan unsurun Mevlâna olduğu bilgisi yüksek çıkarken, Mevlâna'nın Mesnevî isimli eseriyle tanındığı ve İslam'ın hoşgörüsünü yansıttığı gibi bilgiler en yüksek değerlerle ön plana çıkmıştır.

Ayrıca Mevlâna ile ilgili olarak sunulan maddelere Konya'da ikamet eden öğrencilerin daha fazla katılım sağladığı belirlenmiştir.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik kültürü ile alakalı olarak bilgi düzeyleri üzerinden, sunulan maddelere karşı verdikleri bilgilerde doğru orantının olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin bilgi düzeyleri arttıkça sunulan maddelere de katılımları artmaktadır.

Yine benzer şekilde ankette Mevlevîlik kültürüne ilişkin sunulan bilgilerde Mevlevîlik kültürü hakkındaki en yüksek değeri, "Semazen kıyafetlerinin kendine has anlamları bulunmaktadır" ibaresi almaktadır. "Mevlevîlik ve Semâ Âyini Konya ile sınırlandırılmamalıdır" ile "Mevlâna adının ticari işletmelere verilmesi yanlıştır" maddeleri sonraki en yüksek değerler arasındadır.

Bununla beraber Mevlevîlik kültürü ile ilgili olarak Semâ Âyini'ne ait maddelere Konya'da ikamet eden öğrencilerin daha fazla katıldığı da araştırmadan çıkan sonuçlar arasındadır.

Öte yandan Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili bilgilerde üniversite öğrencilerinin Konya'da ikamet ettikleri yıl üzerinden doğru orantının olduğu da söylenebilir. Yani Konya'da daha uzun ikamet eden öğrencinin bir yıl veya bir yıldan daha az ikamet eden öğrenciye göre bu konularda daha duyarlı olduğu belirlenmiştir.

Üniversite öğrencilerinin Mevlâna Müzesi'ni ziyaret etme sıklığı ile alakalı olarak sunulan maddelere karşı verilen bilgilerde doğru orantının olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin ziyaret sayıları arttıkça sunulan maddelere de katılımları artmaktadır.

Yine üniversite öğrencilerinin Semâ Âyini'ne katılımlarına göre incelemelerde, âyine en az bir veya daha fazla katılan öğrencilerin hiç katılmayanlara göre araştırmadaki düşüncelere daha fazla katılım sağladığı görülmüştür.

Bir diğer dikkat çeken unsur ise araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğunun Mevlâna Müze'sini en az bir kere ziyaret etmesine karşın yarısından fazlasının Semâ Âyini'ne hiç katılmamış olmasıdır.

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle söylemek gerekirse; üniversite öğrencilerinin Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili bilgilerinin artırılması ve algılarının olumlu yönde ilerletilebilmesi için bu tür araştırmaların fazlalaştırılması gerekmektedir. Ayrıca yapılan bu incelemeler üzerinden doğru tespitler yapılarak şehirlere mâl edilmiş şahsiyetlerin tanınırlığı için seçmeli dersler, özel geziler, seminerler, yetkili kişilerce belli dönemlerde sunumlar yapılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri, I-II*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

Akın, Fehamet. *Sosyal Bilimlerde İstatistik*. Bursa: Ekin Kitabevi, 2002.

Arslan, Gülsüm Rüveyda. *Günümüzde Mevlânâ Algısı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Çiftçi, Musa. "Bir Grup Üniversite Öğrencisinin Mevlâna'yı Tanıma Düzeyleri ve Mevlâna Hakkındaki Görüşleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 73 (2015), 203-220.

Çil, Burhan. *İstatistik*, Ankara: Detay Yayıncılık. 2005.

Erdoğan, İrfan. *Pozitivist Metodoloji - Bilimsel Araştırma Tasarımı İstatistiksel Yöntemler Analiz ve Yorum*. Ankara: Erk Yayınları, 2003.

Feridûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1977.

Franklin, Lewis. *Mevlânâ, Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı.* çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınları,

Geray, Haluk. *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlâna Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1999.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdab ve Erkânı.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006.

Güneş, Erkan vd. "Müze Ziyaretçilerinin Hizmet Kalitesine Yönelik Algılamaları: Mevlana Müzesi Örneği". *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi*, 11/21 (2019), 591-612.

Karcı, Huri Deniz. "Gençlerde Mevlâna Farkındalığı Üzerine Bir Saha Araştırması: Ankara Medipol Üniversitesi Örneği". *Mevlâna Düşüncesinde İletişim Çalıştayı*. 71-102. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2023.

Kayalı, Serap. "Kültür Endüstrisi ve Mevlana Kapitalizmi". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 6 (2020), 88-98.

Kervankıran, İsmail - Eryılmaz, Adile Gül. "İnanç Turizmine Yönelik Ziyaretçi Algılarının Demografik Farklılıklar Açısından İncelenmesi: Konya Mevlana Müzesi Örneği". *Akademik Bakış Dergisi*, 59 (2017), 276-296.

Küçük, Sezai. "Mevlâna ve Semâ", *Sûfî, Gelenek ve Hayat - Keşkül*. 7 (2006 – Kış), 51-54.

Koçyiğit Murat ve Diker Ersin. "Kent İmajının Sosyo-demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi: Konya Mevlana Müzesi Ziyaretçileri Üzerinde Bir Araşırma". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*. 12/1 (2021), 45-58.

Meyerovitch, Eva De Vitray. *Tarih Öncesinden Osmanlı Dönemine Kadar Konya, Hz. Mevlâna ve Semâ.* çev. Abdullah Öztürk-Melek Öztürk. Konya, 1999.

Özönder, Hasan. "Konya Mevlâna Âsitanesi ve Mevlevîhâneler". *Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî - İnsanlığın Aynası.* Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2004. 69-79.

Tanyıldızı, Nural İmik. "Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Velî, Mevlana ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 59, 101-118.

Tarhan, Ahmet - Gürbüz, Salih. "Kültür Endüstrisi Bağlamında Mevlevilik ve Semâ". *Kültür Odaklı Halkla İlişkiler ve Reklam*, ed. Pınar Güner Koçak. 53-84. Konya: Literatürk Yayınları, 2021.

Tarhan, Ahmet. "Modern Çağda Semâ'ın Seyirlik Gösteri Haline Dönüştürülmesi", *Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (2007), 177-202.

Temizel, Ali. "Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî Hayatı ve Eserleri - Şahsiyeti -". *Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ve Hakk'a Daveti.* ed. Hülya Küçük-Mustafa Kara. 63-79. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021.

Turanlı, Münevver - Güriş. Selahattin. *Temel İstatistik*, İstanbul: Der Yayınları, 2000.

Yarar, Ali Erkam. "Şehir Pazarlaması ve Şehir Varlıkları: Konya ve Mevlâna Örneği". Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Karju Ajırlu, Behram. "Osmanlı Döneminde Mevlevîlerin Farsçayı Koruma Rolleri Üzerine Bir İnceleme". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 57-75. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

نگاهی به جایگاه مولویان در حفظ زبان فارسی در دوره عثمانی

بهرام کارجو اجیرلو**

چکیده

طریقت مولویه، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین طریقت‌های صوفیانه در قلمرو دولت عثمانی، جایگاهی ویژه در ساختار مذهبی و فرهنگی این امپراتوری داشت. یکی از مهم‌ترین عناصر در این طریقت، زبان فارسی بود. زبان فارسی به‌عنوان زبان آثار مولانا جلال‌الدین رومی، در مولوی‌خانه‌های دوره عثمانی دارای جایگاه مهمی بود. این زبان، ابزار اصلی بیان و درک مفاهیم عمیق عرفانی آثار مولانا به شمار می‌رفت و فهم دقیق این متون مستلزم تسلط بر زبان فارسی بود. در همین راستا، مولویان با آگاهی از ضرورت حفظ زبان فارسی، نقش اساسی و تأثیرگذاری در فعالیت‌های علمی و فرهنگی برای پاسداشت این زبان ایفا کردند. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوایی و مطالعات تاریخی، به بررسی جایگاه مولویان در حفظ زبان فارسی در دوره عثمانی می‌پردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که گروهی از مولویان برجسته، از جمله شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی، در راستای دفاع و پاسداری از زبان فارسی، به فعالیت‌های علمی، آموزشی و فرهنگی گسترده‌ای دست زدند. این اقدامات، نه‌تنها در چارچوب طریقتی و معنوی مولویه معنا می‌یافت، بلکه تلاشی آگاهانه برای حفظ زبانی بود که آثار مولانا با آن نگاشته شده و حامل اندیشه‌های ژرف عرفانی او بود. همچنین شخصیت‌هایی چون شیخ محمد اسعد دده، طاهر المولوی و محمد وَلَد چلبی ایزبوداق، با تألیف آثار آموزشی و دستور زبانی فارسی، نقش مؤثری در زنده نگه‌داشتن زبان فارسی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی ایفا کردند. این پژوهش بر آن است تا جایگاه و نقش طریقت مولویه را در صیانت از زبان فارسی، به‌مثابه یکی از عناصر کلیدی میراث فرهنگی و معنوی مولانا، تبیین و تحلیل نماید.

کلید واژگان: مولویان، مولانا، زبان فارسی، مولوی‌خانه‌ها، دوره عثمانی.

** دکتری تاریخ و تمدن، دانشگاه تهران، ایران، ایمیل: bahramkarju.93@ut.ac.ir

Osmanlı Döneminde Mevlevîlerin Farsçayı Koruma Rolleri Üzerine Bir İnceleme

Bahram Karju Ajırlu[††]

ÖZ

Osmanlı Devleti sınırları içinde en etkili ve önemli tasavvufî yapılar arasında yer alan Mevlevîlik tarikatı, dinî ve kültürel hayatın şekillenmesinde özgün bir konuma sahipti. Bu tarikatın en belirgin unsurlarından biri, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinin dili olan Farsçaydı. Mevlevîhânelerde Farsça, yalnızca bir iletişim aracı değil; Mevlânâ'nın derin tasavvufî düşüncelerini anlamada vazgeçilmez bir vasıta olarak görülmekteydi. Dolayısıyla bu metinlerin doğru şekilde kavranabilmesi, Farsça bilgisine hâkimiyeti gerekli kılmaktaydı. Bu bağlamda Mevlevîler, Farsçanın korunması gerektiği yönündeki bilinçle hareket ederek, bu dili yaşatmaya yönelik çeşitli ilmî ve kültürel faaliyetlerde etkin roller üstlenmektedir. Bu makalede, içerik analizi yöntemi ve tarihsel veriler ışığında, Osmanlı döneminde Mevlevîlerin Farsçanın muhafazası konusundaki katkıları incelenmektedir. Araştırma bulguları, özellikle Şeyh İsmail Resûhî Ankaravî gibi önde gelen Mevlevîlerin Farsçayı savunmak ve yaşatmak amacıyla kapsamlı ilmî, eğitsel ve kültürel çalışmalar yürüttüklerini göstermektedir. Bu faaliyetler, yalnızca tarikat içi bir çaba olarak değil, aynı zamanda Mevlânâ'nın eserlerinin orijinal dilinin korunmasına yönelik bilinçli bir irade olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, Şeyh Muhammed Es'ad Dede, Tâhirü'l-Mevlevî ve Muhammed Veled Çelebi İzbudak gibi isimler, Farsça gramerine dair eserler kaleme alarak Osmanlı coğrafyasındaki Mevlevîhânelerde bu dilin canlılığını sürdürmesine önemli katkılar sunmuşlardır. Bu çalışma, Mevlevîliğin Farsçayı koruma yönündeki rolünü, Mevlânâ'nın kültürel ve manevî mirasının temel unsurlarından biri bağlamında analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlevîler, Mevlânâ, Farsça, Mevlevîhâneler, Osmanlı Dönemi.

[††] Dr., İran - Tahran. bahramkarju.93@ut.ac.ir

مقدمه

فضای امن و دانش‌پرور آناتولی در سده هفتم قمری/سیزدهم میلادی، سبب مهاجرت خاندانی همچون بهاءالدین سلطان‌العلما (پدر مولانا)، نجم‌الدین رازی، اوحدالدین کرمانی، فخرالدین عراقی و دیگر اندیشمندان به این سرزمین بود. پیش‌تر، در سده پنجم قمری/یازدهم میلادی و هم‌زمان با گسترش فتوحات نظامی و سیاسی سلجوقیان در آناتولی و آسیای صغیر، زبان و ادب فارسی نیز آرام‌آرام در این سرزمین ریشه دوانده بود. با ظهور مولانا در قونیه و تصنیف *مثنوی معنوی*، زبان فارسی جایگاهی بلند در میان شاعران آن دیار یافت و به‌تدریج زبان فارسی در کنار زبان ترکی به زبان شعر و ادب بدل شد. در دوره عثمانی، این میراث ارزشمند با تکیه بر مولوی‌خانه‌ها و همگام با جریان عرفان اسلامی، گام‌به‌گام به سوی کمال رفت. پیدایش طریقت مولویه و تاسیس مولوی‌خانه‌ها در سراسر قلمرو عثمانی، پایه‌های استواری برای ادبیات مولویه در آن سرزمین بنا نهاد.

طریقت مولویه با تکیه بر نهاد آموزشی و فرهنگی مولوی‌خانه‌ها، در تداوم و گسترش ادبیات مولویه به دو زبان فارسی و ترکی نقش مهمی را ایفا کرد. با گسترش قلمرو دولت عثمانی، هرچند زبان ترکی عثمانی رسمیت یافت، اما زبان فارسی همچنان به عنوان زبان مولانا، مثنوی و غزل‌های او نزد پیروان و دوستدارانش ارج و منزلت خود را حفظ کرد. در مولوی‌خانه‌های سراسر قلمرو عثمانی، خواندن *مثنوی معنوی* و غزل‌های مولانا از ارکان سنت طریقت مولویه به‌شمار می‌رفت؛ چنان‌که زبان فارسی برای پیروان این طریقت، جایگاه مقدسی داشت. برای درک ژرفای اندیشه‌های مولانا، علاقه‌مندان با شور و اشتیاق به آموختن زبان فارسی می‌پرداختند و در سایه این تأثیر عمیق، شاعران مولوی‌مشرب به هر دو زبان فارسی و ترکی شعر می‌سرودند.[۷] زبان فارسی، به‌ویژه از رهگذر سنت مثنوی‌خوانی، وعظ،

[۷] آیدین، *عناصر فرهنگ و ادب ایرانی در شعر عثمانی (از سده نهم تا دوازدهم ق.)*، ص ۲۵.

تعلیمات عرفانی و شعرخوانی، حضوری پررنگ در محافل مولوی‌خانه‌ها داشت.[۸]

در دوره عثمانی، مشایخ و اندیشمندان مولویه در مولوی‌خانه‌های سراسر قلمرو این دولت نقشی اساسی در حفظ و گسترش زبان فارسی ایفا کردند. این مراکز معنوی و آموزشی، نه تنها جایگاه پرورش سالکان طریقت مولویه بودند، بلکه به کانون‌هایی پویا برای فعالیت‌های ادبی، زبانی و فرهنگی بدل شدند. در مولوی‌خانه‌ها، سنت *مثنوی‌خوانی* جایگاهی محوری داشت و پیرامون آن، شرح‌ها و تفاسیر متعددی به دو زبان فارسی و ترکی نگاشته شد. این شرح‌ها نه تنها به تبیین آموزه‌های عرفانی مولانا می‌پرداختند، بلکه به عنوان منابع آموزشی برای زبان فارسی نیز به کار می‌رفتند. افزون بر این، بسیاری از آثار ادبی جدید، به زبان فارسی یا ترکی و تحت تأثیر سبک و محتوای آثار مولانا تألیف شد. مولویان با نگارش رساله‌ها و تدوین متون آموزش زبان فارسی به درک عمیق آثار مولانا کمک کردند. در همین راستا، کتاب‌هایی با عنوان دستور زبان فارسی نیز برای آموزش این زبان در مولوی‌خانه‌ها تدوین گردید. از جمله برنامه‌های ثابت محافل و مجالس مولویان، می‌توان به قرائت، شرح و ترجمه *مثنوی معنوی*، *گلستان* و *بوستان* سعدی، و *دیوان حافظ* اشاره کرد.[۹]

اهمیت زبان فارسی در مولویه

آموزش زبان فارسی، به دلیل نقش اساسی آن در درک بهتر میراث ادبی مولانا، از دوران عثمانی در مولوی‌خانه‌ها به یک سنت پایدار تبدیل شده بود. این روند که در آن زمان برای حفظ و انتقال آموزه‌های عرفانی و اشعار فارسی مولانا ضروری تلقی می‌شد، نه‌تنها موجب گسترش زبان فارسی در میان درویشان و اهل تصوف شد، بلکه به‌مرور زمان به یکی از ارکان آموزش در مراکز علمی و فرهنگی تبدیل گردید.

---

[۸] ستایشگر، *رباب رومی (مولانا و موسیقی)*، ص ۸٤٦؛ ترکان پارسی‌گوی بخشندگان عمرند/ساقی بشارتی ده پیران پارسا را (حافظ، *دیوان*، غزل شماره ۵).

[۹] گلشنی، *فرهنگ ایران در قلمرو ترکان*، ص ٤١.

امروزه نیز این سنت در برخی از مولوی‌خانه‌ها، همچون مولوی‌خانه بورسه، ادامه دارد و علاقه‌مندان به فرهنگ و ادب فارسی را به یادگیری این زبان ترغیب می‌کند. برگزاری کلاس‌های آموزش زبان فارسی، جلسات شرح و تفسیر اشعار و حتی مراسم سماع، همگی نشان از استمرار این پیوند معنوی میان زبان فارسی و اندیشه‌های مولوی در مولوی‌خانه‌های امروز دارند.[۱۰] از مهم‌ترین و نخستین کارهایی که درویش پس از پذیرفتن طریقت مولویه و ورود به مولوی‌خانه انجام می‌داد، چله‌نشینی هزار و یک شبانه روز تحت نظارت دده‌ها بود. در کنار این، یکی از وظایف اساسی درویش، یادگیری زبان فارسی بود که تا پایان این چله به او آموزش داده می‌شد. در دوره یادگیری زبان فارسی، آثار مولانا، به‌ویژه *مثنوی معنوی*، به عنوان متن اصلی تدریس می‌شد و مبنای آموزش زبان فارسی قرار داشت. همچنین، به منظور آشنایی درویش چله‌کش با تاریخ و فرهنگ طریقت مولویه، کتاب *مناقب العارفین* که به زبان فارسی بود، با درویش خوانده می‌شد.[۱۱] از آنجا که آثار مولانا به زبان فارسی نگاشته شده بود، یادگیری زبان فارسی برای مولویان اهمیت زیادی داشت. آموزش و تعلیم زبان فارسی از اصول و ملزومات بنیادین در مولوی‌خانه‌ها به شمار می‌رفت و همواره مورد توجه ویژه مولویان قرار داشت.[۱۲]

در مولوی‌خانه‌ها، مولویان به خواندن و تفسیر آثار فارسی مولانا، به‌ویژه *مثنوی معنوی* می‌پرداختند. هر مولوی‌خانه در سراسر قلمرو عثمانی نه تنها مکانی برای قرائت و شرح *مثنوی* محسوب می‌شد، بلکه با آغاز سده نوزدهم میلادی، علاقه به میراث ادبیات فارسی افزایش یافت و آثار مولوی و سایر متون ادبی فارسی در مراکز علمی و معنوی متعددی خوانده می‌شدند. از جمله مهم‌ترین این مراکز، دارالمثنوی‌ها بودند که به‌ویژه برای افرادی که امکان حضور در مولوی‌خانه‌ها را نداشتند، تأسیس گردیدند و برای آموزش و یادگیری *مثنوی* و زبان فارسی به غیرمولویان و پیروان

[۱۰] این گزارش براساس مشاهده مستقیم نگارنده و مصاحبه با دکتر محمد چلنک، استاد زبان فارسی در مولوی‌خانه بورسه بیان شده است.

[11] Özer, *Mevlevilik Kültürü*, 284.

[۱۲] اسرار دده، *تذکره*، ص ۱۱۲.

دیگر طریقت‌ها اختصاص یافته بودند. آخرین دارالمثنوی در تاریخ ۹ محرم ۱۲٦۰ق./۳۰ ژانویه ۱۸٤٤م.، با حضور سلطان عبدالمجید در خانقاه ملا مراد استانبول افتتاح شد و جودت پاشا از جمله افرادی بود که در این مکان به خواندن *مثنوی* می‌پرداخت.[۱۳]

جایگاه شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی در دفاع و حفظ زبان فارسی

در سده یازدهم قمری/هفدهم میلادی جنبش قاضی‌زاده‌لی‌ها در استانبول تحت تأثیر اندیشه‌های تصوف‌ستیزانه با هدف مبارزه با بدعت و اصلاح دینی ظهور کرد. قاضی‌زاده‌لی‌ها با نفوذ در دولت عثمانی، رفتارهای خصمانه‌ای بر ضد صوفیان و به ویژه مولویان در پیش گرفتند. آنها بر این باور بودند که اسلام صوفیانه دور از اسلام راستین است و مولویان در اسلام با اعمالی همچون سماع و رقص دچار بدعت و کفر شده‌اند و عمدهٔ مشکلات دولت عثمانی نیز ناشی از این بدعت‌ها است. در چنین شرایطی بود که مولویان برای مقابله با این اندیشه افراطی و به ناگزیر، به دفاع از میراث فرهنگی مولانا پرداختند. در سده یازدهم قمری، کتاب برگوی با عنوان *طریقت محمدیه* که بر اساس تعالیم مذهبی ابن‌تیمیه نگاشته شده بود،[۱٤] اساس فعالیت‌های مذهبی ـ سیاسی برخی شاگردان و واعظان هوادار او قرار گرفت. آنها با اتکاء بر آموزه‌های برگوی در این کتاب و با ظاهری حق‌طلبانه، در عین حال منافع شخصی خود را پیگیری می‌کردند.[۱۵] این واعظان عمدتاً در استانبول و در دوران زمامداری سلطان مراد چهارم (حک: ۱۰۳۲ـ۱۰٤۹ق./ ۱٦۲۳ـ۱٦٤۰م.)، سلطان ابراهیم یکم (حک: ۱۰٤۹ـ۱۰۵۸ق./ ۱٦٤۰ـ۱٦٤۸م.) و سلطان محمد چهارم (حک: ۱۰۵۸ـ۱۰۹۹ق./ ۱٦٤۸ ـ۱٦۸۷م.) اندیشه‌های برگوی را اساس و سرلوحه‌ی خود

[13] Arpaguş, *Mevlevilikte Ma'nevi Eğitim*, 223-225; Ösen, *Türk Eğitim Tarihi İçerisinde Mevlevîhanelerin Yeri*, 262; Ergin, *Türk maarif tarihi*, 154; Elibol, *Mevlâna ve Mevlevilik*, Konya, 157.

[۱٤] نعیما، *تاریخ نعیما*، ج٦، ص ۲۲۸–۲۲۹؛

Yurdaydın, "*Türkiye'nin Din Tarihine Umumi Bir Bakış*", 116-120.

[۱۵] قاضی‌زاده‌لی‌ها عقایدی تنگ‌نظرانه و تعصب‌آلود داشتند و با عوام‌فریبی و ایجاد جار و جنجال درپی به دست‌آوردن منافع غیرمشروعشان بودند (اوزون چارشلی، *تاریخ عثمانی*، ج۳، ص٤٦۹).

قرار دادند و با هدف اصلاح دین به ویژه جدال با اهل طریقت و بدعت جنبشی را به راه انداختند. در این میان، طریقت مولویه بیش از طریقت‌های دیگر هدف حملات آنها قرار گرفته بود. با توجه به اینکه پیشگام و به تعبیری بنیان‌گذار این جنبش فردی به نام قاضی‌زاده محمد افندی (د. ۱۰۴۵ق./ ۱۶۳۵م.) بود، طرفداران آن به او منسوب شدند و به «قاضی‌زاده‌لی‌ها» (قاضی‌زاده‌لی‌لر/منسوبان به قاضی‌زاده و هواداران و طرفداران وی) مشهور شدند. این جنبش در دوره‌های بعد رهبری اسطوانی محمد افندی (د. ۱۰۷۲ق./ ۱۶۶۱م.) و وانی محمد افندی (د. ۱۰۹۶ق./ ۱۶۸۵م.) استمرار یافت. ابوبکر چلبی[16] برای مقابله با اندیشه‌های ضد تصوف قاضی‌زاده‌لی‌ها و حفظ میراث فرهنگی مولانا توانست شاگردان و مریدان با درایتی همچون اسماعیل رسوخی آنقروی (شیخ مولوی‌خانه غلطه) و صبوحی احمد دده (شیخ مولوی‌خانه ینی‌قاپی) را راهنمایی کند که بعد از وی نقش مهمی در مقابله با اندیشه قاضی‌زاده‌لی‌ها در رأس مولویان ایفا کردند.[17]

یکی از مسائلی که گروه‌های متصوف و طریقت‌ها در دوران بسط نفوذ قاضی‌زاده‌لی‌ها با آن مواجه شدند، این بود که قاضی‌زاده محمد افندی کسانی را که از اندیشه‌های او پیروی نمی‌کردند، زندیق می‌نامید. او در وعظ‌های خود مولویان را به سبب اجرای مراسم سماع و رقص در مجالس وعظ و آثارش مورد انتقاد شدید قرار می‌داد،[18] لباس مخصوص مولویان، سلامِ مولوی، موسیقی و دف نواختن را بدعت می‌شمارد و پیروان طریقت مولویه را اهل بدعت می‌نامید. همچنین مهم‌ترین کتاب مولویان یعنی *مثنوی معنوی* مولانا و زبان فارسی را به باد انتقاد می‌گرفت. با همه این اوصاف و تنگناهای پیش آمده برای هوادارن طریقت مولویه، شیخ اسماعیل

---

[16] ابوبکر چلبی پس از تبعید به استانبول، با درک مناسب از شرایط زمانی برآن شد تا برای استمرار این طریقت در غربت و تبعید نیز از تلاش نایستند. او که در زاویه عمارت بایرام پاشا در استانبول سکنی گزیده بود و تا ۱۰۵۲ق./۱۶۴۲م. و زمان مرگش در آنجا بود (آق‌یورک، *تاریخچه أقطاب*، ص۸-۹).

[17] آنقروی، *جامع الآیات*، برگه اسکن ۵؛

Ceyhan, *İsmail Ankaravi ve Mesnevi Şerhi*, 166.

[18] کاتب چلبی، *میزان الحق فی اختیار الأحق*، ص ۱۱۲؛ همو، *فذلکه*، ج۲، ص ۱۸۳.

رسوخی آنقروی، شیخ مولوی‌خانه غلطه، پیشگامی مولویان در مجادله با افکار و اندیشه‌های قاضی‌زاده را عهده‌دار شد.[۱۹]

آنقروی در عین صوفی‌مسلک بودن، به‌واسطهٔ تحصیلاتش بر مسائل دینی، شرعی و فقهی اشراف زیادی داشت.[۲۰] با التزام به عقیده اهل سنت و با تکیه بر آیات، احادیث، اشعار مثنوی و شواهد و دلایل عقلی، در سطحی گسترده و متهورانه و به شکلی مؤثر به رد انتقادات قاضی‌زاده‌لی‌ها از آداب و ارکان مولویه پرداخت.[۲۱] این اقدامات آشکار آنقروی موجب شد تا وی به شیخی قابل اعتنا و اتکاء در دفاع از ارزش‌ها و باورهای طریقت مولویه در مقابل حملات قاضی‌زاده‌لی‌ها تبدیل شود. از این رو، بنابر گزارش منابع، قاضی‌زاده‌لی‌ها از او به شدت متنفر بودند و آشکارا و بدون هیچ ابایی او را کافر و زندیق می‌خواندند.[۲۲]

از فعالیت‌های مهم قاضی‌زاده‌لی‌ها علیه مولویان، تخریب *مثنوی معنوی* مولانا و زبان فارسی بود؛ تا جایی که باور داشتند «زبان فارسی زبان اهل جهنم است» و براین نظر بودند که مثنوی‌خوان باید به جای مثنوی به نقل حدیث شریف و وعظ و نصیحت بپردازد.[۲۳] در چنین شرایطی بود که آنقروی آثار و فعالیت‌های علمی خود را در جهت دفاع از *مثنوی معنوی* و زبان فارسی برای مقابله با اندیشه قاضی‌زاده‌لی‌ها را به صورت جدی پیش برد. او برای تأثیرگذاری بر جامعه و دولتمردان عثمانی و محکوم کردن اندیشه‌های قاضی‌زاده‌لی‌ها، به *شرح مثنوی معنوی* مولانا به زبان ترکی اقدام کرد. به بیان دیگر، اشعار مولانا را به زبان ترکی ساده شرح داد تا کسانی

---

[۱۹] قاضی زاده، *علم حال*، ص ٦٦-٦٧؛

Ceyhan, *İsmail Ankaravi ve Mesnevi Şerhi*, 113-131.

[۲۰] اسرار دده آنقروی را با عنوان «حضرت شارح افندی» در دیوان خود وصف کرده است. بنگرید به: اسرار دده، *دیوان*، ص۱۳.

[۲۱] شیخی، *وقایع الفضلاء*، ص ٥٣-٥٤؛

Ceyhan, *İsmail Ankaravi ve Mesnevi Şerhi*, 113-131

[۲۲] کاتب چلبی، *میزان الحق فی اختیار الأحق*، ص ۱۱۲؛ همو، *فذلکه*، ج۲، ص ۱۸۳.

[۲۳] آنقروی، *شرح حدیث أربعین*، ص ۲؛

Ankaravi, *Şerh-i ehadis-i erbain-Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevi Erkanı*, 34-46; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasiler*, 133; Tonga, *Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadızadeliler*, 156.

که تحت تاثیر اندیشه‌های قاضی‌زاده‌لی‌ها قرار گرفته بودند، با خواندن آنها به محتوای *مثنوی معنوی* پی ببرند که رسیدن به عشق حقیقی بود.[۲۴]

آنقروی همچنین در کتاب *شرح چهل حدیث* از *مثنوی معنوی* و زبان فارسی دفاع می‌کند که *مثنوی معنوی* مولوی کتاب مرجع مولویان است و فارسی بودن زبان کتاب مولانا که بیشتر انسانیت، انسان کامل و رسیدن به حق را مورد توجه قرار داده است، تضادی با دیدگاه‌های سنت پیامبر و قرآن کریم ندارد؛ بلکه در اسلام جز زبان عربی، سایر زبان‌های اقوام و ملل به منظور ارتباط و تعامل مورد توجه قرار گرفته است. او در مقابله و رد اندیشه‌های قاضی‌زاده‌لی‌ها با استدلال و با تکیه بر آیات و احادیث نبوی به دفاع از *مثنوی معنوی* مولانا و زبان فارسی پرداخته و آن را زبان ادبی بافضیلتی نشان داده است.[۲۵]

تالیف آثار آموزش زبان فارسی از سوی مولویان

در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی، برخی از مشایخ و دده‌های طریقت مولویه در مسیر فراگیری، مطالعه و درک عمیق آثار مولانا و دیگر متون برجسته ادبی فارسی، به تألیف آثاری تخصصی در حوزه دستور زبان فارسی و آموزش این زبان مبادرت ورزیدند. این تألیفات که عمدتاً در قالب کتاب‌ها و رساله‌های آموزشی شکل گرفت، نقش کلیدی و بی‌بدیلی در حفظ، تداوم و گسترش زبان فارسی در میان پیروان طریقت مولویه ایفا نمودند. این متون آموزشی نه تنها در فرآیند یادگیری زبان فارسی اثرگذار بودند، بلکه به عنوان ابزاری برای انتقال فرهنگ و معارف عرفانی مولوی به شمار می‌آمدند و به ادب و عرفان در ساختار فرهنگی عثمانی کمک کردند. برای درک بهتر نمونه‌هایی از این تألیفات ارزشمند و نشان دادن سهم برجسته مشایخ مولوی در تدریس، آموزش و ترویج زبان فارسی در مولوی‌خانه‌ها در ذیل به صورت مطالعه موردی، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

---

[۲۴] درباره چگونگی شرح *مثنوی معنوی* مولانا بنگرید به: (آنقروی، *شرح مثنوی*، شماره ثبت ۲٤۰٦۲۱).

[۲۵] آنقروی، *شرح حدیث أربعین*، ص ۳؛

Ankaravi, *Şerh-i ehadis-i erbain-Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevi Erkanı*, 34-46.

۱. شیخ محمد اسعد دده

محمد اسعد دده، از شارحان برجسته *مثنوی معنوی*، در سال ۱۲۵۷ق./۱۸٤۱م. در شهر سلانیک متولد شد.[۲٦] وی در ۱۲۸۰ق./۱۸٦۳م. به استانبول مهاجرت کرد و پس از پیروی از شیخ عثمان صلاح‌الدین دده، به مقام پوست‌نشینی مولوی‌خانه ینی‌قاپی رسید. همچنین، از سوی حسن حسنی دده، شیخ مولوی‌خانه اسکی‌شهر، مقام خلافت دریافت نمود. محمد اسعد دده در مدارس معتبر استانبول مانند مدارس داود پاشا، محمودیه و نمونه ترقی به تدریس زبان فارسی مشغول بود. علاوه بر آن، در مسجد جامع فاتح به آموزش و تدریس آثار برجسته ادبی فارسی از جمله *مثنوی معنوی* مولانا، دیوان حافظ، *گلستان* و *بوستان* سعدی شیرازی و همچنین *پند* عطار نیشابوری پرداخت. دو سال پیش از درگذشت، در مولوی‌خانه قاسم‌پاشا به مقام مثنوی‌خوانی منصوب شد. محمد اسعد دده در سال ۱۳۲۹ق./۱۹۱۱م. دار فانی را وداع گفت و در حظیره مولوی‌خانه قاسم‌پاشا به خاک سپرده شد.[۲۷] اسعد محمد دده یکی از برجسته‌ترین مولویان و استادان طریقت مولویه بود که نقش مهمی در آموزش زبان فارسی ایفا کرد. او علاوه بر تدریس منابع ادبی مهم و مرجع، به شرح و تفسیر دقیق ۳٦۰ بیت از جلد نخست *مثنوی معنوی* مولانا پرداخت و بدین‌سان زمینه فهم عمیق‌تر این اثر فاخر را برای شاگردان و علاقه‌مندان فراهم ساخت. محمد اسعد دده در عرصه آموزش زبان فارسی نیز فعالیت‌های چشمگیری داشت و برای ارتقای سطح دانش زبان‌آموزان و علاقه‌مندان به زبان فارسی، آثاری تألیف نمود. کتاب *نمونه قواعد فارسی* یکی ازآثار مهم اسعد دده است که به طور تخصصی به قواعد و دستور زبان فارسی می‌پردازد و برای استفادهٔ علاقه مندان به آثار ادبی تالیف شده است کرد تا با یادگیری دستور زبان فارسی درک بهتری از محتوای آثار مولانا داشته باشد.[۲۸]

---

[۲٦] بروسه‌لی، *عثمانلی مولفلری*، ج ۲، ص ۸۷؛
Tatcı ve Kurnaz, "*Mehmed Esad Dede*", Cilt. 28, 469-470.

[۲۷] بروسه‌لی، *عثمانلی مولفلری*، ج ۲، ص ۸۷.

[۲۸] اسعد دده، *نمونه قواعد*، ص ٦-۱٤؛ بروسه‌لی، *عثمانلی مولفلری*، ج ۲، ص ۸۷؛

۲. طاهر المولوی

طاهر المولوی از جمله شخصیت‌های برجسته طریقت مولویه در اواخر دوره عثمانی است که نقش مهمی در حفظ و گسترش زبان و ادب فارسی ایفا کرد. وی در سال ۱۲۹٤ق./۱۸۷۷م. در استانبول دیده به جهان گشود. پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی، وارد مشاغل نظامی شد. با این حال، علاقه‌اش به عرفان و ادبیات فارسی او را به محافل معنوی مولوی‌خانه‌ها کشاند. طاهر المولوی از محضر محمد اسعد دده، مثنوی‌خوان و استاد برجسته زبان فارسی، بهره‌مند شد و اجازه‌نامه رسمی تدریس و قرائت *مثنوی معنوی* را از او دریافت کرد. در سال ۱۳۱۱ق./۱۸۹٤م.، به طریقت مولویه پیوست و پیرو شیخ جلال‌الدین دده، پوست‌نشین مولوی‌خانه ینی‌قاپی شد.[۲۹] او در سال ۱۳۱۹ق./۱۹۰۳م. به فعالیت‌های آموزش زبان فارسی پرداخت و در مدارسی همچون مدرسه برهان ترقی و رهنمای فیوضات به تدریس زبان فارسی اشتغال یافت. طاهر المولوی در کنار تدریس، به تألیف آثاری در زمینه میراث ادبی مولانا نیز پرداخت که سهمی قابل توجه در معرفی، حفظ و اشاعه آثار مولوی در فضای فرهنگی عثمانی و جمهوری ترکیه داشت. وی سرانجام در سال ۱۳۷۰ق./۱۹۵۱م. در استانبول درگذشت و از خود میراثی علمی و فرهنگی به یادگار نهاد.[۳۰]

از آثار مهم طاهر المولوی می‌توان به *شرح مثنوی معنوی مولانا* اشاره کرد که نشان‌دهنده عمق آشنایی او با مبانی عرفان و ادب فارسی است. افزون بر آن، وی در زمینه آموزش و دستور زبان فارسی نیز آثاری پدید آورد که از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند. از جمله این آثار می‌توان به کتاب‌هایی چون *آموزگار فارسی*، *دست‌آویز فارسی‌خوانان* و *درس‌های مثنوی* اشاره کرد. این آثار نه‌تنها به عنوان منابع

Tatcı ve Kurnaz, "*Mehmed Esad Dede*", Cilt. 28, 469-470; Temizel, *Mevlâna Çevresindekiler, Mevlevilik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, 177-178.

[29] Okay, "*Osmanlı'da Mesnevihanlık Geleneği ve Son Mesnevihanlardan Tahirülmevlevi*", cilt. I, 309-314.

[30] Kahraman, "*Tâhirülmevlevî*", cilt. 39, 407-409.

آموزشی برای زبان‌آموزان فارسی محسوب می‌شدند. بلکه طاهر المولوی با نگارش این متون، پیوندی عمیق میان عرفان مولوی و آموزش زبان فارسی برقرار ساخت و راه را نیز برای نسل‌های بعدی در این عرصه هموار کرد.[۳۱]

۳. محمد ولد چلبی ایزبوداق

محمد ولد چلبی ایزبوداق در قونیه به دنیا آمد و از نسل مولانا جلال‌الدین بود. پس از به پایان رساندن تحصیلات ابتدایی، وارد مدرسه رشدیه شد، اما پس از دو سال آنجا را ترک کرد و به مدرسه دینی سلطان ولد پیوست. علاقه‌اش به شعر و ادبیات که از دوران نوجوانی آغاز شده بود، تحت تأثیر یکی از مدرسان به نام عبدالرّحمن صدقی افزایش یافت. وی زبان فارسی را نزد حاجی قاسم افندی بخارایی، و زبان عربی را نزد مفتی حاجی حسین افندی آموخت. در این دوران، ابتدا در درس‌های مثنوی‌خوانی حاجی ایوب افندی شرکت کرد و سپس از درس‌های مثنوی صدقی دده بهره‌مند شد. او در سال ۱۳۰۵ق./۱۸۸۸م. به استانبول رفت و در مولوی‌خانه بهاریه (بشیکتاش) سکونت گزید.[۳۲] طی دو سال اقامت در آنجا، با مشایخ برجسته مولوی در استانبول و نیز با شخصیت‌هایی چون عثمان شمس افندی، شیخ وصفی افندی و شماری از روشنفکران آن دوره از جمله احمد مدحت افندی، معلم ناجی و نجیب عاصم آشنا شد. به درخواست حسین فخرالدین دده در سال ۱۳۰۷ق./۱۸۹۰م. از وزیر داخله، مونیف پاشا، برای او در اداره مطبوعات داخلی شغلی در نظر گرفته شد. افزون بر این، به عنوان استاد زبان فارسی در مدرسه رشدیه کاپیتان پاشا منصوب شد. پس از آن نیز با عنوان مأمور مکتوبات عربی و فارسی و مأمور بازرسی روزنامه «عنتر» شد.[۳۳]

---

[۳۱] اولغون، محمد طاهر (طاهر المولوی)، *مثنوی درسلری*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۸٤٦۷۲؛

Kahraman, "*Tâhirülmevlevî*", cilt. 39, 407-409; Temizel, *Mevlâna Çevresindekiler, Mevlevilik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, 47-48.

[32] Kara, "*İzbudak, Veled Çelebi*", cilt. 23, 503-505.

[۳۳] درباره زندگی و آثار محمد ولد چلبی ایزبوداق بنگرید به:

Kara, "*İzbudak, Veled Çelebi*", cilt. 23, 503-505.

محمد ولد چلبی ایزبوداق یکی از شخصیت‌های برجسته طریقت مولویه در دوره متأخر عثمانی بود که به دلیل دانش و مهارت خود در زبان و ادبیات فارسی، به مقام مثنوی‌خوانی در مولوی‌خانه ینی‌قاپی، یکی از مهم‌ترین مراکز طریقت مولویه در استانبول، دست یافت. وی علاوه بر انجام وظایف عرفانی و معنوی خود در مولوی-خانه مذکور، در مراکز علمی و فرهنگی آن روزگار نیز به آموزش زبان فارسی پرداخت. در راستای ترویج و آموزش زبان فارسی، محمد ولد چلبی ایزبوداق اثری تألیف کرد با عنوان *لسان فارسی* که در حوزه دستور زبان فارسی نگاشته شده است. این کتاب نه‌تنها به عنوان منبع آموزشی در مولوی‌خانه‌ها و مدارس مورد استفاده قرار می‌گرفت، بلکه در گسترش زبان فارسی در میان طبقات مختلف جامعه عثمانی، به‌ویژه پیروان طریقت مولویه، نقش مؤثری ایفا کرد. تألیف چنین آثاری توسط شخصیت‌هایی مانند ایزبوداق نشان‌دهنده جایگاه والا و مستمر زبان فارسی در نظام تعلیم و تربیت مولوی‌خانه‌ها و همچنین استمرار نفوذ میراث ادبی مولویه در قلمرو عثمانی در سایه مولوی‌خانه‌ها به عنوان مرکز علمی و فرهنگی، حتی در دوره‌های پایانی حیات این دولت ادامه داشت.[۳۴]

محمد ولد چلبی ایزبوداق، مؤلف کتاب *لسان فارسی*، در مقدمه اثر خود هدف و انگیزه اصلی از تألیف را فراهم آوردن بستری علمی و آموزشی برای علاقه‌مندان طریقت مولویه به‌منظور یادگیری زبان فارسی دانست، تا از این طریق بتوانند به مطالعه، فهم و درک ژرف‌تر آثار مولانا جلال‌الدین محمد رومی، به‌ویژه *مثنوی معنوی* و *دیوان شمس تبریزی*، بپردازند. ایزبوداق بر این باور بود که زبان فارسی نه‌تنها زبان ادبیات و عرفان مولاناست، بلکه ابزار ضروری برای دستیابی به معارف بلند عرفانی و معنوی مولویه محسوب می‌شود. از این‌رو، تألیف *لسان فارسی* را گامی ضروری برای آموزش اصول دستور زبان فارسی به طالبان معرفت و مریدان

[۳۴] درباره کتاب بنگرید به: ولد چلبی ایزبوداق، محمد، *لسان فارسی*، قونیه، نسخه خطی کتابخانه یوسف آغا، ۱۳۲۷؛ İzbudak, *Tekke'den Meclise Sıradışı Çelebi'nin Hatıraları*, 31, 58-59; Kara, "*İzbudak, Veled Çelebi*", 23/503-505.

طریقت مولویه تلقی می‌کرد. او در این اثر کوشیده است با بیانی روان و قابل‌فهم، اصول زبان فارسی را به گونه‌ای آموزش دهد که خواننده بتواند بدون نیاز به منابع پیچیده، به متون اصلی فارسی به‌ویژه آثار مولانا دسترسی یابد. بدین ترتیب، *لسان فارسی* نه‌فقط یک اثر صرفاً آموزشی، بلکه بخشی از میراث زبانی و عرفانی مولوی‌خانه‌هاست که با هدف پاسداشت زبان فارسی به‌عنوان زبان مقدس طریقت مولویه و انتقال مفاهیم بلند عرفانی به نسل‌های بعدی تألیف شده است.[۳۵]

همچنین محمد ولد چلبی ایزبوداق، به‌منظور انتقال مؤثرتر میراث معنوی و عرفانی مولانا به جامعه عثمانی، اقدام به ترجمه‌ی *مثنوی معنوی* به زبان ترکی عثمانی نمود. این ترجمه، نه‌تنها دسترسی طیف وسیع‌تری از مخاطبان و نخبگان غیر فارسی‌زبان را به معارف مثنوی فراهم ساخت، بلکه نقش مهمی در گسترش آموزه‌های مولوی در ساختارهای آموزشی و فرهنگی دوره عثمانی ایفا کرد.[۳۶]

٤. احمد رمزی آق‌یورک

احمد رمزی آق‌یورک از شاعران اواخر دوره عثمانی و آخرین شیخ مولوی‌خانه اسکدار است که در سال ۱۲۸۹ق./۱۸۷۲م. در قیصریه به دنیا آمد. او فرزند شیخ سلیمان عطاءالله افندی شیخ مولوی‌خانه قیصریه بود. او پس از پایان تحصیلات خود، در سال ۱۳۰۹ق./۱۸۹۲م. به استانبول رفت و پیرو شیخ جلال‌الدین افندی پوست‌نشین مولوی‌خانه ینی‌قاپی شد.[۳۷] پس از یک سال به قیصریه بازگشت و معلم شد و در مولوی‌خانه‌ها و مدرسه‌ها به آموزش زبان فارسی و خواندن و تدریس آثاری فارسی همچون «*پند عطّار*، *گلستان و بوستان سعدی*، *عروض جامی و مثنوی معنوی مولانا*» پرداخت. او سپس به مولوی‌خانه حلب رفت و پس از بازگشت به استانبول در سال ۱۳۳۷ق./۱۹۱۹م. شیخ مولوی‌خانه اسکدار شد.[۳۸] پس از بسته‌شدن

[۳۵] ولد چلبی ایزبوداق، *لسان فارسی*، ص ٤.

[36] Kara, "*İzbudak, Veled Çelebi*", 23/503-505; Akar, *Veled Çelebi İzbudak*, 79-80.

[۳۷] وصاف، عثمان زاده حسین، *سفینه أولیاء أبرار*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳٤٥٤٨۲، ج ٥، ص ۲٤۰-۲٤٦.

[38] Mazioğlu, "*Akyürek, Ahmed Remzi*", 2/304-305.

مولوی‌خانه‌ها در سال ۱۳۴۳ق./۱۹۲۵م. احمد رمزی در کنار اشتغال در مراکز علمی فعالیت‌های علمی خود را پیش برد. احمد رمزی آق‌یورک جایگاه مهمی در گسترش و پاسداشت میراث ادبیات فارسی در دوره معاصر ترکیه دارد. وی نه‌تنها به تدریس زبان فارسی بر مبنای متون کلاسیکی همچون آثار سعدی و مولانا اهتمام ورزید، بلکه در تالیف آثاری با هدف آموزش و تسهیل فراگیری زبان فارسی نیز سهم بسزایی داشت. از جمله آثار مهم او می‌توان به کتاب *منظوم قواعد فارسی* اشاره کرد که در قالب شعر، قواعد زبان فارسی را به شکلی ساده و آموزنده به زبان‌آموزان معرفی می‌کند. همچنین، آثاری نظیر *مناجات حضرت مولانا* و *تحفه‌ی رمزی* از دیگر نوشته‌های ارزشمند او هستند. کتاب *تحفه‌ی رمزی*، در واقع نوعی فرهنگ لغت آموزشی به شمار می‌آید که برای زبان‌آموزان فارسی آن دوران تدوین شده بود تا بتوانند با سهولت بیشتری زبان فارسی را بیاموزند و درک عمیق‌تری از متون ادبی کلاسیک، به‌ویژه *مثنوی معنوی* مولانا و *بوستان* و *گلستان* سعدی پیدا کنند. اهمیت فعالیت‌های احمد رمزی آق‌یورک در زمینه حفظ و گسترش زبان فارسی در این است که او در دوران زوال رسمی زبان فارسی در نهادهای آموزشی اواخر دوره عثمانی نقش مهمی در حفظ و آموزش زبان فارسی ایفا کرد.[۳۹]

۵. صدقی دده

صدقی دده (د. ۱۳۵۲ق./۱۹۳۷م.) آخرین مثنوی‌خوان آستانه مولانا در قونیه بود. در آستانه مولانا پس از طی سیر و سلوک به مقام دده‌ای رسید. پس از درگذشت طریقت‌چی ایوب دده در سال ۱۲۹۹ق./۱۸۸۲م.، به عنوان مثنوی‌خوان جانشین او شد. صدقی دده یکی از چهره‌های برجسته طریقت مولویه در دوره متأخر عثمانی بود که افزون بر مقام معنوی و طریقتی، از لحاظ علمی نیز دارای تخصص عمیقی در

[۳۹] آق‌یورک، *تحفه رمزی*، ص ۱–٤٨؛ وصاف، *سفینه أولیاء أبرار*، ج ۵، ص ۲٤۰–۲٤٦.

Temizel, *Mevlâna Çevresindekiler, Mevlevilik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, 43-44; Mazioğlu, "*Akyürek, Ahmed Remzi*", 2/304-305.

حوزه‌های ادبیات عربی و فارسی به شمار می‌رفت.[٤٠] وی در آموزش زبان فارسی و حفظ میراث ادبی آن نقش فعالی ایفا کرد و در همین راستا آثاری از خود به‌جا گذاشت که نشان‌دهنده تلاش او برای تداوم پیوندهای فرهنگی میان فارسی‌زبانان و ترک‌زبانان است. همچنین او در خوشنویسی دستی قوی داشت و اشعار مولانا را خوشنویسی می‌کرد.[٤١] از جمله آثار مهم صدقی دده می‌توان به کتاب *برگ سبز مولویه* اشاره کرد که اثری آموزشی در زمینه دستور زبان فارسی است. این اثر به‌منظور آموزش ساختار و قواعد زبان فارسی که رویکردی کاربردی و آموزشی دارد. علاوه بر آن، صدقی دده فرهنگ لغتی نیز تألیف کرده است که از فارسی به ترکی عثمانی ترجمه شده و مشتمل بر ۳۰ تا ٤٠ دفتر (جزوه یا مجلد) است. این مجموعه که احتمالاً به‌صورت دست‌نویس یا نسخه‌های محدود در میان شاگردان و اهل طریقت رواج داشته، گواهی بر دایره‌المعارف‌گونگی دانش زبانی او و علاقه‌اش به گسترش زبان فارسی در میان مولویان و مولانا دوستان است. فعالیت‌های علمی صدقی دده نه‌تنها در خدمت طریقت مولویه جایگاهی ویژه دارد. آثار او به‌ویژه در دوره‌ای که زبان فارسی در حال عقب‌نشینی از نهادهای رسمی بود، نقشی مؤثر در استمرار آموزش و فهم زبان و ادب فارسی ایفا کردند. همچنین، متون خطبه‌هایی که در مسجد سلطان سلیم دوم ایراد کرده بود نیز از آثار اوست. او در خطوط جلی و تعلیق استاد بود و برخی از آثارش در موزه مولانا موجود است.[٤٢]

نتیجه‌گیری

بررسی جایگاه مولویان در حفظ زبان فارسی در دوره عثمانی نشان می‌دهد که طریقت مولویه نه‌تنها یک نهاد صوفیانه و معنوی بود، بلکه به‌عنوان یک مرکز فرهنگی و آموزشی، نقش مؤثری در صیانت و ترویج زبان فارسی ایفا کرد. زبان

[٤٠] گولپینارلی، *مولویه پس از مولانا*، ص٤٩١.

[41] Özönder, *Mevlevilik'te Hat ve Hattat Sıdkı dede*, 582-594.

[42] Şimşekler, *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna Ve Mevlevilik*, 220.

فارسی، به سبب آنکه زبان اصلی آثار مولانا جلال‌الدین رومی بود، در مولوی‌خانه‌ها جایگاهی ویژه یافت و آموزش آن به یک سنت پایدار بدل شد. فعالیت‌هایی چون سنت مثنوی‌خوانی، تدریس متون کلاسیک فارسی، تألیف آثار آموزشی و دستور زبانی، و حتی ترجمه متون عرفانی، ابزارهایی بودند که مولویان برای پاسداشت زبان فارسی به‌کار گرفتند. در این میان، شخصیت‌هایی چون شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی در دفاع از مثنوی و زبان فارسی در برابر حملات قاضی‌زاده‌لی‌ها، و دیگر مشایخ و اندیشمندانی همچون محمد اسعد دده، طاهر المولوی، محمد وَلَد چلبی ایزبوداق و احمد رمزی آق‌یورک، با تألیف آثار علمی و آموزشی، به اهمیت زبان فارسی در درک بهتر آثار مولانا تاکید کردند. بدین‌ترتیب، زبان فارسی در پرتو تلاش‌های مولویان نه‌تنها در حوزه طریقت و معنویت، بلکه در بستر فرهنگ، آموزش و ادب عثمانی استمرار یافت.

منابع

اسرار دده، *تذکره*، استانبول، کتابخانه سلیمانیه، ۱۲٤٦.

اسرار دده، *دیوان*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانبه، استانبول، تقویم وقایع مطبعه‌سی، ۱۲۵۷.

اسعد دده، محمد، *نمونه قواعد*، استانبول، کتابخانه سلیمانیه، ۱۳۰۸.

آق‌یورک، احمد رمزی، *تاریخچه أقطاب*، دمشق، الترقی مطبعه‌سی، ۱۳۳٤.

آق‌یورک، احمد رمزی، *تحفه رمزی*، استانبول، امنیّت مطبعه‌سی، ۱۳٤٤.

آنقروی، اسماعیل رسوخی، *جامع الآیات*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۵۷۲٤۲۷.

آنقروی، اسماعیل رسوخی، *شرح حدیث أربعین*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ٤۰۰۷۱۹.

اوزون چارشی‌لی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی. ترجمه وهاب ولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.

اولغون، محمد طاهر (طاهر المولوی)، *مثنوی درسلری*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۸٤٦۷۲.

آیدین، شادی، *عناصر فرهنگ و ادب ایرانی در شعر عثمانی (از سده نهم تا دوازدهم ق.)*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵.

بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، مطبعه عامره، ۱۳۳۳.

حافظ، *دیوان*.

ستایشگر، *مهدی، رباب رومی (مولانا و موسیقی)*، تهران، هنر موسیقی، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.

شیخی، محمد، *وقایع الفضلاء*، استانبول، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ٦٥٣٤٢١.

قاضی زاده، محمد افندی، *علم حال*، استانبول، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ٨٤٧١٤

کاتب چلبی، مصطفی، *فذلکه*، استانبول، مطبعه جریده حوادث، ۱۲۸۷.

کاتب چلبی، مصطفی، *میزان الحق فی اختیار الأحق*، استانبول، مطبعه علی رضا افندی، ۱۲۸٦.

گلشنی، عبدالکریم، *فرهنگ ایران در قلمرو ترکان*، شیراز، چاپخانه مصطفوی، ۱۳٥٤.

گولپینارلی، عبدالباقی، *مولویه پس از مولانا*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، نشر کیهان، ۱۳٦٦.

نعیما، مصطفی، *تاریخ نعیما*، بی‌جا، ۱۲۸۱.

وصاف، عثمان زاده حسین، *سفینه أولیاء أبرار*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ٣٤٥٤٨٢.

ولد چلبی ایزبوداق، محمد، *لسان فارسی*، قونیه، نسخه خطی کتابخانه یوسف آغا، ۱۳۲۷.

Akar, Metin. *Veled Çelebi İzbudak*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999.

Ankaravi, İsmail. *Şerh-i Ehadis-i Erbain-Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevi Erkanı*. haz. Semih Ceyhan. İstanbul: Dârulhadis, 2001.

Arpaguş, Safi. *Mevlevilikte Ma'nevi Eğitim.* İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.

Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Ceyhan, Semih. *İsmail Ankaravi ve Mesnevi Şerhi*, Doktora Tezi, Danışman: Mustafa Kara, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, 2005.

Elibol, Turgut. *Mevlâna ve Mevlevilik*, Konya: Sıradaşı Akademi Yayınları, 1. Baskı, 2012.

Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.

İzbudak, Veled Çelebi. *Tekke'den Meclis'e-Sıradışı Bir Çelebi'nin Anıları.* hz: Yakup Şafak, Yusuf Öz. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Kahraman, Alim. "Tâhirül-mevlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 39/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kara, Mustafa. "İzbudak, Veled Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/501-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Mazioğlu, Hasibe. "Akyürek, Ahmed Remzi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Okay, Orhan. "Osmanlı'da Mesnevihanlık Geleneği ve Son Mesnevihanlardan Tahirül-mevlevi", *Millî Mevlânâ Kongresi: Tebliğler* (haz. Haşim Karpuz vd.), Konya, 2002.

Ösen, Serdar. "Türk Eğitim Tarihi İçerisinde Mevlevîhanelerin Yeri". *Türk Tarih Eğitimi Dergisi* 4/2 (2015).

Özer, Murat. *Mevlevilik Kültürü*. İstanbul: Başakşehir Belediyesi Yayınları, 2015.

Özönder, Hasan. "Mevlevilik'te Hat ve Hattat Sıdkı Dede", *Tasavvuf Kitabı*, hz: Cemil Çiftçi. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2003.

Şimşekler, Nuri. *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevilik,* Konya: Karatay Belediyesi Yayınları, 2002.

Tatcı, Mustafa - Kurnaz, Cemal. "Mehmed Esad Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/469-470. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Temizel, Ali. *Mevlâna Çevresindekiler, Mevlevilik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2009.

Tonga, Aydın. *Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadızadeliler*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017.

Yurdaydın, Hüseyin. "Türkiye'nin Din Tarihine Umumi Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IX* (1961), 109-120.

Ergüner-Tekinalp, Bengü. "Amerika'daki Mevlânalar". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 77-105. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

AMERİKA'DAKİ MEVLÂNALAR

Bengü ERGÜNER-TEKİNALP*

ÖZ

Bu bölüm, Batı dünyasında Rumi olarak tanınan Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çok katmanlı yansımalarını incelemektedir. Çalışma, tarihsel kaynaklar, çeviri örnekleri ve kültürel temsiller üzerinden yürütülen tarihsel-kültürel söylem analizi yaklaşımıyla yapılandırılmıştır. 1970'lerde Amerika'da yükselen maneviyat arayışı dalgasıyla Mevlâna'ya olan ilgi artmış; popülerleştirilmiş yeniden yoruma dayalı çevirileri sayesinde popüler kültürde geniş bir karşılık bulmuştur. Ancak bu süreçte Mevlâna'nın öğretileri, büyük ölçüde İslami bağlamından koparılarak evrensel bir "mistik bilgelik" söylemi içine yerleştirilmiştir. Mevlâna'nın Amerikan akademisindeki temsil biçimleri ayrıca oryantalizm ve kültürel yağmacılık perspektiflerinden değerlendirilmektedir. Bu farklı temsillerin bir sonucu olarak, günümüzde Mevlâna, Amerika'da üç ayrı şekilde karşımıza çıkmaktadır: popüler kültürün ilham verici "Rumi"si, İslami geleneğe bağlı alim Mevlâna ve akademik dünyanın eleştirel incelemelerine ve sosyal ve beşerî bilimlere konu olan düşünür. Bu üç imge, Mevlâna'nın Batı'da nasıl algılandığını ve yeniden anlamlandırıldığını ifade eder. Mevlâna'nın zaman ve kültürleri aşan öğretileri, insanın içsel dönüşümüne, sevgiye, adalete ve birliğe dair evrensel bir çağrıdır. Bu evrensellik, onun farklı kültürlerde yeniden yorumlanmasına ve her dönemde yeniden anlaşılmasına olanak tanımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, ABD, Evrensel, Çeviri ve Yorum, Kültürel Yeniden İnşa.

* Prof. Dr., Drake Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Psikolojik Danışmanlık Eğitimi Bölümü Başkanı, Iowa / Amerika Birleşik Devletleri. bengu.tekinalp@drake.edu

Mevlanas in America

Bengü ERGÜNER-TEKİNALP[†]

Abstract

This chapter explores the multilayered reflections of Mevlâna Celâleddin-i Rumi who is known in the Western world as "Rumi" in the United States. The study employs a historical-cultural discourse analysis, drawing on historical sources, translation examples, and cultural representations. Interest in Mevlâna grew significantly during the spiritual awakening in the 1970s in America. As a result, through the interpretive, popularized translations, his works found a wide resonance in popular culture. Yet, in this process, Mevlâna's teachings were largely detached from their Islamic context and reframed within a universal discourse of "mystical wisdom". Mevlâna's representations in American academia are also examined through the lenses of orientalism and cultural appropriation. As a result of differing portrayals, three distinct images of Mevlâna have emerged in contemporary America: the inspirational "Rumi" of popular culture, the Islamic scholar rooted in spiritual tradition, and the spiritual and intellectual figure studied in the social sciences and humanities. Together, these images reveal how Rumi has been perceived and reinterpreted across Western contexts. Ultimately, Rumi's timeless teachings stand as a universal call to inner transformation, love, justice, and unity. This enduring universality allows his message to be reinterpreted across cultures and rediscovered anew in every era.

Keywords: Mevlana, USA, Universal, Translation and Interpretation, Cultural Reconstruction.

Giriş

Mevlâna Celâleddin-i Rumi, özellikle 1990'lardan itibaren Avrupa ve ABD'de giderek artan bir popülerlik kazanarak, popüler yazın, edebiyat ve kültür alanlarında önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevlâna'nın eserlerinin kültürel ve zamansal sınırları aşan İlahi Aşk, maneviyat ve insan varoluşunun doğası üzerine olan mesajı modern dünyada manevi bir anlam arayışında olan insanların duyarlılıkları ile örtüştüğü için popülerliğini sürdürmektedir. Coleman Barks tarafından 1990'larda yapılan İngilizce çeviri düzen-

[†] Prof. Dr., Drake University, Faculty of Education, Head of the Deparment of Psychological Counseling Education, Iowa / USA. bengu.tekinalp@drake.edu

lemeleri, Amerika'nın en çok okunan gazetesi USA Today tarafından tavsiye edilerek Mevlâna'nın Amerika'da geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasına sebep olmuştur (Lewis, 2000, 1). Çevirileri dünya çapında iki milyondan fazla satılarak Kuzey Amerika'da en çok satan şair kabul edilmektedir (Naghmeh-Abbaspour ve Amini, 2022, 185; Lewis, 2000; Marks, 1997).

Bu bölümü yazarken temel mesajı en kısa ve açık şekilde ifade etmeye çalışırken bir yazar olarak karşıma pek çok ideolojik ve etik sorun çıktı. Öncelikle Doğu, Batı, Orta Doğu gibi kavramlar sömürge zihniyetine dayalı, "medeniyetler çatışması" gibi problemli ifadelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan kavramlardır. Edward Said'in (1978) belirttiği gibi "oryantalist düşüncenin genel temeli, dünyayı iki eşitsiz parçaya keskin bir şekilde kutuplaşmış olarak böler; 'farklı' olana Oryantal, 'bizim' dünyamız diye tanımlanana da Batı denir" Dahası, İslam bir coğrafyaya bağlı değildir dolayısıyla İslam'a dayalı çalışmalarda Doğu ve Batı keskin ayrımı yapmak doğru değildir. Ancak yazıda ve anlaşılmada kolaylık sağlaması açısından bu metinde Doğu/Batı kavramlarını kullanacağım. Amerika Birleşik Devletleri bağlamında bir çalışma olduğundan orada tanınan ismi Rumi ve İslam bağlamında tanınan haliyle Mevlâna isimlerini farklı bağlamlara göre değiştirerek kullandığım gibi yazım akışını kolaylaştırmak için tam ülke adı yerine Amerika ifadesini kullanacağım.

Amerika'da Rumi: Hayranlığı Anlamak

İslam dünyası dışında Amerika'dan başka hiçbir ülkede Mevlâna'nın eserlerine karşı böylesine şaşırtıcı ve artan bir ilgi bulunamaz (El-Zein, 2000, 72). Özellikle son yirmi yılda, Amerika ve Avrupa'nın da birçok ülkesinde Mevlâna'nın şiirlerinin çeşitli dillere çevirileri yapılmakta ve büyük bir ilgiyle okunmaktadır. Bu çeviriler arasında, Batı dünyasında Dîvân-ı Kebîr'in Mesnevî'ye oranla daha fazla ilgi gördüğü dikkat çekmektedir (Şimşekler, 2007, 194). Rumi olarak tanınan Hz. Mevlâna'nın, sekiz yüzyıl önce yaşamış bir Müslüman alim olmasına rağmen şiirlerinin ve öğretilerinin Batı'da özellikle Amerika'da böylesine geniş bir yankı uyandırması, özellikle 11 Eylül sonrası artan İslamofobi bağlamında hem şaşırtıcı hem de paradoksal bir durum olarak değerlendirilebilir. Bu olağanüstü

hayranlık "Rumi-Mania" (Weightman ve Safavi, alıntı: Naghmeh-Abbaspour ve Amini, 2022, 185) ve "Rumi fenomeni" olarak adlandırılmıştır (El-Zein'ın, 2000, 72). Mevlâna'ya duyulan hayranlık dalgası, birçok soruyu gündeme getirmiş ve çeviribilim, edebiyat ve teoloji alanlarındaki pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. İslamofobi arka planında bir İslam aliminin bu kadar hayranlık uyandırması paradoksunun bir açıklaması çevirilerde kültür ve dini, İslami köklerinden uzaklaştırılması ve Mevlâna'nın şiirlerinin bağlamından koparılmış, yüzeyselleştirilmiş, Batı anlatımına uyarlanmış ve zamanla ticari metalaşmaya dönüştürülmüş olması sayılır. Ancak bu yeterli bir açıklama sunmaz. Mevlâna'nın eserleri ve bu eserlerde işlediği konular, geçmişte olduğu gibi günümüz insanına da derin mesajlar ve evrensel öğütler sunmaktadır. Yüzyıllar önce dile getirdiği fikirler, aradan geçen sekiz asra rağmen güncelliğini yitirmemiş, aksine her dönemde yeniden keşfedilmiştir. Bu da Mevlâna'nın yalnızca kendi çağının değil, bütün zamanların insanına hitap eden düşünür olduğunu gösterir (Şimşekler, 2007, 212) ve ona olan ilgiyi açıklayan bir faktördür. Bu çalışmada bu dinamikler kısaca incelenecektir.

Mevlâna'nın şiir ve öğretilerini dini anlamından ayırarak yapılan çeviriler, ağırlıklı olarak İslami bir sosyo-manevi çerçeveye dayanan kültürel faktörlerin silinmesine ve eserlerinin tek boyutlu anlaşılmasına yol açmıştır (Naghmeh-Abbaspour ve Amini, 2022, 186). Mevlâna'nın "dinler üstü bir hümanist" olarak sunulması ve eserlerinin İslâmi bağlamdan kopuk biçimde yorumlanması, düşüncelerinin bütüncül biçimde kavranmasını engellemektedir. Amerika'da artan bu tür çalışmalar, Mevlâna'nın tanınırlığını artırsa da öğretilerinin doğru aktarımı konusunda ciddi tartışmalara yol açmaktadır (Şimşekler, 2007, 212). Bu yüzeyselleştirme ve metalaştırma sadece Mevlâna'nın eserleri ile ilgili bir sorun değildir. Amerika'da görsel imgeler ve basitleştirilmiş alıntılar ile Hinduizm, Budizm ve İslam'a dayalı manevi ve kültürel öğeler yadsınarak ya da azaltılarak yeniden kurgulanarak giderek büyüyen bir manevi piyasa oluşmuştur (Arjana, 2020, 39). Ancak yine de özellikle 11 Eylül sonrası artan tek tip ve olumsuz Müslüman imgesi ve İslamofobi Mevlâna'nın kültürel bağlamından koparılarak kültürel yağmacılık ile popülerleşmesi Yoga, Budizm gibi diğer metalaştırılan ve pazarlanan doğu öğretile-

rinden fark oluşturmaktadır. Kültürel özgüllüğün ortadan kalkması çok yönlü bir manevi büyüğü belirsiz bir maneviyata dayalı, evrensel sevgi gibi içi doldurulmamış sembollere indirgemektedir. (Naghmeh-Abbaspour ve Amini, 2022, 185; Cihan Artun, 2023, 71; Naghmeh-Abbaspour vd. 2021, 1833). Mevlâna'yı genel bir aşk ve aydınlanma figürü olarak pazarlama eğilimi, İslam'ın ve tasavvufun derinliğini göz ardı etmektedir (Turhan, 2024, 590). Mevlâna'nın bu kadar sevilmesine rağmen İslam'dan arındırılmış olması, İslamofobi'ye karşıt söylem oluşmasına da engel olmaktadır.

Mevlâna'ya dair çalışmalar genellikle onun eserlerinin dini köklerinden koparılması üzerinden yürütülse de bu yaklaşım Mevlâna'nın evrensel etkisini tam olarak açıklayamaz. Onun dünya çapında gördüğü ilgi, yalnızca İslami bağlamdan uzaklaştırılmasından değil, aynı zamanda öğretilerinin kültürel sınırları aşan evrensel niteliğinden ve hakikati, yalın, anlaşılır ve insani duygulara doğrudan dokunarak anlatmasındaki ustalığından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Mevlâna'nın popülerliğini yalnızca modern dönemle veya Batı'daki yeniden yorumlarla sınırlamak yanıltıcıdır; zira onun düşünceleri 19. yüzyıldan itibaren akademik çeviriler, edebi uyarlamalar ve entelektüel tartışmalar yoluyla hem Doğu'da hem Batı'da kalıcı bir etki alanı oluşturmuştur (Lewis, 2000).

Batılıların Mevlâna'yı tanıması aslında 15. yüzyıla uzanır. 1491'de kurulan Galata Mevlevîhanesi, İstanbul'u ziyaret eden yabancıların "görülmesi gereken yerler" listesinde yer almış, özellikle sema ayinleri büyük ilgi görmüştür. Bu ilgi zamanla Mevlevîliğe ve Mevlâna'nın eserlerine yönelmiştir. (Şimşekler, 2007, 180). Mevlâna'nın eserlerinin bilinen ilk İngilizce çevirisi, 1772'de İngiliz bir yargıç ve dilbilimci olan Sir William Jones tarafından yayınlanmıştır (Sabel, 2023). Farsçayı akıcı bir şekilde konuşabilen Jones, şiirlerin bazı kısımlarını çevirerek eserleri İngilizce konuşan dünyaya tanıtmıştır (Lewis, 2000, 529). Bu erken dönem çeviri akademik bir yaklaşımla yapılmış ve akademik bir kitleye yöneliktir ve İngilizce' deki ilk deneme olmasına rağmen, şiirsel açıdan en başarılı olanı kabul edilir (Lewis, 2000, 529). 1838'de Hammer'in Mevlâna'nın şiirlerinden bir seçki yayımlamış, ardından 1845'te Amerikalı John P. Durbin'in Doğudaki Gözlemler, *Observations in the East*, adlı eserinde Mevlâna'dan atıflar yapmıştır (Lewis, 2000,

501). 19. yüzyılın sonlarına doğru İngiliz oryantalistler Sir James Redhouse (1881) ve H. Whinfield (1887), Mesnevî'nin farklı kısımlarını İngilizceye kazandırmışlardır. Bunun yanı sıra, dönemin önemli transandantalistlerinden Ralph Waldo Emerson, doğrudan kaynak göstermeden Mevlâna'nın bazı dizelerini yorumlamış; Andersen gibi Avrupalı seyyah, düşünür ve diplomatlar Mevlâna ve Mevleviliğe ilgi göstermiş; bu süreçte en kapsamlı katkılar Nicholson ve öğrencisi A. J. Arberry'den gelmiştir. Cambridge Üniversitesi'nde görev yapan bir Doğu bilimcisi olan Nicholson, 1925–1940 yılları arasında Mesnevî'nin tamamını orijinal metniyle birlikte sekiz cilt hâlinde İngilizceye çevirmiş ve şerh etmiştir. Bu çalışma, günümüzde halen önemini korumakta, diğer çevirilere kaynaklık etmektedir (Şimşekler, 2007, 183). Ondan önce yapılan çeviriler ise yalnızca kısmi niteliktedir. Nicholson 1898'de Divan'dan seçme şiirler yayımlamış, 1950'de Rumi: Şair ve Mistik, *Rumi: Poet and Mystic*, yayınlanmış ve Batı'da Mevlâna'nın kabulünü pekiştirmiştir. Onun öğrencisi Arberry ise 1961'de Fîhi Mâ Fîh'i *Discourses* başlığıyla çevirmiş, 1968'de Mevlâna'nın Divan'ından iki yüz şiirlik bir seçki sunmuştur. Arberry'nin Mesnevî Masalları düzyazı çevirisi, akademik titizlik ile edebi akıcılığı birleştirmesi bakımından Nicholson'ın daha teknik çalışmasına göre daha geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmiştir (Lewis, 2000, 533). Arberry'den sonra yine *Discourses of Rumi*, adıyla Fîhi Mâ Fîh'in tümünü William Chittick çevirmiştir (Şimşekler, 2007, 207). Mevlâna'nın şiirlerinin Nevit Oğuz Ergin tarafından, Abdülbâkî Gölpınarlı'nın Türkçe çevirisinden yararlanılarak İngilizce çevirileri Dîvân-ı Kebîr'in Türkçeden başka bir dile tam olarak çevrilmiş ilk örneklerinden biri olması bakımından büyük önem taşımaktadır (Lewis, 2000, 610; Şimşekler, 2007, 196). İbrahim Gamard'ın Revân Farhâdi ile rubailerin tam metin çevirileri de özüne uygun çeviriler açısından önemlidir (Lewis, 2000, 610). Bu ilgiye rağmen, 19. yüzyılın ortalarına kadar tasavvuf, Mevlâna, Amerikalı aydınlar arasında neredeyse hiç bilinmiyordu Mevlâna'nın şiirleri de dahil olmak üzere tüm tasavvuf edebiyatı, tasavvufu İslam dışı bir gelenek olarak yorumlayan erken çeviriler nihayetinde 1990'larda Coleman Barks'ın çevirileri ile popüler kültür içinde geniş ölçekli bir görünürlük kazanmasının zeminini hazırlamıştır. Dolayısıyla Mevlâna'nın Batı'daki popülerleşmesi köksüz bir eğilim değil, 15. yüzyılda başlayarak, 19. yüzyıldan itibaren geli-

şen uzun süreli bir ilginin ve hayranlığın sonucudur.

Mevlâna'nın eserlerinin çevirilerindeki kültürel ve dini nüansların göz ardı edilmesi bu konuda yapılan en temel çalışmalardandır. Çevirilerin onun İslami kimliğini silerek onu evrensel bir aşk şairi veya bir "manevi guru" olarak yeniden şekillendirmesi önemli bir ideolojik önyargıdan kaynaklanabilir (Naghmeh-Abbaspour vd., 2021, 1833; Lewis, 2000, 592). Bazı modern çevirilerde Mevlâna'nın niyeti, amacı, mesajı ve kültürel geçmişi eksik ve bazen yanlış yansıtılmakta ve Yeni Çağ manevi akımlarına uydurulmaya çalışılmaktadır (Turhan, 2024, 592; Cihan Artun, 2023, 90; Naghmeh-Abbaspour vd., 2021).

Ancak 1970'lerden itibaren ivme kazanan ve özellikle 1990'larda belirginleşerek günümüze kadar devam eden, İslami ve tasavvufi bağlamı gözeten çeviri çalışmaları da bulunmaktadır. Annemarie Schimmel, Eva de Vitray Meyerovitch, Kabir ve Camille Helminski, William Chittick, Carl Ernst, Shams Friedlander ve Omid Safi gibi gerek geleneğin içinden gelen gerekse akademik ilgiyle yaklaşan pek çok düşünür ve çevirmen dini, gelenek ve kültürel bağlamı gözeten çeviriler ile alana önemli katkılar sunmuştur (El-Zein, 2000, 73; Şimşekler, 2007, 195). Nicholson, Mevlâna çevirilerinde estetik tercihlerden çok metnin hakikatine sadık kalmayı hedeflemiştir. Buna karşın, Mevlâna'nın Batı'da popülerleşmesini sağlayan Coleman Barks'ın çevirilerinde estetik unsurların öne çıktığı görülür. Barks, Farsça bilmediği için doğrudan çeviri yapmamış; Nicholson'ın İngilizce çevirilerini temel alarak farklı bölümlerden seçtiği beyitlerle metinleri yeniden düzenlemiştir. Barks'ın yaklaşımında bilinçli bir kültürel ya da ideolojik manipülasyondan ziyade, şiirleri çağdaş Amerikalı okuyucuya estetik olarak daha erişilebilir kılma amacı öne çıkar. Bununla birlikte bazı akademisyenler, Barks'ın çevirilerini İslami bağlamını geri planda bırakmasını Amerikalılaştırma olduğunu ileri sürerek eleştirir (Naghmeh-Abbaspour vd., 2019, 185; Lewis, 2020, 594; Turhan, 2024, 593).

Lewis (2000, 530) ve Pifer, (2021, 58) akademisyenlerin sıklıkla Mesnevî'nin öğretilerinin düzensiz ve sistematik olmadığından, içinden bilgi edinmenin ve kolayca çıkarımın zor olduğundan şikâyet ettiklerini belirtmişlerdir. Bu durum, kapitalist ve sömürgeci

bakış açısının tipik bir örneğini sergiler. Mevlâna'nın öğretileri, doğası gereği kolay tüketilebilir veya anında kavranabilir olmadığından, sadeleştirme söylemi altında özünden uzaklaştırılmış, derinliği azaltılmış, basitleştirilmiş ve hızlı tüketime ve piyasa mantığına uygun bir biçimde sunulmuştur. Akademik tartışmalar, Barks'ın uyarlamalarının şiirsel açıdan etkileyici bulunmasına rağmen, sıklıkla metinlerdeki incelikli İslami-felsefi bağlamları ihmal ettiğini göstermektedir (Naghmeh-Abbaspour vd., 2019, 1832; Turhan, 593). Mesnevî, çok sesli ve çok katmanlı yapısıyla tek bir yorum çerçevesine indirgenemeyecek bir eserdir; tarihsel olarak, oryantalist bakış açısının Batı'nın Doğu felsefelerine yönelik yorumlarında aşırı basitleştirme ve romantikleştirme eğilimi yaygındır (Pifer, 2021). Bu bağlamda, popüler amaçlı çevirilerde çevirmenlerin yaptığı yorumlar ve seçimler belirli ideolojik hedeflere hizmet edebilir (Naghmeh-Abbaspour vd., 2021, 1832, 1833, 1834). Mevlâna'nın eserlerinin Batı'daki popüler kabulü, metinlerin anlam derinliğini basitleştirme riskini taşırken, aynı zamanda onun sınırları aşan evrenselliğini de görünür kılmaktadır.

Anlaşılacağı gibi Barks'ın Mevlâna'yı "dinsel bir formdan uzak, mistik" yorumlaması, bu alandaki en tartışmalı konudur. Franklin Lewis gibi birçok Mevlâna alimi ve İbrahim Gamard gibi gelenekten gelenler, Mevlâna'nın İslam'dan kopuk bir şekilde okunmasına karşı çıkarlar. Mevlâna bir İslam hukuku ve tasavvuf âlimi olarak eğitim görmüş, onun hoşgörü ve kapsayıcı maneviyat mesajları geleneksel İslam'dan uzaklaşarak değil, onları harmanlayarak oluşmuştur (El-Zein, 2000, 77, 79; Lewis, 2000, 394)

Buna karşılık özellikle Kabir ve Camille Helminski'nin çalışmaları hem Hz. Mevlâna'nın öğretilerine sadakat hem de tasavvufi bağlamı koruma çabaları açısından öne çıkmaktadır. Her ne kadar Helminski çiftinin kültürel ve İslami silinmeyi telafi etmeye yönelik girişimleri akademik çeviri incelemelerinde yeterince yer bulmamış olsa da geniş bir okuyucu kitlesinde güçlü bir karşılık uyandırmıştır. Dolayısıyla, çevirilerde 20. yüzyılın sonlarından itibaren iki farklı yönelim bir arada varlık göstermektedir. Bunlardan ilki popülerleştirmeye dayalı yeniden yazımlar, diğeri ise geleneğe daha sadık

kalmaya çalışan çeviri çabalarıdır.

Çeviri çalışmaları literatüründe sıkça tartışıldığı üzere, her çeviri aynı zamanda bir yeniden yazımdır ve bu yeniden yazım, belirli ideolojik, kültürel ve estetik kodlarla şekillenir (Lewis, 2000, 594; Ren, 2013, 593). Bu bağlamda Mevlâna'nın küresel popülerliğini yalnızca onu İslami bağlamından koparma girişimlerinin sonucu olarak açıklamak, indirgemeci bir yaklaşım olmanın ötesinde, hem çeviri süreçlerinde kaçınılmaz olarak devreye giren kültürel aracılık rolünü hem de Mevlâna'nın düşüncelerinin içerdiği çok katmanlı ve evrensel boyutları göz ardı etmektedir. Dolayısıyla, Mevlâna'nın günümüzdeki yaygın kabulünü anlamak için geniş bir kuramsal çerçeveye başvurmak gerekmektedir.

Çevirilerdeki Silinme ve Yeniden Üretme

Mevlâna'nın Batı'da Müslüman geçmişinden bağımsız olarak sunulmasının nedenleri farklı sebeplerle açıklanabilir.

Oryantalist bakış açısı:

Edward Said'in 1978'de yayınlanan "Oryantalizm" adlı eseri, Batı'nın Doğu'yu egzotik, geri ve Batı'dan kökten farklı olarak tasvir edişini eleştiren, sömürge sonrası/postkolonyal çalışmalarda temel bir metindir. Said, bu tasvirlerin, sömürgeciliği meşrulaştırmaya hizmet eden kültürel ve politik dinamiklerin etkileşiminden ortaya çıktığını savunur (Nabizadeh, 2016, 1). Oryantalizm Batı'nın Doğu'yu kurgulaması, karmaşık kültürel kimliklerin basitleştirilerek yanlış temsil edilmesi sürecidir. Said, Oryantalizmin Batı'nın Doğu'ya yönelik tutumlarını şekillendiren ve sürdüren güçlü bir çerçeve olduğunu öne sürer. Doğu ve Batı medeni ve medeni olmayan bizden ve öteki şeklinde ikili karşıtlıkla açıklanır (Said, 1978) ve bu ikili karşıt bakış Doğu kabul edilen kimliklerin ve kültürlerin marjinalleşme, ötekileşmesine katkıda bulunarak önyargılar yaratır.

Oryantalizm Mevlâna'nın eserlerinin popüler yorumlarında İslami unsurların silinmesi olgusunu incelemek için eleştirel bir mercek sunar. Oryantalist bakış açısı, Doğu kültürlerini Batılılar için anlaşılır ve sindirilebilir hale getirir, Doğu'yu metalaştırarak, derin manevi mesajları bazı Batı duyarlılıklarına hitap ederek yüzeyselleştirir (Turhan, 2024; Naghmeh-Abbaspour vd., 2021). Oryantalizm

eserleri dini ve tarihsel bağlamlarından sıyrılarak sahiplenme ve yeniden üretme eğilimini doğurur. Mevlâna'yı Müslüman bir şair yerine "evrensel bir mistik" olarak sunmak, oryantalizmin kültürel değerlerini köklerinden koparma eğilimine bir örnektir.

Kültürel Tahsis / Yağmacılık / Ödünçleme:

Kültürel yağmacılık / tahsis / ödünçleme (cultural appropriation), baskın bir kültürün diğer kültürlerdeki gelenekler, semboller veya uygulamaları izinsiz veya bağlamsız bir şekilde alarak alıntılanan kültürün sömürülmesine veya yanlış temsil edilmesine yol açan uygulamayı ifade eder (Mosley vd., 2023, 300; Copes vd., 2025, 2). Bu olgu sanat, moda, dil ve manevi uygulamalar dahil olmak üzere çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir ve ödünç alan kültür bunları genellikle metalaştırır ve orijinal anlamlarından kopuk bir şekilde kullanır (Mosley vd., 2023, 305). Kültürel yağmacılık önyargıları pekiştirdiği, alıntılanan kültürün doğru ve bütünlüklü algılanmasını engellediği ve sömürgeci tutumları sürdürdüğü ve "öteki" anlatısı üzerinde kontrol sağladığı için eleştirilir. Burada baskın kültür, yalnızca marjinalleştirilmiş kültürün mirasından almakla kalmaz, aynı zamanda ekonomik olarak da kar sağlar (Mosley vd., 2023, 300). İslam'ın ve tasavvufun Mevlâna'nın eserlerinden silinmesi, anlatıları basitleştiren ve yeniden kurgulayan bir kültürel yağmanın bir örneği kabul edilebilir. Günümüzde Batı toplumlarında Doğu bilgeliğine, felsefesine ve dini pratiklere yönelik artan bir ilgi gözlemlenmektedir. Bu ilgi, özellikle meditasyon, yoga ve gibi uygulamalarda somutlaşmakta; ancak çoğu zaman tasavvuf dahil tüm bu öğretiler, tarihsel ve kültürel bağlamlarından koparılarak popüler kültür aracılığıyla sunulmaktadır (Naghmeh-Abbaspour ve Amini, 2022; Arjana, 2020).

Çeviri Kararları ve Ticari ve Kültürel Pazarlanabilirlik

Daha önce belirtildiği gibi çevirilerdeki ideolojik, kültürel ve estetik ve ticari seçimler de Mevlâna'nın bağlamından koparılmasına sebep olmuştur eserlerdeki şiirdeki Kur'an ayetleri, Hz. Muhammed'e yapılan dualar ve tasavvuf terminolojisi eserleri daha "evrensel" ve erişilebilir kılmak amacıyla küçültülmüş, değiştirilmiş veya tamamen çıkarılmıştır (Cihan Artun, 2023, 75; Turhan, 2024, 593). Bu silinme, eserlerin seküler veya "manevi ama dini olmayan" bir piya-

sada daha geniş kitlelerce tüketilmesine olanak tanır (Arjana, 2020). Çeviri ve yayın stratejilerinin eserleri pazarlanabilir ve çabuk anlaşılır hale getirme eğilimi Mevlâna'nın metinlerindeki derin İslami ve kültürel bağlamın kaybına, hem Batı okuyucusunun eseri eksik veya yanlış bağlamda anlamasına ve etik sorunlara yol açmaktadır. Yayıncılık endüstrileri ve popüler kültür, genellikle "evrensel bilgelik" veya "zamansız aşk şiiri" olarak pazarlanabilecek şeyleri öne çıkararak eserleri küresel ve çoğulcu bir pazarda ticari açıdan daha uygulanabilir kılmaya çalışır (Arjana, 2020).

İslamofobi ve Bireysel Sekülerleşme

Özellikle 11 Eylül'ün ardından, Batı medyasında İslam sıklıkla şiddet yanlısı veya baskıcı bir çerçevede temsil edilmiştir. Her ne kadar Batı'da İslam ve Müslümanlar hakkındaki önyargılar ve olumsuz algılar tarih boyunca var olmuş olsa da 11 Eylül olayları bu algıların ciddi şekilde pekişmesine, görünürlük kazanmasına ve normal kabul edilmesine yol açmıştır. Bu ortam Mevlâna'nın eserlerinin İslami çerçeveden bağımsız olarak sunulmasını meşrulaştırabilir. Bu da Batılı okuyucuların İslam hakkında basmakalıp fikir ve önyargıları ile yüzleşmeden ve sorgulamadan deneyimlemesine sebep olur (Naghmeh-Abbaspour ve Amini, 2022, 1832). Böylece, İslamofobik algılar, onun eserlerinin İslam'dan koparılmasını beslerken, aynı zamanda Batı'da İslam'la ilgili önyargıların ve yanlış anlamaların yeniden üretilmesine katkıda bulunmakta ve kısır bir döngü yaratmaktadır. Evrenselleştirme eğilimi hem dini ve kültürel özgünlüğü silikleştirir hem de Batı merkezli okumalarda İslami mirasın yanlış anlaşılmasına zemin hazırlar.

Mevlâna'nın mesajının evrenselliği, onun köklerinden ve kimliğinden uzaklaşmasını gerektirmez; bu mesaj, kendi özgün bağlamı içinde de evrensel değerler taşır (Schimmel, 2001). Bununla birlikte, oryantalist temelli çeviriler ve araştırmalar, Batı'da İslam'ı çoğunlukla İslamofobi kaynaklı sınırlı ve basmakalıp imgeler üzerinden tanıyan okuyucuya Mevlâna'yı daha kabul edilebilir ve sindirilebilir hâle getirmeye çalışır (Naghmeh-Abbaspour ve Amini, 2022, 1833).

Çevirilerin amaçlarından biri kültürler arasında köprü kurmak ve farklı kültürlerden öğrenmektir. Ancak köprünün bağlamından ve temelinde koparılmış öğretilerle kurulamayacağı açıktır (Artun,

2023; Naghmeh-Abbaspour vd., 202). Mevlâna'nın İslami mirasını kabul etmek, onun evrensel çekiciliğini azaltmaz; aksine, ele aldığı soruların daha derinlemesine incelenmesini sağlayarak onu zenginleştirir. Mevlâna'nın eserlerinin günümüzde benimsenmesi, çeviri pratiklerinin ve bunların içinde işlediği ideolojik çerçevelerin eleştirilmesi gereklidir. Böylece, Mevlâna yalnızca şiirsel bir ses olarak değil, aynı zamanda öğretileri hem Doğu'da hem de Batı'da geçerliliğini koruyan zengin İslam geleneğinde öncü bir figür olarak karşımıza çıkabilir.

Her ne kadar Mevlâna çevirilerine yönelik çeşitli eleştiriler ve problemli sonuçlar gündeme getirilmiş olsa da onun dünya çapında böylesine güçlü bir kabul ve sevgi görmesi, bir yandan çevirmenlerin metinleri evrensel bir dille yeniden inşa etme konusundaki başarısını ve Mevlâna'nın düşünce ve mesajlarının kültürel ve dini sınırları aşan evrensel boyutunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, Hz. Mevlâna'nın popülerliğini yalnızca onu İslami bağlamından koparma girişimleri ile açıklamak hem indirgemeci bir yaklaşım olacak hem de bu evrensel kabulün ardındaki çok katmanlı dinamikleri göz ardı edecektir. Mevlâna'nın öğretilerine ilgi yüzyıllar öncesinde başlamış ve öğretileri pek çok düşünür, yazar, şair ve sanatçıyı etkilemiştir. Mevlâna'nın öğretileri popüler çeviriler kadar alıcı bulmasa da mesajının derinliği sayesinde İslam alimi olarak da etkisini göstermektedir.

Amerika'daki Üç Mevlâna: Popüler, İslami ve Akademik Temsiller

Günümüz Amerika'sında, Mevlâna'nın üç farklı imgesi bir arada varlık göstermektedir. Birincisi, popüler kültürün "Rumi"si, modern dünyanın yorgun ruhlarına ilham veren, aşk ve içsel huzurun sembolü haline gelmiş mistik bir figür olarak öne çıkar. İkincisi, İslami kimliğiyle Mevlâna, insanları İslam'ın özündeki sevgiye, adalete ve hikmete davet eden; dinler arası anlayış ve saygıyı vurgulayan bilge bir alimdir. Üçüncüsü ise Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Mevlâna'dır; öğretileri sosyal ve beşerî bilimlerle yakından ilişkili olmasına rağmen, öğretilerini ele alan çalışmalar azdır ya da sınırlı bir bakış açısıyla dar bir çerçevede ele alınır. Bu üç farklı temsil, Mevlâna'nın Amerika'daki çok katmanlı varlığını ve onun öğretile-

rinin farklı kültürel bağlamlarda nasıl yeniden anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır.

Popüler Kültürde "Rumi"

Amerika'da Mevlâna kalplere dokunan, modern dünyanın hırpaladığı ruhlara ilham veren mistik bir figür, guru, şair olarak karşımıza çıkıyor. Mevlâna'ya duyulan yaygın küresel hayranlığı ifade etmek için Rumi Mania/Rumi Çılgınlığı ya da Rumi Fenomeni (El-Zein, 2000) kavramsallaştırması kullanılmıştır. Bu kavramlar Mevlâna'nın eserlerinin, öğretilerinin derin bir şekilde anlaşılmasından ziyade sadece manevi ilham kaynağı olarak benimsendiğini anlatan kavramlardır. Mevlâna Rumi olarak, dünyanın en çok tercüme edilen şairlerinden biri ve maneviyat, aşk ve kişisel gelişimin kültürel bir simgesi haline gelmiştir. Bazıları "Rumi çılgınlığını", İslami ve tasavvuf öğretilerini basitleştirdiği, romantikleştirdiği ve bağlamından kopardığı için eleştirirken, bunu modern bir manevi ifade biçimi olarak görenler de vardır.

1772'de başlayan ilk çeviriler ile Mevlâna varlığını ve etkisini devam ettirmiş ve özellikler 1990'larda ilk çevirilerden 200 yıl sonra çeviriler yeniden düzenlenerek olağanüstü bir popülerliğe ulaşmıştır. Mevlâna'nın Amerika'daki popülerliği ve ona duyulan hayranlık hakkında pek çok farklı örnek vermek mümkündür. Örneğin, Coldplay müzik grubunun bir şarkısında Coleman Barks tarafından yapılan çeviriyle "*İnsan kısmı bir misafirhane*" beyitleri okunmuştur (Lewis, 2000, 2). Tartışmalı TV dizisi 24'ün final bölümünde, diziye yapılan İslamofobi eleştirilerine cevap niteliğinde, senaryo gereği verilen bir hediyenin üzerinde Mevlâna'dan beyitler görünüyor. New York'ta düzenlenen bir defile için "*Love Poems of Rumi/ Rumi'nin Aşk Şiirleri*" adlı bir kompakt disk üretilmiş ve bu etkinlikte Madonna, Goldie Hawn ve Deepak Chopra gibi isimler yer almıştır. Beyoncé, Madonna, Tilda Swinton ve Demi Moore gibi eğlence dünyasının ünlü isimleri şiirleri seslendirmişlerdir (Arjana, 2020, 1; El-Zein, 2000, 73; Lewis, 2000, 2). Beyonce çocuğunun adını Rumi koymuştur. Ünlülerin yanı sıra özellikle kişisel gelişim ve manevi ortamlarda Mevlâna bazen yanlış çevrilerek, bazen yanlış atıflarda bulunularak ancak bazen de mesajına sadık kalınarak karşımıza çıkmaktadır. Yoga stüdyolarında, meditasyon etkinliklerinde, kişisel

gelişim seminerlerinde Mevlâna'dan alıntılanan şiirleri duymak mümkündür ve hatta bir milyoncu diye tabir edeceğimiz ucuzluk mağazalarında kişisel gelişim kitap ve günlüklerinde Rumi günlükleri karşımıza çıkmaktadır. Stephen Covey'in *Etkili İnsanların Yedi Alışkanlığı* gibi pek çok kişisel gelişim kitaplarına ilham vererek alıntılanmıştır (Lewis, 2000, 1). Maneviyatı duyarlı insanlar yolda, evde trafik sıkışıklığında beklerken Mevlâna'nın şiirlerinden oluşan sesli kitaplar ya da şiir kayıtlarıyla günün stresinden kurtulmaya çalışır (Merwin, 2002).

Öyle görünüyor ki Mevlâna bir "Yeni Çağ gurusu" olarak konumlandırmıştır (Artun, 2023, 71; Turhan, 2024 572). Onun eserlerinin okunduğu moda gösterisinde Donna Karan markasının başkanı ve sözcüsü Patty Cohen'in, "Rumi'nin şiirini dini olarak görmüyorum" demiştir (El-Zein, 2000, 73). Benzer bir şekilde Barks "Onu bir gezegen şairi olarak dinleyin" derken (Lewis, 2000, 592) İslami ve tasavvuf bağlamından bağımsız okunması gerektiğine dair bir vurgu vardır. Buradaki problem Mevlâna'nın Müslüman olması gezegen şairi olmasına engel değildir. Bir öğreti, şiir, yazın, sanat lokalde, özünde kalarak da evrensel mesajlar taşıyabilir. Evrensel demek kültürden ve bağlamdan kopukluk demek değildir. Nedense Batı'nın sanat, öğreti, mesaj hatta sosyal bilimlerdeki araştırmaları evrensel kabul edilirken Doğu'nun ürettiklerinin *doğulu* olarak algılanan özelliklerden uzaklaşarak evrenselleşmesi beklenir. Bu yanılgıya en net açıklamayı Judith Butler yapar: "evrensellik iddiası her zaman belirli bir sözdiziminde, belirli bir kültürel gelenekler kümesi aracılığıyla, tanınabilir bir mekânda gerçekleşir…oysa evrensel, tanımı gereği özel, somut ve bireysel olanla kalmalıdır" (Butler, 2004 Cihan Artun'dan alıntılanarak). Yani evrenselleşme evcilleştirme veya sahiplenme olmamalıdır (Cihan Artun, 2023, 87). Amerika'da Mevlâna'nın eserleri İslami gelenek, coğrafi, kültürel bağdan koparılmış olması onu zamansız, tarihsiz ve mekânsız yaparak kimdir, neredendir, ne zamandandır merak edilmez. Mevlâna'ya yönelik hayranlık ve onun zamansız, mekânsız, bağlamsız algılanışı farklı biçimlerde kimi zaman ilgisiz ifadelerin ona atfedilmesiyle tezahür eder. Örneğin, aynı bölümde çalıştığım bir meslektaşımın Las Vegas'ta bir kafede çektiği fotoğrafta, kafenin girişinde yer alan "*Either give me more wine or leave me alone" (Ya bana daha çok şarap ver*

ya da beni rahat bırak) sözleri Rumi imzasıyla sunulmaktaydı. Bu Mevlâna'nın Amerikan kültürel bağlamında özgün dini ve kültürel köklerinden farklı bir yeniden yorumlama sürecine tabi tutulduğuna güzel bir örnek teşkil ediyor. Doğu'nun farklı bölge ve kültürlerinden gerek kültürel gerek politik sömürge ile biraz oradan biraz buradan alınarak harmanlama olgusuna Arjana (2020) *karmaşık oryantalizm* (*muddled orientalism*) ifadesini kullanır. Buna örnekler ise Buda'nın sözlerinin Rumi imzasıyla yayınlanması ya da bir meditasyon uygulamasında Sufi başlığı altında Kundalini Gong Nefes meditasyonu verilmesidir. Karmaşık oryantalizm, kalıp yargıların ticari uygulamalarla nasıl iç içe geçtiğini inceleyerek Batı'nın Doğu dinlerine ilişkin yorumlarının yüzeysel bir anlayışa yol açıp bu yorumların kültürel metalaştırmayla pekiştirildiğini ve pazarlandığını açıklar. Doğu geleneklerinden ödünç alma Batılı tüketici ihtiyaçlarına uyacak şekilde çarpıtıp yeniden şekillendirip, orijinal uygulamaların sulandırılmış ve metalaştırılmış bir versiyonuna oluşturur (Arjana, 2020; Dugan, 2023). Doğu felsefe, maneviyat, öğreti ve uygulamalarına gerçek bir ilgi varken, bu ilgiye cevap sorunlu bir şekilde basitleştirerek sunulur.

Doğu'dan yağmalama olgusundan en çok bilinçli farkındalık (*mindfulness*) pratiklerinin popülerleşmesiyle Budizm etkilenmiştir. Buda tasvirleri ve Budist ifadeler orijinal bağlamlarından koparılıp küresel dini-manevi piyasa içinde metalaştırılarak pazara sunulur (Arjana, 2020). Günlükler, defterler, yastıklar, hatta iç çamaşırları ve çoraplar gibi sıradan tüketim nesnelerinde Budist imgelerin ve metinlerin kullanıldığını görüyoruz. Hz. Mevlâna'nın eserlerinde ise böylesine sistematik ve yaygın bir bayağılaştırma henüz görülmemektedir. Onun dünya çapındaki popülerliği nispeten yakın zamanda artmış olup, henüz uzun soluklu bir "manevi pazar" sürecinin tüm etkilerini yaşamamıştır. Aynı zamanda Mevlâna'nın metalaşma ve bayağılaşmadan kısmen korunmuş olması hem onun metinsel derinliği hem de tasavvuf 'un kuramsal niteliği ile ilişkili olabilir.

Bugün Mevlâna'nın Müslümanlığı biraz daha vurgulanıyor ve popüler yazın ve kültürde de düzeltmeler yapılıyor olsa da toplumun içine işlemiş İslamofobi etkilerini sürdürdüğü için karşımıza "iyi Müslüman", "kötü Müslüman" ya da "radikal Müslümanlara"

karşı duran "iyi Müslümanlar" ikiliği ile çıkmaktadır (Arjana, 2020; Haddad ve Harb, 2014, 480). Batı bir yandan özellikle Müslüman erkekleri saldırgan, baskıcı, modernlik, medeniyet ve insanlık karşıtı olarak resimlerken tasavvufu da İslami maneviyattan ayırarak beyazlaştırmaktadır ve tasavvufu bazen evrensel bazen de aslında Hristiyan da olabilir gibi yorumlarla yeniden üretmektedir. Mevlâna'nın inanılmaz etkileyici mesajı toplumun genelinde İslam ile ilgili koşullanmaları sorgulamak yerine onu bir istisna olarak algılamaya sebep olur. Bu sebeple yeniden İslamlaştırılmış Rumi henüz oryantalist ayrımcı bakış açısını yıkmaya yetmiyor. Buna bir örnek olarak kapsamlı bir video/TV çevrimiçi platformunda Mevlâna ile ilgili bir belgesel için bırakılan bir yorum dikkat çekicidir "*Rumi'yi çok seviyorum o yüzden izlemek istedim, ancak bu belgesel tam anlamıyla bir İslam propagandası. Rumi'yi Müslüman olarak anlatıyor ve hep İslam'dan örnekler veriyor, dikkatli olun*." Burada bireyin kendi Rumi ve İslam algısını değiştirmek yerine, kafasına oturmayan yeri propaganda olarak reddetmesi burada tartışılanlara acıklı ve komik bir örnek teşkil ediyor.

İslami Kimliğiyle Mevlâna

Günümüz Amerika'sında Mevlâna aynı zamanda derin İslam bilgisi, karmaşık manevi konuları kolay ve anlaşılır hale getirmesi ve insanların inançlarına derinlik katması ile de tanınır. Bir İslam alimi olarak Mevlâna dinler arası sevgi ve saygıyı vurgulayan, her inanca derinlik kazandıran biridir.

Mevlâna'nın düşünceleri tasavvufi perspektifiyle, Walt Whitman ve Ralph Waldo Emerson gibi Transandantalist düşünürler için önemli bir ilham kaynağı olmuştur (Ansari ve Jahantigh, 2019, 1442). Mevlâna'nın Amerika'da yeniden canlanışı, 1960'lar ve 1970'lerdeki karşı kültür hareketleri sırasında ortaya çıkan mistisizm ve alternatif maneviyatlara yönelik bir ilgiyle örtüşmektedir. Bu bağlamda Mevlâna'nın Batı'daki etkisi, yalnızca popüler bir olgu olarak değil; modern maneviyat arayışının bir parçası olarak da karşımıza çıkar. Mevlâna'nın eserleri, karşılaştırmalı din çalışmaları, kültürel antropoloji ve din sosyolojisi perspektifinden değerlendirildiğinde, Batı'daki manevi hareketlerin biçimlenmesinde rol almaktadır. Mevlâna, çağdaş Batı'da maneviyatın yeniden anlaşılma-

sına imkân tanıyan önemli bir figürdür.

Mevlâna'nın şiirleri, özellikle manevi arayış içinde olan birçok Amerikalı üzerinde derin ve kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu etki, Amerikalılar arasında var olan manevi rehberlik arayışının Mevlâna'yı, ilham kaynağı olarak konumlandırılmasına yol açmıştır. Orta çağ mistikleri Aziz Francis ve Aziz Teresa gibi manevi liderlerin de yeniden ilgi görmesi, artan maneviyat duyguları, tasavvuf ile manevi arayışa rehberlik ederek Mevlâna'ya da diğer manevi figürler arasında yer verir (Lewis, 2000, 506). Mevlâna sadece bir şair değil aynı zamanda maneviyatı yeniden canlandıran ve güncel yaşamda anlamlandıran ve manevi yaşamın yeniden inşasında önemli bir rehberdir (El-Zein, 2000, 75).

Karşılaştırmalı din çalışmaları ve modern maneviyat hareketlerinde, farklı gelenekler arasındaki ortak temaları öne çıkarma yönünde çalışmalar vardır. Bu çalışmalar, bireylerin sevgi, birlik, şefkat ve aşkınlık gibi evrensel değerleri vurgulayan öğretilerin ulaşılabilir olmasına yol açar. Mevlâna'nın eserlerindeki temalar, yalnızca İslami tasavvufi bağlamla sınırlı kalmayıp, Budist şefkat pratikleri, Hindu Vedanta'daki birleştirici anlayış ve Zen meditasyonundaki bütünleşme ve farkındalık vurgusuyla örtüşmektedir (Arjana, 2020, 4). Modern Batı dünyasında, Türkiye'de giderek görünür hale gelen yeni maneviyat arayışının, insanların dini deneyimlerini bazen farklı öğretilerin ortak yanlarını birleştirerek maneviyat veya mistisizm gibi adlarla yeniden tanımlaması şeklinde ortaya çıkar. Manevi ihtiyaçlara cevap arayışı ruhsal dönüşümü Doğu'da arama akımını doğurmuştur (Arjana, 2020, 6). Mevlâna'nın eserleri, bireysel manevi deneyimleri daha kolektif bir manevi pratiğe dönüştüren bir köprü görevi görmektedir. Öğretileri Amerikan kültüründe maneviyatın yeniden biçimlenmesine, yeni maneviyat topluluklarının oluşmasına ve modern manevi yaşamın sınırlarının genişlemesine katkıda bulunmuş ve Mevlâna manevi arayış, uygulama ve gelişimde bir sembol haline gelmiştir.

Dini kurumlara gitmeyen, kurumsal din veya geleneksel maneviyattan uzak olmak isteyen ancak maneviyata aç olan Batılılara yönelik eserlerde sıklıkla Mevlâna'ya Rumi adıyla diğer isimler ile birlikte yer verilir (Lewis, 2000, 513). Onun kim olduğunu, kökenini

ve kültürel bağlamını bilmeden onun öğretilerinden derinden etkilenmenin çarpıcı bir örneği, Rami Shapiro'nun bir söyleşisinde aktarılır. Shapiro, podcastini hayranlıkla dinleyen bir dinleyicisinin, onun şiirlerinden alınan bir dizeyi bilezik olarak yaptırdığını ve kolundan hiç çıkarmadığını paylaştığını anlatır. Shapiro'nun şiir yazmıyor olduğunu belirtmesi üzerine, dinleyiciden bu dizenin ve yazarını yeniden okumasını istediğinde aslında Rumi'ye ait olduğunu fark ederler. Bu durum, metinlerin ve öğretilerin, tarihi ve kültürel bağlamından bağımsız olarak bile bireylerin ruhsal dünyasında derin yankılar uyandırabileceğini gösterir. Mevlâna'nın eserleri çağlar ve kültürler arası manevi bir köprü işlevi görmektedir. Tasavvufa ilgi duyanlar ve Yeni Çağ maneviyat akımlarına bağlı, dini, manevi, mistik yönelimi olanlar, Mevlâna'yı dünyanın en büyük manevi öğretmenlerinden biri olarak görürler (Lewis, 2000)

Amerika'da Sufi kelimesi Mevlevi semazen dervişi imajı ile bağdaştırılır (Lewis, 2000). Örneğin İslam, mistisizm, Sufi başlıklı kitapların kapaklarında ya da bu temalı ev/ duvar süsü ve hediyeliklerde Mevlevi semazen tasvirleri yer alır. Arama motorlarında Sufi görsellerinde semazen resimlerinin çokluğu dikkat çekicidir.

Daha önce belirtildiği üzere, Mevlâna'nın popülerliği ile Amerika'da Sufism olarak adlandırılan tasavvufa yönelik ilginin artışı paralellik göstermektedir. Batı'da tasavvufun varlığı, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Hazreti İnayet Han'ın Amerika'ya ve ikinci çeyreğinde İdris Şah'ın İngiltere'ye gelişine kadar uzanmaktadır (Hermansen, 1998, 167; Lewis, 2000, 520). 1970'lerde Doğu bilgeliğine yönelik ilgi, yazılı kaynakların ötesine geçerek Doğu ile doğrudan etkileşim arzusunu beraberinde getirmiştir. Bu süreçte Zen ustaları, Hindu yogiler ve tasavvuf liderleri gibi Doğu'lu manevi liderlerinin Amerika'yı ziyaretleri, Mevlâna'nın da Batı'da tanınmasını hızlandırmıştır (Cihan Artun 2024). Bu dönemde Süleyman Hayati Loras Dede'nin Amerika'yı ziyareti ile pek çok kişi Mevlevilik ve Mevlâna'nın hakiki yüzü ile tanışmıştır (Lewis, 2000, 518). Şu an Amerika postnişini Kabir Helminski ve eşi Camille Helminski de Mevlevilik ile bu vesileyle tanışanlardandır. Tasavvuf, giderek artan sayıda insan tarafından çeşitli biçimlerde uygulanmakta, günümüzde pek çok Amerikan tasavvuf hareketleri ve tarikatları bulunmaktadır. Hermansen (1998), bu tarikatların bazılarının İslami gelenek-

lerine bağlı kalarak, bazılarının da daimicilik (perennial) temelli daha evrensel temaları benimseyerek uygulandığını belirtir. Amerika'da daimici evrensel felsefe aracılığıyla Mevlâna ile tanışıp daha sonra Müslümanlığa geçenler de gözlemlenmiştir. Amerika'da tasavvuf temelli öğretilerle maneviyata dayalı merkezlerin giderek yaygınlaştırdığını görüyoruz. Tasavvuf akımları, Amerika'da İslam'ın anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuştur., Geleneksel İslam odaklı tarikatlardan daha evrenselci ve eklektik gruplara kadar çeşitli tasavvuf tarikatları Amerika'da faaliyet göstermektedir. Bazı gruplar Müslüman olma şartı ile hareket ederken bazıları için bu şart gerekmez ancak İslami ilkeler pratik için olmazsa olmazdır. Yine Amerika'daki bazı tasavvuf grupları birden fazla dini gelenekten unsurlar içeren daha evrenselci bir yaklaşım benimser. Mevlâna'nın eserleri tasavvufun yaygınlaşması ve tasavvuf düşüncesine duyulan ilginin artmasına katkıda bulunur. Çağdaş tasavvuf grupları, Mevlâna'nın öğretilerini, ilahi aşk, Allah ile birlik ve nefsin terbiyesi gibi temel manevi ilkelere odaklanarak farklı biçimlerde benimsemektedir. Mevlâna'nın öğretileri, meditasyon, müzik, semayı esas alan dans ve şiir gibi uygulamalar aracılığıyla ilahi aşka bir çağrı işlevi görmektedir.

Arjana (2020), Batı'nın yalnızca İslam'a değil, genel olarak Doğu dinleri ve öğretilerine ilişkin algılarını inceleyerek Doğu geleneklerine yönelik çarpık temsilleri "icat edilmiş mistisizm" kavramı ile açıklar. Modern dünyanın hayal kırıklıkları içinde icat edilmiş mistisizm manevi cazibe ve anlam arayışıyla iç içe geçerek (Arjana, 2020, 27), maneviyat biraz ondan biraz bundan alarak ortaya çıkmış hibrid manevi akımlar olarak deneyimlenir (Helminski, 1999, 196). Bu karmaşıklık içinde İslam maneviyatının temsilcisi olarak Mevlâna da yerini alır.

Amerika'da tasavvufun tanınmaya başlaması, kapitalizm ve neoliberalizmin yarattığı güvensizlik ortamında bireylerin psikolojik ve manevi huzur arayışlarıyla ilişkili olarak değerlendirilir (Turhan, 2024). Modernitenin zorlayıcı koşulları içinde artan manevi arayışlara tasavvuf cevap olmaktadır. Bu zorlayıcı koşullar sebebiyle 21.yüzyıl kararsızlık ve güvensizlik çağı olarak nitelendirilmiştir (Bauman 2001; 2008; Giddens 1991). Benzer şekilde 21. yüzyıl ortamı kaygı kültürü olarak da adlandırılmıştır (Allegrante vd., 2025). Ba-

uman (2007) özellikle kararsızlık ve güvensizliğin toplumsal bölünmelere yol açtığını, insanları topluluk duygusu ve dayanışmadan uzaklaştırarak daha ben odaklı bireyci ilgi alanlarına ve bireysel odaklı maneviyata yönlendirdiğini öne sürmektedir (Turhan, 2023, 578). Yeni çağ maneviyatının bireysel odağından tatmin olmayan insanlar Mevlâna gibi daha kolektivist kültürleri ve biz duygusunu öne çıkaran alimlere büyük ilgi göstermektedir. Tasavvuf modern dünyanın karmaşa ve zorlukları içinde bireyler ve toplumlara şifa sunmakta ve anlam arayışlarını kolaylaştırmaktadır (Budhwani ve McLean, 2019, 206).

Öyle görünüyor ki özünden koparılmış Doğu maneviyatı sadece Mevlâna'nın eserlerine yönelik bir durum değildir. Bazı durumlarda dini baskı, dini kurumlarda deneyimlenen ayrımcılık, zorbalık gibi psikolojik sebepler de insanları bu icat edilmiş manevi oluşumlara itmektedir. Giderek artan bireysel sekülerliğin değer yargısı haline gelmesi gibi sosyolojik sebepler de insanların kurumsallaşmış dinlerden uzaklaşmaları ve manevi doyum için bu yeni manevi oluşumlara yönelmelerine sebep olabilir. Ancak, bu yönelmeler içinde bazı kişiler Mevlâna'nın öğretileri ile tanışarak, daha derin ve hakiki öğrenme ve özüne uygun pratiklere yönelmektedir.

Her ne kadar İslam'dan koparılmayı eleştirsek de ne olursa olsun onun sesinin başka kıtalarda yankılanıyor olması insanlık adına umut vericidir. Amerika'da özellikle son yıllarda Müslüman algısı değişirken pek çok insan Mevlâna ve öğretileri sayesinde genel hayat adabı öğrenerek daha iyi birer insan olmaya çabalıyorlar. Bugün doğduğu topraklardan kilometrelerce uzakta ve yüzyıllar sonra Amerika'da Mevleviliğin geleneğe ve İslami öğretilere bağlı kalarak, hakikate sadakatle uygulanıyor olması yaşayan bir gelenek olarak farklı kıtalarda devam etmesi Mevlâna'nın ve onun mesajının büyüklüğüne bir göstergedir.

Mevlâna hangi ülkeden ve kültürel gruptan gelmiş olursa olsun Amerika'daki Müslümanlar tarafından bilinir ve saygıyla anılır. Mevlâna derin bir Müslüman âlim, ilahiyatçı ve tasavvuf ehli olarak kabul görse de ana akım camilerde, camide verilen eğitim veya vaazlarda genellikle Mevlâna'ya ve tasavvuf öğretilerine vurgu yapılmaz. Mevlâna'nın öğretilerinin cami veya genel Müslüman top-

lum yaşamında yansıması sınırlıdır ve resmi dini öğretilerden ziyade daha kültürel, edebi ve maneviyata dayalı alan ve etkinliklerde daha belirgindir. Omid Safi'nin bir konuşmasında belirttiği gibi, İslam'ı Rumi'ye getirmek kadar Rumi'yi de İslam'a getirmeye ihtiyaç vardır.

Mevlâna göçmen Müslümanların yeni ülkelerinde yeniden kimlik inşalarında rehberlik eder, bir nevi "yuvaya dönüşü" sağlar. Amerikalı Müslümanlar kimlikleriyle boğuşmaya devam ederken, onun öğretileri ile tasavvuf arasındaki etkileşim kişisel bir ilham kaynağı ve toplumsal dayanıklılığı geliştirmek için bir kültürel kaynak olarak da hizmet etmektedir (Hasyim vd., 2024, 30). Aynı şekilde inançlarında daha fazla manevi derinlik arayan Müslümanlara da rehberlik eder. Yani Mevlâna'nın ana akım Amerikan İslam uygulamaları üzerindeki etkisi, doktrinel olmaktan ziyade ilham verici ve kültüreldir.

Mevlâna'nın öğretileri İslamofobi'ye dayalı klişeleri çürütmek, dinler arası diyalog için ve farklı inanç grupları arasında köprü kurmak için de yol gösterir. Farklı inanç geleneklerini dışlamak yerine ortak bir insanlık anlatısını benimseyen inanç ve dinler arası ilişkilerin geliştirilmesinde Mevlâna'nın evrensel mesajı önemli bir yere sahiptir (Mokrani, 2022). Onun derin manevi gerçekleri dile getirme becerisi, farklı inançlara mensup kişilerin ortak bir zemin bulmalarını hem kişisel manevi yolculuklarını zenginleştirmelerine hem de başka inanç sistemlerini anlamalarına fırsat sağlamıştır (Lane, 2015). Mevlâna'nın pek çok Katolik ve Protestan kitaplarında anıldığını görüyoruz (Lewis, 2000, 508). Şiirlerinin günümüz yorumcularından Andrew Harvey'in de vurguladığı üzere, Mevlâna günümüzde birçok Amerikalı tarafından manevi bir rehber olarak görülmektedir (El-Zein, 2000, 72).

Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Mevlâna

Mevlâna'nın öğretileri sosyal ve beşerî bilimlerle doğrudan bağlantılı olmasına rağmen, anaakım kuram ve araştırmalarda yer almazken, sınırlı bir bakış açısıyla incelenir. Sosyal, beşerî bilimler ve edebiyatta da oryantalist tutum açıktır. Bu alanlarda oryantalizm, Doğu öğretilerinin kültürel, dini ve sosyal bağlamlarından koparılarak yeniden paketlenmiş ürünleri olarak ortaya çıktığı gibi tamamen

göz ardı ederek de kendini gösterir. Dünya düşün tarihinde farklı kültür ve dillerin düşünce sistemleri üzerindeki tarihsel hakimiyet ve etkileri hatırlandığında yaklaşık olarak 600-1200 yıllarında hâkim olan Orta Doğu, Arap ve Fars düşünürler ve Arapça ve Farsçanın baskınlığı olmasına rağmen sosyal ve beşerî bilimler alanlarında Batı'da bu düşünürlerden izler bulmak son derece zordur. İslami öğretiler ve felsefeler neredeyse tamamen göz ardı edilmektedir; Arap, Fars, Anadolu entelektüel mirasının yaklaşık altı yüz yıllık katkıları ne tartışılmakta ne de değerlendirilmektedir. Doğu felsefelerine atıfta bulunulduğunda, bunların sıklıkla sadece "beyazlaştırılmış" bir Budizm algısının ötesine geçmediği ve bazen yalnızca sınırlı sayıda kadim Japon veya Çin felsefesine referans verildiği görülür. Bu bağlamda, yüzyıllar boyunca düşünce sistemlerinin gelişimine önemli katkılarda bulunan birçok İslam düşünürü, ilahiyatçı ve filozof sistematik olarak ihmal edilmektedir. Söz konusu durum basit bir gözden kaçırma olarak açıklanabileceği gibi, kökeninde oryantalizmden kaynaklanan daha derin bir yetersizlik algısı da bulunabilir. Nitekim kapsamlı bir felsefi temele dayandığını iddia eden kuramlar Galen'in dört mizaç teorisini geliştiren ve modern Batı tıbbını etkileyen İbn-i Sina'yı görmezden gelebilmekte, Gazali'nin *Kimya-ı Saadet, Mutluluğun Simyası* eseri İngilizceye pek çok kez çevrilmiş olmasına rağmen mutluluk bilimi olarak anılan günümüzün en popüler psikoloji alanı pozitif psikolojinin tarihsel ve felsefi temellerinde hiç yer bulamamaktadır. Bu durum, Doğu düşüncesinin Batı akademik ortamında nasıl seçici ve kısmi bir şekilde yeniden üretildiğini ve İslami entelektüel katkıların sistematik olarak göz ardı edildiğini göstermektedir. Benzer şekilde Mevlâna'nın öğretilerinin pek çok sosyal ve beşerî bilimler alanına katkıda bulunabileceği halde onun üzerine çalışmalar ana akım yayınlarda henüz yer bulamaktadır. Yapılan çalışmalar genelde Doğu asıllı akademisyenler tarafından yürütülmektedir.

Psikolojide Mevlâna alanın tarihi boyunca ilham vermiştir. Carl Jung atıfta bulunmadan alıntılar yaparken, Jungcu terapist Helen Luke Mevlâna'yı hoşgörü savunucusu olarak tanımlamıştır. Erich Fromm öğrencisi Arasteh'in *Rumi the Persian Rumi, Bir Farslı* eserinin önsözünde Mevlâna'yı derinlemesine anlatmıştır (Lewis, 2000, 512). Çoğu zaman çalışmalar genellikle paralellik kurma, benzerlik

ya da karşılaştırma düzeyindedir. Özellikle erken dönem çalışmalarda doğrudan alıntılara rastlanmaz.

Mevlâna'nın öğretileri en çok bilinçli farkındalık, *mindfulness*, alanında incelenmiştir. Eserleri farklı kuramsal bağlamlarda incelenmiştir, örneğin Farkındalık Temelli Stres Azaltma (MBSR) (örn. Mirdal, 2010) Kabul ve Taahhüt (Yüklenim) Terapisi (örn. Karaaziz ve Yakar, 2025) ve varoluşsal kuram logoterapi gibi terapi modelleri bağlamında değerlendirilmiş (örn. Moshashai vd., 2023) karşılaştırmalı kuram çalışmalarında Rumi alıntılarına rastlanmaktadır (örn. Bazzano, 2008, 132). Şiirleri psikoterapide alegori ve metaforların gücü (örn. Alipour vd, 2024) ve genel ruh sağlığı bağlamında incelenmiştir (örn. Fakhruddin Al-Razi, 2024)

İslami psikoloji alanında çalışmalar yaygınlaşmakta, ana akım psikoloji ve terapi modellerine İslam'ı eklemek yerine, İslam temelli kuramsal çalışmalar yaygınlaşmaktadır (örneğin Awaad ve Nursoy-Demir, 2024; Rothman, 2021). Bu alanda çalışmalar arttıkça Mevlâna üzerine araştırmalar ve uygulamaların yolu da açılmış olacaktır. Ruh sağlığı ve psikoloji alanında sömürge karşıtı ve bağımsızlaşma psikolojisi (*liberation psychology*) akımları giderek güçlenmektedir. Sömürge karşıtı akımlar, yerel bilgelikleri ve kültürel uygulamaları psikolojik uygulama ve araştırmalara dahil ederek Avrupa/beyaz merkezci psikolojik paradigmaların sorgular (Malherbe, 2020, 204; Harrell vd., 2025, 670). Ruh sağlığını şekillendirmede kültürel bağlamın, tarihin ve güç dinamiklerinin önemini genellikle göz ardı eden psikolojik kuramlardaki genel sömürgeci mirasları ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu eleştirel kuramsal çerçeve araştırmacılara Mevlâna çalışmalarının kavramsallaştırılacağı yeni fırsat sunmaktadır.

Edebiyat alanında, Mevlâna'nın metinleri genellikle şiirsel yapısı, tematik zenginliği ve felsefi derinliği açısından incelenir (Alipour vd., 2024; Nafisah, 2022). Othello'yu Rumi ve Hristiyan çerçeveden okumak gibi farklı çalışmalar mevcuttur. Yine bu alanda İngiliz edebiyatının babası kabul edilen Geoffrey Chaucer'in eserleri ile karşılaştırmalı çalışma, İslam dünyasının efsanevi ismi olarak nitelendirilen Mevlâna'nın eserleri karşılaştırılmıştır (Langis, 2023).

Jamal J. Elias (2025), Mevlâna'dan sonraki tarihsel dönemleri

araştırarak Mevlevileri duygusal yakınlığa dayanan bir topluluk olarak tanıtıp Mevlâna'nın öğretileri ve Mevlevi manevi yaşamını tarihsel olarak incelemiştir. Bu kitap öğretilerin ve geleneğin anlaşılması açısından farklı çalışmalara temel oluşturabileceği için önemlidir. Aynı zamanda Kabir ve Camille Helminski önderliğinde Mevlevi Adab ve Erkanı, Eflaki Dede'nin hikayelerinin çevirileri de tarihsel gelişim ve geleneğin inceliklerinin doğru anlaşılmasına öncülük eden çalışmalar yayınlanmıştır (bakınız sufism.org).

Sosyolojik olarak, Mevlâna'nın öğretileri kültürlerarası yetkinlik ve kimlik bağlamında incelenerek, Mevlâna'nın fikir ve eserlerinin dış politika ve diplomatik uygulamalarda yumuşak güç biçimi olarak kullanıldığı diplomatik bir yaklaşım olan "Rumi Diplomasisi" tanımlanmıştır (Ulung, 2023, 27). Sosyal adalet ve aktivizm alanlarında öğretilerine dayalı ilkelere ortaya konmuştur (örn. D'Souza, 2014). Mevlâna'nın öğretileri Amerika'da çeşitli sanat formlarını da etkilemiş ve ilham vermiştir (Lewis, 2000 616). Mevlâna'nın etkisi mimariye dek uzanmaktadır; çağdaş Amerikalı mimar Nader Khalili, tasarımda sanatsal ve insani düşünceleri harmanlamak için Mevlâna'nın felsefelerinden yararlanmıştır (Lewis, 2000, 606).

Karşılaştırmalı din alanında ise Hz.Mevlâna en sık karşımıza çıkan İslam alimidir. Örneğin Mevlâna'nın öğretileri ile Meister Eckhart karşılaştırılır (Zarrabi-Zadeh, 2016), ve Vedānta, Buddhism, ve Śaivism ile paralellikleri incelenir (Vaziri, 2015). Daha kapsamlı olarak *Azizlerle Sırt Çantalı Gezinti: Manevi Bir Uygulama Olarak Vahşi Doğa Yürüyüşü*, (Backpacking with the Saints: Wilderness Hiking as Spiritual Practice, Lane, 2015) Üç Mistik bir Han'a Girer: Rumi, Meister Eckhart ve Moses de León'un Ortaçağ Venedik'inde Geçmiş ve Geleceğe Dair Bir Buluşması (Three Mystics Walk Into a Tavern: A Once and Future Meeting of Rumi, Meister Eckhart, and Moses de León in Medieval Venice) (Harrington ve Hall, 2015) gibi pek çok örnek genellikle Mevlâna'yı bir mihenk taşı olarak kullanır.

Sonuç

Mevlâna'nın Amerika'daki yansımaları, yalnızca edebi çevirilerin değil, aynı zamanda insanlığın ortak anlam arayışının da göstergesidir. Onun şiirleri ve öğretileri, yüzyıllar ve coğrafyalar ötesinde yankılanarak hem bireysel hem kolektif düzeyde bir yankı bulmuştur. Bununla birlikte, bu yankının oluştuğu zeminde oryantalist temsiller, kültürel yağmalama ve maneviyatın ticari pazara uygun hale getirilmesi gibi katmanlı faktörler etkili olmuştur. Mevlâna'nın öğretileri, kimi zaman İslami ve tasavvufi köklerinden koparılmış, kimi zaman da "evrensellik" adına yerel anlamlarından soyutlanmıştır. Bu durum, onun düşüncelerinin derinliğini yüzeyselleştirme riski taşısa da aynı zamanda insanlığın ortak manevi özüne dokunan yönünü de görünür kılmıştır.

Bugün Mevlâna, Amerika'da üç ayrı düzlemde varlık göstermektedir: popüler kültürün ilham verici "Rumi"si, İslami geleneğe bağlı bilge Mevlâna ve akademik dünyanın eleştirel incelemelerine konu olan düşünür. Bu üç imge, onun mesajının farklı kültürlerde nasıl yeniden üretildiğini, dönüştüğünü ve aynı zamanda nasıl direnç gösterdiğini göstermektedir. Mevlâna'nın mesajı, köklerinden koparıldığında bile hâlâ birleştirici, iyileştirici ve dönüştürücü bir güce sahip olarak görünmektedir. Bu nedenle, Mevlâna'nın Amerika'daki yansımaları yalnızca bir çeviri, popülerleşme ya da kültürel etkileşim hikâyesi değildir. Aynı zamanda insanın kendini, ötekini ve aşkın olanı yeniden anlama çabasına katkıda bulunur. Onun öğretileri yalnızca edebiyatta değil, psikoloji, sosyoloji, insan kaynakları, politika, ilahiyat, sanat, eğitim ve kişisel gelişim alanlarında da ilham kaynağı olmuştur. Müslüman Amerikalıların kimlik inşasında, bireylerin anlam ve manevi arayışı içinde Mevlâna yüzyıllar öncesinden rehberlik sunmaktadır. Dolayısıyla, Mevlâna'nın Amerika'daki popülerliğini yalnızca metalaştırma, kültürel yağmalama ya da oryantalist bir merakla açıklamak eksik kalır. Kimi zaman bağlamından koparılsa bile, onun mesajı hâlâ insanları birbirine yaklaştırır, ötekilik algısını yıkar. Bu yönüyle o hem zamanın hem de kültürlerin ötesinde, insanlığın ortak varoluşuna seslenen bir manevi rehber olarak etkileyici gücünü sürdürmektedir.

Kaynakça

Abbaspour, Bita Naghmeh vd. "Ideological Manipulation Of Translation Through Translator's Comments: A Case Study Of Barks' Translation Of Rumi's Poetry". *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities*, 29/3 (2021), 1831-1851. https://doi.org/10.47836/pjssh.29.3.19

Allegrante, J. P. vd. *Anxiety Culture: The New Global State of Human Affairs*. Johns Hopkins University Press, 2025.

Alipour, Faeze vd. "A Scoping Review On The Use Of Rumi's Allegories And Metaphors In Psychotherapy". *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences*, 18/2 e142718 (2024). https://doi.org/10.5812/ijpbs-142718

Ansari, Amirali-Jahantigh, Hossein. "Evokers of the Divine Message: Mysticism Of American Transcendentalism In Emerson's 'Nature' And The Mystic Thought In Rumi's Masnavi". *Theory and Practice in Language Studies*, 9/11 (2019), 1442-1448. https://doi.org/10.17507/tpls.0911.10

Arjana, Sophia Rose. *Buying Buddha, Selling Rumi: Orientalism and the Mystical Marketplace.* Oneworld Academic, 2020.

Awaad, Rania - Nursoy-Demir, Merve. *Maristāns and Islāmic Psychology: A historical model for modern implementation* (1st ed.). Routledge, 2024. https://doi.org/10.4324/9781003329589

Bauman, Zygmunt. *Liquid Times: Living In An Age Of Uncertainty*. Polity Press, 2007.

Bazzano, Manu. "When Rogers met Adler: Personal Notes on Power, Masculinity and Gender in Person-Centred Therapy". 125-135. *Adlerian Society Year Book.* Chippenham: Rowe, 2008.

Budhwani, Nadir. N. - McLean, Gary. N. The Roles Of Sufi Teachings In Social Movements: An HRD Perspective. *Advances in Developing Human Resources*, 21/2 (2019), 205-223. https://doi.org/10.1177/1523422319827938

Cihan Artun, F. Betül. Americanization of Rumi: The impact of Coleman Barks's appropriative translations. *Arizona Quarterly*, 79/4 (2023), 71–97.

Copes, Heith vd. "Plants Don't Have A Culture To Appropriate: Accounting For Accusations Of Cultural Appropriation Of Peyote Ceremonies". *Sociology Compass*, 19/3 (2025) e70048, 1-10 https://doi.org/10.1111/soc4.70048

D'Souza, Radha. "What Can Activist Scholars Learn From Rumi?" *Philosophy East and West*, 64/1 (2014), 1–24.

Dugan, Max Johnson. "Buying Buddha, Selling Rumi". *American Journal of Islam and Society*, 39/3-4 (2023), 198-203.

https://doi.org/10.35632/ajis.v39i3-4.3154

El-Zein, Amira. "Spiritual Consumption In The United States: The Rumi Phenomenon". *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11/1 (2000), 71–85. https://doi.org/10.1080/095964100111526

Fakhruddin Al-Razi, Muhammad vd. "Mevlana Psychology: Rumi's Contributions To Mental Health Concept And Practice Development". *Journal of Spirituality in Mental Health*, 27/1 (2024), 141–161.

Giddens, Anthony. *Modernity And Self-Identity: Self And Society In The Late Modern Age*. Polity Press, 1991.

Harrington, James C., - Hall, Sidney. G. (Eds.). *Three Mystics Walk Into a Tavern: A Once and Future Meeting of Rumi, Meister Eckhart, and Moses de León in Medieval Venice*. Hamilton Books, 2015.

Haddad, Yvonne Yazbeck. - Harb, Nazir Nadir. "Post-9/11: Making Islam An American Religion". *Religions*, 5/2 (2014), 477-501. https://doi.org/10.3390/rel5020477

Harrell, Shelly. P. vd. "Toward A Decolonial-Liberation Orientation For Psychological Practice: Humanization, Praxis, And The African Wisdom Of Sankofa". *American Psychologist*, 80/4 (2025), 670-684. https://doi.org/10.1037/amp0001552

Hasyim, Fuad. vd. "From East To West: Carl W. Ernst's Insight Into Sufism's Impact On Islamic Studies In America". *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)*, 7/1 (2024), 20-44. https://doi.org/10.26555/ijish.v7i1.9948

Helminski, Kabir. *The Knowing Heart: A Sufi Path Of Transformation*. Shambhala, 1999.

Hermansen, Marcia K. "In the garden of American Sufi movements: Hybrids and perennials". *New Trends And Developments In The World Of Islam.* P. B. Clarke. 155–178. Luzac Oriental, 1997.

Karaaziz, Meryem - Yakar, Sümeyra. Rumi's Teaching And Acceptance Commitment Therapy: A Psychotherapeutic Integration. *Journal of the Scientific Mysticism and Literature*, 1/1 (2025), 95-107. https://doi.org/10.32955/neujsml202511943

Lane, Belden. C. *Backpacking With The Saints: Wilderness Hiking As Spiritual Practice*. Oxford University Press, 2015.

Langis, Unhae Park. "Sufi Theoeroticism, The Sophianic Feminine And Desdemona's Tragic Heroism". *Shakespeare's Virtuous Theatre*, 205-228. Edinburgh University Press, 2023. https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474499040.003.0011

Lewis, Franklin D. *Rumi: Past And Present, East And West: The Life, Teaching And Poetry Of Jalâl Al-Din Rumi.* Oneworld Publications, 2000.

Malherbe, Nick. "Articulating Liberation Psychologies Of Culture". *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 40/4 (2020), 203-218.

https://doi.org/10.1037/teo0000126

Marks, Alexandra. "Persian poet top seller in America". *The Christian Science Monitor*. 1997 November 25. https://www.csmonitor.com/1997/1125/112597.us.us.3.html

Merwin, W. S. "Echoes of Rumi." *The New York Review of Books*, 13 June 2002. www.nybooks.com/articles/2002/06/13/echoes-of-rumi/

Mirdal, Gretty M. Mevlana Jalāl-Ad-Dīn Rumi And Mindfulness. *Journal of Religion and Health,* 51/4 (2010), 1202-1215. https://doi.org/10.1007/s10943-010-9430-z

Mokrani, A. "The Cross In Rūmī's Maṯnawī". *Religions*, 13/7 (2022), 611. https://doi.org/10.3390/rel13070611

Moshashai, Seyyid. Kianuddin vd. "The Efficacy Of A Logotherapy Educational Program Based On Rumi's Thoughts On The Mental Well-Being Of Chronic Mental Patients' Families". *Journal of Clinical Research in Paramedical Sciences*, 12/1 (2023). https://doi.org/10.5812/jcrps-133581

Mosley, Ariel. J. vd. "Perceptions Of Harm And Benefit Predict Judgments Of Cultural Appropriation". *Social Psychological and Personality Science*, 15/3 (2023), 299-308. https://doi.org/10.1177/19485506231162401

Nabizadeh, Golnar. "Said, Edward". *The Encyclopedia of Postcolonial Studies*, 1-3 (2016). https://doi.org/10.1002/9781119076506.wbeps318

Nafisah, Nahdia Ilma. "Religious Moderation Represented Through Rumi's Thought In The Masnavi Book". *Journal of Literature, Linguistics, & Cultural Studies*, 1/1 (2022), 323-338. https://doi.org/10.18860/lilics.v1i1.2243

Naghmeh-Abbaspour, Bita, vd. "Ideological Manipulation Of Translation Through Translator's Comments: A Case Study Of Barks' Translation Of Rumi's Poetry". *Pertanika Journal of Social Sciences & Humanities*, 29/3 (2021), 1831–1851. https://doi.org/10.47836/pjssh.29.3.19

Naghmeh-Abbaspour, Bita. - Amini, M. "Persian Rumi in American Context: investigating ideological manipulation of illustrations". *E-Bangi Journal of Social Science and Humanities*, 19/2 (2022). https://doi.org/10.17576/ebangi.2022.1902.11

Pifer, Michael. "The macrocosmic Masnavī". *In Kindred Voices: A Literary History of Medieval Anatolia*. Yale University Press, 2021. 57–73.

Ren, Shuping. "Translation as Rewriting". *International Journal of Humanities and Social Science*, 3/18, (2013), 55-66.

Rothman, Abdallah. *Developing a model of Islamic psychology and psychotherapy: Islamic theology and contemporary understandings of psychology*. Rout-

ledge, 2021.

Saber, Indlieb Farazi. "A tale of two Rumis – of the East and of the West". *Al Jazeera*. 2023, December 17. *https://www.aljazeera.com/features/2023/12/17/a-tale-of-two-rumis-of-the-east-and-of-the-west*

Said, Edward. W. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.

Schimmel, Annemarie. *Rumi's World: The Life and Work of the Great Sufi Poet* (orig. I Am Wind, You Are Fire). Shambhala, 2001.

Şimşekler, Nuri. "Mevlâna'nın Eserleri İle İlgili Yabancı Dillerde Yapılan Çalışmalar (1973-2005)". *Mevlana Araştırmaları-1.* ed. Adnan Karaismailoğlu. 159-212. Ankara: Akçağ Yayıncılık, 2007.

Turhan, Pürnur. "New Age Sufism And Its Foundations: The Case Of Mevlâna Celaleddin Rumi In Roger Housden's Chasing Rumi". *Akademik Hassasiyetler*, 11/25 (2024), 570–601. https://doi.org/10.58884/akademik-hassasiyetler.1392590

Ulung, Alessandro Kurniawan. "The Influence Of Jalal Al-Din Rumi's Thoughts in Rumi Diplomacy". *Journal of Islamic Civilization*, 5/1 (2023), 26-43. https://doi.org/10.33086/jic.v5i1.3981

Vaziri, Mostafa. *Rumi and Shams' silent rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism, and Shaivism.* Palgrave Macmillan, 2015. https://doi.org/10.1057/9781137530806

Zarrabi-Zadeh, Saeed. *Practical mysticism in Islam and Christianity: A comparative study of Jalāl al-Dīn Rūmī and Meister Eckhart* (1st ed.). Routledge, 2016. https://doi.org/10.4324/9781315657790

Çelik-Çiçek, H. Beyza. "2014 Yılına Kadar Yurt İçinde Hazırlanmış Mevlâna ve Mevlevîlik İle İlgili Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri İle Sanatta Yeterlilik Çalışmaları". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 107-152. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

2014 YILINA KADAR YURT İÇİNDE HAZIRLANMIŞ MEVLÂNA VE MEVLEVÎLİK İLE İLGİLİ YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ İLE SANATTA YETERLİLİK ÇALIŞMALARI*

H. Beyza ÇELİK-ÇİÇEK†

Ön Söz

Hz. Mevlâna, döneminden itibaren günümüze kadar en çok üzerinde durulan ve araştırılıp-incelenen mutasavvıflardan biridir. Eserleri her dönemde ve her alanda ilgi görmüş ve asırlardır çok geniş coğrafyalarda üzerinde tercümeler, şerhler, derlemeler ve sözlükler yapılmıştır.

Günümüzde teknolojik gelişmeler ve maddi imkânların artması nedeniyle Hz. Mevlâna ve eserleri ile ilgili yapılan yayınların izlenmesi, takibinin yapılması ve incelenmesi zorlaşmıştır. Bu zorluğa rağmen hiç değilse ulaşılan kaynakların derlenmesi amacıyla yakın gelecekte Mehmet Önder ve arkadaşlarının *"Mevlâna Bibliyografyası"* adıyla hazırladığı eserle çalışmaların temeli atılmış ve 2005'te Prof.

* Bu çalışma, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları Tezli Yüksek Lisans Programında, Prof. Dr. Nuri Şimşekler Danışmanlığında 2014 yılında tamamlanan ve buraya yeniden sıralaması yapılarak alınan seminer çalışmasının bir bölümünü içermektedir. Çalışma, bir sonraki yazı ile bütünleyici olduğu düşüncesiyle buraya alınmıştır.

† Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları Tezli Yüksek Lisans Programı. Konya / Türkiye.

Dr. Adnan Karaismailoğlu ve ekibinin çalışması sonucu ortaya çıkan *"Mevlâna Bibliyografyası"* ile bu çalışmalara devam edilmiştir. Bu özgün eserlerin yanında yazılan makaleler ile de bu çalışmaların güncelliği korunmaya çalışılmıştır.

İslam ahlakı, hoşgörü ve insan sevgisi gibi temel konular ile üzerinde durulan Hz. Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili geçmiş dönemlerde yapılan tercüme ve şerhlerin dışında yakın tarihten itibaren önem kazanan üniversite çalışmaları ve bunlar içinde de lisansüstü tezler önemli bir yer tutmaktadır.

Bu çalışmada, akademik çalışmalarda da faydalı olacağı ve araştırmacılara kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili hazırlanan sanatta yeterlilik çalışmaları, yüksek lisans ve doktora tezleri bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

Yükseköğretim Kurumu Başkanlığının Ulusal Tez Merkezi bu çalışmada başlıca kaynak olmuştur. Buradaki konumuzla ilgili tezlerin derlenmesi ilk aşamayı oluşturmaktadır. Çalışmaya; yazar adı, tez adı, danışman adı, çalışılan üniversitenin adı, çalışma yılı ve Ulusal Tez Merkezinde bulunan tezlerin tez numaralarının alınmasıyla başlanmıştır. Daha sonra Mevlâna bibliyografyası adı ile anılan kitaplardan, bu konuyla ilgili makalelerden ve bazı üniversitelerin kütüphanelerinden yararlanılmıştır.

Yükseköğretim Kurumu Başkanlığının Ulusal Tez Merkezindeki tezler bulunurken "Mevlana, Mevlâna, Mevlânâ, Mevlanâ, Mevlevi, Mevlevî, Mesnevi, Mesnevî, Dede, Şerh, Çelebi, Şems, Şems-i Tebrizi, Ney, Neyzen, Nây, Ayin, Ayin-i Şerif, Âyin-i Şerîf, Âyin-i Şerif, Âyin, Mevlevihane, Mevlevîhane, Mevlevîhâne" gibi sözcüklerle arama yapılmıştır. Bu sözcükleri içeren ve konumuzla ilgili olduğu saptanan tezler listeye alınmıştır. Konumuzla ilgili olup olmadığına ise tezlerin özetlerine ya da daha önce Mevlâna bibliyografyasında bulunup bulunmadığına bakılarak karar verilmiştir.

Eski tezlerin ve bazı tezlerin özetlerinin tez merkezinin web sayfasında bulunmaması bizi kitaplara ve makalelere yönlendirmiştir. Tez merkezinde bulunmayanlara, farklı kitap ve makalelerden ulaşılmış ve bu tezler de çalışmaya eklenmiştir.

Son olarak çalışmayı tamamlarken yazar soyadlarına göre alfabe-

tik sıralama yapılıp bazı veriler grafiklerle gösterilmiştir. Grafikler oluşturulurken tez ve üniversite sayılarının çokluğu işi zorlaştırmıştır. Bu nedenle grafikler alfabetik sıra dikkate alınarak bölünüp oluşturulmuştur. Çalışma boyunca alınan kaynağın yazımlarına sadık kalınmıştır. Ayrıca iki eserin yazar ve diğer bilgilerine de ulaşılamamıştır.

Çalışmam boyunca benden desteklerini hiç esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Nuri Şimşekler'e ve Uzm. Selman Karadağ'a teşekkürü bir borç bilir, daimî yardımlarını esirgememelerini dilerim.

Giriş

Hz. Mevlâna, Türk-İslâm âleminin yetiştirdiği âlim ve mutasavvıflardan ender olanı, tüm dünyanın tanıdığı ve faydalandığı şahıslardandır. O, yaşadığı dönemden günümüze yaşam biçiminin yanında duygularını ve düşüncelerini ifade ettiği eserleri ile insanlığın manevi dünyasına ışık tutmuş ve tutmaya da devam etmektedir.

Hz. Mevlâna, 1207 yılında Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya geldikten bir süre sonra dönemin âlimlerinden olan babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled ile ailesi ve yakınlarıyla Belh şehrinden Bağdat, Şam, Halep üzerinden Erzincan'a, oradan da Karaman'a gelmişlerdir. Sonraları Sultan Alâeddîn Keykubat'ın daveti üzerine Konya'ya gelerek burada yaşamışlardır.

Hz. Mevlâna, ilk hocası ve babası Sultanü'l-Ulemâ'nın vefatından sonra dönemin âlimi olarak babasının müderrislik ve müftülük görevlerine devam etmiş, Konya ve civarının dinî ihtiyaçlarını giderirken halkın ve devlet adamlarının üzerindeki etkisinden dolayı dönemin tarihî, sosyal ve siyasi hayatında büyük roller üstlenmiştir.

Hz. Mevlâna, üstlendiği bu görev ve düşüncelerini eserleriyle de ölümsüzleştirmeyi başarmıştır. Halen araştırmacı ve ilgililere kaynak kitap olan ve tasavvufi sohbetlerini içeren Fîh-i Mâfih, vaazlarının derlendiği Mecâlis-i Seb'a, farklı şahıs ve emirlere gönderilen mektuplardan oluşan Mektubat gibi mensur eserler ile manzum Dîvân-ı Kebir adlı hacimli eser bu başarının en açık örneğidir. Hz. Mevlâna'nın tüm dünyaca tanınmasına yardımcı olan bu eserlerinin

yanında Hz. Mevlâna'nın ismiyle özdeşleşen Mesnevî adlı eseri, üzerinde en çok durulan, asırlardır devlet adamlarına, müderrislere, mutasavvıflara, edip ve şairlere hem kaynak hem de konu olmuş eserlerden biridir. Böylesine önem arz eden bir eserin daha iyi anlaşılabilmesi adına birçok âlim ve şair tarafından tercüme ve şerhler yapılmıştır.

Eserlerinin yanında insanların yaşantısı üzerinde etkisi görülen Mevlevîlik tarikatı da asırlar boyu Osmanlı topraklarında, özellikle de Anadolu'da İslamiyet'in yayılmasında büyük katkıları olan tarikatlar arasındadır. Mevlevîlik, Hz. Mevlâna'nın vefatından sonra oğlu Sultan Veled tarafından kurulmuş ve Cumhuriyet'in ilanı ile Tekke ve Zâviyelerin kapatılmasına kadar önemini hiç yitirmemiştir.

Toplumun iyiye-doğruya yönelmesinde ve devlet adamları üzerinde etkili olan Mevlevîlik tarikatı ile Hz. Mevlâna'nın manzum ve mensur eserleri araştırmacılar tarafından sürekli incelenen ve araştırılan bir konudur. Özellikle ülkemiz üniversitelerinde Mevlâna ve Mevlevîlik üzerine lisansüstü tezler yaptırılmış ve halen de yaptırılmaktadır.

I. BÖLÜM

Yurt İçi Üniversitelerindeki Yüksek Lisans Tezleri

(Kronolojik Olarak Düzenlenmiştir)

Sevgi, Ahmet, *Mevlana Celaleddin Rumi'nin İctimai ve İnsani Cephesi*, Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü, 1973.

Kaplan, Mahmut, *Neşâtî Dîvân'ı*, Ankara Üniversitesi, 1981, (Danışman: Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu)

Akkoyun, Muti, *İsmail Hakkı Bursevi'nin Ruhu'l Mesnevisi ve Onsekiz Beyti Şerhi*, Marmara Üniversitesi, 1985, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. M. Saim Yeprem). (Tez No: 357903)

Çıpan, Mustafa, *Muğlalı İbrahim Şâhidî: Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli Metni)*, Gazi Üniversitesi, 1985, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim Abdülkadiroğlu). (Tez No: 391)

Hidayetoğlu, Selahattin, *Cevrî'nin Aynü'l-Füyûz, Tenkildi Metni ve İnceleme*, Selçuk Üniversitesi, 1986.

Küçükdağ, Yusuf, *Mevlana Dergahı Vakfıyelerinden Âbid Çelebi ve Veled Bekir Vakfıyeleri*, Selçuk Üniversitesi, 1986, (Danışman: Doç. Dr. Mikail Bayram).

Aras, N. Kemal, *Esrâr Dede'nin Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyyesi*, Ankara Üniversitesi, 1987, (Danışman: Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu).

Ceran, Ahmet Şeref, *Asrın Sosyal ve Kültürel Yapısında Hz. Mevlânâ'nın Yeri*, Selçuk Üniversitesi, 1987, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Aydın).

Etik, Enver, *Bazı Mevlevi Ayinleri ve Nayi Osman Dede*, Selçuk Üniversitesi, 1987, (Danışman: Prof Dr. Hüseyin Ayan).

Günüç, Fevzi, *Mevlana Manzumesi Kubbe-i Hadra'nın Kalemişleri*, Selçuk Üniversitesi, 1987, (Danışman: Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı).

Aksu, Fatma Adile, *Abdülbaki Nasır Dede ve Tetkik u Tahkik*, Marmara Üniversitesi, 1988, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan). (Tez No: 5149)

Bülbül, İbrahim, *Keçecizade İzzet Molla ve Şiiri*, Gazi Üniversitesi, 1988, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Alemdar Yalçın). (Tez No: 4449)

Korkmaz, Ramazan, *Keçecizade İzzet Molla ve Mihnet-Keşan Üzerine Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi, 1988, (Danışman: Doç. Dr. Tuncer Gülensoy). (Tez No: 19607)

Tanrıkorur, Barihuda, *Tekke Mimarisi Ev Anadolu Mevlevihanelerinin Mimari Fonksiyon Analizi Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi, 1988.

Barut, Zeynep, *Beyati Ayin-i Şerif-i'i Bölümleri ve Ritm Açısından İncelemeler ve Düşünceler*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1989, (Danışman: Prof. Selahattin İçli). (Tez No: 22840)

Macit, Muhsin, *Şeyh Gâlib'in Tarih Manzûmeleri (İnceleme-Metin)*, Atatürk Üniversitesi, 1989, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Turgut Karabey) (Tez No: 6902)

Erguner, Süleyman, *Kutb-ı Nâyî Osman Dede ve Rabt-ı Ta'birât-ı Mûsikî*, Marmara Üniversitesi, 1990.

Güntan, Halil, *Receb Enis Dede (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni)*, Selçuk Üniversitesi, 1990, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Gönül Ayan). (Tez No: 12296)

Kalemci, İsmail, *Mevlana'nın Divan-ı Kebir'indeki Büyük Tarihi Olaylar ve Yorumları*, Selçuk Üniversitesi, 1990, (Danışman: Prof. Dr. İsmet Kayaoğlu). (Tez No: 12245)

OKUMUŞ, Necdet, *Ankaravi'nin Nakşu'l-Fusus Tercümesi ve İshak ve Yusuf Fassları'nın Yorumları*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1990, (Danışman: Doç. Dr. Mehmet Demirci). (Tez No: 9710)

Saylam, Veli, *Ankaravi İsmail Rusuhi ve İzahu'l-Hikem Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi, 1990, (Danışman: Doç. Dr. H. Bekir Karlığa). (Tez No: 14962)

Türkoğlu, Abdullah, *Mesnevi'nin Birinci Cildindeki Cariye Hikayesinin Şerhlere Göre Değerlendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1990, (Danışman: Doç. Dr. Mehmet Demirci). (Tez No: 10164)

Ülken, Fatih, *Şeyh İsmail-i Ankaravî'nin Miftâhü'l-Belâğa ve Misbâhü'l-Fesâha'sı*, Ege Üniversitesi, 1990, (Danışman: Prof. Dr. Tunca Kortantamer). (Tez No: 12116)

Akdoğan, Bayram, *İsmail-i Ankaravi'nin Hüccetü's Sema Adlı Eserine*

Göre Musiki Anlayışı, Ankara Üniversitesi, 1991, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ruhi Kalender). (Tez No: 17052)

Aksoy, Mustafa, *Molla Lütfi'nin Risale-i Mevlâna Lütfi'si*, Ege Üniversitesi, 1991.

Bakırcı, Naci, *Konya Mevlevi Dergah'ından Mevlâna Müzesi'ne Nakledilen Türk Kumaşları*, Selçuk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. M. Yaşar Erdemir). (Tez No: 17407)

Büyüktosunoğlu, Mahmut, *Sâhib Dede: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Selçuk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan). (Tez No: 17342)

Çorumluoğlu, Özşen, *Yersel Fotogrametrinin Mimarlık Fotogrametrisine Uygulanması ve Mevlâna Müzesi Örneği*, Selçuk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Prof. Abbas Barışkaner). (Tez No: 17327)

Gürpınar, Mehmet Haldun, *Buhurizade Mustafa Itri Efendi, Hayatı, Neva Karin Makam Olarak İncelenmesi ve Elimdeki Notası Mevcut Eserleri*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1991, (Danışman: Prof. Dr. Nevzat Atlığ). (Tez No: 16829)

Kaya, Bayram Ali, *XVII. Asır Şairlerinden Neşâtî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Hilye-i Enbiyâsı*, Trakya Üniversitesi, 1991, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kāşif Yılmaz) (Tez No: 14676)

Eliaçık, Muhittin, *Tokatlı Kânî Dîvân'ının Tenkitli Metni: Hayatı, Kişiliği, Vazifeleri, Eserleri, Dili, Sanatı ve Üslûbu*, İstanbul Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Yavuz). (Tez No: 18330)

İnce, Ömer, *Cevri Divanındaki Tarihi ve Efsanevi Unsurların Tesbiti Ve İşlenişi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1992, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. İlhan Genç). (Tez No: 21377)

Şimşekler, Nuri, *Abidin Paşa ve Tercüme ve Şerh-i Mesnevi-i şerif*, Selçuk Üniversitesi, 1992, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu). (Tez No: 21251)

Tüccar, Ahmet, *Mevlâna'nın Fihi Ma-Fih'te Eğitim ve Öğretim Görüşü*, Marmara Üniversitesi, 1992, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. M. Halis Ayhan). (Tez No: 20510)

Zorlu, Cem, *Mecmuatü't-Tevarihi'l-Mevleviyye'nin Neşri ve Tanıtımı*,

Selçuk Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. İsmet Kayaoğlu). (Tez No: 21299)

Bektaş, Ömer, *Rusuhi İsmail Efendi ve Mesnevi-i Şerif Şerhi*, Selçuk Üniversitesi, 1993, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu). (Tez No: 26354)

Dayıoğlu, Server, *Divan Edebiyatı Müzesi (Galata Mevlevihanesi) ve Çağdaş Müzecilik Bağlamında Değerlendirilmesi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, 1993, (Danışman: Sedat GÖKSU). (Tez No: 27200)

Durgun, Selahattin, *Sarı Abdullah ve Şerh-i Mesnevi (Cevahir-i Bevahir-i Mesnevi)*, Selçuk Üniversitesi, 1993, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu). (Tez No: 26564)

Erkekoğlu, İbrahim, *Hicri '1289-1297' Dönemine Ait Mevlâna Müzesi'ndeki Doksandört Nolu Şer'iyye Sicil Defterinin Tahlili*, Selçuk Üniversitesi, 1993, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. M. Özgü ARAS). (Tez No: 26369)

Güngördü, Bahri, *Nayi Osman Dede'nin Mi'raciyesi'nin Türk Musikisindeki Yeri (Musikimizde Mi'rac ve Kutb-i Nayi Osman Dede)*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1993, (Danışman: Prof. Dr. Alaeddin Yavaşça). (Tez No: 26849)

Kaya, M. Refik, *Hüseyin Fahreddin Dede*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1993, (Danışman: Doç. M. Cahit ATASOY). (Tez No: 26975)

Şimşek, Tacettin, *Fedayi Dede Mantık-ı Esrar (Tenkidli Metin-İnceleme)*, Atatürk Üniversitesi, 1993. (Tez No: 339976)

Yavuz, Kemal, *Mecalis-i Seb'a'da Eğitim*, Marmara Üniversitesi, 1993, (Danışman: Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı). (Tez No: 26191)

Duru, Necip Fazıl, *Sâbir Mehmed Dede: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Selçuk Üniversitesi, 1994, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Çıpan). (Tez No: 30462)

Güngör, Zülfikar, *Tahirü'l-Mevlevi (Olgun) Hayatı, Eserleri ve Dini Edebiyatla İlgili Şiirleri*, Ankara Üniversitesi, 1994, (Danışman: Doç. Dr. Ali Yılmaz). (Tez No: 26097)

Siviloğlu, Osman, *Mevlana Müzesi, Müzelik Yazma Eserler Kataloğu Cilt=1-2*, Selçuk Üniversitesi, 1994, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin

Ayan). (Tez No: 30614)

Altunel, Melek, *Neyyir Abdülhalim Dede Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni*, Selçuk Üniversitesi, 1995, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Çıpan). (Tez No: 42460)

ATA, Ferudun, *Çankırı Mevlevihanesi: Konya Mevlana Müzesi Arşivi'nde 69, 70 Nolu Zarflardaki Belgelere Göre*, Selçuk Üniversitesi, 1995, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yusuf Küçükdağ). (Tez No: 43720)

Çeviksever, Bülend, *Neyzen Emin (Dede) Efendi Hayatı Sanat Eserleri ve Musikimizdeki Etkileri*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1995, (Danışman: Prof. Dr. Alaeddin Yavaşça). (Tez No: 43857)

Demir, Nefise, *Mevlânâ'ya Göre Akıl ve Aşk*, Erciyes Üniversitesi, 1995, (Danışman: Dr. Hasan Şahin).

Göktaş, Lütfiye, *Türk Sanatında Şamdanlar (Hacıbektaş ve Mevlana Müzelerinde Yer Alan Çok Kollu Şamdanlar)*, Hacettepe Üniversitesi, 1995, (Danışman: Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı). (Tez No: 43439)

Tekin, Mustafa, *Mevlana Celaleddin Rumi'de Din ve Toplum*, Selçuk Üniversitesi, 1995, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Solmaz). (Tez No: 43620)

Yağız, Nazire, *Dini Musikide Değişik Bestekarlara Ait 8 Ayin-i Şerif'in İncelenmesi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1995, (Danışman: Prof. Dr. Alaeddin Yavaşça). (Tez No: 51215)

Aslantürk, Mahmud, *Şerh-i Cezire-i Mesnevi (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin-İndeks)*, YLT, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 1996, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhsin Kalkışım). (Tez No: 54277)

Bıyık, Melek, *Abdülbaki Nasır Dede Divanı Giriş-Metin İndeks*, Marmara Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Orhan Bilgin). (Tez No: 53842)

Bilgin, Elif, *Bektaşi ve Mevlevi Düşüncesi Kapsamında İslam'da Kadın Kurgusunun Parçalanması*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. İsenbike Togan). (Tez No: 53420)

Çınar, Ali, *Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî ve Tasavvufî Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebeci-

oğlu).

Çiçek, Hasan, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Eğitime İlişkin Bir Yöntem (Örnekle Eğitim)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Necmettin Tozlu). (Tez No: 51224)

Erktaş, Miktat, *Eğitim Tarihinde "Mektubat" Metodu*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 1996.

Görünür, Lale, *Tarikat Sanatında Başlık Sembolizmi (Mevlevilerde ve Bektaşilerde)*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Semra ÖGEL). (Tez No: 53267)

Kunt, İbrahim, *Mesnevî Sözlükleri ve Abdullatif bin Abdullah'ın Letâifü'l-Lugât'ı*, Selçuk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu).

Temizel, Ali, *Mevlana ve Mevlevilikle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler ve Müellifleri*, Selçuk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu). (Tez No: 54329)

Yenikale, Ahmet, *Hüsn ü Aşk (Tahlil)*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 1996, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. M. Muhsin Kalkışım). (Tez No: 54296)

Akdoğu, Lale, *Üçüncü Selim'in Suzidilara Ayinişerifi'nin Tür ve Biçim Olarak İncelenmesi*, Ege Üniversitesi, 1997, (Danışman: Dr. Atınç Emnalar). (Tez No: 64326)

Alp, Faruk, *Divan-ı Kebir Nüshaları (Tasvir-Mukayese-İndeks)*, Selçuk Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu). (Tez No: 61508)

Altınel, Neşe Yeşim, *Zekai Dede Efendi'ye Ait Mevlevi Ayin-i Şerif'lerin Makam, Usul ve Güfte Yönünden İncelenmesi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1997, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fatma Gökdel). (Tez No: 64210)

Baştürk, Orhan, *Süruri'nin Mesnevi Şerhi (Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin)*, Selçuk Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu). (Tez No: 61472)

Binbaş, İlker Evrim, *Tasavvuf ve Musıki: Mevlevilik ve Bektaşilikte Sema*, Hacettepe Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet Yaşar

Ocak). (Tez No: 63757)

Demirci, Mustafa, *Üç Sema' ve Devran Risalesi*, Marmara Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz).

Kemiksiz, Mehmed, Semâ ve Devran Risâlesi, Marmara Üniversitesi, 1997.

Dülger, Yusuf, *Semâ Risâleleri*, Marmara Üniversitesi, 1998.

Kamiloğlu, Ramazan, *Şehri Kırşehri el-Mevlevi Yusuf İbn Nizameddin İbn Yusuf Rumu'nin Risale-i Musikisi'nin Transkribe ve Değerlendirilmesi*, İnönü Üniversitesi, 1998, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ruhi Kalender). (Tez No: 92586)

Öztürk, Nuray, *Mevlevi Nezir Ahmed ve Romancılığı*, Selçuk Üniversitesi, 1998, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuriye BİLİK). (Tez No: 71885)

Sekendiz, Serap, *Yenikapı Mevlevihanesi Mezar Taşlarına Sanatsal Eleştiri Açısından Bir Bakış*, Gazi Üniversitesi, 1998, (Danışman:Prof. Dr. Nihat BOYDAŞ). (Tez No: 73887)

Toprak, Şengül, *Neşâtî'nin Şerh-i Kasâid-i Örfî'si*, Ege Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Tunca Kortantamer).

Turhan, Harun, *Mevlâna'nın Varlık Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin AYDIN). (Tez No: 74236)

Aslan, Üzeyir, *Neş'et Süleyman Efendi (1735-1807): Tercüme-i Şerh-i Dü Beyt-i Mesnevî: İnceleme, Tenkitli Metin*, Marmara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Tahir Üzgör).

Başar, Didem, *XIX. Yüzyıla Kadar Bestelenmiş Mevlevi Ayinlerinin Müzikal Analizi*, Marmara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan). (Tez No: 87876)

Ceyhan, Adem, *Enis Receb Dede (?-1733) Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserleri:Divanı*, Marmara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Doç. Dr. Orhan Bilgin). (Tez No: 14863)

Çanakçı, Kadir, *Mevlâna'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, Uludağ Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. İzzet Er). (Tez No: 74371)

Çuhadar, Ünzile, *İstanbul Mevlevihanelerindeki Musikişinaş Şeyhler*, Marmara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan).

(Tez No: 87089)

Erbaş, İlknur, *Eflaki'de Kültür ve Sanat: Fiziki Çevre ve Sanatlar*, Marmara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Doç. Dr. Selçuk Mülayim). (Tez No: 86079)

1999 Erdoğdu, Goncagül, *Osmanlı Devleti'nde Mevlevi Tarikatı'nın Klasik Öncesi Dönemi (13-17. Yüzyıl)*, Hacettepe Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak). (Tez No: 81993)

Haksever, Ahmet Cahid, *Ahmet Remzi Akyürek: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Doç. Dr. Ethem Cebecioğlu).

Kolçal, Fehmi, *Mevlâna'nın Tanıtım Faaliyetlerinin Grafiksel Açıdan İncelenmesi (Cumhuriyet Dönemi)*, İnönü Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Yüksel Bingöl). (Tez No: 87412)

Summak, Abdülkadir, *Miftâhu'l-Belâğa ve Misbâhu'l-Fesâha (İsmail Ankaravî)*, Harran Üniversitesi, 1999, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. M. Muhsin Kalkışım).

Şimşek, İbrahim, *Hammami-Zade İsmail Dede Efendi'nin Hayatı ve Dini Eserleri*, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. A. Ayhan Altınkuşlar). (Tez No: 74456)

Taştan, Ahmet, *Bir Şârih Olarak İsmail Hakkı Bursevî ve Edebî Şerhleri*, Uludağ Üniversitesi, 1999, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Murat Yurtsever).

Abdel-Maksoud, Belal, *İbnü'l-Fariz ve İsmail Ankaravî'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi*, İstanbul Üniversitesi, 2000. (Danışman: Doç. Dr. M. Ali Yekta Saraç)

Aktaş, Vahap, *Anadolu Selçuklu Devletî'nin Siyasi ve Sosyal Yapısı Üzerine Bir İnceleme (Menakibu'l Arifine Göre)*, Fırat Üniversitesi, 2000, (Danışman: Doç. Dr. Muhammet Beşir Aşan). (Tez No: 98961)

Arslan, Sebahattin, *Şerhu'l Mesnevi III. Cild Transkripsiyonlu Metin*, Uludağ Üniversitesi, 2000, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Murat Yurtsever). (Tez No: 96121)

Baryaman, Saliha, *İsmail Hakkı Bursevi, Ruhu'l-Mesnevi (Birinci Cilt) İnceleme Metin*, Uludağ Üniversitesi, 2000, (Danışman: Yrd. Doç. Dr.

Murat Yurtsever). (Tez No: 87244)

Boşdurmaz, Nurcan, *Aşkî Dîvânı: İnceleme-Metin*, Boğaziçi Üniversitesi, 2000, (Danışman: Doç. Dr. Zehra Toska).

Cengiz, Hayriye, *Şeyh Gâlib'de Tasavvuf ve Hüsn ü Aşk*, Selçuk Üniversitesi, 2000, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Durmuş Özbek). (Tez No: 93844)

Demir, Nihat, *İzahu'l-Hikem ve Şerh-i Heyâkilü'n-nûr Çerçevesinde Ankaravî'nin Felsefî Görüşleri*, Uludağ Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın).

Doğan, Lütfi, *Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Islâh-ı Nizâm-ı Devlete Dair Risale Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Edisyon Kritiği*, İstanbul Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Beydilli). (Tez No: 94304)

Efendioğlu, Süleyman, *Veled Çelebi, 'Türk Diline Medhal', (inceleme-metin-dizin)*, Atatürk Üniversitesi, 2000, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Avni Gözütok). (Tez No: 94075)

Toz, Ahmet İslam, *Enstrümantasyon Açısından Ney*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2000, (Danışman: Dr. Nail Yavuzoğlu). (Tez No: 98728)

Uysal, Abdülbaki, *Kösec Ahmed et-Trabzonî ve Silsiletü'l-Hâcegân fî Adâbi Ubûdiyyeti'l-A'yân Adlı Eseri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2000, (Danışman: Dr. Abdülhakim Yüce).

Ayçiçeği, Bünyamin, *Sarı Abdullah'ın Hayatı, Eserleri ve Gülşen-i Râz Adlı Mesnevîsinin Transkripsiyonlu Metni*, Marmara Üniversitesi, 2001, (Danışman: Doç. Dr. Nihat Öztoprak).

Bayram, Ahmet, *Mesnevi'de Mevlana'nın Eğitim ve Eğitim Yöneticisine Dair Görüşleriyle Modern Anlayışı Bir Karşılaştırma Denemesi*, Sakarya Üniversitesi, 2001, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sait Başer). (Tez No: 109141)

Çatak, Adem, *Mevlana Celaleddin Rumi ve Hadisten Referansları*, Ankara Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu). (Tez No: 122754)

Çelik, İsa, *Abidin Paşa (1259/1843-1324/1906)'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufi Düşünceleri*, Atatürk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof.

Dr. Osman Türker). (Tez No: 105175)

Gümüşışık, Gaye, *Konya Mevlana Müzesi'nde Yer Alan Rüstem Paşa'nın Vakfettiği Tezhipli Kur'an-ı Kerimler*, Ankara Üniversitesi, 2001, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Rüstem Bozer). (Tez No: 99978)

Karakaş, Nurdan, *Mevlana Celaleddin-i Rumi ve Kaza - Kader Görüşü*, Sakarya Üniversitesi, 2001, (Danışman: Doç. Dr. Hüdaverdi Adam). (Tez No: 109168)

Kırıktaş, Yılmaz, *Naci Ahmed Dede Divanı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*, Cumhuriyet Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Arslan). (Tez No: 101951)

Küçük, Osman Nuri, *Fihi Ma Fih Ekseninde Mevlana Celaleddin Rumi'nin Tasavvufi Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Osman Türer). (Tez No: 109264)

Özyasan, Nalan, *Nayi Osman Dede'nin Hayatı ve Ayin-i Şerif'lerinin Usul, Güfte ve Müzikal Açıdan İncelenmesi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Nevzat Atlığ). (Tez No: 107362)

Sultanoğlu, Cesur, *Mesnevi Sözlüklerinden Müşkilat-ı Mesnevi (İnceleme-Tercüme-İndeks)*, Selçuk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Şimşekler). (Tez No: 110589)

Taşdelen, Sinan, *Cumhuriyet Döneminde Mevlevilik Üzerine Araştırma Yapan İlim Adamları ve Feridun Nafiz Uzluk*, Selçuk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yakup Şafak). (Tez No: 110588)

Bozoğlu Erdinç, Yasemin, *Geç Onsekizinci ve Erken Ondokuzuncu Yüzyıllarda Mevlevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti Arasındaki İlişkiler*, Boğaziçi Üniversitesi, 2002, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hakan Erdem). (Tez No: 125013)

Coşgun, Elif, *Mevlana Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Problemi (Mesnevi Bağlamında)*, Cumhuriyet Üniversitesi, 2002, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel). (Tez No: 124967)

Efe, Mustafa, Ruhu'l-Mesnevi, *İsmail Hakkı Bursevi, (İkinci Cilt 1b-99b Arası) İnceleme-Metin*, Uludağ Üniversitesi, 2002, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Murat Yurtsever). (Tez No: 112962)

Genç, Sedef, *Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 171 Numaralı Mes-*

nevi'nin Tezhip Tasarımı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2002, (Danışman: Doç. Banu Mahir). (Tez No: 121841)

Oğuz, Serhat, *İlmi Dede el-Mevlevi el-Bağdadi Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Divanı (İnceleme Ve Tenkitli Metin)*, Gazi Üniversitesi, 2002, (Danışman: Prof. Dr. Cemal Kurnaz). (Tez No: 120516)

Özer, Gül, *Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Mesnevi'sindeki Dini Motiflerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi*, Fırat Üniversitesi, 2002, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Davut Kılıç). (Tez No: 122040)

Yiğiter, Ali, *Tasavvufta Mektubat Geleneği ve Mevlana Halid Bağdadi'nin Mektubatı*, Ankara Üniversitesi, 2002.

Aman, Fatih, *Mevlana'da Kadın ve Aile*, Uludağ Üniversitesi, 2003, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Kurt). (Tez No: 127914)

Erdinç, Fahrunisa, *Mevlana'nın Eserlerindeki İletişimsel Boyut*, İstanbul Üniversitesi, 2003, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ayşe M. Kalay). (Tez No: 140912)

Erkan, Elif, *Hz. Mevlana'nın Eserlerinde Şems-i Tebrizi*, Selçuk Üniversitesi, 2003, (Danışman: Prof. Dr. Şerafettin Gölcük). (Tez No: 123166)

Kaya, Adnan, *Mesnevihan Mehmed Es'ad Dede'nin Ziya'ul-Kulub Tercümesi*, Marmara Üniversitesi, 2003, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı). (Tez No: 124833)

Koçak, Emine, *Konya Mevlana Müzesi'nde Bulunan Puşideler Üzerine Bir Araştırma ve Yeni Tasarımlar*, Gazi Üniversitesi, 2003, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Gönül Yılmazkurt). (Tez No: 133781)

Yanbul, Halil, *13. Yüzyılda Anadolu Halk Sufizminde Dinsel Çoğulculuk: Mevlana Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2003, (Danışman: Doç. Dr. Mahmut Aydın). (Tez No: 134877)

Erten, Murat, *Mevlana'da Siyaset Felsefesi Problemleri*, Muğla Üniversitesi, 2004, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı). (Tez No: 191779)

Gönül, Mehmet, *Mevlevi Matbah-ı Şerîflerinde Müsikî ve Semâ Eğitimi*, Selçuk Üniversitesi, 2004, (Danışman: Doç. Dr. Fevzi Günüç). (Tez No: 148325)

Köse, Zeynep, *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Aşk Kavramı*, Selçuk Üniversitesi, 2004, (Danışman: Doç. Dr. Şahin Filiz). (Tez No: 147708)

Yılmaz, Hasan, *Hz. Mevlana'nın Kadınla İlgili Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi, 2004, (Danışman: Prof. Dr. Şerafettin Gölcük). (Tez No: 148329)

Acar, Aziz, *Mevlana Ve Sartre Düşüncesinde 'Yokluk Duygusu'*, Sakarya Üniversitesi, 2005, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sait Başer). (Tez No: 161159)

Bardakçı, Emine, *Tire Necippaşa Kütüphanesi'ndeki Mesnevî-i Şerîf ile Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne Adlı Yazmaların Tezhip Bakımından İncelenmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005, (Danışman: Prof. Dr. Hakkı Önkal). (Tez No: 162207)

Çiftci, Musa, *Menâkibü'l-Ârifîn'e göre Hz.Mevlâna ve Mevlevîliğin Halk Eğitimine Olan Katkıları*, Selçuk Üniversitesi, 2005, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Zeki Atçeken). (Tez No: 161670)

Gedik, Fatma, *İsmâîl-i Ankaravî (V.1041/1631) ve Fütûhât-ı Ayniyye İsimli Eseri*, Selçuk Üniversitesi, 2005, (Danışman: Doç. Dr. Dilâver Gürer).

Gökçekli, Ali, *Fîhî Mâ Fîh'te İşârî Yorum ve Hadislerle Tasavvuf*, Selçuk Üniversitesi, 2005, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hülya Küçük). (Tez No: 161680)

Güler, Murat Ufuk, *İstanbul Divan Edebiyatı Müzesi ile Konya Mevlana Müzesi'ndeki Çalgılar ve Bu Çalgıların Süslemelerinde Özgün Tasarımlar*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Aynur Maktal). (Tez No: 162630)

İşler, Necati, *Su'ûdu'l-Mevlevî, Hayatı, Eserleri ve Dîvânı (Zâdegân)*, Ankara Üniversitesi, 2005, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Akkuş). (Tez No: 253168)

Mengüç, Hilal Tuğba, *İlmi Mehmed Dede'nin Cezire-i Mesnevi Şerhi*, Fatih Üniversitesi, 2005, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 221323)

Oktay, Ercan, *Senîh-i Mevlevî Divanı*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2005, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKSOY). (Tez No:

160945)

Tunagöz, Tuna, *Mevlana'nın Bazı Kelami Konulardaki Görüşleri Ve Bunların Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi, 2005, (Danışman: Prof. Dr. Halife Keskin). (Tez No: 205878)

Yıldız, Süleyman, *Ahmed el-Mevlevî'nin 'Risale fi Beyani'l-Mecâz ve Aksâmih' adlı Eserinin Tahkiki*, Marmara Üniversitesi, 2005, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Halit Zevalsız). (Tez No: 158702)

Anıtsoy, Bülent, *Mevlevi Ayinlerindeki İlk Peşrevlerin Melodik Olarak İncelenmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006, (Danışman: Öğr. Gör. Erdoğan Ateş). (Tez No: 187412)

Arslan, Hilal, *İbni Sina ve Mevlana' nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Fırat Üniversitesi, 2006, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç). (Tez No: 186005)

Bilici, Mehmet Akif, *Mevlana Celaleddin-i Rumi'de Nübüvvet*, Marmara Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Dr. İlyas Çelebi). (Tez No: 209937)

Büyükkoçak, Vahide, *Hasan-ı Zarîfî'nin Kâşif al-Esrâr ve Matla al-Envâr Adlı Mesnevî Şerhi (vrk. 1b-35b) Tercüme, İnceleme Ve İndeks*, Selçuk Üniversitesi, 2006, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Şimşekler). (Tez No: 217233)

Coşkun, İbrahim, *Mesnevi Örneğinde Yetişkinler Din Eğitiminde Kıssa Kullanımı*, Ankara Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Dr. Cemal Tosun). (Tez No: 191342)

Çelik, Zuhal, *Mevlana'da Akıl-Aşk İlişkisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu). (Tez No: 189933)

Değerli Keçici, AYŞE, *Türk Klasik Halk Eğitim Kurumlarından Mevleviliğe Dair Bir Mecmuanın Transkripsiyonu*, Selçuk Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Dr. Yusuf Küçükdağ). (Tez No: 189226)

Doğan, Ahmet, *Kelam Açısından Mevlana'da İnsan Hürriyeti*, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Dr. Ramazan Altıntaş). (Tez No: 188923)

FİDAN Öztürk, Gülşah Gaye, *Mevlana Müzesi'nde Bulunan Bir Mevlevi Şiirleri Mecmu'ası (Mecmu'a-i Eş'ar)*, Gaziantep Üniversitesi,

2006, (Danışman: Doç. Dr. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz). (Tez No: 186759)

İlhan, Ayşe Başak, *XIX. Yüzyıla Kadar Olan Mevlevî Âyinlerinde Usûl-Vezin İlişkisi*, Marmara Üniversitesi, 2006, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan). (Tez No: 207735)

Karakoç, Ülkü, *Münşeât mecmuası Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi 7068 (inceleme-metin-tıpkıbasım)*, Erciyes Üniversitesi, 2006, (Danışman: Doç. Dr. Atabey Kılıç). (Tez No: 190335)

Kaval, Musa, *Schimmel'in Mevlana'ya bakışı*, Ankara Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu). (Tez No: 172741)

Kılınçarslan, Hakan, *Dede Efendi'nin Hüzzam Mevlevi Ayininin Makam, Usul ve Ezgisel Yönden İncelenmesi*, Selçuk Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Yusuf Akbulut). (Tez No: 189263)

Konukseven, Hatice, *Hz. Mevlana, Ahi Evran ve Şeyh Sadreddin-i Konevi'nin Konya Halkını Eğitimindeki Rolü*, Selçuk Üniversitesi, 2006, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Zeki Atçeken). (Tez No: 189164)

Kuşlu, Abdullah, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde İnsan-Alem İlişkisi Çerçevesinde Dünya Hayatı*, Selçuk Üniversitesi, 2006, (Danışman: Doç. Dr. Dilaver Gürer). (Tez No: 189407)

Paksoy, Kezban, *Mecmua-i Fevaid (Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi-2254)(İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*, Erciyes Üniversitesi, 2006, (Danışman: Doç. Dr. Atabey Kılıç). (Tez No: 190414)

Safalı, A. Gülçin, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde İktisat Ahlakına İlişkin Kodlar (Çalışma, Hırs, Nefs, Tevekkül, Dünya, Mal İhtiyaç, Rızık, Şükür, Yoksul, Zenginlik Vb.) ve Kalkınma İktisadı ile Olası İlişkileri*, Marmara Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet Çakmak). (Tez No: 354044)

Semen, Gürdal, *Nesîb Dede Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Rişte-i Cevâhir (İnceleme-Metin-İndeks)*, Celal Bayar Üniversitesi, 2006, (Danışman: Doç. Dr. Adem Ceyhan). (Tez No: 229447)

Tan, Mehmet Harun, *Abdulmecid Sivasi'nin Mesnevi Sözlüğü*, Selçuk Üniversitesi, 2006, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kunt). (Tez No: 189249)

Tokmak, Tülay, *Mevlana Düşüncesinde Kadın*, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006, (Danışman: Doç. Dr. Kadir Özköse). (Tez No: 188912)

Topal, Ahmet, *Adni Receb Dede, Nahl-i Tecelli (İnceleme-Metin)*, Atatürk Üniversitesi, 2006, (Danışman: Doç. Dr. Orhan Kemal Tavukçu). (Tez No: 186601)

Aktaş, Arife, *Mevlana Müzesinde Bulunan Mevlevi Giysilerinin ve Mevlana'ya Atfedilen Giysilerin Giyim Sanat Dalı Açısından İncelenmesi*, Selçuk Üniversitesi, 2007, (Danışman: Yrd. Doç. Miyase Çağdaş). (Tez No: 219176)

Algül, Abdülkadir, *Sabühî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve İhtiyarat-ı Sabühi Adlı Eseri (1-100. Varak)*, Atatürk Üniversitesi, 2007, (Danışman: Prof. Dr. Osman Türer). (Tez No: 205802)

Bilgin, Fatih, *Nazif Hasan Dede ve Ta'rîfü's-Sülûk Adlı Eseri*, Selçuk Üniversitesi, 2007, (Danışman: Doç. Dr. Hülya Küçük). (Tez No: 217415)

Kayışkanat, Mehmet, *Mevlâna'nın nübüvvet anlayışı*, Sakarya Üniversitesi, 2007, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük). (Tez No: 210330)

Öztekin, Mahmut Bolkar, *Fuzuli ve Şeyh Galib Divanlarında Ney Metaforu*, Fırat Üniversitesi, 2007, (Danışman: Prof. Dr. M. Nazif Şahinoğlu). (Tez No: 208380)

Tok, Mehmet, *Mevlâna'nın Mesnevi'sindeki Hikâyelerin Çocuk Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2007, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Yüce). (Tez No: 220515)

Turan, Esra İpek, *Aşçı Dede Halil İbrahim Efendi'nin Fars Dili ve Gramerine Dair Çalışmaları*, İstanbul Üniversitesi, 2007, (Danışman: Doç. Dr. Ali Güzelyüz). (Tez No: 215034)

Ünal, Nesligül, *Yenikapı Mevlevihanesi'nin Tarihsel Gelişimi ve Harem Konağı'nın Restitüsyon Projesi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Gülsün Tanyeli). (Tez No: 222361)

Yaykan, Zeynep, *İslam Sûfîzminde Hz.İsâ (a.s.)'ya Yaklaşım: Hz. Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî örneği*, Selçuk Üniversitesi, 2007, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Aydın). (Tez No: 219208)

Yücekal Ermetin, Günnur, *Mevlevi Anlayış Usul ve Adabında Eski Türk Dininin İzleri*, Yeditepe Üniversitesi, 2007, (Danışman: Doç. Dr. Feza Tansuğ). (Tez No: 210975)

Biner, Fuat, *Tahirü'l Mevlevi'nin Ders Notları Türk Edebiyatı Tarihine Dair Hülasalar*, Fatih Üniversitesi, 2008, (Danışman: Prof. Dr. Cihan Okuyucu). (Tez No: 349324)

Erkek, Gülten, *Mevlana'nın Mesnevi'sinden İlköğretim Okulları İçin Seçilen Öykülerin Eğitsel Yönünün İncelenmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akkaya). (Tez No: 215795)

Gelir, Rıdvan, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Kötülük Problemi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2008, (Danışman: Doç. Dr. Muhsin Akbaş). (Tez No: 249155)

Karaca, Mine, *Birri Mehmed Dede Divanı'nın Muhteva İncelemesi*, Ankara Üniversitesi, 2008, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Güngör). (Tez No: 228218)

Keskinoğlu, Muhammet Şerif, *İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerine Uygulanan Mesnevi Temelli Değerler Eğitimi Programının Ahlaki Olgunluğa ve Saldırganlık Eğilimine Etkisi*, Yediyepe Üniversitesi, 2008, (Danışman: Doç. Dr. Halil Ekşi). (Tez No: 226235)

Kızbaz, Kürşat, *Mevlana Felsefesi ve Türkiye'de Yapımı Tamamlanan Mevlana Belgesellerinin Karşılaştırmalı İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi, 2008, (Danışman: Prof. Dr. Suat Gezgin). (Tez No: 261837)

Korkmaz, Hasan, *Süleymaniye Kütüphânesi'nde Bulunan Mesnevî'lerin Bezeme Özellikleri*, Marmara Üniversitesi, 2008, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Gülnur Duran). (Tez No: 261441)

Mermer, Ayşe Nur, *On Dokuzuncu Yüzyıl Mevlevi Şairleri*, Ankara Üniversitesi, 2008, (Danışman: Prof. Dr. Ali Yılmaz). (Tez No: 218569)

Öksüz, Zehra, *Hülasatü'ş-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2008, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 239514)

Öktay, Nesrin, *Muhammed Esad Dede ve Mesnevî Şerhi*, Marmara Üniversitesi, 2008, (Danışman: Prof. Dr. Hasan Aksoy). (Tez No:

221442)

Türkben, Hakan, *Fahrî Dede ve Mecmuası*, Selçuk Üniversitesi, 2008, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet Sevgi). (Tez No: 234739)

Yakışan, Nurettin, *Mevlâna'nın Felsefe'ye Bakışı*, Marmara Üniversitesi, 2008, (Danışman: Prof. Dr. Kasım Turhan). (Tez No: 227112)

Yılmaz, Nesrin, *Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Allah Görüşlerinin Karşılaştırılması*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2008, (Danışman: Doç. Dr. Abdulhamit Sinanoğlu). (Tez No: 214579)

Acar, Gülsüm, *Tarikatlarda Kadının Konumuna Sosyolojik Bir Bakış (Mevlevilik Ve Bektaşilik Açısından Bir Değerlendirme)*, Cumhuriyet Üniversitesi, 2009, (Danışman: Yrd. Doç. Selim Eren). (Tez No: 227422)

Arabacı, Fatih, *Mevlânâ'nın İnsana Bakışı*, Sakarya Üniversitesi, 2009, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük). (Tez No: 253266)

Arıcıoğlu, Dilek, *Tasavvuf-musıki Münasebeti*, Atatürk Üniversitesi, 2009, (Danışman: Doç. Dr. İsa Çelik). (Tez No: 241672)

Budak, Ayşe, *Konya Mevlana Müzesi İhtisas Kütüphanesi'ndeki XV-XVI. Yüzyıl Kitap Kapakları*, Erciyes Üniversitesi, 2009, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Celil Arslan). (Tez No: 240780)

Can, Yusuf Kenan, *Nazmi Mehmed Efendi'nin Mesnevi Tercümesi*, Fatih Üniversitesi, 2009, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 349347)

Ceylan, Can, Mevlana'nın *Mesnevi'sinin İlk Onsekiz Beytinin Şerh ve Çeviri Aracılığıyla Türk Edebiyatı ve Kültüründe İçselleştirilmesi*, Boğaziçi Üniversitesi, 2009, (Danışman: Dr. Bülent Aksoy). (Tez No: 257166)

Güntan, Zekiye, *XIX. Yüzyıl İstanbul Mutasavvıflarından Muhammed Murad Nakşibendî ve Hülâsatü'ş-Şürûh İsimli Mesnevî Şerhinden İlk 1001 Beytin Tahlîli*, Selçuk Üniversitesi, 2009, (Danışman: Doç. Dr. Hülya Küçük). (Tez No: 234944)

Hanifi, Mutlu Cihan, *Hulasatu'ş-Şüruh Adlı Mesnevi Şerhinin Üçüncü Cilt 130-254 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenme-*

si, Fatih Üniversitesi, 2009, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 239500)

Karaismail, Fatma, *Fîhi Mâ Fîh Bağlamında Mevlânâ'nın Kur'ân Tefsiri*, Marmara Üniversitesi, 2009, (Danışman: Prof. Dr. Muhsin Demirci). (Tez No: 240344)

Özdil, Hatice, *Hülasatu'ş-Şüruh Adlı Mesnevi Şerhinin 108-214 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2009, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 239507)

Özkul, Yavuz, *Lübbü'l-Lübâb Manzum Mesnevi Tercümesi*, Sakarya Üniversitesi, 2009, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Yorulmaz). (Tez No: 253255)

Pekgeçgil, İbrahim İskender, *Abdülkâdir Töre Koleksiyonu 3 Numaralı Ayin Defteri ve Bilinmeyen İki Âyin Notası*, Sakarya Üniversitesi, 2009, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fatma Adile Başer). (Tez No: 253377)

Sağıroğlu, Tuğba, *Mevlânâ'nın Mesnevî Adlı Eserinde Tevekkül Anlayışı*, Ankara Üniversitesi, 2009, (Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu). (Tez No: 249292)

Soylu, EMRE, *Cazim Efendi- Raif Dede Nüshasındaki Nayi Osman Dede Ayinlerinin Konservatuvar ve Saadettin Heper Nüshaları ile Karşılaştırılması*, Hacettepe Üniversitesi, 2009, (Danışman: Doç. Mehmet Emin Göktepe). (Tez No: 258366)

Tek, Ayhan, *İbrâhim Gülşenî'ye Ait Ma'nevî Adlı Eserin La'lî Mehmed Fenâî Tarafından Şerhi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2009, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ömer Demirbağ). (Tez No: 257327)

Türker, Mehmet, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Metaforun Yeri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2009, (Danışman: Doç. Dr. Hüseyin Subhi Erdem). (Tez No: 257413)

Yanmaz, Ömer, *Mevlânâ ve Yunus Emre'de Varlık Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi, 2009, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kemal Kahramanoğlu). (Tez No: 249734)

Yapıcı, Uğurtan, *Edirneli Mevlevî ve Gülşenî Şairler*, Trakya Üniversitesi, 2009, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Müberra Gürgendereli). (Tez No: 240974)

Ağır, Hasan Mahir, *Hülasatü'ş-Şüruh Adlı Mesnevi Şerhinin,2. Cildinin 103-204 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 278691)

Altın, Fatma Tuba, *Mevlana'nın Eserlerinde Dostluk ve Samimiyet Değerlerinin İşlenişi ve Eğitimi Açısından Tahlili*, Selçuk Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Muhittin Okumuşlar). (Tez No: 274237)

Arapoğlu, Murat, *Üsküdar Mevlevihanesi'nin Tarihsel Gelişimi ve Yeniden Değerlendirilmesi*, Haliç Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Vefa Çetin). (Tez No: 269817)

ARI, Abdullah, *Muhyî-i Gülşenî, eserleri ve Sîret-i Murâd-ı Cihân (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Celal Bayar Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Mahmud Kaplan).

Cangöz, Gülşah, *Siyâhî Dede Divânı*, Kocaeli Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. İ. Güven Kaya). (Tez No: 264662)

Demirel, Nergis, *Hülasatü'ş-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 4. Cildinin 126-251 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 317679)

Düzcan, Fatma, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Yer Alan Anlatıma Dayalı Metinlerin Türkçe Ders Kitaplarında Kaynak Metin Olarak Kullanılabilirliği*, Sakarya Üniversitesi, 2010, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özdemir). (Tez No: 265832)

Eminsoy, İbrahim Halil, *Hülasatü'ş-Şüruh (5.C. vr:160-239): Metnin Açıklanması ve Gelenek Açısından İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 278610)

Güngör, Metin, *Ahmed Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerîf Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi*, Uludağ Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kara). (Tez No: 265009)

Hoyladı, Adnan, *Mevlevî Hafız Abdülcemîl Efendi'nin "Ez-zaferu'l-Hamîdiyye" Risalesi ve İslâm Kamu Hukukunda Hilâfetin Kureyşîliği Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Vecdi Akyüz). (Tez No: 258323)

Kocabaş, Vicdan Hilal, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kötülük Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu). (Tez No: 261553)

Özdemir, Yavuz, *Galata Mevlevihanesi Müzesi Koleksiyonlarının Çağdaş Müzecilik Anlayışı İçinde Değerlendirilmesi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Nuran Kara Pilehvarian). (Tez No: 263680)

Sakci, Neslihan, *Hülasatü'ş-Şürûh Adlı Mesnevi Şerhinin 4. Cildinin 1-125 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 317678)

Söylemez, Ebubekir, *Mevlâna'da Hayat ve Ölüm*, Erciyes Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Ramazan Ertürk). (Tez No: 285937)

Toprak, Gülşen, *Samsun Mevlevîhânesi (Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'deki Belgelere Göre)*, Selçuk Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Bayram Ürekli). (Tez No: 274301)

Uyanık, Ümran, *Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi'ndeki 1153 No'lu Mesnevî-i Şerîf'in Tezhib ve Cilt Sanatı Bakımından İncelenmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Hakkı Önkal).

Yarar, Ali Erkam, *Şehir Pazarlaması ve Şehir Varlıkları: Konya ve Mevlana Örneği*, Selçuk Üniversitesi, 2010, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Göksel Şimşek). (Tez No: 279022)

Yavuz, Sinan, *Hülasatü'ş-Şüruh Adlı Mesnevi Şerhinin,2. Cildinin 1-103 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 349337)

Yaylı, Gülşen, *Mevlânâ'da Felsefe ve Felsefî Yaklaşım*, Kırıkkale Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu). (Tez No: 308595)

Yılmaz, Arzu, *Ankaralı Mevlevî Mehmet Arısoy Dede'nin Hayatı ve Koyunoğlu Kütüphanesi'ndeki Defteri (Metin-İnceleme)*, Selçuk Üniversitesi, 2010, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kunt). (Tez No: 279012)

Acer, Abdurrahman, *Mesnevî-hân Ali Fuâd Efendi'nin Cerîde-i Sûfiye'deki Makâleleri: İnceleme ve Metin*, Marmara Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı). (Tez No: 291433)

Anık, Sami, *Kütahya Erguniyye Mevlevîhânesi'nin Klasik Türk Mûsikîsine Etkileri*, Haliç Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Pınar Somakçı). (Tez No: 296271)

Baki, Yasemin, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Halk Edebiyatı ve Halk Kültürü*, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Selami Şimşek). (Tez No: 294137)

Başkent, Reyhan, *Mevlânâ'da Kadın*, Atatürk Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Veyis Değirmençay). (Tez No: 304176)

Bengi, Fatma, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Doğa Bilinci*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Metin Yasa). (Tez No: 300514)

Bölükbaşı, Adem, *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlana ve Mevlevilik Örneği*, Marmara Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. M. Tayfun Amman). (Tez No: 290889)

Çalışkan, Şevki, *Mesnevî'de Nefis Kavramı*, Sakarya Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük). (Tez No: 296127)

Çekiç, Harun, *Hülasatü'ş Şüruh'un (6. c. 1-95) Çevirisi ve İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 278606)

Damar, Ünal, *Mevlânâ'nın Divân-ı Kebîr'inde Geçen Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Talat Sakallı). (Tez No: 289511)

Dopdoğru, İREM, *Mecmu'a-i Eş'ar-ı Mevleviyan*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Gülgün Yazıcı). (Tez No: 298077)

Durmuş, Gülşah, *Mevlânâ'da Eğitici Değerler ve Dil*, İnönü Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Hasan Kavruk). (Tez No: 290104)

Ekinci, Osman, *Mevlana Müzesi'nde Oluşan Hasar Nedenlerinin Araştırılması ve Uygun Temel Güçlendirme Sisteminin Seçilmesi*, Selçuk Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Yıldız). (Tez No:

283460)

Gargun, Aslı, Dede Efendi, *Zekai Dede ve Dellalzade'nin Beste Formunda, Zencir Usulündeki Eserlerinin Usul-Aruz Vezni İlişkisi Yönünden İncelenmesi*, Selçuk Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Doç. Sibel Karaman). (Tez No: 294596)

Kanık, Nurullah, *Emin Dede'nin Türk Musikisindeki Yeri*, Haliç Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Recep Uslu). (Tez No: 296261)

Karakaş, Fatma, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Doğa Bilinci*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Metin Yasa). (Tez No: 300514)

Khirizad, Babak, *Mevlana'da Varoluşçu ve İnsancıl Yaklaşım Motifleri*, Ankara Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Öznur Özdoğan). (Tez No: 302312)

Kuştepe, Ahmet, *Mevlana Caddesi Tarihi Dokunun Analizi Ve Süreç İçinde Değişimi*, Selçuk Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Murat Oral). (Tez No: 283452)

Ölmez, Ayfer, *Dede Efendi' nin Ferahfeza Mevlevi Ayini'nin Makam Usûl ve Ezgisel Yönden İncelenmesi*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. A. Bülent Alaner). (Tez No: 296375)

Özdemir, Ekrem, *Mevlâna ve Maturidî'de İrade Hürriyeti*, Erciyes Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Murat Serdar). (Tez No: 296050)

Özfidan, Canan, *Hülâsat'üş-şürûh (5. c. 81-160)'da Şerh Geleneği ve Özelliklerinin İncelenmesi*, Fatih Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nodirkhon Khasanov). (Tez No: 349293)

Sancak, Yusuf, *Mevlana'nın Mesnevi Adlı Eserinin Sosyal Bilgilerde Değer Kazanımındaki Rolü (Nitel Bir Araştırma)*, Niğde Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şaban Bayrak). (Tez No: 290052)

Sevindik, Hakan, *Fasîh Ahmed Dede'nin Behişt-âbâd Adlı Mesnevisi: İnceleme-Metin-Dizin*, Selçuk Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet Sevgi). (Tez No: 294577)

Solmaz, Lokman Derya, *Şeyh Ali Celâleddin Çelebi ve Döneminde Af-*

yonkarahisar Mevlevîhânesi (1894-1918), Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Mustafa Güler). (Tez No: 296317)

Şen, Muhammet İkbal, *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Ahlâk Felsefesi*, Fırat Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Cevdet Kılıç). (Tez No: 296431)

Şentürk, Halil İbrahim, *Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Atasözleri*, Atatürk Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Hasan Çiftçi). (Tez No: 304184)

Taşel, Zübeyde, *Konya İlinde Bulunan Mevlana Celaleddin-i Rumi Müzesi'ne Ait Tavan ve Duvar Resimlerinin İncelenmesi*, Gazi Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Vildan Çetintaş). (Tez No: 290531)

Tekinalp Özkan, Zeynep, *Eva de Vitray Meyerovitch Okumasında Mevlana Celâleddîn Rûmî 'nin İnsan Kavrayışı*, Galatasaray Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Kenan Gürsoy). (Tez No: 296803)

Yılmaz, Fatih Mehmet, *Türk Edebiyatında Hz. Ebû Bekir Vecizeleri ve Bedreddin b. Himmet-Yârü'l Mevlevî'nin Tuhfetü's-Sıddîk'ı*, Cumhuriyet Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Alim Yıldız). (Tez No: 280716)

Yılmaz, Serpil, *Mesnevî'de Geçen Hayvan Metaforlarının Tasavvufî Yorumu*, Selçuk Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Bilal Saklan). (Tez No: 279040)

Yüksel, Ayşe Şule, *Psikoterapötik Bir Teknik Olarak Hikâye ile Tedavi: Mevlânâ'nın Mesnevî'si Örneği*, İstanbul Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Atalay). (Tez No: 303692)

Akdemir, Lütfiye, *Mevlevilikteki Çile Olgusunun Fizyolojik ve Psikolojik Boyutları*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Dilaver Gürer). (Tez No: 350743)

Bayrakçı, Ömer Faruk, *19. Yüzyıl Sonrası Mevlevi Ayini Besteciliği ve Besteci Zeki Atkoşar'ın Katkıları*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2012, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cenk Celasin). (Tez No: 319890)

Çolak, Rıdvan, *Selçuklular Döneminde Mevlânâ Ailesinin Devlet Bürokratları ile İlişkileri*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2012, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. İbrahim Balık). (Tez No: 314220)

Erdoğdu, Şule, *Mesnevi Çevirilerinde İzlenen Çeviri Yöntemlerinin Çeviri Kuramı Açısından İncelenmesi*, Sakarya Üniversitesi, 2012, (Danışman: Doç. Dr. Muharrem Tosun). (Tez No: 319869)

Gündoğan, Saim, *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Sözen). (Tez No: 321744)

Sertdemir, İlknur, *Mevlana ile Konfuçyüs'ün Evren ve Ahlak Görüşleri Üzerine Bir Karşılaştırma*, Ankara Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Bülent Okay). (Tez No: 320375)

Sonuş, Danyal, *Âsafî Dal Mehmet Çelebi'nin Cezîre-i Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, Atatürk Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Orhan Kemâl Tavukçu). (Tez No: 328763)

Tamay, Rahşan, *Hammâmî-Zâde İsmail Dede Efendi'nin "Ferahfezâ Mevlevî Âyîni" Eserinin Tür ve İçim Yönünden İncelenmesi*, Fırat Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Nino Kvatchantiradze). (Tez No: 323534)

Tan, Yusuf, *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı-İnsan İlişkisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Sözen). (Tez No: 321739)

Yıldız, Fatih, *Mevlana Mesnevi'sinde Benliğin Keşfi*, Akdeniz Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Şahin Filiz). (Tez No: 325122)

Yılmaz, Semra, *Türbe Ziyaretlerinin Sosyolojik Anlamı: Şeyh Şaban-ı Veli ve Mevlana Türbeleri Örneği*, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Kamil Kaya). (Tez No: 321711)

Akkaya, Sümeyra, *Mevlâna'nın Mensur Eserlerinde Değerler Eğitimi*, İnönü Üniversitesi, 2013, (Danışman: Prof. Feridon Merter). (Tez No: 350915)

Alay, Aslı, *Hammâmî-zâde İsmâil Dede Efendi'nin Hayatı ve Ferah-fezâ Klâsik Faslı*, Fırat Üniversitesi, 2013, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yavuz Demirtaş). (Tez No: 332027)

Ertaş, Neslihan, *Mevlana Felsefesi ve Türkiye'de Yapımı Tamamlanan Mevlana Belgesellerinin Karşılaştırmalı İncelemesi*, Selçuk Üniversitesi, 2013, (Danışman: Prof. Dr. Süleyman Karaçor). (Tez No: 337724)

Gökdoğan, Nuray, *Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi'ndeki 1096 Nolu Mesnevi'nin Tezhip ve Cilt Sanatı Bakımından İncelenmesi*, Atatürk Üniversitesi, 2013, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Oktay Hatipoğlu). (Tez No: 328820)

Uruş, Demet, *Ali Rıfat Çağatay'ın Koleksiyonunda Bulunan Nayi Osman Dede'nin Uşşak ve Itri'nin Segah Ayin-i Şeriflerinin Edisyon Kritiği*, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2013, (Danışman: Doç. Dr. Nilgün Doğrusöz). (Tez No: 331910)

Yalçınkaya, Arzu Eylül, *Ken'an Rifai'nin Mesnevi Sohbetleri*, İstanbul Üniversitesi, 2013, (Danışman: Prof. Dr. Reşat Öngören). (Tez No: 328648)

Yıldırım, Kevser, *Mesnevi'de Üst Düzey Düşünme Becerilerinin Geliştirilmesi İçin Faydalanılabilecek Metaforların İncelenmesi*, Yeditepe Üniversitesi, 2013, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Otrar). (Tez No: 327665)

Bal, Gülizar, *Süleymâniye Kütüphânesi'nde Bulunan Murakka'lar (Âşir Efendi, Galata Mevlevîhânesi ve Yazma Bağışlar Koleksiyonu)*, Marmara Üniversitesi, 2014, (Danışman: Prof. Dr. Muhittin Serin). (Tez No: 356447)

Budak, Pelin, *Sosyolojik Açıdan Mevlâna'nın Ölüm Olgusuna Yaklaşımı*, Fırat Üniversitesi, 2014, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Dilek ER). (Tez No: 354908)

Yurt İçi Üniversitelerindeki Doktora Tezleri

(Kronolojik Olarak Düzenlenmiştir)

Yüksel, Sedit, Şeyh Gâlib: Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri, Ankara Üniversitesi, 1954.

Baykal, Özgün, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Hayvan Hikâye ve Motifleri, Ankara Üniversitesi, 1958.

Tankaya, Yücel, Makâlât'a Göre Şemsü'd-dîn Tebrîzî, Ankara Üniversitesi, 1971.

Seraj, Mahbub, Ma'ârif ve Mesnevî Üzerindeki Tesiri, Ankara Üniversitesi, 1972.

Garabeiglou, Djamchid, Sultan Valad, Hayatı, Eserleri ve Masnavi-i Valadi'nin Tenkildi Metni, İstanbul Üniversitesi, 1977.

Okçu, Naci, Şeyh Galib'in Dîvânı ile Hüsn ü Aşk'ındaki Tasavvufî Unsurlar, Atatürk Üniversitesi, 1978.

Özönder, Hasan, Mevlâna Külliyesi, Atatürk Üniversitesi, 1979, (Danışman: Doç. Dr. Haluk Karamağaralı). (Tez No: 347011)

Sevgi, Ahmet, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler, İstanbul Üniversitesi, 1982, (Danışman: Prof. Dr. Tahsin Yazıcı). (Tez No: 145842)

Yavuz, Kemal, Mu'inî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si, İstanbul Üniversitesi, 1982.

Burmaoğlu, H. Bilen, Lâmiî Çelebi Divânı, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divânının Tenkitli Metni, Atatürk Üniversitesi, 1983.

Pala, İskender, Aşkî: Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dîvân'ı, İstanbul Üniversitesi, 1983, (Danışman: Prof. Dr. Ali Alparslan).

Uludağ, Süleyman, İslam Açısından Musiki ve Semâ, Uludağ Üniversitesi, 1983, (Danışman: İbrahim Agâh Çubukçu).

Yetik, Erhan, İsmâil-i Ankaravî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Marmara Üniversitesi, 1985, (Danışman: Prof. Dr. Salih Tuğ).

Genç, İlhan, Esrar Dede Tezkire-i Şuaray-ı Mevleviyye, Atatürk

Üniversitesi, 1986, (Danışman: .). (Tez No: 346964)

Bakırcı, Mehmet, Mesnevî'de Tasavvuf, Selçuk Üniversitesi, 1988, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Süleyman Toprak).

Çakır, Müjgan, Nayi Osman Dede Hayatı, Sanatı Eserleri ve Ravzatü'l-i'caz fi'l-mu'cizati'l-mümtaz'ı, Marmara Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Tahir Üzgör). (Tez No: 71838)

Mermer, Ahmet, Mezâkî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkildi Metni, Selçuk Üniversitesi, 1988, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan).

Sabuncu, Zeynep, Mevlevî, Bektaşî, Bayramî Tarîkatlerine Bağlı Dört Evliyâ Menâkıpnâmesi Üzerine Bir İnceleme, Boğaziçi Üniversitesi, 1989, (Danışman: Prof. Dr. Günay Kut)

Usta, Mustafa, Mesnevî'de Mevlânâ'nın Eğitim Anlayışı, Marmara Üniversitesi, 1989, (Danışman: Doç. Dr. Bayraktar Baraklı).

Yıldırım, Kazım, Muhyiddin İbn'ül-Arabi ve Sistemi (Gazzali-Sühreverdi-Konevi-Mevlâna ile Mukayeseler), İstanbul Üniversitesi, 1989, (Danışman: Prof. Dr. Nihat Keklik). (Tez No: 7008)

Çıpan, Mustafa, Fasih Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı'nın Tenkildi Metni (2 Cilt), Selçuk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Doç. Dr. Gönül Ayan).

Vanlıoğlu, Mehmet, Ulu Arif Çelebi ve Divanının Tenkitli Metni, Atatürk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Prof. Dr. M. Nazif Şahinoğlu). (Tez No: 339967)

Aypay, A. İrfan, Nahifi Süleyman Efendi (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği Ve Divanının Tenkitli Metni) (2 Cilt), Selçuk Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan). (Tez No: 21280)

Erkul, Rasih, Birrî Mehmed Dede (Magnisalı): Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkildi Metni, Selçuk Üniversitesi, 1992, (Danışman: Doç. Dr. Gönül Ayan).

Kalkışım, M. Muhsin, Şeyh Galib Divanı: İnceleme-Metin, İstanbul Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Yavuz). (Tez No: 20406)

Sarı, Mehmet, Sabuhi Şeyh Ahmed Dede Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanı'nın Tenkitli Metni, Gazi Üniversitesi, 1992, (Danışman: Doç. Dr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu). (Tez No: 19854)

Gürer, Abdülkadir, Şeyh Galib Divanı: İnceleme-metin, Ankara Üniversitesi, 1993, (Danışman: Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu). (Tez No: 26007)

İmamoğlu, Ahmet Hilmi, Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü: İnceleme-Metin, Atatürk Üniversitesi, 1993, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Turgut Karabey).

Uygur, Abdüsselam, Amad-ı Rumi, Dakayık al-Hakayık, İstanbul, 1993.

Yardım, Ali, Mesnevî Hadisleri (Tesbit-Tahkik), Dokuz Eylül Üniversitesi, 1993.

Arı, Ahmet, Sakıb Mustafa Dede Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Diva'nın Tenkidli Metni (2.Cilt), Selçuk Üniversitesi, 1995, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan). (Tez No: 42365)

Başer, Fatma Adile, Türk Musikisinde Abdülbaki Nasır Dede (1765-1821), Marmara Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Fayda). (Tez No: 53914)

Cezayirli, Gülay, Ankara'da Bir Mevlevi Topluluğu (Din sosyolojisi açısından bir inceleme), Ankara Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Münir Koştaş). (Tez No: 51781)

Değirmençay, Veyis, Sultan Veled ve Rebabname, Atatürk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Saime İNAL Savi). (Tez No: 51911)

Hidayetoğlu, Ahmet Selahattin, Nesib Dede Hayatı, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni, Selçuk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Doç. Dr. Ahmet Sevgi). (Tez No: 54393)

Kasır, Hasan Ali, Esrar Dede; Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Karşılaştırmalı Metni, Atatürk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Turgut Karabey). (Tez No: 51920)

Arbaş, Hamit, Mevleviliğin Türk Plastik Sanatlarına Etkileri, Gazi Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. Hakkı Acun). (Tez No:

63181)

Güllüce, Hüseyin, Mevlana ve Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevi, Atatürk Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Sadık Kılıç). (Tez No: 72754)

Şimşekler, Nuri, Şahidi İbrahim Dede'nin Gülşen-i Esrar'ı Tenkitli Metin – Tahlil, Selçuk Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu). (Tez No: 71947)

Turan, Lokman, Yenişehirli Avni Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin), Encümen-i Şu'ara ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş (2 Cilt), Atatürk Üniversitesi, 1998, (Danışman: Doç. Dr. Ahmet Kırkkılıç). (Tez No: 72275)

Bakırcı, Naci, İç Anadolu Bölgesindeki Mevlevi Mezar Taşlarında Görülen Dekoratif Sanatlar ve Semboller, Selçuk Üniversitesi, 1999, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fevzi Günüç). (Tez No: 87285)

Baykan, Erdal, Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlana'da Tanrı, Selçuk Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Hüsameddin Erdem). (Tez No: 87319)

Duru, Necip Fazıl, Mevlevi Şairlerin Mevlevilik Unsurları, Gazi Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Cemal Kurnaz). (Tez No: 87542)

Küçük, Sezai, XIX. Asırda Mevlevilik ve Mevleviler, Marmara Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. Kamil Yılmaz). (Tez No: 102274)

Tanrıkorur, Barihüda, Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri (3 Cilt), Selçuk Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. M. Baha Tanman). (Tez No: 108618)

Arpaguş, Safi, Mevlana'nın Dini Anlatım Metodu, Marmara Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı). (Tez No: 106569)

Çelik, İsa, Abidin Paşa (1259/1843-1324/1906)'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufi Düşünceleri, Atatürk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Osman Türker). (Tez No: 105175)

Namlı, Ali, İsmail Hakkı Bursevî, Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı, Marmara Üniversitesi, 2001, (Danışman: Hasan Kamil Yılmaz).

Açık, Nilgün, Divan edebiyatında Mevlevilik Etkisi ve Mevlevi Şairler, Gazi Üniversitesi, 2002, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa İsen). (Tez No: 120512)

Aytekin, Ülker, Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevi-i Şerif Şerhi, Marmara Üniversitesi, 2002, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı). (Tez No: 110891)

Özyıldırım, Ali Emre, Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Mihnet-Keşân'ı ve Tahlili, Ankara Üniversitesi, 2002, (Danışman: Prof. Dr. İsmail Ünver).

Demirli, Ekrem, Sadreddîn Konevî'de Marifet ve Vücûd, Marmara Üniversitesi, 2003, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı).

Gül, Halim, Mesnevi'de Kur'a-nı Referanslar ve Kur'an Ayetlerine Getirilen İşari Yorumlar, Ankara Üniversitesi, 2003, (Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu). (Tez No: 127678)

Güleç, İsmail, İsmail Hakkı Bursevi'nin Ruhu'l-Mesnevi'sinin İncelenmesi (3 Cilt), İstanbul Üniversitesi, 2003, (Danışman: Doç. Dr. M. A. Yekta Saraç). (Tez No: 135148)

Savran, Ömer, Neşati Divanı'nin Tahlili, Pamukkale Üniversitesi, 2003, (Danışman: Doç. Dr. Mahmut Kaplan, Prof. Dr. İsmail Çetişli). (Tez No: 140640)

Toker, Birgül, Şemseddin-i Sivasi'nin Mir'atü'l-Ahlak Adlı Mesnevisinin Tenkidli Metni ve İncelenmesi, Selçuk Üniversitesi, 2003, (Danışman: Prof. Dr. Emine Yeniterzi). (Tez No: 123263)

Bankır, Mehmet Malik, Şerh-i Cezire-i Mesnevi (Metin-İnceleme-Sözlük), İstanbul Üniversitesi, 2004, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Özkan). (Tez No: 146693)

Göre, Zehra, Adni Recep Dede Hayatı ve Eserleri, Selçuk Üniversitesi, 2004, (Danışman: Prof. Dr. Gönül Ayan). (Tez No: 147527)

Şahin, Ebubekir Sıddık, Keçecizade İzzet Molla'nın Divanları: Bahâr-ı Efkâr ve Hazân- Âsâr, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, (2 cilt), (Danışman: Prof. Dr. Cem Dilçin)

Ceyhan, Semih, İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi, Uludağ Üniversitesi, 2005, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kara). (Tez No: 188249)

Çakıcı, Bilal, Fedaî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni, Ankara Üniversitesi, 2005, (Danışman: Prof. Dr. Cem Dilçin)

Gültekin, Ayşe, İsmail Ankaravi'nin Mesnevi Şerhi Mecmuatü'l-Letâif ve Matmuratü'l-Mearif'te Hadis (Altıncı Cilt Örneği), Selçuk Üniversitesi, 2006, (Danışman: Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu). (Tez No: 189284)

Küçük, Osman Nuri, Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk, Ankara Üniversitesi, 2007, (Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu). (Tez No: 208239)

Öztürk, Şeyda, Şem'î'nin (15.-16.yy) Mesnevî Şerhi (İlk Türkçe Tam Mesnevî Şerhi), Marmara Üniversitesi, 2007, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı). (Tez No: 210967)

Taşdelen, Sinan, Musannifek Alaaddin Ali Bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si ile İlgili Risalesi (İnceleme, Mmtin, Tercüme), Selçuk Üniversitesi, 2007, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Öz). (Tez No: 218643)

Dağlar, Abdülkadir, Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük), Erciyes Üniversitesi, 2009, (Danışman: Prof. Dr. Atabey Kılıç). (Tez No: 254161)

Koçoğlu, Turgut, Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnev î (II. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük), Erciyes Üniversitesi, 2009, (Danışman: Prof. Dr. Atabey Kılıç). (Tez No: 240840)

Taştan, Erdoğan, İsmâîl Rüsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmû'atü'l-Letâ'if ve Matmûratü'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme, Marmara Üniversitesi, 2009, (Danışman: Prof. Dr. Tahir Üzgör). (Tez No: 249543)

Çevikoğlu, Timuçin, Mevlevîhânelerin Faaliyette Olduğu Dönemde Bestelenmiş Mevlevî Âyinlerinin Usûl-Arûz Vezni İlişkisi Yönünden İncelenmesi, Selçuk Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Yusuf Akbulut). (Tez No: 249973)

Hatipoğlu, Emrah, Mevlevihaneler Döneminde Bestelendiği Tespit Edilmiş 46 Ayinin Makam ve Geçki Açısından Tahlili, Ankara Üniversitesi, 2010, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bayram Akdoğan). (Tez No: 288369)

Nizam, Betül Sinan, Kemâl Ahmed Dede'nin Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ Adlı Mesnevisi (Menâkıbü'l-Ârifîn Silsilesinin Manzum Halkası), Boğaziçi Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Günay Kut). (Tez No: 271205)

Sarı, Özgür, Kalkınmada Araç Olarak Turizm: Konya'da Mevlâna Turizmi Örneği, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2010, (Danışman: Doç. Dr. Ayşe Gündüz Hoşgör). (Tez No: 277714)

Tanyıldız, Ahmet, İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî - Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük), Erciyes Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. Atabey Kılıç). (Tez No: 263183)

Yormaz, Abdullah, Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil, Marmara Üniversitesi, 2010, (Danışman: Prof. Dr. İsmail Kara). (Tez No: 258474)

Karaduman, İrfan, Mehmet Zekâi Dede Efendi'nin Makam Anlayışının Türk Din Mûsikîsine Etkileri, Ankara Üniversitesi, 2011, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bayram Akdoğan). (Tez No: 302325)

Kaval, Musa, Mevlana'nın Mesnevi'sinde Dönemin Sosyo-Dini Yapısı Ve Tasavvufi Hayatı, Ankara Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Aşkar). (Tez No: 302187)

Nesterova, Svıtlana, Mevlânâ'nın "Mesnevî" İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu, Ankara Üniversitesi, 2011, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Aşkar). (Tez No: 278486)

Ösen, Serdar, 19. Yüzyıl Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik, Erciyes Üniversitesi, 2011, (Danışman: Doç. Dr. Süleyman Demirci). (Tez No: 286071)

Arısoy, Mithat, Abdülkadir Töre'nin Elyazması Mevlevî Ayinleri Defterleriyle, Suphi Ezgi ve Saadettin Heper'in Nota Neşriyatındaki Âyinlerin İnceleme ve Karşılaştırması, Marmara Üniversitesi, 2012, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan). (Tez No: 339849)

Çakıroğlu, Tuba Onat, İsmail Hakkı Bursevi'nin 'Şerh-i Pend-i Attar' (Attar'ın Pendnamesi'nin Açıklaması) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme ve Attar'ın Pendname'si ile Karşılaştırılması, Hacettepe Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Fatma Tulga Ocak). (Tez No: 314921)

İrden, Sühan, Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin Mevlevî Âyinleri'ndeki Makam ve Form Anlayışının Türk Din Mûsikine Etkileri, Ankara Üniversitesi, 2012, (Danışman: Doç. Dr. Bayram Akdoğan). (Tez No: 312528)

Şahin, Oğuzhan, Şem'i Şem'ullah, Şerh-i Mesnevi (III-IV. Ciltler) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük), Erciyes Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Atabey Kılıç). (Tez No: 306437)

Uzun, Hülya, İslami Uyanış, Çoklu Modernlik ve Popüler Kültür Bağlamında Mevlevi Semasının Dönüşümü: Afyonkarahisar Örnek Olayı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2012, (Danışman: Prof. Dr. Ayhan Erol). (Tez No: 331898)

Aykıt, Asiye, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme, Marmara Üniversitesi, 2013, (Danışman: Prof. Dr. İsmail Kara). (Tez No: 336185)

Karadeniz, Şirin, Mevlevi Ayinlerinin Kompozisyon Açısından İncelenmesi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2013, (Danışman: Doç. Dr. Nilgün Doğrusöz). (Tez No: 359951)

Özdemir, Mehmet, İsmâîl Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (IV. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük), Bozok Üniversitesi, 2013, (Danışman: Prof. Dr. Ziya Avşar). (Tez No: 337753)

Özdil, Hatice, Tasavvuf Edebiyatı Terminolojisi Açısından Mehmed Murad Nakşibendî'nin Şerhleri, Fatih Üniversitesi, 2013, (Danışman: Doç. Dr. Yusuf Çetindağ). (Tez No: 333760)

Saylan, Betül, Mevlânâ Âilesi ve Mevlevîlikte Çelebilik Makâmı - Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği, Marmara Üniversitesi, 2013, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı). (Tez No: 345115)

Yurt İçi Üniversitelerindeki Sanatta Yeterlilik Çalışmaları

(Kronolojik Olarak Düzenlenmiştir)

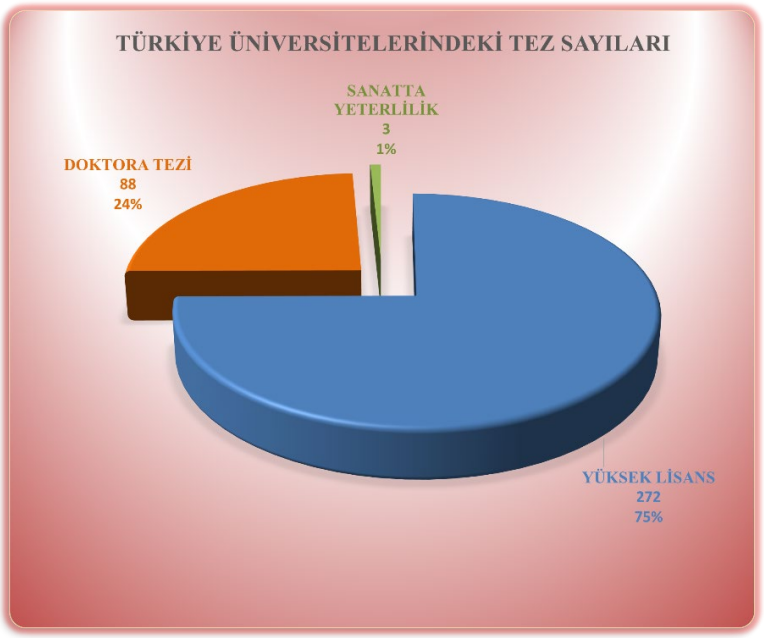
Aytan, N. Serhan, İsmail Ankaravî ve Huccetü's-sema, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1995, (Danışman: Doç. Dr. Yalçın Tura).

Gültek, Nermin, Mevlevi Ayinlerinde Kullanılan Usuller ve Kullanılış Sebepleri, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Nevzad Atlığ). (Tez No: 53279)

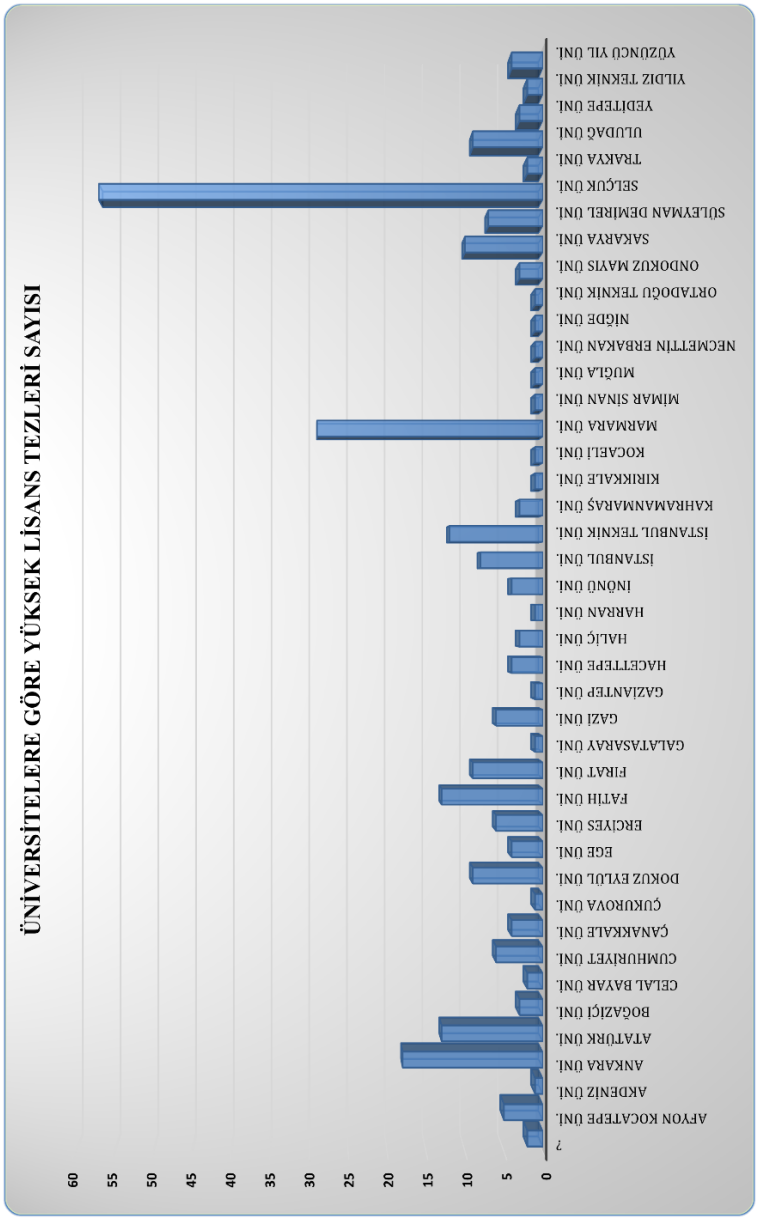
Çetinkaya, Yalçın, Mevlevilikte Müzik Felsefesi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. Nevzad Atlığ). (Tez No: 98720)

II. BÖLÜM

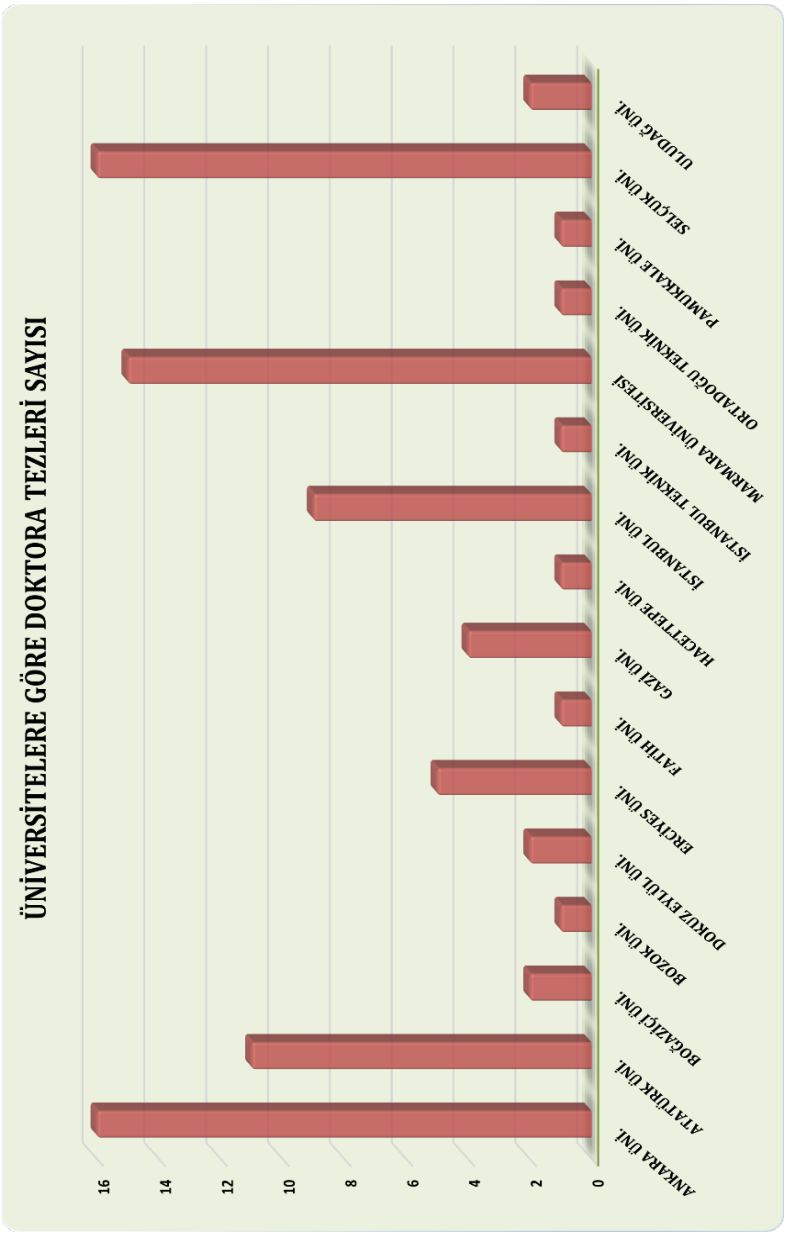
Grafikler



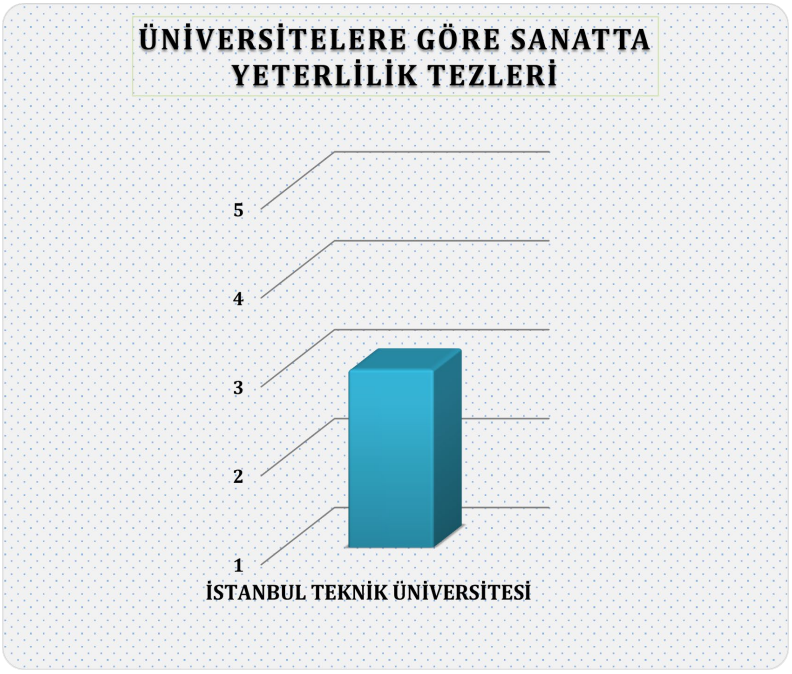
Grafik 1 *– Türkiye Üniversitelerindeki Tez Sayıları*



Grafik 2 – *Üniversitelere Göre Yüksek Lisans Tezleri Sayısı*

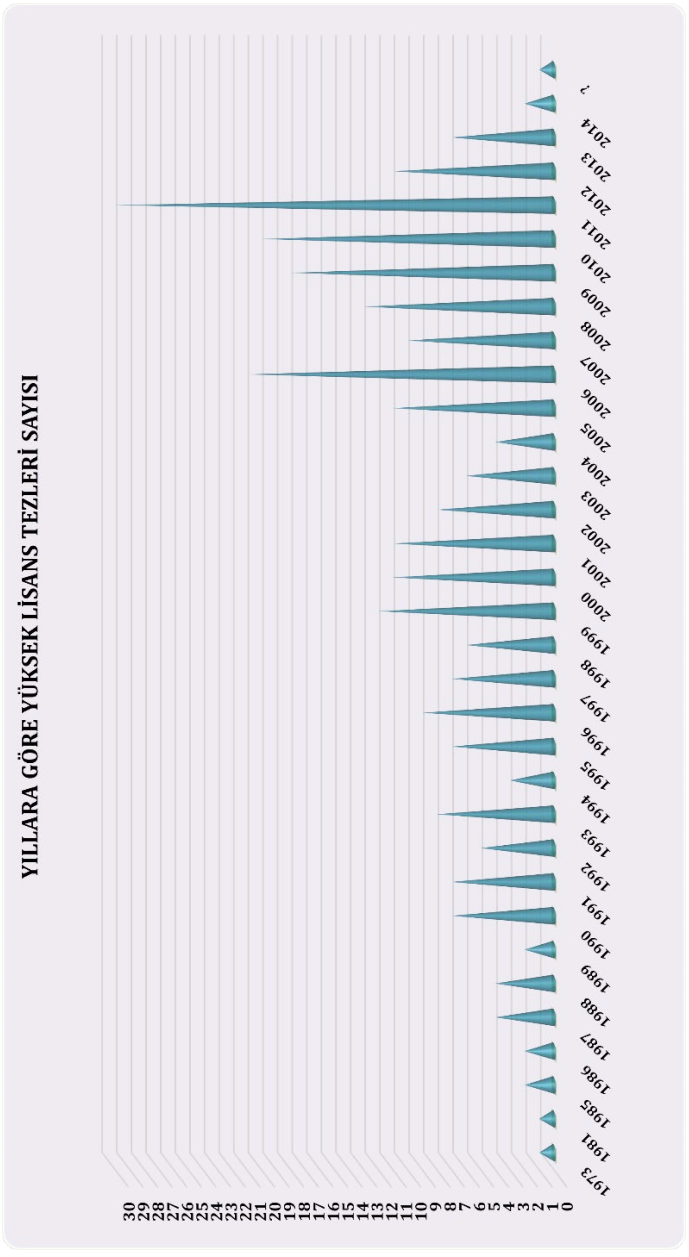


Grafik 3 *– Üniversitelere Göre Doktora Tezleri Sayısı*



Grafik 4 – *Üniversitelere Göre Sanatta Yeterlilik Tezleri*

Grafik 5 – *Yıllara Göre Sanatta Yeterlilik Çalışmaları*



Grafik 6 – *Yıllara Göre Yüksek Lisans Tezleri Sayısı*

Grafik 7 – *Yıllara Göre Doktora Tezleri Sayısı*

Sonuç

Çalışmada, Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili sanatta yeterlilik çalışmaları, yüksek lisans ve doktora tezleri bir araya getirilmiştir.

Bu çalışmanın giriş bölümünde Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. I. bölümünde derlenen tezler yazarlarının soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır. 272 tane yüksek lisans tezi, 88 tane doktora tezi ve 3 tane de sanatta yeterlilik çalışması bulunmaktadır. II. bölümünde tarih sırasına göre yazar adı ve tez adı verilmiştir. III. bölümünde ise tezler yıllara göre ve çalışıldığı üniversitelere göre analiz edilerek grafikleri oluşturulmuştur. Yüksek lisans tezi olarak en çok Selçuk Üniversitesinde (57), doktora tezi olarak en çok Selçuk Üniversitesi (16) ve Ankara Üniversitesinde (16), sanatta yeterlilik çalışması sadece İstanbul Teknik Üniversitesinde (3) çalışılmıştır. Yıllara göre değerlendirdiğimizde ise yüksek lisans tezi çalışmaları 1973 yılında başlamış; ancak bu yıllarda yeteri kadar çalışma bulunmamaktadır. 2000 yılından sonra çalışmalar artmaya başlamış 2006, 2010 ve 2011 yıllarında çalışmalar hayli artmış ve 2011 yılında tez sayısı 30'a kadar ulaşmıştır. Doktora tezi de son yıllarda daha çok çalışılmış; ancak yeterli sayıda çalışma bulunmamaktadır. En çok 2010 yılında çalışılmış ve 6 tez hazırlanmıştır. Sanatta yeterlilik çalışması olarak da sadece 3 çalışma bulunmaktadır ve her biri farklı yıllarda çalışılmıştır.

Bu verilere göre Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili bilimsel araştırmaların yeterli sayıda olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Araştırmaların devam etmesi ve daha kapsamlı bir şekilde ele alınması en büyük temennimizdir.

Kaynakça

Önder, Mehmet vd., *Mevlâna Bibliyografyası*, 1-2, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.

Karaismailoğlu, Adnan, vd., *Mevlânâ Bibliyografyası*, Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2013.

Duru, Necip Fazıl, "Türkiye Üniversitelerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Eserleri ve Mevlevîlikle İlgili Yapılmış Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları", *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, IV/15, (Güz 2004), 41-52.

Tekin, Mustafa, *Mevlânâ Bibliyografyası, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı*, 6/14, (Ocak-Haziran 2005), 735-774.

https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/ (Erişim tarihi: 08.10.2014)

Elbir, Bilal. "2015-2025 Yılları Arasında Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Hakkında Yapılan Lisansüstü Çalışmalarda Görülen Güncel Eğilimler". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 153-173. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

2015-2025 YILLARI ARASINDA MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN RÛMÎ HAKKINDA YAPILAN LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALARDA GÖRÜLEN GÜNCEL EĞİLİMLER

Bilal ELBİR*

ÖZ

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, 13. yüzyılda yaşamış olmasına rağmen düşünceleriyle hem Doğu hem Batı dünyasında derin izler bırakmış, çağları aşan bir mutasavvıf ve düşünürdür. Onun eserleri, insanın içsel yolculuğunu, aşkı, nefs terbiyesini ve evrensel değerleri konu edinerek farklı kültürlerde yankı bulmuştur. Mevlânâ'nın etkisi yalnızca tasavvuf alanıyla sınırlı kalmamış; edebiyat, felsefe, psikoloji, eğitim ve sanat gibi pek çok disiplinde kendine yer bulmuştur.

Son yıllarda akademik literatürde Mevlânâ'ya yönelik çalışmalar, klasik tasavvuf yorumlarının ötesine geçerek çağdaş sosyal, kültürel ve felsefî bağlamlarda yeniden ele alınmaktadır. Bu çalışmalar, Mevlânâ'nın düşüncelerini yalnızca tarihsel bir figür olarak değil, aynı zamanda çağdaş birey ve toplum sorunlarına ışık tutan bir rehber olarak değerlendirmektedir. Özellikle bireysel gelişim, manevî eğitim, psikolojik danışmanlık ve değerler eğitimi gibi alanlarda Mevlânâ'nın eserleri kaynak olarak kullanılmaktadır.

Son 10 yılda YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî üzerine yapılan lisansüstü tezlerde gözlemlenen akademik eğilimler, oldukça çeşitli temalar etrafında şekillenmiştir. Mevlânâ hakkında yapılan tezler özellikle Felsefe ve Din Bilimleri, İlahiyat, Edebiyat, Eğitim Bilimleri ve Sosyoloji alanlarında yoğunlaşmaktadır. Tezlerin büyük çoğunluğu

* Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Manisa / Türkiye
bilal.elbir@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8865-1240.

yüksek lisans düzeyindedir; ancak doktora tezleri de azımsanmayacak düzeydedir. Tezlerin dili genellikle Türkçe olmakla birlikte, bazı tezlerde İngilizce özet ve içerik de yer almaktadır.

Bu tezlerde öne çıkan tematik başlıklar arasında tasavvuf ve manevî eğitim, felsefî ve tarihsel yaklaşımlar, Mesnevî ve diğer eserlerin metin analizleri, Mevlevîlik ve kültürel miras, psikolojik ve sosyolojik yorumlar, modern algı ve popüler kültürde Mevlânâ'nın temsili ile dinî çoğulculuk ve hoşgörü gibi konular yer almaktadır. Bu tezler, Mevlânâ'nın düşünce dünyasını hem klasik hem de çağdaş bağlamda ele alan zengin bir akademik miras sunmaktadır. Aynı zamanda disiplinler arası çalışmalara da ilham vermektedir.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin evrenselliği ve akademik literatürdeki güncel eğilimler, onun düşüncelerinin çağlar boyunca geçerliliğini koruduğunu ve farklı disiplinlerde yeniden üretildiğini göstermektedir. Çalışmamızda YÖK Tez Merkezinden tarama yapılarak tespit edilen son 10 yılın tezlerinde görülen güncel eğilimler ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Lisansüstü tez, Mevlevîlik, Güncel eğilim, disiplinlerarasılık

The Current Trends Observed In Graduate Studies On Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Between 2015 And 2025

Bilal ELBİR[†]

Abstract

Although Mevlânâ Celâleddîn Rûmî lived in the 13th century, he has left profound marks on both the Eastern and Western worlds with his thought, emerging as a mystic and philosopher whose influence transcends ages. His works, which focus on the inner journey of the human being, love, self-discipline, and universal values, have resonated across diverse cultures. The impact of Mevlânâ extends far beyond the sphere of Sufism; it has also found a place in literature, philosophy, psychology, education, and the arts.

In recent years, academic studies on Mevlânâ have gone beyond classical interpretations of Sufism and have been reexamined within contemporary social, cultural, and philosophical contexts. These studies do not regard Mevlânâ merely as a historical figure but rather as a guide who sheds light on the problems of modern individuals and societies. In particular, his works are increasingly utilized as a source in fields such as personal development, spiritual education, psychological counseling, and values education.

Over the last decade, graduate theses on Mevlânâ Celâleddîn Rûmî recorded in the National Thesis Center of the Council of Higher Education (YÖK) have demonstrated diverse academic tendencies. These theses are concentrated primarily in the fields of Philosophy and Religious Studies, Theology, Literature, Educational Sciences, and Sociology. While the majority of these works are at the master's level, the number of doctoral dissertations is also noteworthy. Although Turkish is the predominant language of these theses, some also include summaries or content in English.

Thematically, the most prominent research topics include Sufism and spiritual education, philosophical and historical approaches, textual analyses of the Mathnawī and other works, Mevlevi order and cultural heritage, psychological and sociological interpretations, the perception and representation of Rûmî in modernity and popular culture, as well as issues such as religious pluralism and tolerance. These theses together provide a rich academic corpus that approaches Mevlânâ's intellectual world both from clas-

[†] Ass. Prof., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Turkish Language And Literature. Manisa / Türkiye
bilal.elbir@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8865-1240.

sical and contemporary perspectives, while also inspiring interdisciplinary research.

The universality of Mevlânâ Celâleddîn Rûmî and the current academic trends concerning him demonstrate that his ideas have retained their validity across centuries and continue to be reproduced in various disciplines. In this study, the current tendencies observed in the theses of the last ten years, identified through a survey of the YÖK Thesis Center, will be presented.

Keywords: Mevlâna, Postgraduate thesis, Mevlevi order, Current trend, interdisciplinarity.

Giriş

Mevlânâ Celâleddîn-i Muhammed b. Bahâeddin Veled, 1207 yılında Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası Bahâeddin Veled, dönemin önde gelen âlim ve sûfîlerinden biri olup "Sultânü'l-ulemâ" unvanıyla tanınmıştır. Moğol istilasının yarattığı siyasi ve toplumsal tehditler nedeniyle aile, 1212–1213 yıllarında Belh'ten ayrılarak uzun bir seyahate çıkmış; Nîşâbur, Bağdat, Mekke, Şam ve Malatya gibi şehirlerden geçerek nihayetinde 1228 yılında Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın davetiyle Konya'ya yerleşmiştir (Öngören, 2004: 441-444).

Mevlânâ, babasının vefatından sonra onun yerine geçerek Konya'da ilmî faaliyetlerde bulunmuş; klasik İslâmî ilimlerde derinleşmiş ve müderrislik yapmıştır. Ancak 1244 yılında Konya'ya gelen Şems-i Tebrîzî ile tanışması, onun düşünce dünyasında köklü bir dönüşüm yaratmıştır. Şems ile kurduğu derin dostluk ve mistik bağ, Mevlânâ'nın içsel dünyasını yeniden şekillendirmiş; bu süreçte şiirsel ve tasavvufî üretkenliği artmıştır. Şems'in ortadan kaybolmasının ardından Mevlânâ, bu ayrılığı ve aşkı şiire dönüştürerek Dîvân-ı Kebîr'i kaleme almıştır. Daha sonra Çelebi Hüsâmeddin'in teşvikiyle Mesnevî'yi yazmaya başlamış ve bu eser, tasavvufî düşüncenin en önemli klasiklerinden biri hâline gelmiştir (Kılıç, 2005; Schimmel, 2001). Mevlânâ, 17 Aralık 1273 tarihinde Konya'da vefat etmiş ve vefat gününü "Şeb-i Arûs" (düğün gecesi) olarak tanımlamıştır. Mezarının bulunduğu Konya'daki Mevlânâ Dergâhı, günümüzde hem bir ziyaret hem de etkileşim mekânı olarak önemini korumak-

tadır.

Mevlânâ'nın fikrî etkisi, yaşadığı dönemin çok ötesine geçerek evrensel bir boyut kazanmıştır. Bu durumun en somut göstergelerinden biri, 2007 yılında UNESCO tarafından Mevlânâ'nın doğumunun 800. yılı vesilesiyle ilan edilen "Mevlânâ Yılı"dır. Bu ilan, onun barış, sevgi ve hoşgörü temelli düşünce sisteminin küresel ölçekte kabul gördüğünü ortaya koymaktadır (Yılmaz, 2012, 225-240).

Günümüzde hem Doğu hem de Batı dünyasında bir "Rûmî Fenomeni"nden söz edilmektedir. Özellikle Batı'da Mevlânâ'nın şiirleri, farklı çeviriler aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmış; onun mistik dili, bireysel anlam arayışlarıyla örtüşen bir evrensellik kazanmıştır (Lewis, 2008, 242-243). Bu bağlamda Mevlânâ'nın eserleri, yalnızca edebî metinler olarak değil, aynı zamanda kültürlerarası bir diyalog zemini olarak da değerlendirilmektedir. Onun şiirleri, dinî ve mezhebî sınırların ötesine geçerek, insanın varoluş amacını sorgulayan evrensel bir söylem sunmaktadır.

Mevlânâ'nın düşünce mirası, klasik İslam tasavvufunun temel ilkeleriyle uyumlu olmakla birlikte, çağdaş felsefe, psikoloji ve edebiyat alanlarında da önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Özellikle "aşk" merkezli yaklaşımı, bireyin kendini tanıması, içsel dönüşüm yaşaması ve evrensel hakikate ulaşması yönünde bir rehberlik sunar. Bu aşk, yalnızca beşerî bir duygu değil, aynı zamanda varoluşun özüne dair metafizik bir ilkedir. Mevlânâ'nın aşk anlayışı, insanın Tanrı ile kurduğu ilişkiyi, benliğin aşılması ve hakikatin idraki süreci olarak tanımlar (Schimmel, 2001, 326-344).

Bu çerçevede Mevlânâ'nın hayatı, eserleri ve fikirleri hem tarihsel hem de felsefi düzlemde çok katmanlı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. Onun düşüncesi, yalnızca geçmişin bir ürünü değil, aynı zamanda günümüz insanının anlam arayışına ışık tutan dinamik bir kaynak olarak değerlendirilmektedir.

Mevlânâ'nın Eserleri ve Etkisi

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin düşünce dünyasını ve tasavvufî yaklaşımını en iyi yansıtan eserlerin başında Mesnevî gelir. Didaktik yönü ağır basan bu eser, kıssalar, alegoriler ve semboller

aracılığıyla tasavvufî öğretileri aktaran bir başyapıt niteliğindedir. Altı ciltlik bu eser, yalnızca edebî değil, aynı zamanda ahlaki ve metafizik bir rehber olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim, İslam dünyasında "Kur'an'ın manevî tefsiri" olarak nitelendirilmesi, onun dinî ve felsefî derinliğini ortaya koymaktadır (Schimmel, 2012, 7-57).

Divân-ı Kebîr, Mevlânâ'nın özellikle Şems-i Tebrîzî ile yaşadığı derin mistik tecrübenin ardından kaleme aldığı, aşk ve vecd temalı gazellerden oluşan bir külliyattır. Bu eser, divan edebiyatı üzerinde hem biçim hem de içerik açısından önemli etkiler bırakmıştır. Fîhi Mâ Fîh ise Mevlânâ'nın sohbetlerinden derlenmiş olup, onun düşüncelerini daha sade ve doğrudan bir dille aktaran bir metindir (Kılıç, 2007). Ayrıca Mecâlis-i Seb'a ve Mektûbât gibi eserleri de Mevlânâ'nın vaazlarını ve mektuplarını içermesi bakımından önemlidir.

Bu eserler, yalnızca edebî metinler olarak değil; aynı zamanda ahlaki, didaktik ve tasavvufî birer rehber olarak değerlendirilmiş; böylece edebiyat, dinî ve felsefî düşünceyle birleşerek yeni bir anlam katmanı kazanmıştır.

Mevlânâ'nın etkisi, özellikle mesnevi türü üzerinden klasik Türk edebiyatında derin izler bırakmıştır. XIV. yüzyıldan itibaren pek çok şair, Mesnevî'yi örnek almış; ona nazireler yazmış ya da şerhler kaleme almıştır. Bu şerhler hem medrese hem de tekke çevrelerinde okutulmuş, böylece Mevlânâ'nın düşünceleri geniş kitlelere ulaşma imkânı bulmuştur (Gölpınarlı, 1985).

Divan edebiyatında Mevlânâ'nın şiir anlayışı, özellikle aşkın ilahiliği ve sevgilinin Tanrı'nın tecellisi olarak algılanması gibi temalar üzerinden etkili olmuştur. Mevlevîlik tarikatı aracılığıyla musiki ile şiirin birleşmesi, edebiyata estetik ve mistik bir boyut kazandırmıştır.

Mevlânâ'nın düşünceleri, tekke edebiyatı üzerinde de belirleyici bir etki yaratmıştır. Özellikle Yunus Emre'nin "aşk" merkezli şiirlerinde Mevlânâ'nın izleri açıkça görülmektedir. Mevlevîlik, tasavvufî şiirin kurumsallaşmasına zemin hazırlamış; bu gelenek içerisinde pek çok şair eser vermiştir.

XVIII. yüzyılda Şeyh Galib'in kaleme aldığı Hüsn ü Aşk, Mevlevî

geleneğin zirvesini temsil eden bir eser olarak kabul edilir. Alegorik yapısı ve aşkın metafizik boyutunu işlemesi bakımından, Mevlânâ'nın mesnevi anlayışının Osmanlı edebiyatındaki en güçlü yansımalarından biri olarak kabul edilir (Ocak, 2016, 117-156).

Modern Türk edebiyatında Mevlânâ, yalnızca bir tasavvuf büyüğü değil, aynı zamanda çağdaş düşünceyle buluşturulmuş bir felsefî figür olarak değerlendirilmiştir. Günümüzde ise Mevlânâ, edebiyatın yanı sıra psikoloji, sanat ve kültür alanlarında da evrensel bir referans göstergesi olarak önemini sürdürmektedir.

Mevlânâ Hakkında Yapılan Çalışmalar

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî üzerine yapılan akademik çalışmalar, onun hayatı, eserleri ve düşünce sistematiği etrafında şekillenmiş çok yönlü bir literatür ortaya koymaktadır. Bu çalışmalar, kategorik olarak (tarihsel kaynaklar, tasavvufî metinler, edebî analizler ve çağdaş yorumlar vb.) sınıflandırılarak da ele alınabilir.

Klasik kaynaklar arasında, Mevlânâ'nın hayatına dair en önemli bilgiler Eflâkî'nin "Menâkıbü'l-Ârifîn" adlı eserinde yer almakta; bu eser, Mevlânâ'nın çevresiyle olan ilişkilerini ve dönemin sosyal yapısını anlamada temel bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilmektedir (Eflâkî, 1989). Ayrıca Sipehsâlâr Risalesi, Mevlânâ'nın yaşadığı döneme dair daha erken ve özgün bilgiler sunması bakımından önem taşımaktadır (Sipehsâlâr, 1977).

Mevlânâ'nın eserleri üzerine yapılan çalışmaların başında Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr gelmektedir. Gölpınarlı, (1984), bu eserleri hem tercüme etmiş hem de şerh ederek Mevlânâ'nın düşünce dünyasını sistematik biçimde ortaya koymuştur. Osmanlı döneminde Mevlânâ hakkındaki en yoğun çalışmalar şerh (yorum) literatüründe görülür. Mesnevî üzerine yapılan şerhler hem edebiyat hem de tasavvuf düşüncesi için temel kaynak olmuştur.

İsmail Ankaravî (ö. 1631): Mesnevî Şerhi ile tanınır. Bu şerh, yalnızca Mevlânâ'nın beyitlerini açıklamakla kalmaz; aynı zamanda Osmanlı düşünce dünyasının bir özeti gibidir. Ankaravî, özellikle İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını Mevlânâ'nın beyitleriyle ilişkilendirmiştir (Güngör, 2021, 279-308).

Abdülmecid Sivasî (ö. 1639): Mesnevî'yi medrese çevresinde

okutulabilir hâle getiren önemli bir şarih olarak bilinir.

Şem'î (ö. 1590): Mesnevî üzerine ilk Türkçe şerhlerden birini kaleme almış, böylece Mevlânâ'nın eserlerini daha geniş halk kitlelerine ulaştırmıştır.

Osmanlı'da Mesnevî ve Divân-ı Kebîr, hem Türkçeye hem de başka dillere tercüme edilmiştir. Bu çeviriler, Mevlânâ'nın düşüncelerinin halk arasında yayılmasına katkı sağlamıştır. Tercümeler genellikle manzum ve mensur olmak üzere iki türde yapılmıştır.

Modern Türkiye'de Mevlânâ araştırmalarının öncüsü Abdülbaki Gölpınarlı'dır. Onun: Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, Mevlânâ Celâleddîn, (1985) adlı eserleri, bugün hâlâ temel başvuru kaynaklarıdır.

Gölpınarlı'nın çalışmaları, Osmanlı şerh geleneğini modern filolojik yöntemlerle birleştirmiş ve Cumhuriyet döneminde Mevlânâ'nın yeniden keşfedilmesini sağlamıştır. Şefik Can (1997) Mesnevî'yi konularına göre tasnif ederek daha erişilebilir bir yorum sunmuştur. Bu çalışmalar, Mevlânâ'nın tasavvufî kavramları nasıl işlediğini ve sembolik anlatım biçimlerini nasıl kullandığını detaylı biçimde analiz etmektedir.

Cumhuriyet döneminde üniversitelerde yapılan tezler, Mevlânâ'nın edebî, felsefî ve tasavvufi yönlerini incelemiştir. Özellikle son yıllarda Mevlânâ, "sevgi ve hoşgörü anlayışı" ve "psikolojik yorumlar" bağlamında incelenmektedir (Öztürk, 2015).

Çağdaş akademik literatürde ise Mevlânâ'nın düşüncesi, özellikle aşk, insan-ı kâmil, vahdet ve hoşgörü kavramları etrafında incelenmektedir. Arpaguş, (2007) Mevlânâ'nın İslam düşüncesi içindeki yerini vurgularken; Balcı, (2024) Dîvân-ı Kebîr'deki poetik yapıyı çözümleyerek Mevlânâ'nın edebî yönünü ön plana çıkarmaktadır. Şimşekler, (2007) ise Batı dünyasında Mevlânâ'nın eserlerine yönelik ilk akademik ilgiyi ve bu ilginin kültürel etkilerini ele almaktadır. Bu literatür, Mevlânâ'nın yalnızca tarihsel bir figür değil, aynı zamanda evrensel bir düşünür olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Onun eserleri hem klasik İslam tasavvufu hem de modern düşünce sistemleriyle ilişkilendirilerek disiplinlerarası bir perspektifle ele alınmaktadır.

Batı'da Mevlânâ Araştırmaları

Batı'da Mevlânâ'ya ilgi 19. yüzyılda başlamıştır. İngiliz şarkiyatçılar, özellikle Mesnevî üzerine çalışmışlardır.

Reynold A. Nicholson (1868-1945): The Mathnawi of Jalaluddin Rumi (1925-1940) adlı sekiz ciltlik eseriyle Mevlânâ'yı Batı'ya tanıtmıştır. Ayrıca Rumi: Poet and Mystic , adlı çalışması ile onun tasavvufî yönünü incelemiştir. E. H. Whinfield, Masnavi: The Spiritual Couplets of Maulana Jalaluddin Rumi adlı İngilizce çeviriyle Mevlânâ'nın eserlerini Batılı okuyuculara ulaştırmıştır (Şimşekler, 2007, 182-185)

20. yüzyılda Alman şarkiyatçı Annemarie Schimmel, Mevlânâ üzerine yaptığı kapsamlı çalışmalarla tanınır. Onun The Triumphal Sun, (1980) adlı eseri, Mevlânâ'nın şiir anlayışını Batılı akademik dünyaya kazandırmıştır. Türkçeye çevrilen ben Rüzgârım Sen Ateş, (2012), Mevlânâ'nın hayatı ve eserleri üzerine en güvenilir kaynaklardan biridir (Schimmel, 2012, 45-47).

ABD'de Coleman Barks, Mevlânâ'nın şiirlerini serbest bir dille yeniden yorumlamış ve "Rumi" ismiyle popüler kültüre taşımıştır. Barks'ın çevirileri akademik açıdan eleştirilse de Mevlânâ'nın Batı'da bir "sevgi ve mistisizm şairi" olarak tanınmasını sağlamıştır (Vuraler, 2016, 28-37)

2015-2025 Yılları Arasında Yapılan Lisansüstü Çalışmaların Değerlendirilmesi

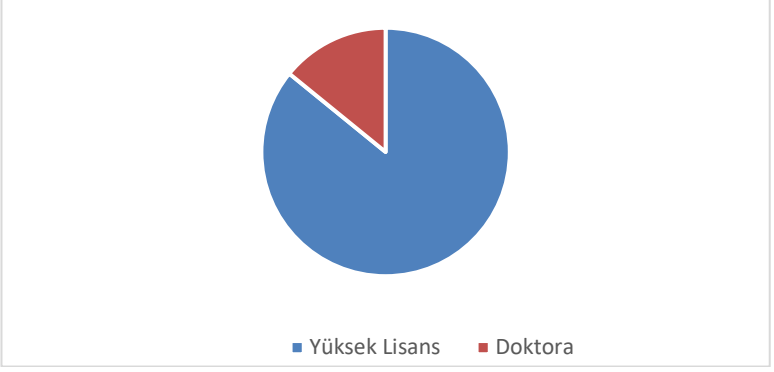
Bu çalışma, 2015-2025 yılları arasında Mevlânâ üzerine hazırlanmış lisansüstü tezlerin - YÖK Tez Merkezinden elde edilen 92 tez üzerinden - akademik yönelimlerini, disiplinlerarası dağılımını, yıllık üretim dinamiklerini ve metodolojik eğilimlerini sistematik biçimde irdelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın başlıca amacı, Mevlâna çalışmalarındaki niceliksel dinamizmin (örneğin yüksek lisans tezlerinin sayısal ağırlığı) akademik derinlikle nasıl örtüştüğünü ve araştırma pratiklerinde hangi açıklıkların var olduğunu ortaya koymaktır. Buna dair temel veri seti, Mevlâna üzerine hazırlanmış 92 lisansüstü tezden oluşmakta olup; bu veri setinde 79 yüksek lisans ve 13 doktora çalışması yer almaktadır.

Bu makalenin hedefleri şu şekilde özetlenebilir: (1) Mevlâna üze-

rine yazılan lisansüstü tezlerin nicel ve disipliner profillerini ortaya koymak; (2) yıllara göre üretim dinamiklerini ve toplumsal/kurumsal etkilerini değerlendirmek; (3) kullanılan metodolojilerin kapsamını ve eksikliklerini tespit etmek; (4) alandaki boşluklar doğrultusunda öneriler geliştirmek. Bu hedefler doğrultusunda makale, veri setinin tanımlanmasıyla başlayacak; ardından nicel analiz sonuçları, disipliner çözümlemeler ve metodolojik değerlendirmeler sunulacak; son olarak bulgular ışığında öneriler tartışılarak sonuçlandırılacaktır.

Lisansüstü Tezlerin Akademik Düzeylere Göre Dağılımı

Mevlânâ üzerine hazırlanan toplam 92 lisansüstü tezin 79'u yüksek lisans (%86), 13'ü doktora (%14) düzeyindedir. Bu rakamlar, Mevlânâ'nın akademik dünyada geniş bir ilgiye sahip olduğu, Mevlânâ çalışmalarında yoğunlaşmanın büyük oranda yüksek lisans çalışmalarında var olduğunu göstermektedir.



Grafik 1- *Lisansüstü Tezlerin Akademik Düzeylere Göre Dağılımı*

Yüksek lisans düzeyindeki çalışmalar genellikle tematik odaklı olup, Mevlânâ'nın eserlerinden seçilmiş belirli konuları açıklamaya yönelik betimleyici analizler içermektedir. Örneğin, *Mesnevî*'deki aşk kavramı, ahlâkî öğretiler veya dil-üslup özellikleri bu tezlerde sıkça incelenen konular arasında yer almaktadır.

Buna karşılık doktora düzeyindeki çalışmaların sınırlı oluşu, önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira doktora tezleri, akademik araştırma pratiğinde yalnızca bilgi aktarmaya değil, aynı zamanda yeni kavramsal çerçeveler geliştirmeye ve alanın

metodolojik sınırlarını genişletmeye yöneliktir.

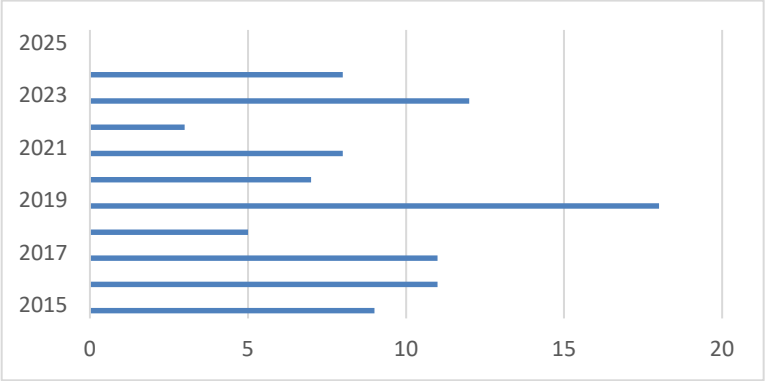
Yüksek lisans tezlerinin baskınlığı aynı zamanda Mevlânâ çalışmalarının akademik ilginin bir "başlangıç seviyesi" olarak görülmesiyle de ilişkilendirilebilir. Birçok araştırmacı, lisansüstü eğitimin ilk aşamasında Mevlânâ gibi güçlü bir kültürel ve edebî figür üzerinden akademik tecrübelerini geliştirmekte; ancak doktora aşamasında daha farklı alanlara yönelmektedir. Bu durum, alanın uzun vadeli akademik derinleşmesini olumsuz etkilemektedir.

Ayrıca doktora tezlerinin sayısal azlığı, Mevlânâ çalışmalarının disiplinlerarası ve kuramsal açılımlarının sınırlı kalmasına yol açmaktadır. Oysa doktora düzeyinde yapılacak araştırmalar, Mevlânâ'nın düşüncelerini çağdaş metodolojilerle –örneğin söylem analizi, hermeneutik, kültürel çalışmalar ya da psikoloji teorileriyle– yeniden okumaya imkân sağlayabilir. Bu tür yaklaşımlar, Mevlânâ'nın eserlerinin yalnızca tarihsel veya edebî değil, aynı zamanda güncel bilimsel tartışmalara da katkı sunabilecek çok katmanlı yapısını ortaya koyacaktır.

Bu bağlamda akademik dünyada Mevlânâ'ya yönelik doktora tezlerinin artırılması yalnızca sayısal bir hedef değil, aynı zamanda metodolojik çeşitlilik ve entelektüel derinlik açısından bir gerekliliktir. Aksi takdirde, Mevlânâ çalışmaları yüzeysel bir tekrar düzeyinde kalma riskini taşımaktadır. Dolayısıyla önümüzdeki süreçte, disiplinlerarası, karşılaştırmalı ve çağdaş teorik yaklaşımlara dayalı doktora tezlerinin teşvik edilmesi, alanın akademik niteliğini güçlendirecektir.

Yıllara Göre Tez Dağılımı ve Toplumsal Bağlantılar

Mevlânâ üzerine hazırlanan tezlerin yıllara göre dağılımı, akademik üretimin yalnızca bireysel tercihlerden değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve küresel gelişmelerden etkilendiğini açıkça göstermektedir. Verilere göre en yoğun dönem 2019 yılıdır ve bu yıl içerisinde 18 tez hazırlanmıştır. Bunu 2023 yılında hazırlanan 12 tez ile 2016 ve 2017 yıllarında hazırlanan 11'er tez takip etmektedir. Buna karşılık, en düşük üretim ise 2022 yılında yalnızca 3 tez ile kaydedilmiştir.



Grafik 2- *Yıllara Göre Lisansüstü Tezlerin Dağılımı*

2019 yılının öne çıkmasının ardında çeşitli etkenler bulunmaktadır. Bu dönemde Mevlânâ'yla ilgili gerçekleştirilen etkinlikler, akademik toplantılar araştırmacıların ilgisinin Mevlânâ üzerine yoğunlaşmasına önemli katkı sağlamıştır. Akademik dünyada belirli figürlerin araştırılmasının, sadece bireysel akademik motivasyonlarla değil, aynı zamanda ulusal kültür politikalarıyla da şekillendiği söylenebilir.

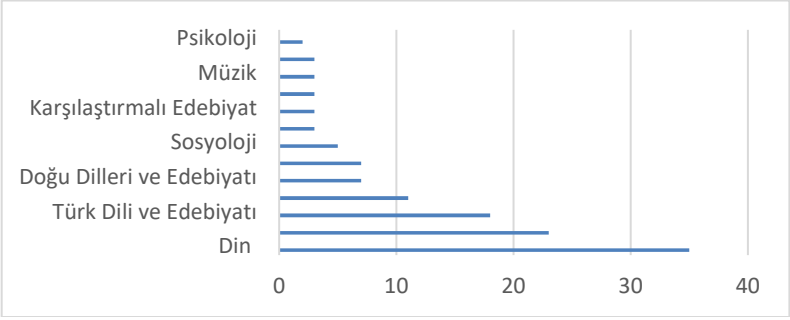
Buna karşılık, 2020 sonrası dönemde yaşanan COVID-19 pandemisi, yükseköğretim kurumlarındaki araştırma süreçlerini doğrudan etkilemiş, özellikle saha araştırmaları ve kütüphane erişimleri konusunda ciddi kısıtlamalar ortaya çıkmıştır. Bu durum, 2022 yılındaki düşük tez sayısıyla somutlaşmaktadır. Akademik üretimin küresel krizlerden nasıl etkilendiği, Mevlânâ üzerine yapılan çalışmaların yıllık dağılımında açıkça izlenebilmektedir. Araştırmacılar, zorunlu olarak daha çok dijital kaynaklara yönelmiş; ancak tezlerin niteliği ve niceliğinde bir düşüş yaşanmıştır.

Yıllara göre dağılım aynı zamanda akademik ilginin sürekliliğini de göstermektedir. Her ne kadar dalgalanmalar olsa da 2010'lu yıllardan itibaren düzenli bir şekilde tezlerin üretilmeye devam ettiği görülmektedir. Bu durum, Mevlânâ'nın güncel akademik dünyadaki kalıcı ilgisini ve disiplinlerüstü önemini teyit etmektedir. Ayrıca, tez sayılarındaki artış ve azalışların belirli toplumsal olaylarla paralellik göstermesi, kültürel figürlerin akademik araştırmalardaki görünürlüğünün yalnızca bilimsel meraktan değil, aynı zamanda

sosyo-kültürel bağlamlardan da beslendiğini ortaya koymaktadır.

Çalışmaların Alanlara Göre Dağılımı

Mevlânâ üzerine hazırlanan lisansüstü tezlerin alanlara göre dağılımı, onun çok yönlü kişiliğinin akademik dünyada farklı boyutlarıyla ele alındığını göstermektedir. Ancak veriler, belirli alanların baskınlığını ortaya koyarken bazı alanlarda sınırlı sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu durum hem Mevlânâ'nın akademide nasıl algılandığını hem de hangi yönlerinin daha çok ön plana çıkarıldığını anlamak açısından önemlidir.



Grafik 3- *Alanlara Göre Lisansüstü Tezlerin Dağılımı*

Din ve Felsefe Alanlarındaki Çalışmalar

Tezlerin büyük çoğunluğu Din (35 tez) ve Felsefe (23 tez) alanlarında yoğunlaşmaktadır. Bu oran, Mevlânâ'nın öncelikli olarak mutasavvıf ve düşünür kimliğiyle ele alındığını göstermektedir. Din alanındaki tezlerde genellikle Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı, insan ve Tanrı ilişkisine dair görüşleri, ahlâk anlayışı ve İslam düşüncesi içerisindeki yeri incelenmektedir. Bu bağlamda Mevlânâ'nın eserleri, klasik tasavvuf literatürüyle karşılaştırılmakta ve İslamî ilimler perspektifinden yorumlanmaktadır.

Felsefe alanındaki çalışmalar ise Mevlânâ'nın düşünce dünyasını metafizik, epistemoloji, ontoloji ve ahlâk felsefesi gibi konular çerçevesinde değerlendirmektedir. Örneğin, varlık anlayışı, aşkın bilgiye ulaşma yolları, insanın ontolojik konumu ve özgür irade meseleleri bu çalışmalarda öne çıkan başlıklardır. Bu tür araştırmalar, Mevlânâ'nın yalnızca bir sûfî değil, aynı zamanda felsefî derinliği olan bir düşünür olarak da konumlandırılmasına katkı sağlamakta-

dır.

Türk Dili ve Edebiyatı Alanındaki Çalışmalar

Türk Dili ve Edebiyatı alanında hazırlanan 18 tez, Mevlânâ'nın edebî yönünü ortaya koymaktadır. Bu tezlerde özellikle *Mesnevî*'nin edebî yapısı, dil ve üslup özellikleri, sembolik anlatımı ve Divan edebiyatı ile ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, Mevlânâ'nın şiirlerindeki temalar, tasavvufî kavramların şiir dili aracılığıyla aktarımı ve edebî sanatların kullanımı da bu araştırmaların temel inceleme konularındandır.

Bu bağlamda, edebiyat alanındaki tezler Mevlânâ'nın yalnızca düşünür kimliğine değil, aynı zamanda şair kişiliğine de dikkat çekmekte; onu klasik Türk şiir geleneği içerisinde özgün bir konuma yerleştirmektedir.

Eğitim Alanındaki Çalışmalar

Eğitim alanında hazırlanan 11 tez, Mevlânâ'nın değerler eğitimi ve karakter eğitimi konularına katkılarını incelemektedir. Bu tezlerde Mevlânâ'nın eserlerindeki ahlâkî ilkeler, insan sevgisi, hoşgörü anlayışı ve eğitim felsefesi ele alınarak günümüz pedagojisine nasıl katkı sunabileceği tartışılmaktadır. Özellikle çağdaş eğitimde önem verilen değerler eğitimi perspektifiyle Mevlânâ'nın fikirlerinin birleştirilmesi, bu alanda dikkate değer bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.

Doğu Dilleri ve Edebiyatı ile Tarih Alanlarındaki Çalışmalar

Doğu Dilleri ve Edebiyatı (7 tez) ve Tarih (7 tez) alanlarında yapılan çalışmalar, Mevlânâ'nın yaşadığı dönemin sosyo-kültürel bağlamını ve farklı dillerdeki Mevlânâ tercümelerini ele almaktadır. Bu çalışmalar, Mevlânâ'nın yalnızca Türk-İslam dünyasında değil, Farsça edebiyat ve diğer kültürler bağlamında da incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca tarih alanındaki araştırmalar, Mevlânâ'nın Selçuklu dönemi siyasal yapısı, dönemin kültürel hayatı ve diğer mutasavvıflarla ilişkileri bağlamında değerlendirilmesine katkı sunmaktadır.

Sosyal Bilimler ve Diğer Alanlardaki Çalışmalar

Sosyoloji (5 tez), Dilbilim (3 tez), Halk Bilimi (3 tez), İletişim Bilimleri (3 tez), Müzik (3 tez) ve Psikoloji (2 tez) gibi alanlarda yapılan çalışmalar, Mevlânâ'nın evrensel ve çok yönlü kimliğinin sosyal bilimlerde de karşılık bulduğunu göstermektedir. Örneğin, sosyoloji alanındaki tezlerde Mevlânâ'nın toplumsal barış ve hoşgörü anlayışı ele alınırken, psikoloji alanındaki çalışmalar onun insan ruhuna dair görüşlerini çağdaş psikolojik kuramlarla ilişkilendirmektedir. Müzik alanındaki tezlerde ise Mevlevî ayinleri, musiki anlayışı ve ritüeller incelenmiştir.

Bunun yanı sıra Gastronomi, İşletme ve Arkeometri gibi daha spesifik alanlarda hazırlanan tekil tezler, Mevlânâ'nın yalnızca klasik disiplinlerde değil, modern araştırma alanlarında da referans noktası olabileceğini göstermektedir. Bu durum, Mevlânâ'nın mirasının çok boyutlu ve disiplinler arası niteliğini ortaya koymaktadır.

Mevlânâ Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmaların Bütüncül Değerlendirilmesi

Mevlânâ hakkında yapılan çalışmalar, dinden edebiyata, müzikten psikolojiye, dilbilimden felsefeye değin çeşitlilik arz etmektedir. Her alan Mevlânâ'ya kendi perspektifinden bakmaya çalışsa da irdelenen Mevlânâ ve düşünceleri olmuştur. Mevlânâ Üzerine yapılan lisansüstü çalışmaları değerlendirdiğimizde tespit edilen eksiklikler ve çözüm önerileri aşağıda verilmiştir.

1. Metodolojik ve Akademik Eksiklikler

Mevlânâ üzerine yapılan lisansüstü tezlerin metodolojik açıdan değerlendirilmesi, bu çalışmaların büyük ölçüde betimleyici bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Araştırmaların önemli bir kısmı, Mevlânâ'nın eserlerinden seçilmiş temaların analizine, onun düşünce dünyasının açıklanmasına veya edebî üslubunun incelenmesine dayanmaktadır. Bu durum, akademik ilginin güçlü olduğunu göstermekle birlikte, teorik ve metodolojik çeşitliliğin sınırlı kaldığına işaret etmektedir.

2. Betimleyici Yaklaşımların Baskınlığı

Özellikle yüksek lisans tezlerinde, nitel araştırma yöntemlerinin

en basit biçimi olan metin çözümlemeleri ve literatür taramaları yoğun biçimde kullanılmaktadır. Çalışmaların çoğu, belirli kavramların (*aşk, insan, Tanrı, hoşgörü*) Mevlânâ'nın eserlerindeki yeri ve anlamı üzerinden yürütülmektedir. Bu yaklaşım, değerli olmakla birlikte, mevcut literatürdeki tekrarları artırmakta ve yeni teorik açılımlar üretmekte yetersiz kalmaktadır.

Betimleyici yaklaşımın baskınlığı, doktora tezlerinin sınırlı sayıda olmasından da kaynaklanmaktadır. Zira doktora düzeyindeki çalışmalar genellikle daha gelişmiş metodolojik araçlar kullanarak eleştirel ve karşılaştırmalı perspektifler sunmaktadır. Ancak doktora tezlerinin azlığı, metodolojik yeniliklerin de sınırlı kalmasına yol açmıştır.

3. Modern Yöntemlerin Kullanımındaki Eksiklikler

Çalışmalarda modern sosyal bilim yöntemlerinin yeterince kullanılmadığı görülmektedir. Oysa Mevlânâ'nın eserleri, çağdaş yöntemlerle incelendiğinde farklı anlam katmanları ortaya çıkabilir. Örneğin:

Söylem Analizi: Fairclough'un eleştirel söylem analizi yaklaşımı, Mevlânâ'nın dil kullanımını toplumsal iktidar ilişkileri, kültürel normlar ve değerler bağlamında incelemeye imkân verebilir. Bu yöntem, Mevlânâ'nın metinlerindeki güç, otorite ve toplumsal düzen temalarının yeniden yorumlanmasına katkı sağlayabilir (Şah, 2020, 212).

Hermeneutik Yaklaşımlar: Ricoeur'ün hermeneutik yöntemi, Mevlânâ'nın sembolik anlatımını ve metaforik dilini çözümlemek için etkili bir araç olabilir. Özellikle *Mesnevî*'deki çok katmanlı sembollerin derin anlamlarını açığa çıkarmada hermeneutik yaklaşımın verimli olacağı açıktır (Fırıncıoğulları, 2016, 39-42).

Karşılaştırmalı Çalışmalar: Mevlânâ'nın düşüncelerinin Batı felsefesi, modern psikoloji veya çağdaş eğitim teorileriyle karşılaştırılması, hem Doğu-Batı entelektüel etkileşimini hem de Mevlânâ'nın evrensel yönünü daha görünür kılabilir.

Dijital Çalışmalar: Mevlânâ'nın eserlerinin dijital ortamda analiz edilmesi, kelime sıklığı, tema dağılımları ve metinler arası ilişkiler açısından özgün bulgular sunabilir.

4. Güncel Konularla Bağlantı Eksikliği

Mevlânâ üzerine yapılan çalışmaların önemli bir eksikliği, onun düşüncelerinin güncel sosyal, kültürel ve psikolojik sorunlarla yeterince ilişkilendirilmemesidir. Örneğin, Mevlânâ'nın insan sevgisi ve hoşgörü anlayışının günümüz toplumsal çatışmalarının çözümünde nasıl kullanılabileceği, kültürlerarası iletişimde nasıl bir katkı sunabileceği veya modern psikoloji bağlamında bireysel iyilik hâline nasıl etki edebileceği üzerine daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır

Öneriler:

Bu eksiklikler ışığında Mevlânâ çalışmalarında şunlar önerilebilir:

1. **Eleştirel Yaklaşımların Artırılması:** Çalışmalar yalnızca Mevlânâ'nın düşüncelerini açıklamakla sınırlı kalmamalı, aynı zamanda bu düşüncelerin eleştirel bir şekilde sorgulanmasına da odaklanmalıdır.

2. **Disiplinlerarası Çalışmaların Teşviki:** Sosyoloji, psikoloji, eğitim bilimleri, iletişim ve kültürel çalışmalar gibi alanların yöntemleriyle Mevlânâ'nın eserlerinin yorumlanması, yeni akademik katkılar sağlayacaktır.

3. **Çağdaş Teorilerle Bütünleştirme:** Hermeneutik, söylem analizi, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve modern etik teorileri gibi çerçeveler, Mevlânâ'nın eserlerini yeniden anlamlandırmak için kullanılabilir.

Uygulamalı Araştırmalar: Mevlânâ'nın düşüncelerinin günümüz eğitim programlarına, terapi yöntemlerine ve hoşgörüyü yaygınlaştırma çalışmalarına nasıl entegre edilebileceğini gösteren uygulamalı araştırmalar yapılmalıdır.

Sonuç

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî üzerine yapılan lisansüstü tezlerin istatistiksel ve içeriksel analizi, bu alandaki akademik ilginin güçlü olduğunu ancak belirli sınırlılıklar barındırdığını ortaya koymaktadır. Öncelikle, tezlerin büyük çoğunluğunun yüksek lisans düzeyinde (%86) hazırlanmış olması, Mevlânâ'ya yönelik yoğun bir akademik merakın göstergesi olmakla birlikte, doktora düzeyinde yapılan araştırmaların azlığı (%14), metodolojik ve teorik çeşitliliğin sınırlı kaldığını işaret etmektedir. Bu durum, alanın derinlemesine incelemelerden ziyade daha çok betimleyici ve yorumlayıcı araştırmalarla temsil edildiğini göstermektedir.

Yıllara göre dağılım incelendiğinde; 2020 sonrası dönemde COVID-19 pandemisinin etkisiyle tez sayısında gözle görülür bir düşüş yaşanmıştır. Bu dalgalanmalar, akademik üretimin yalnızca bilimsel motivasyonlarla değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve küresel gelişmelerle de şekillendiğini ortaya koymaktadır. Akademik üretimin sosyo-kültürel bağlamlarla bu kadar iç içe olması, Mevlânâ araştırmalarının yalnızca tarihî veya bireysel bir ilgi alanı değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel reflekslerin de bir ürünü olduğunu göstermektedir.

Disiplinler arası dağılımda Din ve Felsefe alanlarının baskınlığı, Mevlânâ'nın öncelikli olarak mutasavvıf ve düşünür kimliğiyle incelendiğini ortaya koymaktadır. Türk Dili ve Edebiyatı alanındaki tezler, onun edebî yönünü ön plana çıkarırken; Eğitim alanındaki çalışmalar, değerler eğitimi ve pedagojik katkılarına işaret etmektedir. Bunun yanında sosyoloji, psikoloji, müzik, halk bilimi ve iletişim gibi alanlardaki sınırlı sayıdaki tezler, Mevlânâ'nın farklı disiplinlerde de incelenebileceğini göstermektedir. Ancak bu alanlardaki eksiklik, Mevlânâ'nın çağdaş sosyal bilimler perspektifinden yeterince ele alınmadığını ortaya koymaktadır.

Metodolojik açıdan bakıldığında, mevcut çalışmaların önemli bir kısmının betimleyici düzeyde kaldığı; söylem analizi, hermeneutik, kültürel çalışmalar, karşılaştırmalı incelemeler ve dijital beşerî bilimler gibi çağdaş yöntemlerin yeterince kullanılmadığı görülmektedir. Bu eksiklik, alanın akademik derinliğini sınırlamakta; ancak aynı zamanda gelecekteki araştırmalar için geniş bir potansiyel alan

sunmaktadır. Özellikle doktora düzeyinde yapılacak araştırmaların artırılması, Mevlânâ çalışmalarına metodolojik çeşitlilik ve teorik zenginlik kazandıracaktır.

Mevlânâ üzerine yapılan çalışmaların sadece geçmişe dönük bir akademik ilgi olarak kalmaması; aynı zamanda çağdaş sorunlara çözüm sunabilecek, disiplinlerarası katkılar sağlayabilecek bir araştırma alanı haline gelmesi beklenmektedir. Böylelikle Mevlânâ'nın evrensel öğretileri hem tarihsel hem de çağdaş bağlamda akademik dünyada kalıcı bir etki yaratmaya devam edecektir.

Kaynakça

Arpaguş, İ. *Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında İnsan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Balcı, Musa. *Dîvân-ı Kebîr'de Poetik Yapı ve Tasavvufî Anlam.* İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2024.

Can, Şefik. *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mesnevî'sinden Seçmeler.* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.

Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbü'l-Ârifîn).* çev. T. Olgun. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989

Fırıncıoğulları, Sevra. "Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Sosyoloji Dergisi*, 33 (2016), 37-48.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Celâleddîn.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1984.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi (6 cilt).* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985.

Güngör, Özlem. "İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi'nin Altıncı Cildinde Kullandığı Kaynaklar ve Folklorik-Kültürel Unsurlar". *Marifetname* 8/1 (2021), 277-311. https://doi.org/10.47425/marifetname.v8i62834.890746.

Kılıç, Müzahir. *Mevlânâ'nın Düşünce Dünyası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Kılıç, Müzahir. *Fîhi Mâ Fîh Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Lewis, Franklin. D. *Rumi: Past and Present, East and West*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29 (2004), 441–448. https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlana-celaleddin-i-rumi

Öztürk, M. *Mevlânâ'nın Düşüncesinde Hoşgörü ve Dinlerarası Diyalog*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. Albany: SUNY Press. 1980.

Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları.* çev. E. Erdil. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.

Schimmel, Annemarie. *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ'nın Hayatı, Düşüncesi ve Şiirleri*. çev. S. Yalçın). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Sipehsâlâr, B. H. M. *Risâle-i Sipehsâlâr: Mevlânâ'nın Hayatı ve Eserleri Hakkında İlk Kaynak* (M. Gölpınarlı, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları,

1977.

Şah, Umut. "Eleştirel Söylem Analizi: Temel Yaklaşımlar". *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 7 (2020), 210–231. https://doi.org/10.46250/kulturder.819362.

Şimşekler, Nuri. "Mevlânâ'nın Eserleri ile İlgili Yabancı Dilde Yapılan Çalışmalar (1973-2005)", Mevlânâ *Araştırmaları-1*, 159-212. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

Vuraler, Gülsen. *Coleman Barks'ın Mevlâna Mesnevisi Uyarlamaları ve Çeviri Etiği*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çeviribilim Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yılmaz, Arzu. "2007 Unesco Mevlânâ'yı Anma Yılında Mevlânâ Ve Mevlevîlik İle İlgili Yayımlanmış Türkçe Eserler Bibliyografyası" *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters*, 27 (2012), 225-240.

Yıldız, Büşra. "Mevlâna Müzesi Hazine-i Evrak Arşivi 13, 35, 45, 51, 53 ve 93 Numaralı Mektup Zarflarındaki Belgelerin Mevlevîlik Tarihi Açısından Önemi ve Yeri". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 175-209. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNA MÜZESİ HAZİNE-İ EVRAK ARŞİVİ 13, 35, 45, 51, 53 VE 93 NUMARALI MEKTUP ZARFLARINDAKİ BELGELERİN MEVLEVÎLİK TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ VE YERİ[1]

Büşra YILDIZ[2]

ÖZ

Herhangi bir konunun tarihi hakkında doğru ve tarafsız bilgi üretmek için arşiv belgelerini dikkate almak gerekmektedir. Mevlânâ'nın eserleri ile Konya ve Mevlevîlik tarihini de en iyi şekilde Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı Arşivi ve Mevlâna Müzesi Hazine-i Evrak Arşivi'nde bulunan belgeler ortaya koyacağından bu belgelerin üzerinde çalışmalar yaparak bilim dünyasına katkı sağlanabilir.

Bu çalışmadaki mektup zarflarının belirlenmesi sırasında Abdülbaki Gölpınarlı'nın ve Nejat Öğünç'ün Mevlânâ Müzesi Arşivi konusunda yazmış oldukları makaleler de incelenmiştir. Hazine-i Evrak Arşivi'nde 233 adet mektup zarfı yer almaktadır. Mektup zarfları seçilirken içerik bakımından yazım zamanı birbirine yakın olan ve Osmanlı'nın son dönemi Mevlevîlik tarikatı hakkında bilgi veren belgelerin kullanılmasına riayet edilmiştir.

Bu çalışmada, Konya Mevlevîhânesi (Mevlânâ Müzesi) Hazine-i Evrak Arşivi'nde tutulan 13, 35, 45, 51, 53 ve 93 numaralı zarflarda yer alan belgelerin içeriklerinin dijital fotoğraflarıyla birlikte kataloglaması yapılmış;

[1] Bu çalışma, Prof. Dr. Osman Kunduracı danışmanlığında 01.12.2023 tarihinde tamamladığımız "Konya Mevlevîhânesi'ndeki 51-45-35-13-53 ve 93 numaralı mektup zarfları ve içerikleri" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye, 2023).

[2] Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü mezun yüksek lisans öğrencisi. tp83712456@gmail.com

Mevlevîlik ve Konya tarihi için en önemli bilgi ve bulguları bildiren belgeler yeni harfli Türkçeye aktarılmıştır. Dolayısıyla yukarıda belirtilen mektup zarflarındaki belgeler gün yüzüne çıkarılarak Mevlevîlik tarihi ve Osmanlı Devleti'nin son dönemlerini kapsayan bir çalışmanın ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca belgelerin tür ve içerik bakımından farklılıkları dikkate alınarak değerlendirme yapılmış olup çalışmanın sonunda elde bilgiler sonuç kısmında bildirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arşiv, Öğünç, Mevlevîlik, zarf, tarih, Gölpınarlı.

The Importance and Place of the Documents Contained in the Envelopes No. 13, 35, 45, 51, 53, and 93 of the Mevlana Museum "Hazine-i Evrak" Archive in the History of the Mevlevi Order

Büşra YILDIZ[3]

Abstract

For accurate and informative information about the history of any subject, archival reports should be considered. In order to learn the works of Mevlâna the history Konya and Mevlevî order accurately, studies are carried out on the documents in the Ottoman Archives of the Republic of the Türkiye and the Treasury of the Documents Archive of the Mevlâna Museum, contributing to the world of science. The letter envelopes were selected based on articles written by Abdülbaki Gölpınarlı and Nejat Öğünç on the Mevlâna Arhicve. The Treasury of Documents Archive contains 233 letter envelopes. While selecting the letter envelopes, it was taken into consideration to use documents that were written in similar time periods in terms of content and that provided information about the Mevlevî order in the late Ottoman period.

In this study, the contents of the documents in envelopes numbered 13, 35, 45, 51,53 ve 93 kept in the Konya Mevlevî lodge (Mevlâna Museum) Treasury of Documents Archive were catalogued along with their digital photograps; the documents that provide the most important informations and findings for the history of Mevlevî Order and Konya wewr translated into modern Turkish. As a result, a study covering the history of Mevlevî order and the last periods of the Ottoman Empire was prepared by studying the documents in the above-mentioned letter envelopes. In addition,

[3] Master's Graduate of Selçuk University, Institute of Mevlana Studies.
tp83712456@gmail.com

the evaluations was made by taking into account the diffirences in the type and content of the documents and the informations obtained at the end of the study was repoted in the conclusion section.

Keywords: Archive, Öğünç, Mevlevi order, envelope, date, Gölpınarlı.

Giriş

Anadolu Selçuklu Devleti'nin en önemli mutasavvıf düşünürlerinden birisi Hazreti Mevlâna Celaleddin-i Rumi'dir. Hazreti Mevlâna'nın İslam'ı tebliğ etme düsturu, Kur'an'a ve ehl-i sünnete uygun yaşam tarzını insanlara sevdirme ve davet etme yöntemi, sadece kendi döneminde kalmayıp çağları aşan kuşatıcılıkla en önemli eseri Mesnevî-i Şerîf'i Hüsameddin Çelebi'yle yazması kendisini çok farklı bir konuma taşımıştır. Hazreti Mevlâna, tek amacı insanlara kendi hakikatlerini bildirerek İslam'ı tebliğ etmek düsturuyla bir ömür yaşamıştır. Hazreti Mevlâna'nın vefatından sonra Mesnevî-i Şerîf'in okumasının yaygınlaşması ve insanın özüne gitmesini sağlayan öğretileri, kısa bir süre içerisinde Mevlevîlik yolunun bir kurumsallaşma yoluna gitmesine sebep olmuştur. Kısacası Mevlevîhânelerin doğuşu insanları İslam'a davet ve hakikatle tanıştırma çabasının en önemli sonuçlarındandır. XIII. yy.'dan itibaren Mevlevîlik yolunun edep, âdâp ve erkanı şekillenmeye başlamış; Mevlevîhânelerin çoğalmasıyla birlikte yaygınlaşmıştır. Osmanlı mülkünün de üç kıtaya yayılmasıyla birlikte Mevlevîhâneler Kuzey Afrika'dan, Balkanlara, oradan Rusya içlerine ve doğuda da Orta Asya içlerine kadar yayılmıştır. Bununla ilgili kesin belgelere Devlet Arşivleri ve Konya Mevlevîhânesi (Mevlâna Müzesi) Hazine-i Evrak Arşivi'nde araştırmak mümkündür. Çalışmaya başlamadan önce Mevlâna ve Mevlevîlik alanında bilinenlerin eksik ve araştırılması gereken bir konu olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu alandaki çalışmaların da Konya Mevlevîhânesi (Mevlâna Müzesi) Hazine-i Evrak Arşivi'nden yapılacak çalışmalarla doğrudan ilgili olması gerektiği fark edilmiştir. Mevlevîlik alanındaki önemli çalışmalarıyla tanınan Abdülbaki Gölpınarlı'nın "Konya'da Mevlâna Dergâhı'nın Arşivi" adlı makalesi bu farkındalığı desteklemiştir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın makalesi de incelendiğinde görülecektir ki yüz sekiz tane mektup zarfı barındıran Hazine-i Evrak Arşivi'nde tüm mektup zarflarının aynı projede çalışılması mümkün değildir. Daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmalarla bu sayı iki yüz otuz üç olmuştur.

Bu sebeple tarihsel bakımdan birbiriyle yakın dönemdeki belgelerin dahil olduğu altı adet mektup zarfı seçilmiştir. Çalışmanın giriş bölümünde bu çalışmanın hazırlanmadaki amacı ve önemi, süreç esnasında kullanılan metot ve yöntem, konunun kapsam ve sınırlılıkları ve mektup zarfları hakkında daha önce yapılan çalışmalar, Hazreti Mevlâna'nın otobiyografisi, insanı hakka ve hakikate davet eden düşünce dünyası, Mevlevîlik yolunun tarihsel süreci ve Mevlevîhânelerin oluşumu ile Konya Mevlevîhânesi (Mevlâna Müzesi) Hazine-i Evrak Arşivi'nin muhtevası ve mektup zarflarından bahsedilmiştir. Çalışmanın katalog bölümünde önemli ve örnek belgelerin muhtevası, yazıldığı tarih, belge türü ve belgede kullanılan yazı türü, mühür okuması (bazı belgelerde varsa imzada yazılı olanlar) ve Konya Mevlevîhânesi'ndeki (Mevlâna Müzesi) yeri belirtilerek hazırlanmıştır. Çalışmanın değerlendirme bölümünde ise örnek belgelerde kullanıldığı tespit edilen belge türleri, belgelerde kullanılan yazı türleri, süsleme türleri, belgelerin tamamını ilgilendiren tarihi olaylar ve muhtevaları, belgelerde adı geçen Mevlevîhâneler ve postnişin şeyh dedeler, kullanılan hitap şekilleri, mühürler, Osmanlı pulları ve kullanılan takvimler başlığında her birisi hakkında inceleme ve araştırmalarda bulunulmuş ve tezin giriş bölümünde de görülebileceği üzere metin içi dipnot ekleme yöntemiyle tamamlanmıştır. Sonuç bölümünde çalışmanın neticesine ortaya çıkan olgu ve bilgiler kısaca özetlenmiş, belgelerde kullanılan yazı ve belge türleri, Mevlevîhaneler ve postnişin şeyh dedeler, belgelerde kullanılan mühürler ile belgelerde geçen tarihi olaylar tablo şeklinde gösterilmiştir. Konya Mevlevîhânesi (Mevlâna Müzesi) Hazine-i Evrak Arşivi'nde yapılabilecek çalışmaların Mevlevîlik ve tarih açısından önemi bildirilmiştir.

51 Numaralı Mektup Zarfı

51 numaralı mektup zarfının içeriği aşağıdaki gibidir:

- Halep Mevlevîhânesi'nden Şatır Mehmed Dede'nin Mektubu
- Abdülgani Dede'nin Kitabı'na Ait Bilgiler
- Sivas Mevlevîhânesi'ne Ait Masraflar
- Sivas Mevlevîhânesi 1280(1863) Tarihli Berat Ve 1284(1862) Eski Ferman

- Samsun Mevlevîhânesi'ndeki Hasip Dede'nin Mektupları, Kütahya Nahiyesindeki Ergun Çelebi Evkâfından 1702 Tarihli Berât Sureti
- Defter-i Hakâni Kayıt Sureti
- Samsun Mevlevîhânesi'ne Ait Vâridât Ve Sarfiyât Cetvelleri
- Samsun Ve Bursa Mevlevîhâneleri Muharreratı
- Kütahya Mevlevîhânesi'ne Ait Başka Belgeler

45 Numaralı Mektup Zarfı

45 numaralı mektup zarfının içeriği aşağıdaki gibidir:

- Kayseri Mevlevîhânesi Şeyhi Mehmed Dede'nin İcraatlarını Bildiren Ferman
- Evkâf-ı Celâliye Köyleri Hakkında Ferman
- Yavuz Sultan Selim Tarafından Yaptırılan Şadırvan Meşrutası İçin Ferman

35 Numaralı Mektup Zarfı

Mektup zarfının içeriği aşağıda verildiği gibidir:

- Babalık Gazetesi 1910 Basım Yılı 238. Sayısının İlk Dört Sayfası
- Latin Harfli Türkçeyle Yazılmış Kira Mukavele Sözleşmesi
- Evkâf-ı Celaliye'ye Bağlı Köyler Hakkında Dahiliye Nezareti'nden Çelebi Efendi'ye Gönderilen Yazı
- Çelebi Efendi'nin Konya Vilayetine Verilen Taamiye Miktarının Yeterli Gelmediği Yönünde Yazı
- Hüseyin Çelebi Tarafından Konya Kapu Camii'ne Bağışlanan Evkâflarla İlgili Bilgiler

13 Numaralı Mektup Zarfı

Söz konusu olan mektup zarfının içeriği aşağıda verildiği gibidir:

- Karamanoğlu İbrahim Bey Vakfından Konya'nın İplikçi Ve Sahip-Ata Cami'sine Vaizlik
- Karamanoğlu İbrahim Bey Mescidi Vakfından Yasin-Hanlık Ve

Cüz-Hanlık Fermanları

- Abdülaziz Ve Abdülhamit Dönemlerine Ait Fermanlar

53 Numaralı Mektup Zarfı

Makale konusu çerçevesinde 53 numaralı mektup zarfının içeriği aşağıdaki gibidir:

- Bahariye, Musul, Galata, Yenikapı ve Kütahya Mevlevîhânesi'ne Ait Yazışmalar
- Birinci Dünya Savaşı Sebebiyle ve Hilâl-İ Ahmer Cemiyeti İle Tüm Mevlevîhâne Şeyhlerinin Devlet-İ Âli Osmanî'den Gönderilen Bir Encümen Başkanlığında Toplanmaları Ve Alınan Kararların Yazıldığı Belgeler

93 Numaralı Mektup Zarfı

Makale çalışmasına dahil olan 93 numaralı mektup zarfının içeriği aşağıda verildiği gibidir:

- Tarikatlara ve Kurallara Dayanan Soy Ağacı Benzetilmesi İle Şekillendirilmiş Bir Silsile
- H. 955 (M. 1548) Yılında Türkçe (Osmanlı Türkçesi) Olarak Yazılmış "Risâle-i Kalbîyye" Adlı Risale

1. Belge Türleri

Makale çalışması kapsamındaki belgelerde toplam sekiz farklı yazı türü bulunmaktadır. Bu türler en çok kullanılandan en az kullanılan yazı türüne göre sıralanmıştır.

1.1 *Arz-ı Hal (İstek, Şikâyet ve Bildiri) Belgeleri*

Postnişin şeyh dedeler tarafından kaleme alınan ve kendi isimlerini işledikleri mühürler ile onayladıkları belgelerdir. "Ma'rûz-ı Ahkarânem", "Ma'rûz-ı bende-i sadıklarıdır" terkipleriyle başlayan metinler eleştiri, şikâyet, olumsuzluk, yakınma, sonucu kötü neticeler çıkarabilecek işlere karşı uyarma ve çözüm getirme gibi konular içeren metinlerdir. 53 numaralı zarfın içindeki 19 envanter numaralı belgeye ait olan "azizim, kardeşim" ifadesiyle başlayan metin örneği ve "Marûz-ı daîyânem", "Marûz-ı dâiyâneleri", "Marûz-ı çâkerleri" ifadelerine yer veren belgelerde istek, dilek veyahut arzu içeren

metin türü bulunmaktadır. Bu metinlerden bazılarında gelen mektuplara cevaben emirlerin eksiksiz uygulanmasını bildiren ya da sakinleştirici veyahut sabırlı olunmasının tavsiye edildiği ek metinler Konya Mevlevîhânesi postnişin şeyhi tarafından eklendiği tespit edilmiştir. Bildiri türüne ait olan belgeler övgü ve methiyelerle başlamaktadır. Bu tür belgelerde metinlerin "huzûr-ı reşâdet penâhîleri", "reşâdetli efendim hazretleri", "hazret-i sam-i cenâb-ı mürşidânelerine", "huzûr-ı merâsim-nüşûr reşâdet penâhîyye", "reşâdetlü devletlü efendim hazretleri" gibi övgülerle başladıkları görülmüştür.

Tüm bunlara ek olarak;

- Görev değişiminin yapılması için Konya Mevlevîhânesi postnişininden müsaade alınması, görev değişimi yapıldığına dair bildiri,

- Gerçekleşen herhangi bir olayın aktarıldığı, tayin değişikliği, postnişin şeyh dedeler tarafından yapılan toplantı sonucunda alınan kararların kayda geçirildiği, bu kararların kanun gibi uygulanacağı ve kanunnamenin tüm Mevlevîhânelere gönderilmesi hususundaki emirler metin içeriği olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. *Vâridât ve Sarfiyât Cetvelleri*

Osmanlı Türkçesi'nde "kaynaklar, gelirler, bir kimseye veya hazineye ait gelirler" anlamına varidat kelimesi anlamı olarak sözlükte "varlık" kelimesinin çoğulu yani "varlıklar" şeklinde bildirilir.[4] Sarfiyat kelimesi "sarf" kelimesinden gelmekte olup sözlükte "harcanan şeylerin tümü, giderler ve harcamalar" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kangırı (Çankırı), Samsun, Maraş, Halep, Sivas Kütahya, Aydın ve Musul Mevlevîhânesi'ne ait varidat ve sarfiyat cetvelleri ve Konya Kapu Camii evkaf gelir giderleri ve Kütahya Mevlevihanesi'ne ait varidat belgeleri bu gruba dahildir. Bu cetvellerde dikkat çeken en önemli detay hiçbir detayın atlanılmamış olmasıdır. Buna ek olarak belli bir yazı kalıbının yerine doğrudan karşılıklı yazılması

[4] Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, haz. Ahmet Cevat (University of Toronto Library 1901).

tercih edilmiştir. Buradaki kayıtların bizzat postnişin şeyh dedeler tarafından tutulduğu açıkça ortaya konulmuştur.

1.3. *Gazete*

Yazı ile kâğıdın zaman içindeki etkileşimi bilgi ve tecrübenin çok daha hızlı yayılmasına neden olmuştur. Gazete ve gazetecilik de bu bağlamda ilerleme gösteren bir tür olmuştur. İlk örnekleri mecmua olarak haber mektupları 13.yy'a tarihlendirilmektedir. İlk olarak elle çoğaltılıp bankerlere, tüccarlara ve gemicilere mutlak haber ve iletişim sağlamıştır. Gazetelere zamanla farklı coğrafyalara ve insanlara ulaşmasıyla tür ve içerik bakımından da önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Gazetecilik alanında en büyük atılım Sanayi Devrimi'nde yapılmıştır. Matbaanın icat edilmesiyle gazetenin basımı ve yayınlanması konusunda seri üretime geçilmiştir. İçerik açısından zenginleştirilerek okuryazar oranının artmasına hizmet etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde gazetecilik alanında yapılan yayınlar yerel ve özel olarak iki kısımda incelenmektedir. Takvim-i Vakâyi ve Cerîde-i Havâdis gazeteleri resmî gazetelere örnek gösterilebilir. Özel gazeteler ise ekseriyetle şahıslara bağlı gazeteler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tercümân-ı Ahval (1860-Âgah Efendi) Tasvîr-i Efkâr gazetesi yerel olarak örnek gösterilebilir. Makale çalışmamıza dahil olan belgeler arasında 'Babalık' isimli Konya ve çevresine özel gazete mecmuasına ait dört sayfa yer almaktadır. Haftalık şeklinde yayın yapan Babalık Gazetesi 1910 tarihinden itibaren 1950 yılına kadar Konya'nın önde gelen isimlerinden Yusuf Mazhar Bey tarafından neşriyatı yapılmıştır.

1.4. *Tapu ve Devir Teslim Belgeleri*

Tapu kelimesi sözlükte "hizmet vermek" anlamındadır. TDK sözlükte terim anlamı olarak, "bir taşınmazın üstündeki telif hakkını gösteren belge" şeklinde tanımlanır. Osmanlı Devleti'nde toprak sahiplerinin telif hakkına sahip oldukları belge türleri olarak tanımlanabilir. Osmanlı Devleti'nde arazi tahrirlerinin ilk olarak Fatih Sultan Mehmet döneminde yapılmaya başlandığı ön görülmektedir. Tutulan tahrir defterlerinin pek çoğu günümüzde tapu kadastro müdürlüklerinin arşivlerinde saklı tutulmaktadır.

1.5. *Kira Muavenet Sözleşmesi Belgeleri*

Kira sözleşmesinin feshi neticesinde malın ve mal sahibinin zarar görmesini engelleyen sözleşmeye Kira Muavenet Sözleşmesi denilmektedir. Kiracının sözleşmeyi feshetmesi halinde sözleşmedeki fesih hali maddelerine uymak zorundadır. Bu sözleşme İsviçre Borçlar Kanunu'ndan alınıp uygulanmıştır.

1.6. *Berâtlar*

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde berât kelimesi için "bir tayini, bir vazife veya muafiyetin verildiğini gösteren, üzerinde padişahın tuğrası bulunan belge" tanımı yapılmıştır. Sadece resmi yazışmalarda kullanılan berâtların aynı zamanda çeşitleri mevcuttur.[5] Vezaret (menşur), beylerbeylik, tımar, mukataa, iltizam, feraşet, imamet, vazife, muafiyet berâtı şeklinde örnek gösterilebilir.

Berâtlarda belli başlı bazı kurallar bulunmaktadır. Bu kurallar aşağıdaki gibi maddelendirilebilir:

- Kısa veya uzun, fakat bütün belgelerde bulunan Allah'a hamd, bazen Hz. Peygamber ve dört halifenin de adlarının anılıp şefaatlerinin istendiği dua rüknü ile başlar, altında padişahın tuğrası bulunur.
- Önemli olanlarında tuğranın sağ, sol veya üstünde yer alabilen ve padişah hattı olan "mûcibince amel oluna" veya benzeri bir ibareye yer verilir. Bu tip berâtlara "unvanına hatt-ı hümâyun keşîde edilmiş berat" denir.
- "Nişân-ı şerîf-i âlîşân..." veya "sebeb-i tahrîr-i tevkī'- i..." sözleriyle başlayan ve benzerlik gösteren formüllerden kolayca anlaşıldığı üzere ekseriya "bu/işbu berât-ı hümâyunu verdim ve buyurdum ki" ibaresi de belgenin berat olduğunun işaretlerinden birisidir.
- "Nakil-iblâğ" rüknünde beratın kimin arzıyla, ne münasebetle verildiği ve düzenleme sebebi bildirilir.
- Berâtların arka yüzlerinde bazı yazı ve işaretlere yer verilmiştir.

[5] Bayram Ürekli, - İzzet Sak, *Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde Bulunan Fermânlar ve Berâtlar*, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021)

"Hüccet-i Zahiriyye" denilen bu suretler arka kısımda yer alması hasebiyle ön kısımdaki yazının içeriğiyle ilgili olarak arka tarafa öndeki yazının üstüne gelecek şekilde yazılmıştır.

1.7. *Fermanlar*

Osmanlı Devleti'nde padişahlarının emirlerini, divân-ı hümâyunda alınan kararları içeren belge türünün adıdır. Bu belgelerde padişaha ait olduğunun nişanesini gösteren "âlî-şân, hümâyun, pâdişâhî, şerîf" terkipler kullanılmıştır.[6] Bu tür belgeler çoğunlukla beylerbeyi, sancak beyi, kadı gibi görevlilerin mektup veyahut arzı yahut halktan birinin arzuhali üzerine konunun divanda görüşülüp bir karara bağlanması neticesinde kaydedilen kararlarda da denilebilir. Metindeki meseleler önemine göre sıralanarak yazılır. "Hatt-ı Hümâyun" padişah hattına denilmekle beraber fermanların çeşitlerine göre "ferman, emir, hüküm" tanımları da kullanılmıştır.

1.8. *Şematik Gösterimli Belgeler*

Makale çalışmasına dahil olan 93 numaralı mektup zarfındaki belgeler şematik gösterimli belgeler olarak tanımlanabilir. Bu zarf içerisinde Risale-i Kalbiye isimli küçük bir risale ve tarikat-ı Muhammediyye yolunun silsilesini gösteren şema bulunmaktadır. Adeta soy ağacına benzetilerek on bir dijital fotoğraf parçası şeklinde mevcuttur.

2. Belgelerde Kullanılan Yazı Türleri

Makale çalışması çerçevesinde incelen altı adet mektup zarfında sekiz farklı yazı türü bulunmaktadır. Belgelerde en çok kullanılan yazı türünden en az kullanılan yazı çeşidine göre sıralaması ve açıklaması aşağıdaki gibidir:

2.1. *Rika*

Rika kelimesi sözlükte "kâğıt, deri parçası" şeklinde tanımlanmaktadır. Hat sanatında çabuk yazı yazma ihtiyacından doğmuştur. Divâni yazı hattının özelliklerini taşımaktadır. X.V. yüzyılın ilk ya-

[6] Mübahat S. Kütükoğlu, "Ferman", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 12/400-406

rından sonra Dulkadiroğulları Beyliği tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Rika yazının Osmanlılarda kullanımı XVIII. yüzyıla denk düşmektedir. Özellikle Divân-ı Hümâyûn kararlarının yazıya aktarılmasında kullanılan yazı türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih XIX. yüzyıla geldiğinde günlük hayatta, mektuplarda ve resmî yazılarda yaygın biçimde kullanıldığı görülmüş, Bâbıâli hükümet dairelerinde sıkça kullanılan bir yazı türü olmuştur. Basitliği ve kolaylığı sebebiyle eğitim ve öğretimde önemini korumuş, günümüze kadar kullanılagelmiştir.

Rika'da divani yazıdaki elif, kâf, lâm gibi dikey harflerin boyları küçülmüş; zülfe, kavis ve ayrıntıları ortadan kalkmış; sol tarafa olan meyli dik, keskin, köşeli bir biçim almış; fa, kaf, mim, vav harflerinin gözleri kapanmış, sin dişleri kaybolmuş ve düz bir çizgi haline gelmiştir. Rika yazıda nokta kalemin çıkardığı noktanın yarısıdır.[7] İki nokta bir çizgi, üç nokta kıvrık bir biçim kazanmıştır. Süratle yazılabilmesi için harf bünyelerinde yapılan bu kısaltmalar Rika yazının estetik ifade gücünü azaltmış, şahsî his ve heyecan unsurlarını öne çıkarmıştır. Rika yazısında süratten ve kuralların kırılması sonucu Babıali ya da Rika Kırması denilen bir yazı türü çıkmıştır.[8] Bu tarzda sık kullanılan bazı kelimeler, birleşmeyen harfler birleşerek özel bir biçim almıştır. Kalem ağzı genişliği 1 mm. olan Rika'nın celî şekli harf inkılâbından önce dükkân levhalarında, ilanlarda ve az da olsa kitabelerde kullanılmıştır. Günümüzde Müslüman ülkelerde gazete başlıkları ve dükkân levhaları genellikle Celî Rika ile yazılmaktadır.

2.2. *Matbu*

Sözlükte kelime anlamı "basılmış" şeklinde geçmektedir. En çok kullanılan yazı tiplerinden olmakla birlikte kitap, dergi, gazete gibi yayınlarda yaygın bir kullanım alanına sahiptir. Okunması kolay olduğundan resmi işlerdeki kullanım alanı büyük önem arz etmektedir.

---

[7] Muhittin Serin, "Rika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/108-109.

[8] Mahmut Bedrettin, Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı* (İstanbul, 1974)

2.3. *Divânî*

"Divana mahsus" anlamına gelen divânî kelimesi, Osmanlı döneminde resmi yazışmalara verilen isimdir. Talik hattından kaynaklanan ilhamla Türk hattatlar tarafından geliştirilmiştir. 1928 yılına kadar kullanılmış olan bu yazı çeşidi harf inkılâbından sonra ortadan kalkmış, ancak son devrin bazı meşhur hattatları elinde az da olsa celî divanî levhalarda yaşamaya devam etmiştir. Bu hattın en önemli özelliği gizliliği korumak ve tahrifatı engellemektir. Harfler normal yazının aksine sola doğru eğik yazılır.

2.4. *Siyâkat*

Sözlükte "tarz, tertip ve düzen" anlamlarına gelen gelen "siyak" kelimesinden türemiştir. Abbasiler zamanında ortaya çıktığı; diğer İslam devletleri ile Selçuklular ve Osmanlılara kadar kullanılageldiği bilinmektedir. Osmanlılarda XV. Yüzyılda idarî ve malî kayıtlarda görülen siyakat yazısı, Fâtih Sultan Mehmed'in Evkâf kâtibi Hüsam-ı Rûmî ve Tacizade Cafer Çelebi tarafından iyileştirilmiş, resmî kayıtlarda yeni usul ve düzenlemeler yapılmış olduğu bilinmektedir.

Siyâkat yazı türünde dikkat çeken en önemli detay Farsça kalıpları kullanımı açısından zengin olmasıdır. Amaç gizlilik gerektiren belgeleri ve mali kayıtları kayıt ve koruma altına almaktır. Osmanlı Devleti'nin iktisadî, idarî, malî, sosyal ve kültürel hayatına ışık tutan bu kayıtların arşiv ve kütüphanelerde pek çok örneği bulunmaktadır.[9]

Yazıda süratli olunduğundan harfler birbiriyle bitişmiş olup kelimeler birbirine yakınlaşmıştır. Genellikle pe, çe, şîn ve bazan nûn harfi dışındaki noktalı harflere nokta konmamıştır.

2.5. *Nesih*

Hat sanatı türlerinin en çok kullanılan yazı türüdür. Nesih hattı, kalemin ince olarak dikine ve kalın olarak ufkî istikamette kullanılışı sırasında münhani hareketlerle sola hafif meyilli yazılır; bunun nispeti yazıldığı kaleme göre bir nokta boyudur. Uzun metinlerde

[9] Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994).

harflerin kaidelere uygun ve düzgün bir şekilde satıra oturtulması için mıstar denilen satır aletinin kullanılması şarttır.[10]

Nesih hattı denilince akla gelen ilk isim Şeyh Hamdullah olmuştur. Nasih hattındaki estetik çalışmalarıyla sanatı farklı bir boyuta taşımıştır. Nesih öğretimi, Osmanlılarda hem bireysel hem de sülüs-nesih birlikte öğretimi yapılmıştır. Dört satır olarak yazılan sülüs-nesih yazımı ilk ve son satır sülüs; ikinci ve üçüncü satırı nesih olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.6. *Sülüs*

Eski bir yazı çeşidi olmakla beraber kamış kalemle yazılır. Aynı zamanda 'Ümm'il-Hat' olarak kabul edilir. Hat sanatını öğrenmeye başlayanlara ilk öğretilen yazı çeşidi olmuştur. Sina ve Suriye'de arkeolojik kazılar sonunda ortaya çıkarılan eski Arap kitabeleri üzerinde yapılan araştırmalar İslâm'dan önce geometrik yazıdan başka yine aynı kökten çıkan, daha çok günlük işlerde ve mektuplarda görülen harfleri yuvarlak bir yazı formunun da varlığını göstermiştir.[11] Çok emek gerektiren bir hat çeşidi olduğundan günlük hayatta ve resmi işlerde kullanımı söz konusu değildir. XVIII. yüzyıla kadar örnekleri pek çok kitabelerde görülebileceği üzere yaygın olarak kullanılmış; daha sonra yerini celi talik yazıya bırakmıştır.

2.7. *Yeni Harfli Türkçeyle Yazılmış Belgeler*

Roma alfabesi olarak bilinmekle birlikte Latincenin kullanılması için Romalılar tarafından kullanılmıştır. Eski Yunan alfabesine ve günümüzdeki kullanımına Fenikelilerden kaynaklık etmiştir.[12] Tarihte ilk olarak Latin harfleriyle Türkçe yazılması fikrini Avrupalılar geliştirmiştir. Buna delil olarak Codex Cumanicus (Codex Cumanicus Bibliothecae ad Templum Divi Marci Venetiarum 1880) adlı eser gösterilebilir. Kuman Türklerinin diline dair eserin İtalyan tüccarlar ile Fransisken tarikatına mensup Alman rahipler vasıtasıyla bir araya getirilen derleme bir eser olduğu bilinmektedir. Ülkemizde ise

[10] M. Uğur Derman, "Hat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/427-437.

[11] Muhittin Serin, "Sülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/128-130.

[12] Merve İnce, *Pulun İşlevleri ve Tasarımının İşleve Katkısının İncelenmesi*, (İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

bu durum başta fikir hareketi olarak görülmüş ardından Cumhuriyetin ilanında "Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Başvekâletten Mevrut 1/266 Numaralı Kanun Layihası" kanun olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi gündemine gelmiştir ve oy çoğunluğu ile kabul edilmiştir (İnce-Akça, 2017, 6).

2.8. *Tâlik Yazı*

"Askıya alınmak, asılmak" olarak açıklanmaktadır. Bazı İran kaynaklarında talikin doğuşunda İran'da kullanılan eski Avestai ve Pehlevi yazılarının etkili olduğu ileri sürülmüşse de tâlik yazı incelendiğinde onun tevki ve rikadan geliştirilmiş olduğu açıkça görülür.[13]

Talik yazanlar hükümdarların ve din merkezlerin emrindeki katipler olup bu kâtipler yazılarını edebi ve sanatlı ifadeyle kaleme almakta tecrübeli "talik-nüvis"lerdir.[14] Yazanlara münşi, metne ise inşa denilir. Hızlı yazımın neticesinde bilinen yazı ölçütlerine uyulmamaktadır. Uzun soluklu tecrübelerin neticesinde oluşmaktadır.

3. Belgelerde Kullanılan Süsleme Çeşitleri

Araştırmaya dahil olan belgelerde iki farklı süsleme türü göze çarpmaktadır. Bunlardan en çoktan en az doğru şu şekilde sıralanabilir:

- Yazılı Süsleme
- Geometrik Süsleme

Yazılı süsleme denildiğinde ilk akla gelen sanat hat sanatıdır. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde "Arap harflerinden doğarak İslâm medeniyetinde müstakil ve olağan üstü bir mevki kazanan güzel yazı sanatı" şeklinde tanımlanmıştır. Kelime anlamı olarak "yazmak, çizmek, alâmet koymak" anlamlarına gelmektedir.[15] İslam'a giren kavimlerin ortak noktası olan Arap hattı zamanla

[13] M. Uğur Derman, "Tâlik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 39/507-508.

[14] Ali Alparslan, "Divanî", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/445-446.

[15] M. Uğur Derman, "Hat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/427-437.

İslam Hattı vasfını kazanmıştır.[16] Harflerin başına, sonuna ve ortasına geliş şekilleriyle farklılık göstermesi hat sanatının zenginliğini anlatmaktadır.

Geometrik Süsleme tarihte en çok Anadolu Selçuklu devrinde kullanılmıştır.[17] Bu süslemede sistem evrenin düzeni gibi belli kurallar ve düzen içerisinde bir araya gelmiştir. Aynı zamanda kullanılan öğeler mutlaka yeryüzüne ait değerleri temsil etmektedir. Kare adaletin sembolü ve dört temel maddeyi sembol eder.[18] Dikdörtgen ilimi, dini, adaleti; sekizgen sonsuzluğu; ateşi küp, yer, prizma sembol ederken yirmi yüzlü prizma suyu sembol eder.[19]

4. *Belgelerde Adı Geçen Tarihi Olaylar*

Makale çalışması kapsamında belgelerde anlatılan tarihi olaylar ve konu başlıkları şu şekilde açıklanabilir:

- Babalık Gazetesi'nin Konya Sayısı İçerikleri

Konya iline ait yerel bir gazete olan Babalık Gazetesi'nin sayfalarında Konya Vilayeti Nevahi Bankası Teşkilatı hakkında bilgi, İstasyon-Feridiye Karakolu-Sultan Selim Caddesi'nin açılışı; Konya'nın baş mimarı Muzafferiddin Bey'in icraatları, Belediye Meclisi'nin mayıs ayında toplanacağı, telgraf haberleri, hava durumu, darb-ı mesel, elektrik haberleri; İslam Mecmuası, vefat haberleri, şiir, vilayet baş mimarlığından yazılar, içtihat, özel ilan; dördüncü sayfada gaz lambası reklamı, Ankara'da şirket inşası ser mühendisliğinden haber ve bazı yerli ve yabancı şirketlerin reklamları göze çarpmaktadır.

- Yenikapı Mevlevîhânesi'nin Hastaneye Dönüştürülmesi

Vatanın savunmasında gönüllük esaslı vazife ve görev almak isteyen bir takım meşâyih ve kadıların toplanması sonucu kararlar almışlar ve bu kararları yürütme işi sorumlusu Galata Mevlevîhâne-

[16] Mahmut Bedrettin Yazır, *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972).
[17] Semra Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, (İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1986)
[18] Ahmet Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol* (Konya: Palet Yayınları, 2017)
[19] Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000)

si postnişini Ahmed Celaleddin Dede olmuştur. Tüm yapılacaklar belirlenmiş ve kayıt altına alınarak bir suretleri İstanbul dışındaki mevlevihanelere gönderilmiştir.

- Vakfiyeler

İncelenen belgelerde Celaliye Vakfı'na devredilmiş arazi, tarla, bina, bağ ve bahçe gibi mekanlardan devir teslim ya da vakfa verildiğine dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca bazı vakfiye metinlerinde görev değişikliği, istek ve şikâyet, hal bildirisi ve aylık vâridât ve sârfiyât cetvelleri de yer almıştır. Bu belgelerdeki muhatap her zaman Konya Mevlevîhânesi postnişin makamlığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

5. ***Belgelerde Adı Geçen Mevlevîhâneler ve Postnişin Şeyh Dedeler***

Çalışma çerçevesinde incelenen belgelerde toplam on altı farklı Mevlevihane ismi tespit edilmiştir. Bunlar ikisi ülkemizin sınırları dışında; on dört tanesi sınırlarımızda yer almaktadır.

- Samsun Mevlevîhânesi: Ali Enver Dede- Hasip Dede
- Sivas Mevlevîhânesi: Mehmed Reşid eş-Şeyh ibni Hazreti Mevlânâ
- Bursa Mevlevîhânesi: Mehmed bin Şemseddin el-Mevlevî
- Kangırı (Çankırı) Mevlevîhânesi
- Aydın Mevlevîhânesi: Sakıp Ahmed bende el-şeyh el-Mevlevî
- Galata Mevlevîhânesi: Ahmed Celaleddin
- Bahariye Mevlevîhânesi: Hüseyin Fahreddin Dede
- Yenikapı Mevlevîhânesi: Abdül baki Dede
- Musul Mevlevîhânesi: Hafız Osman Dede ve oğlu Derviş Ahmed
- Kütahya Mevlevîhânesi: Ergun Çelebi ve Sakıp Dede- Hasan Ulvî el- Mevlevî
- Kayseri Mevlevîhânesi: Mehmed Dede
- İzmir Mevlevîhânesi: Nuri Dede

- Halep Mevlevîhânesi: Mevlâna Hazreti Said-eddin Mehmed Haleb-Ahmet Remzi Dede (Akyürek)
- Maraş Mevlevîhânesi: Selim Dede
- Denizli Mevlevîhânesi: Hasan Ali Dede
- Kasımpaşa Mevlevîhânesi

6. *Kullanılan Elkablar*

Lakab kelimesinin çoğuludur. Çeşitli görevlerin tanımı ve dini zümrelere bağlı kişiler tarafından kullanılmıştır. Mevlâna Müzesi Hazine-i Evrak Arşivi'nde olup bitirme tezi konusuna dahil olan elkablar (lakaplar) şu şekilde sıralanabilmektedir:

- Fehimânelerindir
- Huzûr-ı Samî-i Cenâb-ı Reşadet Penahiye
- Marûz-ı Bende-i Hazırdır ki
- Hâk-i Pây-i Kabz-ı Peyayî Mürşida Azamîye
- Marûz-ı Abidânemizdir
- Emr ve fermânhazreti veliy'yül-emrindir
- Huzûr-ı Reşadet Penahi
- Huzûr-ı Âli-i Cenâb-ı Reşadetpenahi
- Marûz-ı Dervişânemdir
- Huzûr-ı Âli-i Cenâb-ı Reşadet Penah Veliyyi'l-niğ'me Efendim Hazretlerine
- Huzûr-ı Reşadetpenahi
- Huzûr-ı Âli-i Cenâb-ı Veliyyi'l-nimeleri
- Marûz-ı bendegânemdir
- Huzûr-ı Samî-i Seniyyelerine
- Marûz-ı Daî-i Hazırdır
- Huzûr-ı Âli-i Münimanelerine
- Marûz-ı Daî-i Kadîmeleridir
- Berât-ı Şerîf-i Âlî Şân • Marûz-ı Bende-i Dirneleridir ki
- Huzûr-ı Samî-i Cenâb-ı Mürişdâneleri
- Düstûr-ı Mükerrem, müşîr-i müfehham, nizâmü'l-âlem, nâzım-ı menâzımi'l- ümem, müdebbir-i umûri'l-cumhûr bi'l-fikri's-sâkıb, mümehhid-i bünyâni'd- devleti ve'l-ikbâl, müşeyyid-i erkâni's-saâdeti ve'l-iclâl, mükemmil-i nâmûsi's- saltanati'l-uzmâ, mürettib-i merâtibi'l-hilâfeti'l-kübrâ, el-

mahfûfü bi-sunûfî avâtıfı meliki'l-a'lâ

- Reşadetlü Çelebi Efendi Hazretlerine • Huzûr-ı Celile-i Cenab-ı Velayet Penahîyye • Şevketlü, Kerâmetlü, Mehabetlü, Kudretlü Veliy-yi Nimetim Efendim

7. *Padişah Tuğraları*

Tuğra ismi gerçekte Türk tarihi boyunca Oğuz hakanlarından Osmanlı padişahlarına kadar Türk hükümdarları temsilen yazılı alametler ve işaretler taşır[20]. Araştırma kapsamında Osmanlı padişahlarına ait tuğralar tespit edilmiştir. Araştırma kapsamında Osmanlı padişahlarına ait tuğralar tespit edilmiştir. Padişah isimleri şu şekildedir:

- Abdülaziz bin Mahmud el-muzaffer daîma
- Abdülhamit han bin Abdülmecid el-muzaffer daîma
- Mahmud han bin Abdülhamid el- muzaffer daîma
- Selim han bin Mustafa el-muzaffer daîma

8. *Osmanlı Pulları*

Araştırma kapsamında incelenen belgelerde 2 kuruşluk, 1'er kuruşluk, 5 kuruşluk ve 20 kuruşluk posta pulları kullanılmıştır.

Pul tarihiyle ilgili süreç konusunda ülkemizde zaman iki dönem söz konusudur. Bunlara Prefilatelik (1863 yılı ve öncesi) ve Fîlatelik (1863 yılı ve sonrası) Dönem denilir. Prefilatelik Dönem kendi içinde üçe ayrılmış olmakla birlikte İstanbul'un fethiyle başlayıp Kapitülasyonların Kaldırılmasına kadar devam eder. Filatelik Dönem ise dört aşamada incelenir ve 1863 yılında Posta Nazırı Agâh Efendi ile başlayan süreç Cumhuriyetin ilanının sonuna kadar devam etmiştir. Makale çalışması kapsamında ele aldığımız pulları Osmanlı postalarında kullanılmış pullardır. İncelediğimiz pulların tamamı dikdörtgen kalıp üzerine işlenmiştir. Doğal bir durum olarak pulların üzerinde dönemini yansıtan işaretler, resimler ve semboller yer almaktadır. Bu pulların tamamı Sultan Mehmed Reşat dönemine aittir.

[20] İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, "Tuğra ve Pençeler İle Ferman ve Buyuruldulara Dair", *TTK Belleten* (Ankara: TTK Basımevi), 5/17-18 (1941), 101-157.

9. *Takvimler*

Makale çalışmasındaki belgeleri kullanılan takvimler açısından incelendiğinde Hicrî, Rûmî ve Miladî takvimlerin kullanıldığı tespit edilmiştir.

Hicrî takvim konusunda, Hazreti Peygamber (sav) devrinde takvimle ilgili önemli adımlar atılmasına rağmen takvim konusu belli bir usule bağlanamamıştır[21]. Hz. Ömer devrinde fetihlerin çoğalması, İslam coğrafyasının genişlemesi ve yeni kavimlerin İslam'a girmesi neticesinde takvime olan ihtiyaç artmıştır. Bu konuda yapılan istişarelerin neticesinde 16 veya 17. yılının Rebiül-evvel'inde ihya edilip resmi hale getirilmiştir[22]. Hicret vakası takvimin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Hicrî takvim tarihçiler tarafından ve devlet işlerinde ileriye dönük belli günlerin belirlenmesi için kullanılır[23].

Rûmî takvim, "Jüliyen Takvimi" denilen de ve Mısır'ın Güneş takviminden yararlanılarak yapılan bir takvimdir. Osmanlı Devlet'inde ise Baş defterdar Hasan Paşa'nın önerisiyle 1677 yılında arım topraklarındaki vergi dengesizliğini düzeltmek, bütçedeki açığı kapatmak ve mali dengeyi sağlamak için Avrupa ile uyum sağlanabilmesi hedefiyle yürürlüğe girmiştir. 1925'te Miladi takvimin yürürlüğe girmesiyle Rûmî takvim yürürlükten kaldırılmıştır.

Miladi takvim, Yunanlılar ve Romalılar tarafından geliştirilmiştir. İyon ve Yunanlıların aktarımıyla Batı'ya geçmiştir. Hz. İsa'nın doğumunu başlangıç ve dünyanın güneş etrafındaki dönüş süresini bir yıl süre şeklinde kabul eden takvimdir. Ülkelerin çeşitli tarihlerde bu miladi geçtiği söz konusudur. 1582 İspanya ile başlayan bu süreç ülkemizin miladi takvime geçiş yılı olan 1925'e kadar devam etmiştir. 26 Aralık 1925 tarihli ve 698 sayılı "Takvimde Tarih Mebdeinin Tebdili Hakkında Kanun" kanunun yürürlüğe girmesiyle Miladi takvim uygulamasına geçilmiştir.

---

[21] Kasım Şulul, "Hicrî Takvimin Ortaya Çıkışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/10 (2002), 162.

[22] Kasım Şulul, "Hicrî Takvimin Ortaya Çıkışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/10 (2002), 163.

[23] Kasım Şulul, "Hicrî Takvimin Ortaya Çıkışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/10 (2002), 166.

Sonuç

Bu çalışma Konya Mevlevihanesi (Mevlânâ Müzesi) hazine-i evrak arşivinde muhafaza edilen 13, 35, 45, 51, 53 ve 93 numaralı mektup zarflarının türü, içeriği ve Mevlevilik tarihi açısından önemi üzerine hazırlanmıştır. Tarih okumalarının doğru ve tarafsız olarak yapılabilmesi için ispatlanabilir veriler ve bilgiler üzerinden yapılan çalışmaların artmasının gerekliliğini ön plana çıkarmak gerekliliği üzerine yapılmıştır.

Belgelerde çeşitli tarihi olaylardan en önemlisi I. Dünya Savaşı'dır. Bunun için 53 numaralı mektup zarfındaki belgeleri incelemek yeterli olacaktır. Mektup zarfında birkaç belgede Yenikapı Mevlevîhânesi'nin konum ve imkân bakımından elverişli olduğundan Hilal-i Ahmer iş birliği ile hastaneye çevrilmesi en önemli konudur. Çelebi Efendi'nin Mevlevîhânelere gönderdiği emirnamede yazılı olan zafer için yapılacak çalışmalar delil bakımından oldukça önemlidir. Diğer tarihi olaylardan en açık belgeler 35 numaralı mektup zarfında Babalık Gazetesi'nin 1910 sayılı dört sayfalık nüshası dönem hakkında bilgi sahibi olmak için oldukça önem arz etmektedir. Makale çalışması kapsamında belgelerin türleri açısından ve tarihi olaylarına göre anlatımı aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir.

Belge Türleri / Zarf Numarası	Arz-ı Hâl	Varidat ve Sarfiyat Cetvelleri	Gazete	Berât	Ferman	Tapu Devir Teslim Belgeleri	Kira Muavenet Sözleşmesi Belgeleri	Şematik Gösterimli Belgeler
51 Numaralı Zarf	×	×		×				
45 Numaralı Zarf				×	×			
35 Numaralı Zarf	×		×				×	
13 Numaralı Zarf				×	×			
53 Numaralı Zarf	×	×			×	×		
93 Numaralı Zarf								×

Tablo 1 *– Belge Türlerine Göre*

Tarihi Olaylar / Mektup Zarfları	Babalık Gazetesi 1910 yılı 248 Numaralı Konya Sayısı İçerikleri	Yenikapı Mevlevîhanesi'nin Hastaneye Çevrilmesi	Vakfiyeler			
			Karamanoğlu İbrahim Bey Vakfı	Evkâf-ı Celâliye	Ergun Çelebi Vakfı	Canık Vakfiyesi
51 Numaralı Zarf				51_19, 51_40, 51_44	51_44b, 51_44c, 51_44d, 51_44e, 51_44f,51_44g, 51_44h, 51_44i, 51_44k, 51_44j, 51_44l,51_44m, 51_44n,51_44ö, 51_44p	51_19
45 Numaralı Zarf			45_1b, 45_2b, 45_3b			
35 Numaralı Zarf	35_1a, 35_1b, 35_1c, 35_1d, 35_1e, 35_1f, 35_1g, 35_1h			35_1e, 35_1f, 35_4a		
13 Numaralı Zarf				13_1b, 13_2b, 13_3b, 13_4b, 13_5b, 13_6b, 13_7b		
53 Numaralı Zarf		53_01, 53_02, 53_03, 53_04, 53_05, 53_06, 53_07, 53_08		53_33, 53_34a, 53_34b, 53_35b		

Tablo 2 *– Tarihî Olaylarına Göre*

Kaynakça

Alparslan, Ali. "Divanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.

Çaycı, Ahmet. *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Derman, M. Uğur. "Hat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/427-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Derman, M. Uğur. "Hat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/427-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997

Derman, M. Uğur. "Tâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İnce, Merve. *Pulun İşlevleri ve Tasarımının İşleve Katkısının İncelenmesi*. İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Kütükoğlu, Mübahat S. "Ferman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/400-406. İstanbul: TDV Yayınları 1995.

Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994.

Ögel, Semra. *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*. İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1986.

Serin, Muhittin. "Rika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Serin, Muhittin. "Sülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/128-130. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, haz. Ahmet Cevat. University of Toronto Library 1901.

Şulul, Kasım. "Hicrî Takvimin Ortaya Çıkışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/10 (2002), 145-166.

Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı. "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara Dair", *TTK Belleten*. Ankara: TTK Basımevi. 5/17-18 (1941), 101-157.

Ürekli, Bayram – Sak, İzzet. *Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde Bulunan Fermânlar ve Berâtlar*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 2021.

Yazır, Mahmut Bedrettin. *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*. İstanbul, 1974.

Yazır, Mahmut Bedrettin. *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972.

EKLER

1) Belgelerin Latin Harfli Türkçeye Aktarımı

13_6a Envanter Numaralı Belge

Abdülhamid Han bin Abdülmecid el-muzaffer daîma Nişân-ı şerîf-i âlîşân-ı sâmî-mekân-ı Sultânî tuğrâ-yı garrâ-yı cihân-sitân-ı hakānî hükmü oldur ki,

35_1 M. 1908 Tarihli Babalık Gazetesi'nin Birinci Bölümü

Musarref Müdriyyesi Ra'ûf Bey Efendiye Dördüncü Sene: 248 numero Tarih-i Te'sis: 1326 Müdir-i Mes'ûl: Ahî Baba zade Yusuf Ziya İmtiyaz Sahibi: Yusuf Mazhar İ'lanât beher satırdan iki kuruş alınır. İ'lanât ticariye idarece kararlaştırılır. Basılsın basılmasın gelen kağıtlar geri gönderilmez. Abone ve İ'lanât bedelleri peşindir. Haftada iki def'a çıkar; nüshası Evvel pare günü geçmiş nüshalârı beş kuruştur. (Bir yıllığın) (Altı aylık)

Nüfûs-ı Konya'ya 25 15 kuruş Abone Şerâidi

Dış'arıya Memâlik-i Ecnebîye 30 Cemaziyel Evvel sene 1332 Pazar 13 Nisan sene 1330 26 Nisan Efrencî sene 1914

Konya Vilayeti ve Nevâhî Bankası Teşkilatı 30 10 20 6 kuruş Frank Muhterem vâlimizin pek müfîd bir teşebbüslerini haber aldık. Bunun büyük bir fahr ve ibtihâc ile kaydını levâzım kadar ile şenâsiden ad ediyoruz: Ma'lûm olduğu üzre servet-i umûmîyemizin tezyîd ve terkîsi sarf-ı zerâ'at-ı memleketimizden ibâret olan vilayetimiz, ahvâl- ı zerâ'iyyesini te'âlâ ittirmeğe müteveffikdir. Bunun iki sebeb vardır. Birisi zerâ'i usûl-ı atik-i zerâ'ati terk ittirerek, bugün bir dönüm mahalden aldıkları hâsılanın birkaç mislini alabilmek usûllerini yani usûl-i cedîde-i zerâ'ati zerâ'i öğrenmek. Diğeri de zerâ'inin işletme sermâyesini kolaylıkla tedârik idebilmesini te'min içün lâzım gelen vesâ'idi meydana getirmektir. Şu iki mes'ele yekdiğer gayr-ı mefârkı olan ve birbirinden ayrıldığı vakit arzû eylediği derecede meşhur olmayan bir sermâyedir.

35_1b Envanter Numaralı Belge

Babalık Gazetesi Birinci Sütun İkinci Bölüm Binaenaleyh, bu iki şıkkın aynı zamanda teabiki zaruridir. Bundan başka ihtiyac-ı beşeriyyenin şevk ve taktir itmesi bunları efradın yalnız başına te'min eylemesini imkânsız bir hale koymakta olduğu görülmektedir. Memâlik-i Osmaniye ahâlîyye-i mevcûdiyyesinin lâ akl yüzde seksenini teşkil iden zerâ'in te'min maişet uğrunda çektiği mezâhim nispetinde semere-i sa'yini elde edememesi san'atına vukûfsuzluktan ziyâde işinletme sermayasinin mefkûd veya noksan olmasından ileri geldiği inkâr kabul etmez bir hakikattir. Memâlik-i müterakkiyede efradın kendi başına edemediği sermayeyi hey'et-i ictimaiyye müştereken meydana getirmesi ve aralarında ihtiyacı olanlara tevz'i kılınması her ferdin sa'yinin büyük derecede meşru olmasını te'min etmektedir. Memâlik-i Osmaniyye zirâ'ine mu'âvenette bulunmak üzre vaktiyle Ziraat 173 Bankası te'sis edilmiş ise de bunun gördüğü hizmet babındaki ihtiyâcânı me'al teessüf me'mun değildir. Binaenaleyh Ziraat Bankası'nın ikmâl idemediği nevâkısı itmâm idebilmek üzre Konya vilayeti dahilinde "Nevâhî teaven ve tekâfel zerâ'i sandıkları" te'sis ve ihdâsı vali bey efendi hazretlerince tasvip buyurulmuş ve muktezi,

35_2b Envanter Numaralı Belge

Kiradan maksat: - Kira Müddeti ve başlangıcı ile sonu: 1 Mart 1928 'den itibaren on beş aydır. Kira Bedelinin aylık ve toptan miktarı: on beş aylığı yetmiş liradır. Kira bedeli nasıl ve ne vakîtler verilecek: beş taksit ila her üç ayda te'diye edilecektir. Demirbaş eşya: yoktur

Umumi Şartlar

1. Kiracı kiraladığı şeyi kendi malı gibi eyi kullanmağa ve bozulmamasına, evsaf ve meziyetlerini ve şöhret ve itibarını kaybetmesine meydan vermemeğe ve içinde oturanlar varsa eyi davranmağa mecburdur.

2. Hususi şartlarda kiracı başkasına kiralâmaktan menedilmişse kendisinden başkasına kullandıramaz. 3. Kiralanan şeyin tamiri lazım gelir veya üçüncü bir şahıs onun üzerine bir hak iddia ederse kiracı hemen mal sahibine haber vermeğe mecburdur. Haber vermezse zarardan mes'ul olacaktır. Kiremit aktarması, musluk tamiri,

kırık cam, değiştirilmesi gibi ufak tefek kusurlar mal sahibine haber vermeden ve münasip müddet beklemeden kiracı tarafından yaptırılması mesarifi mal sahibinden istenilmez.
4. Kiralanan şeyin vergisi ve tamiri mal sahibine kullanılması için lazım gelen temizleme ve ıslah masrafları kiracıya aittir. Bu hususta adete bakılır.
5. Hususi şartlar sırasında kiracı sarahaten men edilmedikçe mal sahibine haber verecek bir değişiklik olmamak şartıyla kiralâdığı şeyin hepsini veya bir kısmını başkasına kiraya verebilirse de mal sahibine karşı yine mes'ul olur.
6. Kiracı kiralâdığı şeyi ne halde bulduysa mal sahibine o halde ve adete göre teslim etmeye mecburdur. 7. Kiracı kiralâdığı şeyi mukaveleye göre kullanılmış olunca onda ve eşyasında hulule gelen eskilik ve değişiklikten mes'ul olmayacaktır. Kiracının Kiralâdığı şeyi iyi halde almış olması şarttır.

45_1a Envanter Numaralı Belge

Mahmûd Hân bin 'Abdülhamad el-muzaffer dâimâ Düstûr-ı mükerrem müşîr-i mufahham nizâm-ül âlem müdebbir-i umûri'l-cumhûr bi'l- Fîkri's-sakıb mütemmimi mehâm'il-en'âm bi'r-re'yi's-sâ'ib mümehid-i bünyâni'd-devlet-i ve'l ikbâl müşeyyidi erkâni's-saadeti ve'l iclâl el- mahfuf bi sunûfî avâtifî'l melik'il- a'la Karaman valisi vezirim vezirim Ali Paşa edâmallahü te'âlâ iclâluhü ve kıdvetün-nüvvâbi'l- müteşerrin Konya naibi Mevlâna (boş) zide ilmuhû mefharül-emâsil vel-akrân ayân ve zabitan ve i7ş erleri zide kadruhum tevkî-i refî-i hümâyûna vasıl olucak ma'lûm ola ki medîne-i Konya'da metfûn kutbü'l-arifîn gavsül-vâsilîn Mevlânâ Celâleddîn Rûmî kuddise sırrıhü'l- 165 azîzin türbe-i feyz-i enverlerinde vâkî merhûm ve mağfûrun leh Sultân Selîm Han tâbe serâhu'nun binâ ve inşâsına muvaffak olduğu türbe-i şadırvan Evkâf-ı şerîfesine merbût medîne-i merkûme muzâfâtından Hatunsarây Nâhiyesi'ne tabi Bodsa Karyesi ahâlisi ez kadim şâdırvân ve sâ'ir .

51_10a Envanter Numaralı Belge

Hu!

Hâk-i Pây-i Feyz Peymâ-yı Mürşid Azâmiye 'Marûz-ı abîdânemizdir. Şeref-res-i dest-i 'tazîm ve tebcîl olan 20 Eylül 327 tarihli irâde-i

kerâmet-i ifâde-i reşâdet penâhî mazmû-i esâbet makrûruna imtisâlen Haleb dergâh-ı şerîf'in üç senelik vâridât ve mesârif defteri numûnesine tatbîkan fakat târihi buraca teâmilî vechiyle şehûr-i arabiyye tevfîgan postnişîni seyadetlü Sa'adettin Efendi daîlerine tanzîm ettirilerek leffen arz ve takdîm kılındı. Dergâh-ı şerîfe müteallik ve vakıfname ve evrâk-ı saire sûretleri dahî yazılmakta olup evrâk ve inâyet cihetlerinden ba'del-avdet takdîm atebe-i avniyet-i mertebe kılınacağı ve el- yevm evrâkı, azîmet etmekde olduğumuz 'marûzdur. Ol bâbda ve her hâlde irâde ve fermân hazreti velî'yyü'l emrindir. Fî 10 Teşrîn-i Evvel 327 Abde'l-daî Ahmed Remzi el-Mevlevî el-daî Mevlânâ.

51_24 Envanter Numaralı Belge

Üç yüz yirmi yedi senesine mahsûben Samsûn'da vakî hadîmi bulunduğum Mevlevîhânenin birine zarfında vukû' bulan ma'kûlan ve mahrûkan ve ta'mirân vesâir mesarifâtıyla vâridâtın bir vechi zîr beyânı aded ibtidâ-i Ağustos 327 ilâ gaye Teşrîn-i Sânî sene 327 târihine değin					
Varidât		**Mesârifât**		Senû-yi Evkâf sandığından alınan bedel-i i'şâr ile dükkan icarlarından alınan varidât ve mesarifâtın müfredât pusulalârında gösterildiği gibi vechle icmal defteridir.	
Para	**Aded**	**Para**	**Aded**	**Tarihi**	
00	1284	00	1986	Fî 31 Ağustos sene 327	10 Ağustos zarfında vukû' bulan müfredât pusulası mûcibi
00	568	60	884		10 Eylül zarfında vukû' bulan müfredât pusulası mûcibi
00	701	60	1005	Fî 31 Teşrîn-i Evvel sene 327	10 Teşrîn-i Evvel zarfında vukû' bulan müfredât pusulası mûcibi
00	711	00	2136	Fî 30 Teşrîn-i Sânî sene 327	10 Teşrîn-i Sânî zarfında vukû' bulan müfredât pusulası mûcibi
00	0000	00	3224	Varidât minhâ	
		00	2788		Bi'l-istifraz ibka olunmuştur.

53_24a Envanter Numaralı Belge

Beher altmış paradır.	Adedi	Her nev'i emlâk ve arâzi intikâl ferâğ ve tev'zi intikâl ve ifrâz ve taksîm intikâl vesâire mu'amelâtı için der-saadet ve taşra karası mahallâtından virilecek ilm û habere mahsûs varaktır.	Sim mecidi yirmi kuruş hesabıyla

Hamidiye Hicaz temir yolu idare-i milliyesi nezaretine ait soğuk damga ile defterhâne-i hâkânî mührünü hâvî olmayan her kimin yedinde bulunuyor ise mes'ûl olacaktır. İlm û haberlerin hîn tanzîm ve tasdîkinde iki kuruşluk damga pulu yapıştırılarak mezkûr pul ilm û haberi hasbel icâb 'itâ iden muhâkem ru'sası vaime ve muhtarân ve patrikhâneler ve hahamhâne mühürleriyle iptal idildikten sonra 'aîd olduğu idâreye irae itmek üzere eshâb-ı yedine virilecekdir.

Rakam ebvâb	Karyesi		Nahiye	Konya	Kaza	Konya	Liva
	Sokağı	Taşra Kara-aslan	Mahallesi	Ahî baba civârında	Semt-i meşhûrî		Dâ'ire-i Beledîye

	Cinsi
Şarkan Hacı Hasan şimâlen Hacı Lubude bin Mehmed garben arı oğulları Kader ve Mustafa Cenûben Tarık ile mahdûd tarla zirâî 200 dönüm 22 bedelî 1251	Hudûd-ı hâzırâsı
Takrîr itâsı lâzım gelen bedel ile ferâğ ve şartla ve bilâşart meccânen ve vefâen ve fekk-i ferâğlarıyla hasr-ı taksîm ve tefrîkî	Takrîr icâbı etmeyen ifrâz ve intikâl ve tevsî' intikal

Ketm-i senet ve bedel-i saireden ârî olarak ….me'murun huzûrunda takrîr vir-miş….mübeyyin işbu mahalli tahtım ve imzâ idildi. Fî Sene	…. Kıt'a….mûc ibince ketm-i senet ve bedel ve sâireden ârî olarak ….mübeyyi n işbu mahalli tahtım ve imzâ idildi. Fî Sene	….. kıt'a …..mûcibince ketm-i senetten ârî olarak….taleb ola…..mübeyyin tahtım ve imzâ idildi. Fî Sene

Bâlâda muharrer'rül mahdûd zemîne Evkâf-ı Celâliye'den bir kıt'ada yirmi iki dönüm iki yüz zirâ'atle mahallemiz sakinlerinden teb'â-yi devlet-i alîyeden Gedik Ahmed oğulları Hüseyin ve Abdullah'ın fî 22 Mart Sene 324 320 tarihli mündahili mûcibince taht-ı tasarrûf ve zirâ'atlerinin olup bu kere merkûmun kendü hüsn-i rızaları mahallemiz sakinlerinden teb'â-yi devlet-i alîyeden Hacı Derviş Muhsin kerimesi Havva'ya bin iki yüz elli kuruş bedel mukâbilinde katîyen bey ve ferâğ ideceklermiş ol-vechile mezbûre Havva nâmına tasarrûf senedinin 'itâ içün işbu ilm ü haberimiz vakf-ı mezkûr mütevellisine 'itâ kılındı.

Aslı ve muhtarân-ı zâtın mühürleri

'Abdülkadir

Ahmed bin

Taşra Karaaslan kadısı

Fî 18 Şubat sene 324

Muhtar-ı evvel- Muhtar-ı evvel

Muhtar-ı Sânî Taşra Karaaslan Muhtarı

Taşra Karaaslan kalemîsi

Osmanlı Bankası tarafından basılmıştır.

93_01-03 Envanter Numaralı Belge

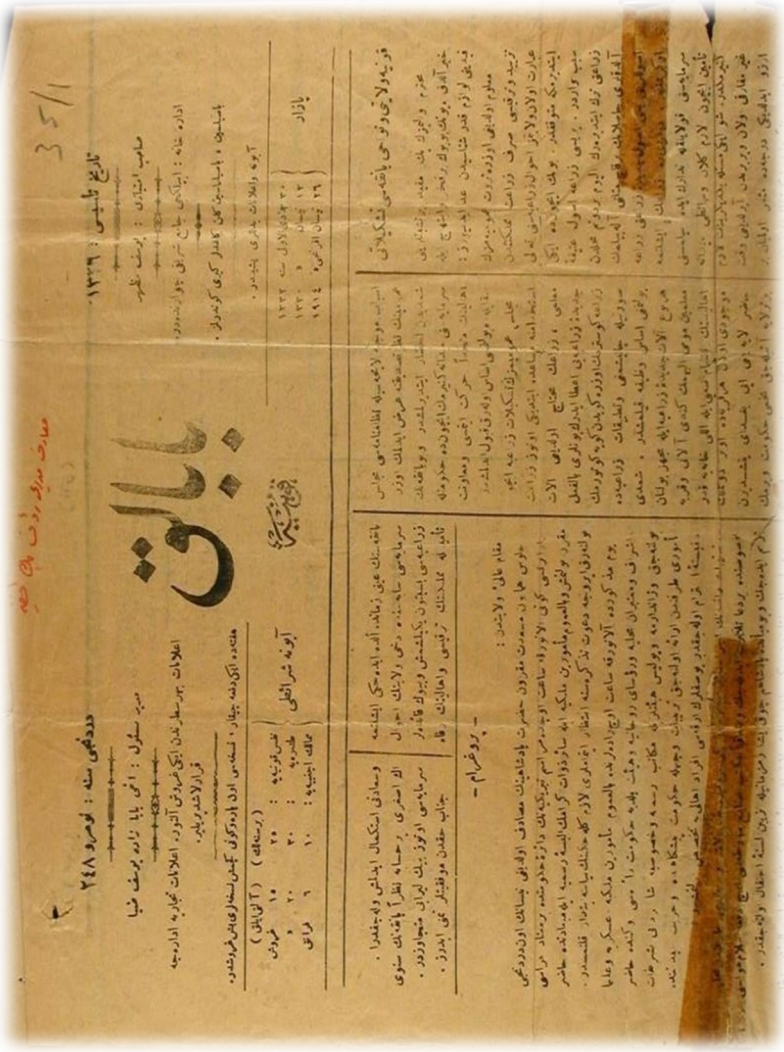
Cibri'l-i Emîn aleyhisselam Adem, Şit, İdris, Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Lut, İsmail, İshak, Yakup, Yusuf, Eyyüb, Zülkifil, Şuayb, Musa, Harun, Yahya, Hızr, İlyas, İsa, Elyesa, Lokman-ı Aziz, Yunus, Zekeriya, Süleyman, Davud.

93_01-04 Envanter Numaralı Belge

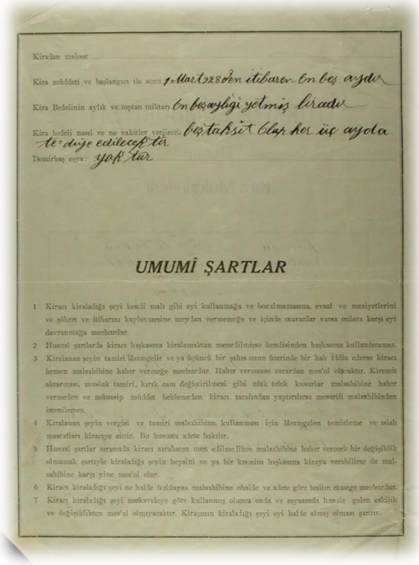
Muhammed Rasulullah Sallallahu Aleyhi ve Sellem Abdullah ibni Abbas, Abdullah ibni Ömer, Abdullah Bedr, Abdullah Mes'ud, Ebu Hureyre, Haya ibni ers, Utbe, Abdullah, Sevbân, Ammar ibni Yasîr, Utbe bin Mes'ûd, Mikdâd bin Esved, Süheyb, Ebu Zer, Abdullah, Zeyd bin Hattab, Muazin Haris, Ebu Derda, Abdulah bin Yezid, Bilal, Ukkaşe, Ömer, Huzeyfe, Safvan Selâmün 'alâ hayri'l-enâm ve seyyid rasûl rabb'el-âlemîyn Muhammed beşîrin zîrhâşimiy-yi mükerrem ra'uf 'atûf min yemsî bâ Muhammed Selâmün 'alî'l-terâb ellezî dim-cism feyâ hayr 207 mevlûz ve ya mikad nîm'el-kabân zern arz 'alenîn gableğ selâmî el-câterûz ve kabl fih megâmen hal fih-i nebiyya ve seyyidinâ ve ya hayr-i kabrû meşhed li külli nebiyyi fi'l-enâm fazîlet ve cehelletehâ mecmû'ate Muhammedin Vakf-ı Rasûllalah Sallâllahu 'Aleyhi ve sellem 'inde ashab el-'atfenâ mezâyi fahr him ve cehde him ve tayyibet gulûbühüm fegâl işrûn femen bakî min ümmeti alî lânet elletî entüm aleyh râziyen bimâ fiye fâne min refgâlî fi'l-cennet Sadaka Rasûlullah Haza'llezû îyn el-aşere-i mübeşşere rıdvanâllahu aleyhim ecmaîn. 'An Ebî Eyyûb el-Ensârî razıyallahu anh kâl tâl Rasûllullah Sallâllahu aleyhi ve sellem enne'l melâiketü salet 'alî 'alî 'alî leyse 'manâ ehad nesl-i 'aleyh 'ayrenâ uhrice el-bezez fî el-fevâyid.

Fotoğraflar

Fotoğraf 1- *13_6a Envanter Numaralı Belge*



Fotoğraf 2- *35_1a Envanter Numaralı Belge*



Kiralan malost

Kira müddeti ve başlangıcı ile sonu 1 Martı 928'den itibaren on beş sene

Kira Bedelinin aylık ve toptan miktarı on beşaylığı yolmuş liradır

Kira bedeli nasıl ve ne vakitler verilecek bir tahsildar elile her üç ayda te'diye edilecektir.

Demirbaş eşya: yoktur.

UMUMİ ŞARTLAR

1 Kiracı kiraladığı şeyi kendi malı gibi eyi kullanmağa ve boşalmasına, evsaf ve meziyetlerini ve şöhret ve itibarını kaybetmesine meydan vermemeğe ve içinde oturanlar varsa onlara karşı eyi davranmağa mecburdur.

2 Hususi şartlarda kiracı başkasına kiralamaktan menedilmişse kendisinden başkasına kullandıramaz.

3 Kiralanan şeyin tamiri lâzımgelir ve ya üçüncü bir şahıs onun üzerinde bir hak iddia ederse kiracı hemen malsahibine haber vermeğe mecburdur. Haber vermezse zararları mes'ul olacaktır. Kiremit aktarması, musluk tamiri, kırık cam değiştirilmesi gibi ufak tefek kusurlar malsahibine haber vermeden ve münasip müddet beklemeden kiracı tarafından yaptırılırsa masrafı malsahibinden istenilmiyor.

4 Kiralanan şeyin vergisi ve tamiri malsahibine, kullanması için lâzımgelen temizleme ve ıslah masrafları kiracıya aittir. Bu hususta adete bakılır.

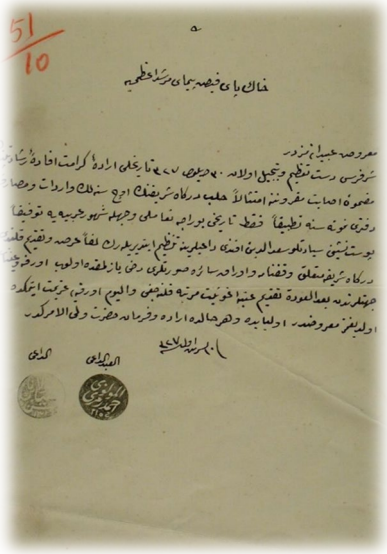
5 Hususi şartlar arasında kiracı sarahaten men edilmedikçe malsahibine haber vermek bir değişiklik olmamak şartiyle kiraladığı şeyin hepsini ve ya bir kısmını başkasına kiraya verebilirse de malsahibine karşı yine mes'ul olur.

6 Kiracı kiraladığı şeyi ne halde ise öyle malsahibine ahalide ve adete göre teslim etmeğe mecburdur.

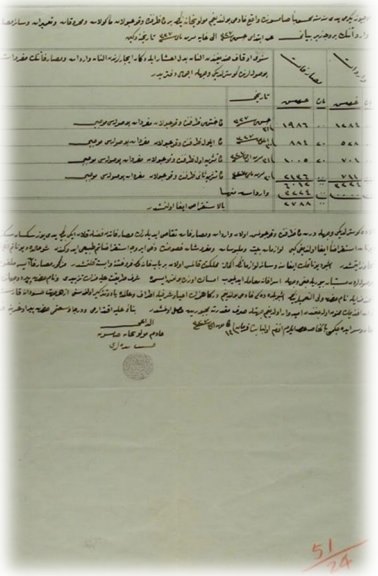
7 Kiracı kiraladığı şeyi mukaveleye göre kullanmış olmıca emin ve eşyasında hasıle gelen eskilik ve değişikliklerden mes'ul olmıyacaktır. Kiraçının kiraladığı şeyi eyi halde almış olması şarttır.

Fotoğraf 3- *35_2b Envanter Numaralı Belge*

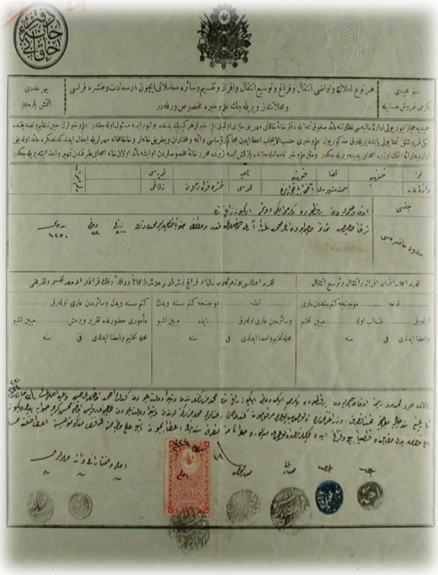
Fotoğraf 4*- 45_1a Envanter Numaralı Belge*



Fotoğraf 5- *51_10a Envanter Numaralı Belge*

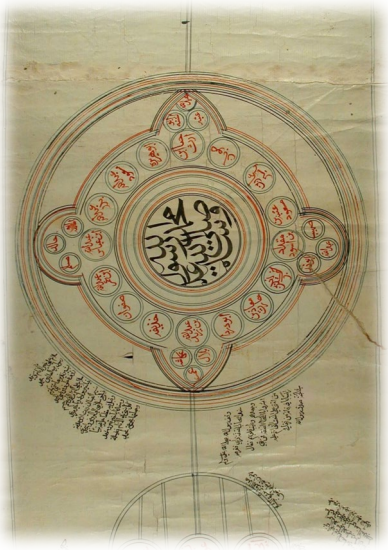


Fotoğraf 6- *51_24 Envanter Numaralı Belge*



Fotoğraf 7- *53_24a Envanter Numaralı Belge*

Fotoğraf 8- *93_01-03 Nolu Belge*



Fotoğraf 9- *93_01-04 Nolu Belge*

Çetin, Kaska – Sayed Salahuddin, Amin. "Osmanlı Sahasında Yazılan Farsça Bir Şerh: Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 211-248. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

OSMANLI SAHASINDA YAZILAN FARSÇA BİR ŞERH: ŞERH-İ MÜSTEZÂD-İ MEVLÂNÂ

Çetin KASKA*
Sayed Salahuddin AMIN†

ÖZ

Bilindiği üzere Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şair Mevlânâ'nın eserleri üzerine Farsça, Türkçe ve Arapça birçok şerh kaleme alınmıştır. Yazılan bu şerhlerden biri de *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*'dır. Bu Farsça mensur-manzum şerh, 18. yüzyılda yaşayan mutasavvıf ve âlim İbrâhîm b. Haydar b. Ahmed es-Safevî el-Hüseynâbâdî tarafından yazılmış ve Damad Silahdar İbrahim Paşa'ya takdim edilmiştir. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan bu şerhin sebeb-i telif bölümünde İbrâhîm b. Haydar kederli ve hüzünlü bir vakitte ümitsizce bir köşede düşünürken, birden manevi sırların kâşifi, gözü ve gönlü aydınlatan Mevlânâ'nın *Müstezâd* adlı eserinin hatırına geldiğini, her bir beyti Allah'ın sırlarının kaynağı, her bir kelimesi Allah'ın sembolünün nişanesi, her bir cümlesi Allah'ın hazinesi hükmünde olan bu eseri büyük bir iştiyakla okuduğunu ve daha sonra onu şerh etmeye niyetlendiğini ifade etmiştir. İbrâhîm b. Haydar mukaddimenin sonunda bu eseri tamamlayıp devlet adamı İbrahim Paşa'ya takdim ettiğini ve Allah'ın inayetiyle kendisinin bu eseri kabul edeceğini beyan etmiştir. İbrâhim b. Haydar daha sonra Mevlânâ'ya ait olduğu söylenen 18 beylik *Müstezâd*'ın şerhini vahdet-i vücûd düşünce sistemi çerçevesinde yapmıştır. Şerh yapılırken ayet ve hadislerle birlikte Şeyh Ebü'l-Vefâ, Feridüddin Attâr, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Bûsîrî, Sadreddin-i Konevî, Fahreddin-i Irâkî, Müeyyidüddîn Cendî,

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, İstanbul / Türkiye. cetin.kaska@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1168-5522.
† Yüksek Lisans (Mezun), Londra Üniversitesi (SOAS), Hukuk Fakültesi. Londra / İngiltere. 725082@soas.ac.uk

Saîdüddîn-i Fergânî, Dâvûd-i Kayserî, Efdalüddîn-i Kâşânî, Mahmûd-i Şebüsterî, Mollâ Câmî, Celâleddin-i Devânî gibi mutasavvıflardan iktibaslar yapılmıştır. İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen tasavvufî ve fikri bir hareket olan Ekberiyye hareketi çerçevesinde kaleme alınan bu şerhin müellifi, Mollâ Câmî ve Celâleddin-i Devânî'den büyük ölçüde etkilenmiştir. 41 Farsça ve 9 Arapça beytin yer aldığı söz konusu şerhin kütüphanelerde dört yazma nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Bölümü, nu. 169/2, vr. 16b-31b; Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat Bölümü, nu.228, vr. 1b-9b; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümü, nu. V3191/16, vr. 113b.-121b; Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nu. 4874. Bu çalışmada *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adlı eserin dört nüshası esas alınarak ilk defa tahkiki yapılacak ve İbrâhîm b. Haydar'ın yaşam hikayesine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ, İbrâhîm b. Haydar, Mevlânâ, Osmanlı Sahası, Farsça.

A Persian Commentary Written in Ottoman: Sharh-i Mustazād-i Mawlānā

Çetin KASKA‡

Sayed Salahuddin AMİN§

Abstract

As is well known, numerous commentaries in Persian, Turkish, and Arabic have been written on the works of Mawlānā, the founder of the Mevleviyya order, a sufi, scholar, and poet. One such commentary is Sharh-i Mustazād-i Mawlānā. This prose-and-verse Persian commentary was authored by the 17th-century sufi and scholar İbrāhīm b. Ḥaydar b. Aḥmad al-Ṣafawī al-Ḥusaynābādī and was presented to Damad Silahdar İbrahim Pasha. Beginning with the traditional invocation of basmala, ḥamdala, and ṣalwala, the author explains in the preface that during a time of sorrow and despair, while sitting hopelessly in a corner, he suddenly remembered Mustazād, a work by Mawlānā that illuminates the heart and mind and reveals divine secrets. He states that he read this work, whose every couplet is a

‡ Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Persian Language and Literature, Istanbul, Turkey.
cetin.kaska@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1168-5522.

§ Master Of Law, SOAS University Of London, School Of Law, London / England.
725082@soas.ac.uk

source of divine mysteries, every word a symbol of God, and every sentence a treasury of divine knowledge, with great enthusiasm and then resolved to compose a commentary on it. At the end of the introduction, İbrāhīm b. Ḥaydar notes that he completed the work and presented it to İbrahim Pasha, expressing his hope that, with God's grace, the Pasha would accept it. He then proceeds to comment on the 18-couplet Mustazād attributed to Mawlānā. Throughout the commentary, he incorporates verses from the Qur'an and Hadiths, as well as citations from notable Sufi figures such as Shaykh Abu'l-Wafā, Fariduddin Attar, Muhyiddin Ibn al-'Arabi, Busiri, Sadruddin al-Qunawi, Fakhruddin 'Iraqi, Mu'ayyiduddin Jandi, Sa'd al-adîn Farghani, Dawud al-Qaysari, Afdaluddin Kashani, Mahmud al-Shabustari, Molla Jami, Jalāl al-dīn al-Dawani. The author of this commentary, written within the framework of the Akbariyya movement - a Sufi and intellectual current attributed to Ibn al-ʿArabī - was significantly influenced by Mollā Jāmī and Jalāl al-dīn al-Dawānī. The commentary contains 4 Persian and 9 Arabic couplets and is extant in four manuscript copies held in various libraries: Süleymaniye Library, Lala Ismail Section, no. 169/2, fols. 16b–31b; Topkapı Palace Library, Mehmed Reşad Section, no. 228, fols. 1b–9b; Beyazıt Library, Veliyyüddin Efendi Section, no. V3191/16, fols. 113b–121b; and Mevlānā Museum Library, no. 4874. In this study, the work titled Sharh-i Mustazād-i Mawlānā will be reviewed for the first time based on its four copies and the life story of İbrāhīm b. Ḥaydar will be mentioned.

Keywords: Sharh-i Mustazād-i Mawlānā, İbrāhīm b. Ḥaydar, Mawlānā, Ottoman Context, Persian

Giriş

Osmanlı Devleti, Anadolu'da Farsçaya verilen değeri, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları ve Anadolu Beylikleri'nden devralarak, daha da geliştirmiştir. İyi bir medrese eğitimi alan Osmanlı padişahları, edebiyat dili olarak Farsçayı öğrenmiş ve bu dilde divan tertip edecek derecede yetkinlik kazanmışlardır. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Sultan III. Murad, Kanûnî Sultan Süleyman, Cem Sultan ve Şehzade Bayezid, Farsça divan sahibi Osmanlı sultanları arasında yer almaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devlet yöneticilerinin Farsçaya duyduğu ilgi ve ona verdikleri himaye devam etmiştir. Özellikle Fatih Sultan Mehmed devrinde sarayda birçok İranlı şair ve yazar toplanmış ve İran'dan İstanbul'a pek çok orta dereceli şair gelmiştir. Bu dönemde İran'dan Anadolu'ya gelen her şahıstan şairlik beklenmiş; hatta edebî mahareti bulunmayan kişilerin bile şairlik iddiasında bulundukları görülmüştür. Fatih Sultan Mehmed'in ardından tahta çıkan Sultan II. Bayezid, dönemin önde gelen İranlı şairlerinden Molla Câmî ile mektuplaşmış ve kendisine hediyeler göndermiştir. Molla Câmî de bu münasebetle ünlü mesnevisi *Silsiletü'z-Zeheb*'in üçüncü defterini Sultan II. Bayezid'e ithaf etmiştir. Yavuz Sultan Selim döneminde ise, Şah İsmail'in baskısından kaçan şair ve âlimler Osmanlı sarayında himaye görmüş; Farsça şiir söyleyen şairler teşvik edilmiş ve Acem coğrafyasındaki sanatçılar İstanbul'a davet edilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman da Muhibbî mahlasıyla Farsça bir divan kaleme almış, aynı zamanda Farsça eser yazan şair ve yazarları desteklemiştir (Kanar, 1995, 11-16; Değirmençay, 2013, 1-31; Aydın, 2010, 9-18). Sultan III. Ahmed, damadı Sadrazam Silahdar İbrahim Paşa ile birlikte, Nedim, Seyyid Vehbî, İzzet Ali, Neyli Ahmed, Nahîfî, Sâmi, Vakanüvis Râşid Efendi gibi dönemin şairlerini himaye ve taltif etmiş ve Necib mahlasıyla şiirler yazmıştır. Sultan III. Ahmed, Doğu ve Batı dillerindeki eserleri tercüme ettirmiş, sanatçıları korumuş ve saltanatı döneminde sanatın gelişmesine yardımcı olmuştur (İsen - Durmuş, 2021: 216). Sultan III. Ahmed döneminde pek çok Farsça şerh de kaleme alınmış, bu eserlerden biri de *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*'dır. Bu eser İbrâhîm b. Haydar tarafından Sultan III. Ahmed döneminde sadrazamlık yapmış olan Damad Silahdar İbrahim Paşa adına yazılmıştır.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. İbrâhîm b. Haydar'ın Hayatı ve Eserleri

İbrâhîm b. Haydar'ın ne zaman ve nerede doğduğu bilinmemektedir. *Dürretü'l-Fâhire* adlı eserinin girişinde adını İbrâhîm b. Haydar b. Ahmed b. Haydar-i Kürdî el-Hüseyinâbâdî şeklinde zikretmiştir. İlk eğitimini babası Haydar b. Ahmed'den almış ve onun vefatından sonra Mâverân'daki medresenin başına geçmiştir. Tedris ve tasnif işlerini aksatmayan İbrâhîm b. Haydar pek çok şehre seyahat etmiştir. Nitekim *Şerh-i Kasîde-i Bânet Süâd* adlı eserinin sonunda Halep şehrine gittiğini ve adı geçen eserini Şeyh Taha adındaki birine okuttuğunu ifade etmiştir. 1122/1710 yılında ise Kerkük'te ikamet etmiş ve orada tedris ve tasnif ile meşgul olmuştur. 1126/1714 yılında dönemin Osmanlı sadrazamı Silahdar Şehid Ali Paşa tarafından fıkhî bir meselenin çözümü için İstanbul'a davet edilmiş, bu seyahat sırasında *Fusûsü'l-Yâkût* adlı eserini kaleme almış ve adı geçen sadrazama ithaf etmiştir (Hüseynî, 2018, 141-143; İbrâhîm b. Haydar, nr. A4350, vr. 77a; nr. A3842, 2b-3a; nr. 677, vr. 70b-71a).

İbrâhîm b. Haydar, İstanbul seyahati sırasında Sultan III. Ahmed ile de görüşmüş ve onun ilgisine mazhar olmuştur (Hüseynî, 2018: 142). *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* adlı eserini 1127/1715'te Edirne'de bitirmiş ve Sadrazam Şehid Ali Paşa'ya hediye etmiştir. Mecazi aşkı anlattığı *Mülhamât-i Rabbâniyye* adlı eserinde Edirne'de ikamet ettiğini ve orada Mevlevî tarikatının zikir ve sema meclislerine iştirak ettiğini ifade etmiştir. Sadrazam Ali Paşa 1128/1716 yılında şehit edilince İbrâhîm b. Haydar, Rumeli'yi terk edip Mâverân'a gitmiştir. İbrâhîm b. Haydar, *Mülhamât-i Rabbâniyye* adlı eserinde Rum ve Afgan savaşı sırasında *Letâifü'l-Tâvîl* adlı eserinin yok olduğunu da belirtmiştir. 1113/1701 yılında kaleme aldığı *Lâlestân* adlı eseri de adı geçen savaşta kaybolmuş ve 1140/1727 yılında onu tekrar kaleme almıştır. İbrâhîm b. Haydar 1139/1726 yılında Bağdat Valisi Ahmed Paşa ile birlikte Afganlara karşı savaşmış, Ahmed Paşa'nın ordusu Hemedân şehrine kadar Afgan ordusunu kovalamıştır. Afganlara karşı yapılan bu savaşta İbrâhîm b. Haydar'ın bazı eserleri kaybolmuştur. Daha sonra Nâdirşâh, Mâverân'a saldırmış ve İbrâhîm b. Haydar ve ailesi Mâverân'ı terk etmiştir. Hayatının son demlerini Mâverân'ın köyünde geçiren İbrâhîm b. Haydar 1156/1743 yılında

vefat etmiştir. Kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir. İsmâil, Sıbgatullâh, Ârif, Fethullâh, Âsım, Fazlullâh, İsâmüddin Ömer adlarında altı oğlu olduğu söylenmiştir. İsmâil 1107/1695 ve Sıbgatullâh 1110/1698 yılında doğmuştur. Şeyh Abdülkerim b. Ahmed Şarâbâtî-i Halebî, Şeyh Tahâ Cebrînî-i Halebî, Abdurrâhîm b. Mustafa Paşa (Habeşîzâde), İsâmüddin Osmân b. Ali b. Muradü'l-Amirî, Mollâ Muhammed b. Mahmûd-i Bânî (Cefâî), Mollâ Osmânî-i Mârdânî adlı kimseler talebelerdir (Karadâğî, 2004, 158, 272-330; Hüseynî, 2018, 141-142; İbrâhîm b. Haydar, nr. 0188, vr. 75b).

İbrâhîm b. Haydar edebiyat, tefsir, astronomi, fıkıh, kelam, mantık ve tasavvuf alanında pek çok Arapça ve Farsça eser telif etmiştir. Yaklaşık 21 yaşındayken eser kaleme almaya başlan İbrâhîm b. Haydar'ın eserlerinin sayısının yetmişi aştığı ifade edilmiştir. Ancak bu eserlerin çok azı günümüze ulaşmıştır. Kaleme aldığı eserler şunlardır: 1-*el-Lum'atu'r-Reciyye min Nûr-i Vâridâtü'l-Gaybiyye*. 2-*Hâşiye ber Şerh-i İsâmüddin-i İsferâynî*. 3-*Hâşiye ber el-Fethiyye Alî el-Hanifiyye*. 4-*Risâletü'l-Kudsiyye*. 5-*Şerhü'z-Zevrâ*. 6-*Şerh-i Kaside-i İbn Fâriz*. 7-*Şerhü'l-Bürde*. 8-*Lâlestân*. 9-*Tercüme-i Farsî-i Minhâc*. 10-*Hâşiye ber Havâşî-i Hutâî*. 11-*Şerh-i Rubâiyyât*. 12-*Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. 13-*Ravzatü'l-Uşşâk ve Nüzhetü'l-Müştâk*. 14-*Fusûsü'l-Yâkût*. 15-*Hâşiye-i Alî Sûretü'l-Fâtiha*. 16-*Hâşiye ber Kûl Ahmed*. 17-*Letâifu'l-Tâvîl*. 18-*Şerh-i Risâle-i Muammâ-yı Mevlânâ Câmî*. 19-*Mülhamât-i Rabbâniyye*. 20-*Teşrihü'l-İdrâk*. 21-*Hâşiye ber Tuhfetü'l-Muhtâc*. 22-*Hâşiye ber Hâşiye-i Oluğ Bey*. 23-*Hâşiye ber Hâşiye-i Mîrzâ Cân*. 24-*Hâşiye ber Cem'u'l-Cevâmi'*. 25-*Hâşiye ber Kevâkibü'd-Dürriyye*. 26- *Hâşiye ber Hâşiye-i Mîrzâ Cân* (Karadâğî, 2004, 268-276; Hüseynî, 2018, 141-42).

2. Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ

Bilindiği üzere Osmanlı sahasında Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şair Mevlânâ'nın eserleri üzerine Farsça, Türkçe ve Arapça birçok şerh kaleme alınmıştır. Yazılan bu şerhlerden biri de *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*'dır. Bu Farsça mensur-manzum şerh, 18. yüzyılda yaşayan mutasavvıf ve âlim İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî tarafından yazılmış ve Damad Silahdar İbrahim Paşa'ya takdim edilmiştir. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan bu şerhin sebeb-i telif bölümünde İbrâhîm b. Haydar eseri neden kaleme aldığını şöyle ifade etmiştir: "Bir süre hayatın sıkıntı-

larından, üst üste gelen dertlerden ve kalbimdeki kederler yüzünden bir köşeye çekilmiş, umutsuzluk içinde günlerimi geçiriyordum. İşte bu vaziyet içindeyken, birden manevi sırların kapısını açan, gözü ve gönlü aydınlatan Hazreti Mevlânâ'nın *Müstezâd*'ına rastladım ve büyük bir iştiyakla okudum. O eserin her bir beyti Allah'ın sırlarının kaynağı, her bir kelimesi Allah'ın sembolünün nişanesi ve her bir cümlesi adeta Allah'ın hazinesi hükmündeydi. Bu sebeple onu mütalaa etmeyi sevinç ve mutluluk kaynağı bildim ve onun şerhi ve keşfine dair birkaç sayfa yazmaya karar verdim. Söz konusu şerhi tamamladıktan sonra onu makam ve mevki sahibi, değerli vasıflarla donanmış olan büyük ve saygıdeğer vezir İbrahim Paşa'ya bir armağan olarak takdim ettim. Umarım bu eser onun kabul ve iltifatına mazhar olur." İbrâhim b. Haydar daha sonra Mevlânâ'ya ait olduğu söylenen 18 beylik *Müstezâd*'ın şerhini vahdet-i vücûd düşünce sistemi çerçevesinde yapmıştır. Şerh yapılırken ayet ve hadislerle birlikte Şeyh Ebü'l-Vefâ'dan, Feridüddin Attâr'ın *Esrârnâme*, *Mantıku't-tayr* ve *Dîvân*'ından, İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sinden, Mahmûd-i Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ından, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem*'inden, Şeyh Bahâî'nin *Keşkûl*'ünden, Fahreddin-i Irâkî'nin *Lemaât* ve *Dîvân*'ından, Abdülganî-i Nablusî'nin şiirlerinden, Mollâ Câmî'nin *Levâyih*'inden, Bâbâ Efdal-i Kâşânî'nin *Dîvân*'ından, Aynülkudât-i Hemedânî'nin *Temhîdât*'ından, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın *Rubâiyyât*'ından, İmâm Gazzâlî'nin *ed-Dürretü'l-Fâhire*'sinden, Muhammed b. Saîd-i Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-Bürde*'sinden istifade edilmiştir. Ayrıca Dâvûd-i Kayserî, Nâsırüddîn Ebû Saîd-i Beyzavî, Mevlânâ'nın düşüncelerinden de yararlanılmıştır. Eserde Mevlânâ'ya nisbet edilen *Müstezâd*'ın 18 beyti tasavvufta varlığın birliği veya bir olması anlamına gelen vahdet-i vücut öğretisi çerçevesinde ele alınmıştır. Eserde, Allah'ın tek ve gerçek varlık olduğu; kâinattaki tüm mahlûkatın ise O'nun tecellilerinden ibaret bulunduğu ifade edilmektedir. Eserde Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Yusuf, Hz. Zekeriya, Hz. İbrahim, Hz. İdris, Hz. Yahya, Hz. Süleyman, Hz. Şuayib, Hz. Nuh, Hz. Muhammed (sav) gibi peygamberlerin kısalarından istifade edilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen tasavvufî ve fikri bir hareket olan Ekberiyye hareketi çerçevesinde kaleme alınan bu şerhin müellifi, Mollâ Câmî ve Celâleddin-i Devânî'den büyük ölçüde etkilenmiştir. *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*'da toplam 50 beyit

bulunmaktadır. Bu beyitlerden dokuzu Arapça ve kırk biri de Farsça'dır. Ayrıca Arapça bir mısra da eserde yer almaktadır. Bu beyitler şu şairlere aittir: Ferîdüddîn Attâr-i Nîşâbûrî (4 beyit), Şeyh Ebü'l-Vefâ (1 beyit), İbnü'l-Fârız (5 beyit), Mahmûd-i Şebüsterî (4 beyit), Şeyh Bahâî (2 beyit), Fahreddin-i Irâkî (3 beyit), Abdülganî-i Nablusî (2 beyit), Abdurrahman-i Câmî (2 beyit), Muhyiddîn-i Arabî (1 mısra), Bâbâ Efdal-i Kâşânî (2 beyit), Mevlânâ (19 beyit), Aynülkudât-i Hemedânî (2 beyit), Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (2 beyit), Bûsirî (1 beyit), Derviş Muhammed (1 beyit). Bu eseri Muhammed Nûru'l-Bayrâmî, *Terceme-i Şeh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adıyla Türkçeye çevirmiştir. Ancak eser yarım kalmıştır (nr. 3910-07, vr. 26b-27a). Gölpınarlı bu *Müstezâd*'ın Mevlânâ'ya ait olmadığını, son beytinde Rûmî mahlası bulunduğunu ve Mevlânâ'nın hiçbir şiirinde bu mahlasın kullanılmadığını belirtmiştir (Gölpınarlı, 1972, 248).

3. Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ'nın Nüshalarının Özellikleri

Türkiye yazma eser kütüphanelerinde *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*'nın dört yazma nüshası bulunmaktadır: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Sultan Mehmet Reşad Koleksiyonu (nr, 228, vr. 11b-19a), Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi (nr. 4875, vr. 1b-15b), Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu (nr. 169-02, vr. 16b-31b), Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu (nr. V3191/16, vr. 13b-121b). Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi nüshasının özellikleri şöyledir: İstinsah tarihi 1124, ebadı 21x10.1-14.5x4.9 mm, yazı türü talik, satır sayısı 21, müstensihi Dervîş Muhammed b. el-Hâc Muhammed, koleksiyon numarası 4875. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Sultan Mehmed Reşad koleksiyonu nüshasının özellikleri şöyledir: İstinsah tarihi 1086, ebadı 210x135-73 mm, satır sayısı 29, müstensihi Dervîş Muhammed Hasîb, yazı türü talik, koleksiyon numarası 228. Bu nüsha Lalîzâde Abdülbâkî nüshasından istinsah edilmiştir. Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi koleksiyonu nüshasının özellikleri şöyledir: İstinsah tarihi 1127, ebadı 230x187-124x208 mm, yazı türü talik, koleksiyon numarası V3191/16, bulunduğu varaklar 113b-121b, satır sayısı 24, müstensihi Muhammed b. İbrahim. Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail koleksiyonu nüshasının özellikleri şöyledir: İstinsah tarihi 1122, ebadı 205x137-148x075 mm, koleksiyon numarası 169-002, tazı türü talik, satır sayısı 17'dir. Bu nüshanın müstensihi belli olmama-

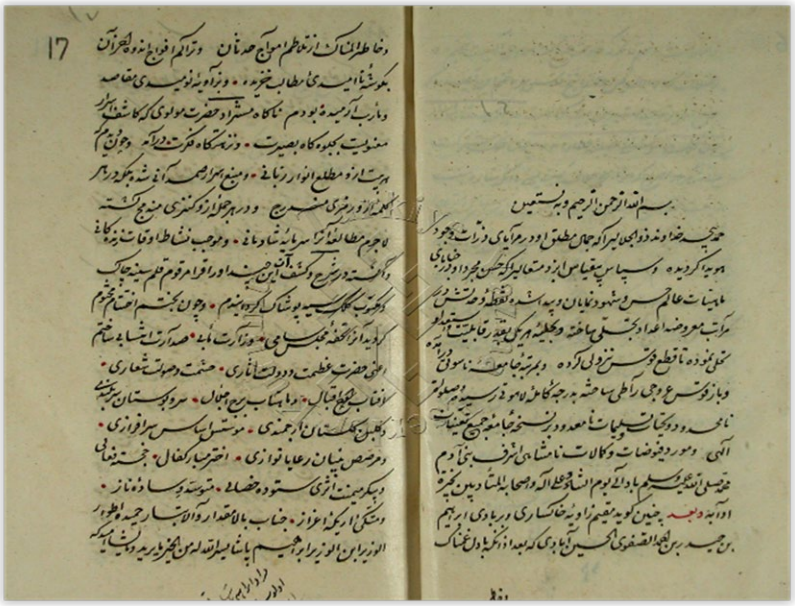
sına rağmen İbrâhîm b. Haydar'ın *Şerhü'z-Züvera* adlı eserini istinsah eden talebesi Abdurrahîm Habeşîzâde'nin yazısına çok benzediğinden ona ait olduğunu düşünüyoruz (Gölpınarlı, 1972, 248-50; Sübhânî, 1373, 579; Karatay, 1961, 322).

4. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ'nın neşri yapılırken öncelikle daha derli toplu olan ve İbrâhîm b. Haydar'ın talebesi Abdurrahîm Habeşîzâde'nin istinsah ettiği, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (nr. 169-02) bulunan nüsha esas alınmış; daha sonra Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi (nr. 4875), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (nr. 228), Beyazıt Kütüphanesi'nde (nr. V3191/16) bulunan nüshaların farkları dipnot olarak verilmiştir. Eserde dört nüshanın varak numaraları gösterilmiş; âyet ve hadisler ile şiirlerin hangi şairlere ait olduğu belirtilmiştir. Eserde, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi nüshası (ت), Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi (ق), Süleymaniye Kütüphanesi (س) ve Beyazıt Kütüphanesi (ب) harfleri ile gösterilmiştir.

Sonuç

Osmanlı sahasında Mevlânâ'nın eserlerine Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere pek çok şerh kaleme alınmıştır. Bu şerhlerden biri de İbrâhîm b. Haydar'a aittir. *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adıyla bilinen bu eserdeki 19 beyitten oluşan *Müstezâd*'ın Mevlânâ'ya ait olup olmadığı hususu ise tartışmalıdır. Eserin son beytinde Rûmî mahlası kullanılmıştır. Ancak Mevlânâ'nın hiçbir manzum eserinde böyle bir mahlas kullanılmamıştır. Kanaatimizce söz konusu *Müstezâd*'ın dil ve üslubu İbrâhim Şâhidî'nin Farsça kaleme aldığı eserlere daha çok benzemektedir. Daha önce Mevlânâ'ya nispet edilen *Tırâşnâme*, *Işknâme* ve *Risâle-i Âfâk u Enfûs* adlı eserler gibi, bu eserin de İbrâhim Şâhidî'ye ait olabileceğini düşünmekteyiz. İbrâhîm b. Haydar, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adlı eserini vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde, birçok mutasavvıfın eserinden istifade ederek kaleme almıştır. Şârih açıklamalar yaparken ayet ve hadislerden iktibaslar yapmış, peygamber kıssalarına, dinî ve tasavvufî duygu ve düşüncelere yer vermiştir. Bu küçük hacimli eser Osmanlı sahasında Mevlânâ'nın *Müstezâd*'ına yazılan ilk ve tek şerhtir. Şerhte özellikle Mollâ Câmî ve Celâleddîn-i Devvânî'nin tesiri görülmektedir. Eserin mukaddimesinde yer yer ağır ve sanatlı bir dil kullanılmışsa da genelinde sade ve akıcı bir üslup tercih edilmiştir. Küçük bir hacme sahip olan bu eserde beyitler tasavvufî remizlerden yararlanılarak ayrıntılı bir şekilde şerh edilmiştir. *Esrârnâme*, *Mantıku't-tayr*, *Gülşen-i Râz*, *Lemaât*, *Levâyih*, *Temhîdât* gibi eserlerden alınan manzum parçalarla şerhte anlatım zenginleştirilmiştir. İbrâhîm b. Haydar'ın mukaddimede Silahdar İbrahim Paşa'yı çeşitli sıfatlarla övmesi ve eserini ona ithaf etmesinin, büyük ihtimalle onun ihsan ve kereminden istifade etme arzusundan kaynaklanmaktadır.



Resim 1 - *İbrâhîm b. Haydar, Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr. 169/2, vr. 16b-17a.*

Kaynakça

Aydın, Şadi. *Türk Edebiyatında Farsça Divan ve Divançeler*. İstanbul: İskenderiye Kitaplığı, 2010.

Değirmençay, Veyis. *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Müzesi Yazmaları Kataloğu*. 4 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi, 1972.

https://portal.yek.gov.tr/main/login

Hüseyni, Z. (2018). "İbrâhîm b. Haydar'ın Abdurrahman Câmî Yorumu: er-Risâletü'l-Kudsiyyetü't-Tâhire bi-şerhi'd-Dürreti'l-fâhire". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî, *Fusûsü'l-Yâkût*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. A3842.

İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî, *Hâşiye ber Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa koleksiyonu, nr. 00188.

İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî, *Şerh-i Kasîde-i Bânet Süâd*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. A4350.

İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. V3191/16.

İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 4874.

İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr. 169/2.

İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat Koleksiyonu, nr. 228.

İbrâhîm b. Haydar-i Hüseynâbâdî, *Şerhu'z-Zevrâ*. Süleymaniye Kütüphanesi Ragıb Paşa Koleksiyonu, nr. 677.

İsen, Mustafa - Durmuş, Tuğba Işınsu. *Kılıcın ve Kalemin Sultanları*. İstanbul: Muhit Kitap, 2021.

Kanar, Mehmet. *Fehmi ve Şeyh Abdullah-i Şebisteri-i Niyazi'nin Şem' u Pervâne Mesnevileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Karadâğî, Muhyiddin Ali. *Bûzandineway Mêzûyî Zanayânî Kurd*. Erbil: Aras Yayınları, 2004.

Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961.

Muhammed Nûru'l-Bayrâmî. *Terceme-i Şeh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr. 03910-007.

Sübhânî, Tevfik. *Fihrist-i Nüshehâ-i Hattî-i Fârsî-i Kitâbhânehâ-i Türkiye*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1373.

B. Tahkikli Metin Neşri

شرح مستزاد مولانا

بسم الله الرحمن الرحيم

[س\ب١٦] [ت\ب١١] [ق\ب١] [ب\ب١١٣] حمدِ بی‌حد خداوند ذو الجلالی را که جمال مطلق او در مرایای ذرات وجود هویدا گردیده، و سپاسِ بی‌قیاس ایزدِ متعالی را که حسنِ مجرّد او در خبایایِ ماهیّاتِ عالمِ حسّ و شهود نمایان و پیدا شده؛ نقطه‌ی وحدتش در مراتبِ معروضه‌ی اعداد تجلّی ساخته و تحلیه‌ی هر یکی به قدرِ قابلیّت و استعداد تجلّی نموده، تا قطعِ «قوسِ نزولی» کرده و به مرتبه‌ی جامعه‌ی ناسوتی درآمده، و باز «قوس عروجی» را طی ساخته به درجه‌ی کامله‌ی لاهوتی رسیده.

و صلواتِ نامحدود و تحیّات و تسلیماتِ نامعدود بر نسخه‌ی جامعه‌ی جمیع تعیّنات الهی و موردِ فیوضات و کمالاتِ نامتناهی، اشرف بنی آدم محمَّد –صلَّی اللهُ [ق\آ٢] علیْهِ وسلَّم– باد، إلی یَوْمِ التَّناد، وعلی آلِهِ وأصحابِهِ، المتأدّبین بخیرةِ آدابِهِ.

وبعد، چنین گوید مقیم زاویه‌ی خاکساری و بربادی، ابراهیم بن حیدر بن احمد الصفوی الحسین‌آبادی:

که بعد از آن‌که با دل غم‌ناک [س\آ١٧] و خاطر الم‌ناک از تلاطمِ امواجِ حدثان و تراکمِ افواجِ اندوه احزان، به گوشه‌ی ناامیدی مطالب خزیده، و به زاویه‌ی نومیدی مقاصد و مآرب آرمیده بودم، ناگاه مستزادِ حضرت مولوی[1] –که کاشفِ اسرارِ معنوی است– به جلوت‌گاه بصیرت و نزهت‌گاه فکرت درآمد. و چون دیدم که هر بیت ازو مطلعِ انوارِ ربّانی و منبعِ اسرارِ صمدانی شده، بلکه در هر کلمه‌ای ازو رمزی مندرج و در هر جمله‌ای ازو کنزی مندمج گشته، لا جَرَم مطالعه‌ی آن را سرمایه‌ی شادمانی و موجب نشاطِ اوقاتِ زندگانی دانسته، در شرح و کشفِ آن، این چند اوراق را مرقومِ قلمِ سینه‌چاک و مکتوبِ کِلْکِ[2] سیه‌پوشاک گردانیدم.

[1] «ب» و «ق»: مولی

[2] (کلک) – «ق»

و چون به ختمِ اختتام مختوم گردید، آن را تحفه‌ی مجلسِ سامیِ وزارت مآبی، صدرات انتسابی ساختم، [ق\ب۲] أعنی: حضرتِ عظمت و دولت آثاری، حشمت و صولت شعاری، آفتابِ اوجِ اقبال و ماهتابِ برجِ اجلال، سروِ بوستانِ سربلندی و گلبنِ گلستانِ ارجمندی، مؤسّسِ اساسِ سرفرازی و مرصّصِ بنیانِ رعایانوازی، اخترِ مبارک‌فالِ خجسته‌فعالی و پیکرِ میمنت‌اثرِ ستوده‌خصالی، متوسّدِ وِساده‌ی [ب\آ۱۱٤] ناز و متّکی اریکه‌ی اعزاز، جنابِ بالا مقدار، والا تبار، حمیده اطوار، الوزیر ابن الوزیر، ابراهیم پاشا،[۳] یَسَّرَ اللهُ لَهُ مِنَ الخیرِ ما یریدُ وما یشا. امید که [س\ب۱۷] به نظرِ قبول منظور گردد و [ت\آ۱۲] به ملاحظه‌ی عنایت ملحوظ شود.

وعلی الله الاعتماد، فی الأصولِ إلی طریقِ السّدادِ والرّشاد، وهو حسبی ونعمَ الوکیلُ، وبتوفیقه أکتبُ وأقولُ: بدان –أَسْعَدَکَ اللهُ تعالی فی الدّارین– که واجب الوجود به نزدیک محققان صوفیه، وجود محض است، زیرا وجود نور است و نور حق است که: ﴿۞ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ۳۵][٤]. چنان که امام غزالی –قُدِّسَ سِرُّهُ– تحقیق کرده.

و وجْهِ آن‌که وجود نور است، آن است که نور چیزی است که خود ظاهر باشد و سببِ اظهارِ اشیاءِ دیگر گردد؛ و معلوم و[٥] محقَّق است که بی‌وجود چیزی را ظهور نمی‌شود، و وجود سببِ همه‌ی ظهورهاست.

و این نور را دو اعتبار است: [ق\آ۳] **یکی** اطلاق و وحدت و تجرّد، و از این حیثیت «غیب» و «باطن» و «اول» گویند و ادراک و معرفت و شهود را به او راه نیست. **دوم** تعیّن و کثرت و تلبّس به مظاهر، و از این حیثیت «مشهود» و «ظاهر» و «آخر» است، که: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحدید: ۳][٦].

و از حیثیّتِ اوّل، از جمیع صفات ثبوتی منزّه و مبرّا است و قابل اشاره‌ی عقلی و

---

[۳] در حاشیه‌ی «س»: (مراد «ابراهیم پاشا»در، تفلیسن سردار اولوب سونره عزل وفات ایدی ابراهیم پاشادر.)

[٤] خدا نور آسمانها و زمین است.

[٥] (و) – «ق» و «ب» فاقد

بنابر این دو نسخه عبارت چنین است: (معلومِ محقَّق است) و باید محقق را به صیغه‌ی اسم فاعل خواند.

[٦] اوست اول و آخر و ظاهر و باطن

وهمی و حسّی نیست. و از حیثیّتِ دوم به جمیع صفات و تعیّنات موصوف است، بر حَسَبِ هر مظهری و هر مرتبه‌ای. و این حیثیت را که ظاهرِ وجود است «وَجْهُ الله» گویند که: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه﴾ [البقرة: ۱۱۵][۷] **بیت:**

ترا بر ذرّه ذرّه راه بینم ❋ دو عالم «ثَمَّ وَجْهُ الله» بینم[۸]

و از این حیثیّت ظاهر[س\۱۸۱] و مشهود اوست و در عینِ تلبّس به مظاهر، منزّه و مبرّا است از تقیّد به حسبِ اطلاق و جامعِ جمیعِ اضداد است از حیثیّت واحده، یعنی هر موجودِ مقیّد در حین اتّصاف به وصفی معرّا است و مبرّا است از تقیّد به وصفی دگر ضدِّ آن، مگر وجودِ مطلقِ حقیقی که از کمالِ احاطه و اطلاق، که: (واللهُ بکلِّ شیءٍ محیطٌ)[۹] در حین واحد از حیثیّتِ واحد بالذات متّصف است به اضداد. و این ورایِ طورِ عقلِ نظری است، چنان که شیخ اکبر – قُدِّسَ سِرُّهُ – در کتاب [ق\ب۳] «تجلیات» تحقیق فرموده. **بیت:**

هم نهانی هم عیان هم هر دویی ❋ هم نه این و هم نه آن، هم این و آن[۱۰]

و دگر گفته‌اند:

با آن که منزّهی ز قید و اطلاق ❋ این طُرْفه که هم مقیّدی هم مطلق[۱۱]

[ب\ب۱۱٤] و این اختلافِ حیثیّات نسبت با ماست نه با حق. ظهور و بطون او را یکی است، و چون نور وجود «وجه الله» است، در جمیعِ تعیّناتِ ممکنات ظاهر و ساری است و جمالْ لازمِ او، پس همه را حسنْ لازم باشد. قوله تعالی: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة : ۷][۱۲].

و هم‌چنین به مقتضای ((كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لأُعْرَفَ)) سرایتِ آن کنزِ مخفی در جمیعِ موجودات حاصل است و عشق و محبت –که میان

---

[۷] پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست.

[۸] اسرارنامه، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

[۹] اگر مراد آیه‌ی کریمه‌ی قرآن مجید باشد، نص آیه چنین است: ﴿ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ [النساء : ۱۲٦]

[۱۰] از غزلیات شیخ فرید الدین عطار به مطلع: ای نهان از دیده و در دل عیان ❋ از جهان بیرون ولی در قعر جان

[۱۱] منسوب به شیخ ابو الوفا

[۱۲] همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکو آفریده

بطون و ظهور است- لازم همه باشد. و از آن جاست که این وجودِ مطلق بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ به ظهور علمی -چون ظهور مفصّل در مجمل- اوّلا تجلی کرد و این را «فیض اقدس» خوانند. [س\ب۱۸] بعد از آن به حسب اعتبارات [ت\ب۱۲] به شهود عینی عیانی -چون ظهور مجمل در مفصّل- تجلی ساخت، آن را «فیض مقدس» گویند.

و بالجمله حقیقت واجب الوجود وجود مطلق -امّا وجودی که قائم بذاته- است، نه وجودی که معنی مصدریه است و از معقولات ثانیه باشد، که این وجود امر اعتباری است [ق\آ٤] و وجود او در خارج متصور نیست. و این وجودِ مطلق را مراتب کثیره است:

اول: مرتبه‌ی «اطلاق» است و به آن حیثیّت از جمیع نعوت و اضافات مبرّاست.

دوم: تعیّن اوست به تعیّنی که جامعِ جمیعِ تعیّناتِ فعلیه‌ی الهیّه و همه‌ی تعیّنات انفعالیّه‌ی کونیّه‌ی امکانیّه باشد.

سیوم: مرتبه‌ی «احدیّت» است و آن جمعِ جمیعِ تعیّناتِ فعلیّه است و آن را مرتبه‌ی «الوهیّت» گویند.

چهارم: تفصیلِ مرتبه‌ی الوهیّت است.

پنجم: مرتبه‌ی جمعِ جمیعِ تعیّناتِ انفعالیّه است و این مرتبه‌ی کونیّه‌ی امکانیّه است.

ششم: تفصیلِ مرتبه‌ی کونیّه است و آن مرتبه‌ی «عالم» است.

و عروضِ این هر دو مرتبه به اعتبار ظاهر عالم است، که امکان لازم اوست. و آن به حقیقت تجلّیِ اوست به صورِ اعیانِ ممکنات، زیرا محقَّق و مقرَّر است که نقطه‌ی وحدت در جمیع ذرّاتِ وجود دوران نموده و در هر یکی به قدر استعداد و قابلیّت نمایان شده که: (لَوْنُ الماءِ لَوْنُ إنائه) و به لباس روحانیّات و مثالیّات و جسمانیّات تلبّس نموده. وفی القصیدة التائیّة [س\آ۱۹] الفارضیّة: **شعر:**

بِهَا قَيْسُ لُبْنى هَامَ، بَلْ كُلُّ عاشِقٍ * كَمَجنونِ ليلى أوْ كُثَيِّرِ عَزَّةِ

فَكُلٌّ صَبَا مِنْهُمْ إلى وَصْفِ لَبْسِهَا * بصورةِ حُسْنٍ لاحَ فِي حُسْنِ صورةٍ[13]

و فاضلِ محقّق، [ق\ب٤] داود قیصری رومی، در شرح آن گفته: "و نیست این تلبّس الّا آن‌که آن وجودِ واجبی در مظاهرِ متنوّعه ظاهر شد، پس هر کسی او را محبوب [ب\آ١١٥] گردانیده، امّا محجوبان مظاهر را غیر او پنداشته‌اند، زیرا به صور ازو محتجب شده‌اند".

و از این سیر نقطه‌ی وحدت دایره‌ای تصوّر نموده‌اند که مرکّب از دو قوس نزولی و عروجی باشد:

«قوس نزولی» آن‌که نقطه‌ی وحدت از مرتبه‌ی اطلاقِ صرف و تجرّدِ محض به قوّه‌ی عشقیّه‌ی ظهور –که «نفس الرحمن» می‌نامند– به مراتبِ کاینات سریان سازد؛ و بعد از عبور از «عالم مثال» به «عالم حس و شهادت» آید و در مظاهر عقول –که به لسان شرع، ملائکه‌اند– و افلاک و عناصر و حیوان و نبات و معادن ظاهر شود، تا به مرتبه‌ی «آخرُ التنزّلات» رسد که مرتبه‌ی ناسوتی است، که نسخه‌ی جامعه‌ی جمیع تعیّنات الهیّه است. و از جهت کثافتِ جسم و لطافتِ روح، مظهرِ صفاتِ جمالی و جلالی تواند شد، که ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢][14].

و «قوس عروجی» آن است که آن نقطه‌ی وحدت به سببِ اشتغالِ کمّلِ [ق\آ٥] [س\ب١٩] عبادُ الله به تخلیه‌ی نفس از رذائل و تجلیه‌ی آن به نوامیس الهیّه، چنان‌چه مرآت قلب مصفّا گردد، [ت\آ١٣] به مکانِ اوّل عودت کند، پس در همه‌ی مظاهر و مشاهد غیر از آن جمال حقیقی، مرئی و مبصر نگردد و اثنینیّت رفع گردد. و این مقام «جمع» است و وقتی است که پیغمبر –صلّی اللهُ علیه وسلّم– ازو خبر داده گفته است: ((لی مَعَ اللهِ وَقْتٌ لا یَسَعَهُ مَلَکٌ مَقَرَّبٌ.))[15] **بیت:**

---

[13] این دو بیت از تائیه‌ی شیخ ابن الفارض

[14] ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و[لی] انسان آن را برداشت؛ راستی او ستمگری نادان بود.

[15] در نسخه‌ی «ب» چنین ضبط شده است: ((لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب))

رسد چون نقطه‌ی آخر به اول * در آن‌جا نه ملک گنجد نه مرسل[16]

و از این همه تحقیقات معلوم شد که موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن وجود مطلق واجبی است، و عالم همه جز تعیّنات و شؤونات آن وجود نیست. پس چنان‌که شیخ کبیر[17]، ابن العربی، در «فص شعیبی» از کتاب «فصوص» فرموده که: عالَم عبارت از اعراضِ مجتمعه است در ذاتِ واحد، و آن اعراض در هر آنی متجدّد می‌شود، چنان‌که شأن عَرَض باشد؛ که در حکمت رسمیّه‌ی «مشائین» و «اشراقیّین» مسطور است که: «العَرَضُ لا یَبْقَی زمانَیْنِ»؛ اما به واسطه‌ی تجدّد امثال، محجوبان از این غافل مانده‌اند ﴿بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ﴾ [ق : ۱۵][18]. و برین کسی از اربابِ نظر مطّلع نیست، الّا «اشاعره» در بعضی اجزاء عالم که اعراض‌اند[19] و «سوفسطائیّه» در جمیعِ اجزاءِ عالم. و هر دو فرقه [ق\ب۵] خطا کرده‌اند؛ امّا «اشاعره»] ب\ب۱۱۵] به سبب [س\آ۲۰] آن‌که جواهر متعدّده اثبات کرده‌اند، و امّا «سوفسطائیّه» به سبب آن‌که جوهری اثبات نمی‌کنند که بدین اعراض متبلس باشد.

و سرّ این آن است که واجب الوجود را صفات متقابله است: بعض لطیفیه و بعضی قهریه، و تعطیل یکی از آن‌ها جائز و متصور نیست؛ پس به مقتضایِ ﴿کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ۲۹] چون حقیقتی از حقائقِ امکانیّه را به واسطه‌ی حصولِ شرایط و ارتفاعِ موانع، استعدادِ فیضِ وجود گردید، آن وجود واجبیّه به مقتضای تعیّن او تجلّی و ظهور می‌کند و او را «وجود اضافی» می‌بخشد و بعد از آن قهر احدیّت که مقتضی اضمحلالِ تعیّنات و آثارِ صوریّه‌ی متکثره است، اقتضای عدم آن تعیّن می‌کند، و هکذا إلی ما شاء الله تعالی.

و در پنج عالم کلیّه –که **یکی** «عالم ذات» است که مسمّی به «لاهوت» و «هویت غیبیّه» و «غیب مجهول» و «غیب الغیوب» و «عین الأعیان» و «حقیقة الحقائق» است،

---

[16] گلشن راز، شیخ محمود شبستری

[17] «شیخ کبیر» لقبی است که غالبا برای شیخ صدر الدین قونوی استفاده می‌شود، اما شیخ محیی الدین معمولا با وصف «شیخ اکبر» معرفی می‌شود.

[18] بلکه ایشان از آفرینش جدید شک و شبهه دارند.

[19] البته متکلمان متأخر اشعری برخلاف متقدمین ایشان، قائل به قاعده‌ی «العَرَضُ لا یَبْقَی زمانَیْنِ» نیستند.

و **دوم** «عالم صفات» است که مسمَّی است به «جبروت» و «برزخ» و «مجمع البحرین» و «قاب قوسین» و «محیط الأعیان» و «العماء»، **سیوم** «عالم ملکوت» که او را «عالم ارواح» و «عالم افعال» و «عالم امر» و «عالم ربوبیت» و «غیب باطن» [ق\٦آ] می‌نامند، **چهارم** «عالم ملک» است و آن را «عالم حس و شهادت» و «عالم ظاهر» و «عالم آثار» می‌خوانند، **پنجم** «عالم ناسوت» است که «کون جامع» و «علّه‌ی غائیّه» و «آخر التنزّلات» است، بلکه در همه‌ی عالم‌های دگر که هژده هزار عالم است- به غیر از ذاتِ واحد نیست که به تجلّیّاتِ مختلفه [س\ب٢٠] متجلّی می‌گردد و به ظهوراتِ متنوّعه ظاهر می‌شود.

و همه‌ی تجلیات را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند: «تجلّی آثاری» و «تجلّی افعالی» و «تجلّی صفاتی» و «تجلّی ذاتی».

«تجلّی آثاری» ظهورِ حق است در جمیع صورِ جسمانیّات، و «تجلّی افعالی» ظهورِ اوست به صفتی از صفاتِ ربوبیّه، و «تجلّی صفاتی» ظهور اوست به صفات سبعه یا ثمانیه‌ی ذاتیّه[٢٠]، و «تجلّی ذاتی» رفع اثنینیّت است؛ کما قالَ شارحُ گلشن الراز: (وفی الانکشافِ الذاتیِّ لا یبقی الغیرُ).

و چون به [ت\ب١٣] «تجلّی افعالی» بر سالک تجلّی کند، سالک همه فعل را در فعل او فانی بیند و غیر او را فاعل نمی‌داند؛ کما قالوا: «لا مؤثِّرَ فی الوجودِ إلا اللهُ تعالی» و این مرتبه‌ی «محو» است. **رباعی:**

در کون و مکان فاعل مختار یکی است ❋ آرنده [و] دارنده‌ی اطوار یکی است
از روزن عقل اگر برون[٢١] آری سر ❋ روشن شودت کین همه انوار یکی است[٢٢]

و چون به «تجلّی صفاتی» تجلّی کند، سالک همه‌ی صفات را در صفات او مضمحل

[٢٠] اشاعره صفات ذات یا معانی را هفت صفت می‌دانند که عبارت‌اند از: «حیات»، «علم»، «اراده»، «قدرت»، «سمع»، «بصر» و «کلام»؛ اما ماتریدیه «تکوین» را هم جزو صفات ذات می‌دانند؛ به همین دلیل ملا ابراهیم بن حیدر از آن به «صفات سبعه یا ثمانیه‌ی ذاتیه» یاد کرد.

[٢١] «ق»: (بیرون)

[٢٢] کشکول، شیخ بهایی.

می‌بیند[۲۳] و این مرتبه را «طمس» [ق\ب٦] گویند. **رباعی:**

هر بوی که از مشک قرنفل شنوی * [ب\١١٦آ] از شانه‌ی آن زلف چو سنبل شنوی
چون نغمه‌ی بلبل ز پی گل شنوی * گل گفته بود گرچه ز بلبل شنوی[۲۴]

و اگر به «تجلی ذاتی» تجلی کند، سالک ذات همه را لمعه‌ای از نور ذات احدیت می‌داند، و این مرتبه‌ی «فنا» است.[۲۵] و توهم نکنند که این «اتّحاد» است یا «حلول»، چه «اتّحاد» [س\٢١آ] و «حلول» در اثنینیّت متصوّر می‌شود. و این‌که گفتم تکرار وحدت است و رفع تقید ما به الامتیاز است در میان مطلق و مقید با بقاء امکان ذاتی ممکن. **بیت:**

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم * جدا هرگز نشد والله اعلم[۲۶]

و آن‌چه موهم به «حلول» است –نحو قوله تعالی: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة : ١١٥][۲۷]، وقوله تعالی: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥][۲۸]، وقوله، صلّی الله علیه وسلّم: ((وكانَ في عماءٍ))– محمول بر «ظهور» است نه بر «حلول». **بیت:**

گوید آن کس درین مقام فضول * که تجلی نداند او ز حلول[۲۹]

و آن‌چه به اتحاد ماند، مثل ((كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ)) و امثال آن، مراد ظهور و غلبه‌ی حکم بر فرع، و کل بر جزء، و وجوب بر امکان، و وحدت بر کثرت است، و رفع احکام کثرت است، نه اتّحاد حقیقی. **بیت:**

[ق\٧آ] این‌جا حلول کفر بود اتحاد هم * کین وحدتی است لیک به تکرار آمده[۳۰]

---

[۲۳] «س» و «ق»: می‌داند

[۲۴] شیخ فخرالدین عراقی

[۲۵] شارح این مطالب را با اختصار از شرح گلشن راز در باب مراتب توحید شهودی عیانی ذوقی، برگرفته است، هرچند ابیاتی که آورده متفاوت از ابیات مذکور در کتاب مزبور است. («مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز»، شمس الدین محمد لاهیجی، ٢٢٧–٢٢٨)

[۲۶] گلشن راز، شیخ محمود شبستری

[۲۷] پس به هرجا روی آورید، رو به سوی خداوند است

[۲۸] خداوند رحمان بر عرش استیلاء یافت

[۲۹] گلشن راز، شیخ محمود شبستری

[۳۰] شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

و این ظهور و نمایش را به ظهور و نمایش بحر در امواج و حباب تشبیه کرده‌اند.

بیت:

البحرُ بحرٌ علی ما کانَ فی القِدَمِ * إنَّ الحوادثَ أمواجٌ وأنهارُ
لا یَحْجُبَنَّک أشکالٌ تشاکَلَها * عَمَّنْ یشکلُ فیها فهیَ أستارُ[۳۱]

رباعی:

هستی که ظهور می‌کند در همه شی * خواهی که بَری به حالِ او در همه پی
رو بر سر می حباب را بین که چه سان * می وی بود اندر وی و وی در می می[۳۲]

و صاحب کتاب «تجلیات» فرموده: (وبتجلّیه فی المقاماتِ یکوّنُ العالمَ، فالعالَمُ کلُّهُ وحداتٌ[۳۳] یضافُ [س\ب۲۱] بعضُهَا إلی بعضٍ، [ت\آ۱٤] تُسَمَّی مرکّبات). و نیز ظهورِ ذاتِ واجبُ الوجود در مراتبِ ممکنات، همچون ظهورِ واحد است در اعداد.

بیت:

گر بسی بینی عدد گر اندکی * آن یکی باشد درین ره در یکی[۳٤]

و مثال این در عالم حس و شهادت، آفتاب است که ذاتِ آفتاب یکی است و شعاعِ او که عینِ ظهورِ اوست در مرتبه‌ای دگر نیز یکی است، ولیکن در شعاع او کثرتِ نسبی هست که به واسطه‌ی مجالی متعدّده و مظاهر متکثّره، متجزّی و متعدّد می‌شود، اگرچه به حسبِ ذات یکی است.

و نیز مثال این، دانه‌ی درخت است که به صورتِ شاخ و برگِ درخت ظاهر می‌شود، لیکن سیر دانه در صورت درخت [ق\ب۷] متبدّل و متغیّر و منقسم و زیاد و کم شود، به خلاف سیر معنوی احدیّت و واحدیّت که امری غیبی است و قابل تغیّر [ب\ب۱۱٦] و تجزّی و انقسام نیست. و از این‌جا گفته‌اند: (ما رأیتُ شیئًا إلا ورأیتُ اللهَ تعالی فیه). بلکه سالکانِ صاحبِ کشف، در خود همگی او را یافته‌اند. **مصرع:**

---

[۳۱] عبد الغنی النابلسی
[۳۲] لوایح، مولانا عبدالرحمن جامی
[۳۳] «س» و «ق»: (واحدات)
[۳٤] منطق الطیر، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

فلمْ أنظُرْ بعینی غیرَ عینی[۳۵]

این‌جا عاشق عینِ معشوق آمد، اما هم‌چنان‌که نورِ مهر را به ماه نسبت کنند، با آن‌که ماه نوری ندارد و نور همه نورِ مهر است، صورتِ معشوق را به محبِّ عاشق اضافه می‌سازند، با آن‌که آن صورت معشوق است و عاشق خود از صورت مبرّاست.

رباعی:

هر نقش که بر تخته‌ی هستی پیداست * آن صورت آن کس است [س\۲۲آ] کان نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو * موجش خوانند و در حقیقت دریاست[۳۶]

پس بنابرین ظهور و بروز، صاحبانِ کشف و شهود جمالِ مطلقِ حقیقی را در مرایای متعدّده‌ی کائنات تماشا می‌سازند و هر ذرّه‌ای از ذرّاتِ وجود را مطلع آن نور می‌دانند، و از این حال از غلبه‌ی سطوت شوق خبر داده‌اند، چنان‌که بعضی «أنا الحق» و بعضی «سبحانی ما أعظم شأنی» گفته‌اند و بعضی از آن جمال مطلق به «بت» و «ترسابچه» تعبیر کرده‌اند.

عباراتُنَا شَتّی وحُسْنُکَ واحدٌ * وَکُلٌّ إلی ذاکَ الجَمَالِ یُشیرُ[۳۷]

و ابن الفارض مصری –رحمةُ الله تعالی علیه– در بعضی قصاید خود آورده که آن جمال مطلق حقیقی در مظهری [ق\۸آ] هر معنی از معانی لطیفه ملاحظه کرده، کما قال: **شعر:**

تَراهُ إنْ غابَ عَنّی کُلُّ جارحةٍ * فی کُلِّ معنی لطیفٍ رائقٍ بهجِ
فی نَغْمَةِ العُوْدِ والنّایِ الرَّخیْمِ إذا * تألّفا بَیْنَ ألحانٍ مِنَ الهزجِ[۳۸]

و ناظم این کلمات با برکات نیز بدین ظهور و بروز اشارت کرده است، اما چون مرتبه‌ی ناسوتی اتمِّ مراتب است، اغلب آن ظهور را در مراتب انسانیت اداء کرده، و

---

[۳۵] شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، در الفتوحات المکیة، و تمام آن چنین است:

فقل للحق إن الحق ما هو * سواه فهو حق فی الحقیقة
فلم أنظر بعینی غیر عینی * فعین الحق أعیان الخلیقة

[۳۶] بابا افضل کاشانی

[37] مولانا

[۳۸] هنگامی که محبوب از مقابل چشمانم نهان و غایب می‌شود، همه‌ی اعضایم او را در هر معنی لطیف و نیکو و تازه‌ای می‌بینند. چنان که معشوق را در نغمه‌ی عود و نوای نی به هنگامی که با هم نواخته می‌شوند، مشاهده می‌کنم.

چون وجود کمّلِ انبیاء اتمٍّ وجودات انسانیّه است، از افراد انسان بیشتر تصریح به انبیاء کرام –علیهم الصلاةُ والسلامُ– کرده است. قالَ الناظمُ – قُدِّسَ سِرُّه–:

[ت\ب١٤] هر لحظه به شکل آن بت عیار درآمد * دل برد و نهان شد

[س\ب٢٢] هردم به لباس دگر آن یار برآمد * گه پیر و جوان شد [مولانا]

یعنی به مقتضای ((فأحبَبْتُ أنْ أعْرَفَ)) آن کنز مخفی که وجودِ مطلق و جمالِ واجبی است، به حکمِ ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن : ٢٩][٣٩] هر ساعت به شکل دگر برآمد و به روپوش و نقابِ تعیّنات متنوّعه نهان و محتجب گردیده و خلقی بدان شیفته؛ کسی شیفته‌ی معنی و کسی عاشق صورت گردید و آن جمال حقیقی از همه دل ربوده. چه هرکه عاشق است یا عاشق جمالی است [ب\آ١١٧] و یا عاشق کمالی، و کمال و جمال برو منحصر است؛ چه اوست که به لباس همه متلبّس شده و به صورت پیر و جوان برآمده. لیکن عشّاقِ صورت [ق\ب٨] به توهّم فاسده‌ی خود از معشوق دور مانده‌اند و نمی‌دانند که عاشق کیستند و دل‌ربای ایشان چیست. **بیت:**

میل خلق جمله عالم تا ابد * گر بدانند و دگر نه سوی توست[٤٠]

و حسنی که معشوق همه است، ظل وحدت حق است و به آن سبب دل‌ها می‌رباید. زیرا «حسن» عبارت از تناسب اعضاست که هیئت وحدانی[٤١] اعتدالی است، و یا خود «حسن» عین وحدت است که در تناسب اعضا ظاهر شده، چنان‌چه گفته‌اند: حسن روحی است منفوخ در قالب تناسب.

و بر هر تقدیر معشوق وحدت است که دل‌ربای همه عشاق است، و عاشق هم او اما به اعتباری آخر و در مرتبه‌ای دگر. و از جهت این ظهور در مظاهر کاینات و همه کس را شیفته‌ی و رسوا کردن و بدین حجاب‌ها [س\آ٢٣] خود را پوشیدن ازو به «بت عیار» تعبیر کرد؛ زیرا که معشوقان عشوه‌ساز و دلبران شعبده‌باز خود را به عاشقان می‌نمایند و ایشان را شیفته و رسوا می‌کنند و بعد از آن خود را از ایشان

[٣٩] هر زمان، او در کاری است.

[٤٠] شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

[٤١] در نسخه‌ی «ب» و «ق»: (وجدانی)

پنهان می‌کنند و ایشان را در وادی فراق می‌گذارند. و عین القضات همدانی می‌گوید:

رباعی:

اول که بتم شراب صافی بی‌درد ❋ می‌داد بدین حیله دل از دست ببرد

وانگاه مرا به دست هجران بسپرد ❋ بازار چنین کنند با قرجه و کرد

و برای تحقیق و تفصیل این‌که هر لحظه بتی [ق\۹آ] به شکل دگر برآمده، می‌گوید:

گاهی به دل طینت صلصال فرو شد ❋ غوّاص معانی

گاهی ز تک که‌گل فخّار برآمد ❋ زان پس به جنان شد [مولانا]

یعنی: گاهی بعد از عبورِ آن جمالِ مطلقِ واجبی از مراتبِ مظاهرِ روحانیّات و مثالیّات و جسمانیّات دگر به مرتبه‌ی ناسوتی فروشد و به میانه‌ی قلبِ طینتِ صلصالِ آدم درون آمد و غواص معانی شد.

زیرا که به سبب آن تجلّی[۴۲] جمالِ واجبی در روح انسانی که اکثر ارتباط او به قلب است، علوم و معارف که[۴۳] مستتر و مندرج در خلقت انسان است، ظاهر می‌گردد. و هیچ شک نیست که معانی و علومی که [ت\۱۵آ] در روح انسانی مُضْمَر است، در هیچ مرتبه‌ی دگر یافت نمی‌شود و از آن گفت که: «غوّاص معانی» شد.

و «گاهی از ته که‌گل فخّار برآمد» و در صورت آدم ظاهر شد، بعد از آن به جنّتِ [س\ب۲۳] دار السلام داخل شد. و مراد از این – والله أعلم– «تجلّی رحیمی» است که عبارت از فَیَضَانِ کمالات معنوی است بر مؤمنین و صدّیقین و اربابِ قلوب. و از این‌جاست که می‌گویند این «فیض رحیمی» خلقت انسان را باغچه می‌کند که مشتمل [ب\۱۱۷ب] بر هزار هزار گل معارف می‌شود. **بیت:**

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن ❋ ز فیضش خاک آدم گشت گلشن[۴۴]

و ظاهر این بیت آن است [ق\۹ب] که غرض از این تجلّی واجبی است در مظهر آدم نبی–صلواتُ اللهِ علیهِ وسلامُهُ– و قول او: «زان پس به جنان شد» مؤیّد این

[۴۲] (و) + «ق»

[۴۳] (که) – «ب»

[44] محمود شبستری

می‌گردد.

اما بنابرین این بیت را به آن بیت که می‌گوید «مسجود ملائک شد» مقصود یک می‌گردد و نوع تکراری لازم می‌آید، لیکن این در ابیات دگر هم واقع است و می‌شاید که مراد تجلی واجبی باشد در مظهر مطلق بنی آدم، نه خصوص آدم –علیه الصلاۀ والسلام– و قول او «زان پس به جنان شد» منافی آن نیست، زیرا که بهشت خود جای بنی آدم است.

و «صلصال» گِلِ خُشک است که ازو آوا بیاید، و «فخّار» خَزَف است، یعنی: سفال. قال البیضاویُّ، رحمةُ الله علیه: "«الصلصالُ»: الطینُ الیابسُ الذی لهُ صلصلةٌ، و«الفخّارُ» الخزفُ، قدْ خَلَقَ اللهُ تعالی آدَمَ مِنْ ترابٍ".

منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت ❋ کان دلبر زیبا

شمشیر شد و [س۱۲٤] از کف کرّار برآمد ❋ قتّال زمان شد [مولانا]

بدان که حکماءِ قائلین به «تناسخ» گفتن که نفوس کاملهای که هیچ کمالی نمانده إلا أنّها بدان متصف گشته‌اند، به عالم قدس تعلّق می‌گیرند و به کمالات خویش التذاذ می‌کنند؛ امّا نفوسِ ناقصه که به همه کمالات نرسیده‌اند، برای تتمیمِ کمالات در ابدانِ انسانی سیر می‌نمایند و از بدنی به بدنی انتقال می‌سازند و آن را «نَسْخ» می‌گویند، و اگر به بدن [ق۱۰۱] حیوانی درآید آن را «مَسْخ» می‌نامند، و اگر به نباتی درآید آن را «رَسْخ» خوانند، و اگر به جمادی آیند[٤٥] آن را «فسخ» می‌گویند.

و چون تناسخ باطل است –زیرا اگر[٤٦] تناسخ درست می‌بودی[٤٧]، می‌بایست که نفس در بدن ثانی گاه‌گاهی تذکّر و یادِ احوالِ بدنِ اولی بکند، مع أنّه چنان نیست– ناظمِ این کلمات –قُدِّسَ سِرُّه– گفت: «منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت»، یعنی: این ظهور و بروزِ جمالِ واجبی در مظاهرِ کاینات به طریق «تناسخ» نیست، بلکه به آن طریق است که یک ذاتِ واحدی است که به اعتبارِ تعیّنات و تقیّداتِ مختلفه بر

[٤٥] (آیند) – «ب» و «ق»

[٤٦] (اگر) – «ب». «ق»: (که)

[٤٧] «ق»: (می‌بود)

مراتبِ عقليّه و موجودات ذهنيّه و خارجيّه منبسط می‌شود.

و در رساله‌ی [الـ]درة الفاخرة در تمثيل اين می‌گويد: "كنحوِ جبرائيلَ وميكائيلَ وعزرائيلَ يظهرونَ فی الآنِ فی مائة ألف مكانٍ بصورٍ شتّى كلّها قائمةٌ بهم، وكذلكَ أرواحُ الكمّلِ، [ت\ب۱۵] كما يُرْوَى عنْ قضيبِ البانِ الموصلیِّ –[س\ب۲٤] رَحِمَهُ اللهُ تعالى– أنّهُ يُرَى فی زمانٍ واحدٍ فی مجالسَ متعددةٍ مشتغلًا فی كلٍّ بأمرٍ غيرِ ما فی الآخَرِ"؛ تحقيق كرده كه اين طريق «تناسخ» نيست.

و بعد از آن گفت: «منسوخ چه باشد ... إلى آخره» اين ظهور را ادا [ب\آ۱۱۸] كرده، گفت:

«كان دلبر زيبا شمشير شد و از كف كرّار [ق\ب۱۰] برآمد ❋ قتّال زمان شد»

يعنی آن دلبر زيبا به مقتضای قهرِ احديّت كه مقتضی اضمحلالِ كَثَرات است به صورتِ شمشير شده، بر كف «كرّار» كه مراد «علی بن ابی طالب» است –كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ وَرَضِیَ اللهُ عَنْهُ– برآمد و قتّال زمان[٤٨] شده، بسياری از بنيه‌ی انسانی را باطل گردانيده و هلاک ساخته.

می‌خواست كه گردد همه عالم به يكی دم ❋ از بهر تفرّج
عيسی شد از گنبد دوّار برآمد ❋ تسبيح‌كنان شد [مولانا]

يعنی: می‌خواست كه در همه عالم از بهر تفرج به يكی دم بگردد و همه را يک ساعت مشاهده نمايند و اين در مرتبه‌ی كثافت و تقيّد به قيدِ جسم متصوّر نيست، اما در مرتبه‌ی «تجرّد» ممكن است، زيرا مجرّدات را ماضی و حال و مستقبل همه حاضر است. پس به مظهرِ عيسی –عليه السلام– ظهور كرد و بر گنبدِ افلاک برآمد و به سِلْكِ مجرّدات داخل شده، تسبيح‌كنان شد. چه تسبيح و تقديس مجردات و ملايكه را گويا از لوازم ذات است كه ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ ...﴾ [البقرة: ۳۰] إلى آخره.[٤٩]

گه نوح شد و گرد جهان را به دعا غرق ❋ خود [س\آ۲۵] رفت به كشتی

---

[٤٨] (زمان) – «ق»

[٤٩] و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمين جانشينی خواهم گماشت»، [فرشتگان] گفتند: «آيا در آن كسی را می‌گماری كه در آن فساد انگيزد، و خونها بريزد؟ و حال آنكه ما با ستايش تو، [تو را] تنزيه می‌كنيم؛ و به تقديست می‌پردازيم.» فرمود: «من چيزی می‌دانم كه شما نمی‌دانيد».

گه گشت خلیل و ز دل نار برآمد * آتش گل از آن شد [مولانا]

یعنی گاهی به صورت نوح –علیه الصلاۀ والسلام– تجلی نمود و خلق جهان را به دعایِ ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح : ٢٦][50] غرق کرد و همه را به طوفانِ سطوتِ قهرِ احدیّت مستغرق و مستهلک گردانید و خود به کشتی رفته در ضمنِ بعضی از وجوداتِ مستعار بعضی دگر از مظاهر نمایش کرد.

و گاهی به مظهر ابراهیم خلیل –علیه الصلاۀ والسلام– [ق\١١آ] درآمد و از میان آتش نمرود سربرآورد، آتش بدان سبب برو گلستان شد. آری چون اثرِ رحمتِ رحمانی ظهور کند بنیه‌ی مظهر ابراهیم –علیه الصلاۀ والسلام– به آتش نمرود نمی‌سوزد، و چون قهرِ احدیّت به جوش آید، ارّه‌ی کَفَره، زکریا را –علیه السلام– شق کرده و هلاک می‌سازد. پس تأملی کن که این حوادث عالم کون و فساد همه از اقتضای اسماء متقابله‌ی الهی است، که تعطیلِ یکی از آن‌ها جایز و متصوّر نیست.

یوسف شد و در مصر فرستاد قمیصی * زان بوی قمیصش

در دیده‌ی یعقوب چو انوار برآمد * نادیده عیان شد [مولانا]

یعنی: به مظهر جمال یوسف درآمد [ت\١٦آ] و منظرِ نظرِ یعقوب و زلیخا گردید و از جاذبه‌ی عشق و زلیخا از کنعان به مصر رفت و یعقوب را در وادی مهجوری گرفتار ساخت، تا چنان شد که از غایتِ الم و فراق و شدّتِ [س\ب٢٥] محنت و اشتیاق چشمِ جهان‌بینش‌اش کور و نابینا [ب\ب١١٨] گردید. و باز در مظهرِ یوسفی بعد از تطوّر او به طورِ محنتِ بندگی، بر مسندِ عزّت آمده، عزیزِ مصر گردید و پیراهنِ خود برای یعقوب به کنعان فرستاد تا زان بویِ پیراهن، در چشمِ یعقوب مانندِ انوار سربرآورد و از نابینایی، بینایی آمده و نادیده‌ها برو عیان شدند.

[ق\ب١١] بلی چون جمالِ واجبُ الوجود به مصرِ کثرات آمد و از دیده‌ی یعقوب – که عبارت[51] از مرتبه‌ی قابلیّتِ صرف و تجرّدِ محض است، که اصل همه‌ی مراتب کثرات است– دور مانْد و پیراهنِ مظاهر پوشیده گشت، آن مرتبه‌ی قابلیّتِ صرف از

[50]» پروردگارا، هیچ کس از کافران را بر روی زمین مگذار،

[51] (که عبارت) – «ب» و «ق»

مشاهده‌ی آن جمالِ مجرّد –مِنْ حیثُ التجرّد– بازماند، بلکه او را در لباسِ مظاهر دید تا باز آن جمالِ واجبی، پیراهنِ مظاهر را خلع نموده، به سوی موطنِ اصلی فرستاد؛ یعنی صورِ مظاهر را از عالم عینی[۵۲] حس و شهادت به مرتبه‌ای که وجود علمی غیبی فرستاده، دیده‌ی یعقوب را نور حاصل شد و باز آن جمال را مجرّد و منخلع از لباس مظاهر مشاهده نمودند.

نی نی همه آن بود که می‌کرد شبانی ❋ اندر ید بیضا
گه چوب شد و در صفت مار برآمد ❋ زان بحرکنان شد [مولانا]

یعنی: نی نی به همان مظاهر که گفته شد فقط تجلّی نموده، بلکه همه آن جمال واجبی بود که اندر صورت ید بیضای موسی، شبانی می‌کرد[س\۲۶آ] مر شعیب را –علیه السلام– و نیز هم او بود که چوب شد و عصای موسی –علیه السلام– گردید و به صفت مار برآمد تا حِبال و عِصیِّ ساحران فروخورد و بحر را بکند، یعنی: شق ساخت تا بنی اسرائیل از آن گذشتند و فرعون و هامان و جنود ایشان، در آن غرق شدند.

محصَّل آن که: در مظهر موسی –علیه الصلاة والسلام– گاهی به صفتِ جمال و لطف تجلّی می‌کرد [ق\۱۲آ] و شبانی و ترتیب ارواح می‌ساخت، بلکه شبانی ارواح انسانی و ترتیب نفوس می‌کرد و ایشان را از حضیض نقصان به اوج کمال می‌رساند، و گاهی به صفت قهر ظهور می‌ساخت و در صورت مار ظاهر می‌شد و گاهی بحر را شق می‌کرد، تا سبب نجات بعضی[۵۳] وجودات و مقتضی هلاک بعضی دگر گردید.

فی الجمله هم او بود که می‌گفت «أنا الحق» ❋ در صورت بلهی
منصور نبود آن که بر آن دار برآمد ❋ نادان به گمان شد [مولانا]

والحاصل: هم آن جمالِ مطلقِ واجبُ الوجود بود که در صورت بلهی «أنا الحق» می‌گفت، آن منصور نبود که بر آن دارِ سیاست و هلاک برآمد و «أنا الحق» می‌گفت، امّا نادان که محجوب از این] ب\۱۱۹آ] جمال حقیقی است، به گمان شد و تصوّر

[۵۲] «ب» و «ق»: (غیبی)
[۵۳] (بعضی) – «ب» و «ق»

کرد که آن منصور [ت\ب١٦] بود که «أنا الحق» می‌گفت؛ زیرا دانستی که همو است[٥٤] در مطلعِ هر موجود طلوع کرده و در هر مظهری ظاهر و نمایان شده و هر قولی و فعلی که در وجود آید، همه قول و فعل اوست –جَلَّ جلالُهُ– [س\ب٢٦] و شیخ احمد غزالی –رَحِمَهُ اللهُ– از این معنی خبر داده گفته است: **رباعی:**

دل گوهر وصل را نجوید چه کند ❋ در راه وصال او نپوید چه کند
خورشید چو بر آینه تابان گردد ❋ آیینه «أنا الشمس» نگوید چه کند[٥٥]

و چون[٥٦] صدور این کلمات در مقام «سکر جمع» باشد و در آن مقام سالک در ملاحظه‌ی جمالِ [ق\ب١٢] مطلق غرق شده، آگاهی از غیر حق، حتی آگاهی از نفسِ خود نیز، ندارد، لاجَرَم از قائلِ کلمه‌ی «أنا الحق» به «بُله» تعبیر ساخت؛ به خلاف مرتبه‌ی «فرق بعد الجمع» که رتبه‌ی ارشاد و مقامِ کاملانِ مکمّل است، که صاحب آن را علم و دانایی است و آگاهی از صورِ متکثّره و مظاهر مختلفه باشد و بدان از جمال مطلق نیز غافل نمی‌گردند.

و این کلمه‌ی «أنا الحق» و امثالِ آن در مقام «انبساط» بعضی اولیاء الله را اذن گفتن و اظهار کردن می‌شود و بعضی را نمی‌شود، چنان که صاحب «فصل الخطاب» به آن تصریح کرده.

این دم نه نهان است ببین[٥٧] گر تو بصیری ❋ از دیده‌ی باطن
این اوست کزو این همه گفتار برآمد ❋ از عین نهان شد [مولانا]

یعنی: این دم آن جمالِ واجبی نهان نیست، گر تو بصیری از دیده‌ی باطن. و به چشم بصیرت ببین و تماشا کن و بدان که این اوست که ازو این همه گفتار چون «أنا الحق» و امثال آن، برآمد و از عین ظاهر به روپوش مظاهر متکثّره نهان[س\آ٢٧] شد.

---

[٥٤] (زیرا دانستی همه اوست) – «ب»

[55] ابوسعید ابوالخیر

[٥٦] «ق»: (این)

[٥٧] (ببین) – «ق»

و بالجمله، کسی را که دیده‌ی باطن و چشم بصیرت گشاده باشد، این جمال مطلق ازو پوشیده و پنهان نیست، بلکه مظاهرِ متکثّره همه مراياي نمایشِ آن جمال باشند، ولیکن از دیده‌ی محجوبان به واسطه‌ی تکثّرِ مظاهر پنهان و مختفی می‌گردد و این مرایا که [ق\۱۳آ] اسباب ظهور او بودند، همه نقاب و[۵۸] حجاب می‌گردند.

و از این جهت محقّقان نفس اشیاء را حجاب نگویند، بلکه وقوف مع الأشیاء را حجاب ساخته‌اند، یعنی عدم عبور از اشیاء به سوی آن جمالِ واجب الوجودی، چنان که صاحب کتاب «الحجب» تحقیق کرده.[۵۹]

چوبی بتراشید و دوصد تار برو بست * قانونیِ عالم

صد ناله‌ی زار[۶۰] از دل هر تار برآمد * تا روح دران شد [مولانا]

«قانون» سازی است که بر آن تارها بسته‌اند و گاه نواختن [ب\۱۱۹ب] هر تاری[۶۱] آوازی می‌آید. و مراد به «قانونی عالم» خداوند واجب الوجود است، که قانون‌نواز عالم است و قانونِ عالم را می‌نوازد و متصرّف علی الاطلاق است که "يَتَصَرَّفُ فِي مُلكِه كيفَ يشاءُ".

[ت\۱۷آ] و می‌شاید که مراد به «قانونی عالم» همان کسی باشد که[۶۲] در عالم، قانون‌نواز باشد و مراد به «چوب تراشیدن» و «دوصد تار برو بستن» همین مهیّا کردن ساز «قانون» است؛ یعنی ساز «قانون» را مهیّا کرده، تارها برو بسته و از هر تاری ناله‌ی زاری می‌آید، تا روح انسانی متعلّق آواز آن تارها گردید، که آواز خوش را غذای روح گفته‌اند. و برای آن این ساز را [س\۲۷ب] مهیّا کرده که تا زود زود روح انسانی به واسطه‌ی تعلّق به آوازهای ساز، از علایق جسمانی مجرّد گشته، به سوی آن جمال [ق\۱۳ب] مطلق پرواز نماید.

---

[۵۸] (و) – «ب» و «ق».

[۵۹] اعلم أيها المحب كائنا من كان أن الحجب التی بينک وبين محبوبک كائنا من كان، ليست شيئا سوى وقوفک مع الأشياء لا للأشياء. (الحجب، الشيخ محيی الدين ابن عربی، ۱۰۲)

[۶۰] «ب» و «ق»: (راز)

[۶۱] «ب» و «ق»: (تار)

[۶۲] (که) – «ب» و «ق»

و آوازهای ساز را درین تأثیری عجیب است، چنان‌چه مشاهد و مجرَّب است. و از ناظم این کلمات حضرت مولوی –رَحِمَهُ اللهُ تعالی– منقول است که همیشه «رباب» نواختی و می‌گفتی: که مَثَلِ این، مَثَلِ عصای موسی است که بر فرعون مار می‌شد و برای موسی –علیه الصلاۀ والسلام– عصای پر مأرب می‌بود. و اما ارتکاب این و امثال این از محرَّمات شرعی، از غیرِ صاحبِ کشف و شهود منکَر باشد.

و احتمال است که مراد به «چوب تراشیدن» پیدا کردن هیکلِ انسانی باشد، و به «تار برو بستن» پیدا کردنِ معارف و علوم و انواع ادراکات حواس ظاهری و باطنی باشد، که از هر یکی از آن‌ها اثری ظاهر می‌گردد و روح که نفس ناطقه است به آن تعلق می‌گیرد.

مسجود ملایک شد و لشکرکشِ ارواح * آن روحِ مقدّس

شیطان ز حسد بر سر انکار برآمد * مردودِ زمان شد [مولانا]

یعنی در مظهر روح مقدّسِ آدم –علیه السلام– مسجودِ ملایک شد و لشکرکش و سپه‌سالارِ ارواحِ جمیعِ بنی‌آدم گردید و همه را پیش آوردند و پیشِ او صف‌ها بستند، چنان‌که همه‌ی ارواحِ اولادِ خود را مشاهده نمود و شیطان ز حسد و تکبّر ﴿أنا خَيْرٌ﴾[63] بر سر انکار برآمد و او را سجده [س\٢٨آ] نبرد، مردود زمان شد.

و چون دو اسم «هادی» و «مُضِلّ» را تعطیل متصوّر نیست انبیاء –علیهم الصلاۀ والسلام– [ق\١٤آ] مظهر اسمِ «هادی» شدند و شیطان مظهرِ اسم «مضل». و از این است که شیطان را حاجب درگاه خداوند گفته‌اند، تا کسی را که استعدادِ وصولِ آن بارگاه نباشد منع کند و محجوب گرداند، چنان که حاجبانِ درگاهِ سلاطین کسی را که لیاقت صحبت پادشاه نباشد، منع و زجر می‌سازند و به وصول آن بارگاهش راه نمی‌دهند.

گه گشت سلیمان [ب\١٢٠آ] و ورا باد همی برد * تختش به دو عالم

گه گشت چو داود پر انوار برآمد* استاد زمان شد [مولانا]

یعنی گاهی به مظهر سلیمان –علیه السلام– ظهور ساخت و باد مسخَّرِ او گشته،

[63] اشاره به آیه دوازدهم سوره الأعراف که ابلیس گفت: من از او (آدم) بهترم

تخت او را [ت\ب۱۷] به دو عالم باد می‌برد که ﴿غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ﴾ [سبأ : ۱۲] [64] و گاهی به صورت داود تجلّی نمود و پی انوار برآمد و استاد زمان شد در تعلّمِ علوم و نیز در صنعتِ زره ساختن که موجبِ حفظِ بنیه‌ی انسانی است، که مظهر صفات جلالی و جمالی خداوندی است، عَزَّ شأنُهُ.

و چون سلیمان را –علیه الصلاة والسلام– پادشاهِ صوری میسّر بود و انس و جن و طیور و وحوش همه مسخّر بودند، و داود –علیه السلام– خلیفه بود، لاجرم این بیت اشارت تجلّی آن وجود واجبی است به دو اسم «قادر» و «مکوِّن»؛ چنان که محقّقان [س\ب۲۸] گفته‌اند که پادشاه مظهر امر «کُنْ» باشند و چون داود را خلیفه گردانیده بود و امر کرده بود که در میان عباد الله به حق حکم کند، و شک نیست که حکم کردن بر نور فهم و علم موقوف است، ناظم کلمات – قُدِّسَ سِرُّهُ – گفت که: «گه گشت چو داود پی انوار برآمد».

گه گشت چو ادریس به جنّت [ق\ب۱٤] به خیاطت * آن نکته‌ی انسان
گه گشت زکریا نجم‌دار برآمد * ارّه خم از آن شد [مولانا]

یعنی گاهی به صورت ادریس –علیه السلام– که نکته‌ی انسان و منتخب نسخه‌ی بنی آدم است برآمد و به جنّت رفت و به خیاطت حُلّه‌های بهشتی مشغول شد. و چنان مروی است که باری ملک الموت قبض روح او کرد و باز روح او به جای خود بازآمد، و الحال زنده در بهشت است.

و گاهی به مظهر زکریّا نجم‌دار برآمد؛ آورده‌اند که روزی زکریا و یحیی[٦٥] –علیهما السلام– در طاعت بودند رئیس رؤساءِ کفار فرمود که یحیی را بکشند، یحیی و زکریا آن زمان هر دو با هم در محراب بودند؛ یحیی را –علیه السلام– از پهلوی زکریا گرفتند و بردند. زکریا –علیه السلام– خبردار گشت، بگریخت، آن قوم از پی زکریا –علیه السلام– می‌دویدند. زکریا –علیه السلام– به درخت توتی گفت: ای درخت مرا پناهی ده. آن درخت از هم باز شد، از این‌جا گفت: «نجم‌دار برآمد». و زکریا –

[64] رفتن آن بامداد، یک ماه، و آمدنش شبانگاه، یک ماه [راه] بود

[٦٥] (نجم‌دار برآمد؛ آورده‌اند که روزی زکریا) – «ق»

علیه السلام- در پناه خود گرفت، ابلیس بدید، کنار ردای[س\آ۲۹] زکریا را بازگرفته ماند، چون آن درخت زکریا را به درون خود کشید، آن جماعت رسیدند، ابلیس خود را بر ایشان ظاهر ساخت، پرسیدند: این چنین کسی گریخته می‌رفت، دیدی؟ آن دشمن قدیم گفت: درین درخت شد، گوشه‌ی ردای او ظاهر است. کافران در پی او می‌شدند که او را بیابند، ابلیس گفت: بیرون آوردن چه کنید؟ گفتند: او را بکشیم، او گفت: همین‌جا بکشید. [ق\آ۱۵] گفتند: چگونه کنیم؟ [ب\ب۱۲۰] آن ملعون اره دو سره آورد، فرمودند که در همانجا ارّه کردند، چون ارّه به فرق زکریا رسید، خواست آهی کشد، جبرئیل امین رسید، گفت: ای زکریا زنهار که آه نکنی و ابرو ترش نکنی، چرا از درخت پناه طلبیدی، [ت\آ۱۸] از حق تعالی نطلبیدی؟ اکنون ببین که پناه درخت چه مقدار است. زکریا -علیه السلام- صبر کرد و آه نزد، تا او را از فرق تا قدم به دو نیم ساخت. و این مجمل حکایت زکریاست و برای بیان قول او «نجم‌دار برآمد» و قول او «اره خم از آن شد» این‌جا نوشته تقریر ساختم؛ و قصص انبیاء را در این رساله نیاوردیم، زیرا که آن قصص‌ها در کتب تواریخ و قصص علی التفصیل مذکور است.

گوهر شد و ناگاه فرو رفت به دریا ❋ آن نکته‌ی توحید

یونس شد و از بحر به یک بار برآمد ❋ تا معجزش آن شد [مولانا]

یعنی آن نکته‌ی توحید گاهی دگر گوهر شد و به لباس [س\ب۲۹] و صورت گوهر تجلی نمود و به دریا فرورفت، یا آن‌که آن[۶۶] نقطه‌ی وحدت مانندِ گوهرِ نایاب و لؤلؤِ سیراب به دریایِ کثراتِ ماهیّاتِ اعیانِ ثابته‌ی ممکنات فرورفت و در مظهر هر چیزی به رنگ آن پرتو زد.

چه هر چه بینی در عالم صورت و[۶۷] معنی، صورتِ اوست و او خود به هیچ صورت مقیّد نیست و در هر چیزی که او نباشد آن چیز خود نباشد، و در هر چیزی که هم او باشد، آن چیز هم نباشد. پس این مصراع [ق\ب۱۵] به سیر نقطه‌ی وحدت در

[۶۶] (آن) - «ق»

[۶۷] (و)- «ق»

مراتب تنزّلات اشارت است، یعنی قطع «قوس نزولی» از دایره‌ی سیر.

و گهی یونس شده از بحر به یک بار برآمد، تا این خود را به بحر انداختن و باز سلیم از بحر بیرون آمدن، او را معجزه گردید. و می‌شاید که این اشارت به قطع «قوس عروجی» باشد و مراد آن باشد که از بحرِ کثرات بیرون آمد و خلعِ لباسِ تعیّنات و تقیّدات نمود و باز مجؤّد گشته به مقام احدیّت باز رفت و دایره‌ی سیر نقطه‌ی وحدت را هر دو قوس نزولی و عروجی به هم چسبیدند.

بدان که محقّق متصوّفه سریان نقطه‌ی وجود را در «اعیان ثابته» به دایره‌ای تشبیه کرده‌اند و آن را به دو قوس تقسیم نموده‌اند: یکی «قوس نزولی» و آن دَوَران اوست در مراتبِ مظاهر تا به مرتبه‌ی ناسوتیّت –که جامعِ جمیعِ صفاتِ جمالی و جلالی است– می‌رسد؛ و یکی «قوس [س\۳۰آ] عروجی» و آن عروجِ آن نقطه است به سبب اشتغال‌کمّلِ عباد الله به واسطه‌ی تخلیه‌ی نفس از هیئت ردیّه و تحلیه‌ی آن به ملکاتِ مرضیّه‌ی سنیّه تا به مقامِ احدیّت[ب\۱۲۱آ] صرف بازگردد و اثنینیّت مرتفع گردد.

عیسی شد و در مهد همی داد گواهی[۶۸] * بر پاکی مریم

گر [ت\ب۱۸] معجزه‌اش نخل پر از بار برآمد * بُرهانِ مُغان شد [مولانا]

یعنی به صورتِ عیسی –علیه السلام– تجلّی نمود و در مهد، به پاکی مریم و عفّت و عصمتِ او گواهی داد و به کلماتِ حکمت‌آمیز و عبارتِ معرفت‌انگیز [ق\۱۶آ] متکلّم گردید و از او معجزه‌اش نخل بارآور گردیده. قال تعالی: ﴿وَهُزِّی إِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَیْکِ رُطَبًا جَنِیًّا﴾ [مریم : ۲۵]

و این بارور گشتنِ نخل و گواهی دادنِ در مهد، برهان و حجّتِ مغان گردید بر پاکی مریم و عفّت و عصمتِ او. و این بیت اشارت به مظهریّتِ عیسی است –علیه السلام– به اعتبارِ تجسّم، و بیتِ او که «می‌خواست که گردد همه عالم به یکی دم ... إلی آخره» اشارت به مظهریّت اوست به اعتبارِ تجرّد. فَتَأمَّلْ!

شق کرد قمر را ز سر انگشت تجلّی * از غمزه محمد

[۶۸] «ب» و «ق»: (عیسی شد در مهد زمین داد گواهی)

ناقه شد و از سنگ به یک‌بار برآمد * زان پس به جهان شد [مولانا]

یعنی: در مظهر اشاره و غمزه خاتم المرسلین، نبیُّنا مُحَمَّد –صلَّی اللهُ علیْهِ وسلَّم– سرِ انگشتِ تجلّی آنْ جمالِ واجبُ الوجودی بود که قمر را شق کرد و دو نیمه گردانید. و گاهی به مظهرِ ناقه پرتو انداخته، برای معجزه‌ی صالح به یک‌بار از سنگ برآمد و بعد از آن به جهان [س\ب۳۰] روان شد.

فی الجمله همو بود که می‌آمد و می‌رفت * هر قرن که دیدی

تا عاقبت آن شکل عرب‌وار برآمد * دارایِ جهان شد [مولانا]

الحاصل: همان «حقیقت مُحَمَّدی» بود که هر قرن که دیدی در لباسِ انبیای دگر می‌آمد و می‌رفت، بلکه همو بود که به لباسِ همه‌ی اشیاء برآمد تا عاقبت خاتم المرسلین و آخر کار و اول فکر گشته آن شکل عرب‌وار برآمد و دارا و سلطان [ق\ب۱۶] جهان شد. زیرا که نور نبوت جمیع انبیاء از نور مشکات نبوّتِ مُحَمَّدی –صلَّی الله علیه وسلَّم– مقتبس است. **شعر:**

وَكُلُّ آيٍ أتى الرّسْلُ الكِرامُ بِهَا * فإنّما اتَّصَلَتْ مِنْ نورِه بِهِمِ[٦٩]

بدان –أيَّدَكَ اللهُ تعالی بتوفیقه– که محقّقانِ متصوّفه مرتبه‌ی «تعیّنِ اوّل» را –که نزد ایشان عبارت از: وحدتِ صرف و قابلیّتِ محض و مرتبه‌ای است که همه‌ی حقایق و اعتبارات علی سبیل الإجمال درو مندرج‌اند– «حقیقتِ محمدیّه» و «أمُّ الکتاب» و «روح اعظم» می‌خوانند و وجود همه‌ی اشیاء ازو مفاض است که "لولاک لما خلقت الافلاک".

[٦٩] قصیده‌ی برده، امام محمد بوصیری. ترجمه: همه‌ی نشانه‌هایی که پیامبران گرامی آوردند در حقیقت از نور خاتم نبوت به ایشان رسیده است.

و سید شریف –قُدِّسَ سِرُّهُ– در شرح مواقف گفته که: معلولِ اوّل –مِنْ حَیْثُ إنّهُ مجرّدٌ– ذات خود را و مبداء خود را ادراک می‌کند، او را «عقل» می‌نامند، و از حیثیّتِ آن که واسطه است در صدورِ سایر موجودات و جمیعِ نقوشِ علوم آن را «قلم» می‌خوانند، و بدان ملاحظه که واسطه است در افاضه‌ی انوارِ نبوّت [س\۳۱آ] «نور سید الأنبیاء» –صلَّی اللهُ علیه وسلَّم– گویند.

پس «عقل» و «قلم» و «نور مُحَمَّد» همه متّحد بالذات باشند [ب\ب۱۲۱] و در میان احادیثِ ثلاثه که (أوّلُ ما خَلَقَ اللهُ القلمُ) و (أوّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوری) و [ت\۱۹آ] (أوّلُ ما خَلَقَ اللهُ العقل) منافات نیست.

و صاحبِ شرح قصیده‌ی «مظاهر الشؤون» نیز بدین تصریح کرده و [ق\۱۷آ] می‌گوید: اعظم و اوسع و اجمع تعیّنات «تعیّنِ اوّل» است که ممیّز تجلّی اوّل است از غیبِ هویّت، که آن تجلّی ربٌ مُحَمَّد است و گاه «حقیقت مُحَمَّدی» می‌گویند و اراده‌ی آن تعیّن کنند، و گاه اراده‌ی آن تجلّی و گاه اراده‌ی مجموع آن، پس نظر به تعیّن، «مُحَمَّد» را –صلَّی اللهُ علیه وسلَّم– مظهرِ اسمِ اعظم و جمیعِ اسماء گویند، و نظر به تجلّی متعیّنِ او را «اسم اعظم» گویند.

و اعتبارِ اوّل جانبِ خلقیّت و عبودیّتِ اوست، و دوم جانبِ سیادت و ربوبیّتِ او. و نظر به هر دو اعتبار شیخ فخر الدین عراقی –رحمةُ اللهِ تعالی علیه– به لسانِ مُحَمَّدی –صلَّی الله علیه وسلَّم– می‌فرماید: **بیت:**

فی الجمله مظهر همه اشیاء است ذات من * بل اسم اعظمم به حقیقت چو بنگرم[۷۰]

رومی سخن کفر نگفته است و نگوید* منکر مشویدش

کافر شود آن کس که به انکار برآمد* از دوزخیان شد [مولانا]

یعنی رومی بدین سخن که گفته است که آن جمالِ واجبی در مظاهرِ کاینات ظاهر و نمایان گردیده، سخنِ کفر نگفته است و نگوید، او را منکر مشوید. چه این تجلّی و ظهور است، نه حلول و نه اتّحاد تا کفر لازم آید؛ بلکه مراد ظهورِ ذاتِ واحده‌ی واجبُ الوجود است در مراتبِ اعیان[س\ب۳۱] ثابته، بلکه در مراتبِ همه‌ی

[۷۰] لمعات، شیخ فخرالدین عراقی

موجودات از روحانیّات و مثالیّات و جسمانیّات و به حقیقت این نفی موجودی است غیر از وجود واجب الوجودی -عَزَّ شأنُهُ- که «الأعیانُ [ق\ب۱۷] الثابتةُ ما شَمَّتْ رائحةَ الوجود» و ((کانَ اللهُ ولَمْ یکُنْ مَعَهُ شیءٌ والآنَ کَمَا کانَ)).

پس هر که به انکار این برآمد کافر شود و از دوزخیان می‌گردد، چه انکار این ظهور و بروز، محجوبی از آن جمال مطلق واجبی می‌آرد، بلکه مستلزم نفی آثار و افعال و صفات الهی می‌شود و آن کفر حقیقت[۷۱] است، نعوذُ باللهِ. و از این جاست که گفته‌اند: باید در همه چیز جمالِ الهی را مشاهده نمایی، و حسن هر ملیح و هر ملیحه را در عالمِ حس و شهادت از آنِ جمالِ مستعار بینی، و همه‌ی ذرّات وجود را مجالیِ آن حقیقت واحدیّت دانی.

فَکُلُّ مَلِیْحٍ حُسْنُهَا مِنْ جَمَالِهَا ❊ مُعَارٌ لَهُ، بَلْ حُسْنُ کُلِّ مَلِیْحَةٍ[۷۲]

وعلی لفظ «ملیحة» تَمَّ الکتاب

اللّهُمَّ اجْعَلْ ملیحًا لَنَا کُلَّ لَفْظٍ وَخطاب

وَاهْدِنَا إلی طَرِیْقِ الحَقِّ والصَّواب.

[خاتمه‌ی نسخه‌ی «س»]:

فی شهر جمادی الأولی سنة ۱۱۲۲

[خاتمه‌ی نسخه‌ی «ق»]:

وقع الفراغ من تنمیق هذه الرسالة علی ید أضعف العباد، درویش محمد بن الحاج محمد، غفر الله ذنوبهما

۱۸ صفر سنة ۱۱۲٤

[خاتمه‌ی نسخه‌ی «ب»]:

وقع الفراغ من تنمیق هذه الرسالة علی ید الفقیر، محمد بن ابراهیم، عفی عنهما سنة ۱۱۲۷

[خاتمه‌ی نسخه‌ی «ت»]:

[۷۱] «س»: حقیق

[۷۲] ابن الفارض

اتمام يافت تحرير اين كتاب مستطاب از خط مرحوم لعلىزاده السيد عبدالباقى افندى، رحمة الله عليه، وأنا الفقير درويش سيد محمدحسيب بن إبراهيم، غفر الله لهما الغفور الرحيم

سنة ست وثمانين ومئة وألف، من هجرة من له ختام الرسالة وتمام الشرف

Gürer, Dilaver. "Mevlâna'nın Tasavvuf Tarihindeki Yeri, Osmanlı ve Günümüz Anadolu Toplumundaki Önemi". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 249-268. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNA'NIN TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ, OSMANLI VE GÜNÜMÜZ ANADOLU TOPLUMUNDAKİ ÖNEMİ*

Dilaver GÜRER†

ÖZ

Yeryüzünde yaşamış bütün toplumların manevi önderleri olagelmiştir. Öyle ki, bu önderlerden bazıları içinden çıktığı toplum, millet, kültür ve medeniyetin, bilhassa fikri yönden ana kaynağı, mayası ve tohumu olmuşlar, çağlar boyunca istikamet vermiş, asırlar hatta bin yıllar boyunca ayakta kalmasında önemli roller oynamışlardır. Bu açıdan bakıldığında Türk-İslam toplumunda Anadolu, Balkanlar ve Ortadoğu coğrafyasında, bir başka ifadeyle Osmanlı topraklarında özelliklerini sıraladığımız yetişmiş şahsiyetlerden birisi de hiç şüphesiz Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'dir. Mevlâna; sekiz asırdan beri bu toprakların hayat, din, varlık ve insan anlayışından oluşan Osmanlı Türk-İslam medeniyetinin baş mimarlarından birisi olmasının yanında özellikle son yüzyılda bütün toplumlar tarafından okunan, kısaca her gönle hitap eden, adeta yaralı kalpleri dirilten bir etkiye sahiptir.

Bu yazımızda, Hz. Mevlâna'nın dinî-tasavvufî yönünden, tasavvuf tarihindeki yerinden gerek kendisinin içinde yaşadığı gerekse bugünkü toplum için ne ifade ettiğinden ana başlıklar halinde bahsetmeye çalışacağız. Onun beslendiği damarları, düşüncesinin arka planını inceleyeceğiz. Hz. Mevlâna ve *Mesnevî*'nin Osmanlı toplumu ve günümüz Anadolu coğrafyası için değerine değineceğiz. Bu arada, bir nostalji kabilinden bilhassa 2000'li yıl-

* Bu çalışma, daha önce tarafımızca yayımlanmış bazı yazılarımızdan yararlanılarak ve ekleme / güncelleme yapılarak oluşturulmuştur.

† Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Konya / Türkiye. dilgurer@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-6860-9571.

lardaki Şeb-i Arûs etkinliklerindeki bazı hususlara temas edeceğiz. Bunun yanı sıra Hz. Mevlâna özelinden hareketle manevî şahsiyetlerin, özellikle de sufilerin yaşadıkları ve kabirlerinin bulunduğu şehirler için anlam ve öneminden bahsedeceğiz. Bütün bunları yaparken de derin ilmi tahlillere girmeden, herkesin rahatlıkla anlayıp kabul edebileceği genel örneklendirmeler yapacağız ve göreceğiz ki, bugün tam bir kaos ve düşmanlık ve başkasının hakkını asla gözetmeme, "ötekini şeytanlaştırma" gibi insani değerlerden, erdemlerden tamamen uzaklaşmış siyasetlerin, düşünce ve tavırların rehabilitasyonunda, en azından o zihniyetten uzak durmak isteyenlerin "Mevlânalar"ın rehberliğine ekmek-su gibi ihtiyacı olduklarını göreceğiz.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Tasavvuf, Sufi, Osmanlı, Mesnevî.

The Place of Mevlana in the History of Sufism and His Importance in Ottoman and Contemporary Anatolian Society

Dilaver GÜRER‡

Abstract

Throughout history, every society on earth has had its own spiritual leaders. Some of these leaders have become the intellectual source, essence, and seed of the civilization, culture, and nation from which they emerged. They have provided direction for generations, playing vital roles in the endurance of their societies across centuries-even millennia. From this perspective, one of the most distinguished figures in the Turkish-Islamic world, particularly in Anatolia, the Balkans, and the Middle East-in other words, throughout the lands of the Ottoman Empire—is undoubtedly Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī. For over eight centuries, Rūmī has been one of the principal architects of the Ottoman Turkish-Islamic civilization, which embodies this land's understanding of life, religion, existence, and humanity. Especially in the modern era, his works have been read by people of all backgrounds, appealing to every heart and possessing an almost miraculous power to revive wounded souls.

In this article, we will discuss in outline form the religious and mystical aspects of Mawlānā, his place in the history of Sufism, and what he represents both for the society in which he lived and for the present day. We will

‡ Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Konya / Türkiye dilgurer@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6860-9571.

touch upon the value of Mawlānā and his Mathnawī for Ottoman society and for the contemporary Anatolian world. At the same time, as a matter of cultural reflection, we will draw attention to certain aspects of the Shab-i 'Arūs (Wedding Night) ceremonies, especially as they have been observed since the 2000s.Furthermore, by taking Mawlānā as a focal point, we will explore the spiritual significance of saints and Sufis for the cities in which they lived and where their tombs are located. In doing so, we will avoid overly technical or scholarly analyses and instead offer general reflections that can be easily understood and appreciated by all readers. Ultimately, we will see that in today's world—where chaos, hostility, disregard for others' rights, and the demonization of "the other" have become widespread—those who seek to distance themselves from such destructive mentalities are in dire need of the guidance of "Mawlānās," just as one needs bread and water.

Key Words: Mawlana Jalal al-Din al-Rumi, Tasawwuf, Sufi, Mathnawi.

Giriş

Mevlâna Celâleddin'in Tasavvuf Tarihindeki Yeri

Hz. Mevlâna'nın tasavvuf tarihindeki ve tasavvufî düşüncedeki yerini tespit edebilmek için öncelikle tasavvuftan bahsetmekte ve tarihî gelişimini kısaca ortaya koymakta yarar vardır. Tasavvuf (sünnî), İslâm Ahlâkı'nın belirlediği ahlâk prensiplerini, Fıkh'ın belirlediği ibadet ve sosyal yaşam kurallarını ve Kelâm'ın belirlediği inanç esaslarını ferdin/müminin/dervişin hayatına geçirmeyi ve onları kendi metoduna göre özümseyip, İslâmî/sünnî kurallar çerçevesinde, ibadet ve mârifeti (hakikat bilgisi) esas alarak, ârif ve âbid bir "insân-ı kâmil" yetiştirmeyi esas alan bir İslâmî-ilmî disiplindir.

Tasavvufî düşünce; ticaret yapmak, mal mülk edinmek, makam mertebe peşinde koşmak gibi dünyevî ve maddî değerlerden yüz çevirerek, hayatı mümkün olduğunca ibadet, zikir, Kur'an tilaveti ve tesbihat ile geçirmek anlamına gelen ve Müslümanlığın ilk iki asrı boyunca devam eden "züht (dünyaya sırt çevirme) hareketi" ile Müslüman toplumda kendini göstermiş ve dinî ve sosyal hayatta etkili olmuştur. Müslümanlığın üçüncü asrından itibaren, züht hareketine marifet boyutunun daha derin bir surette katılmasıyla, çok daha etkili bir şekilde gelişmiştir. Hicrî III, miladî IX. asırdan sonra,

kendine has metodu, ıstılahları (terimleri), kaynakları, şahsiyetleri ve diğer unsurlarıyla birlikte ilmî bir disiplin hâlini almıştır. Hicrî 555, mîlâdî 1111 yılında vefat eden büyük İslâm âlimi ve "reformist"i İmam Gazâlî'nin İslâmî ilimlerin merkezine ve zirvesine tasavvufu yerleştirmesiyle birlikte Müslüman toplumda hızla hüsn-i kabul görmüştür. Tasavvuf, Gazâlî'nin hemen akabinde kurumsallaşmaya başlamış, "tarîkatler" adını verdiğimiz kurumlarla eğitim ve öğretimini gerçekleştirmiş olup, bu sistem günümüze kadar devam etmiştir. VI/XII. asırda kurulan ve günümüze kadar ulaşan ilk tarîkatler arasında Abdülkâdir Geylânî'ye nispet edilen Kâdiriye, Ahmed Yesevî'ye nispet edilen Yesevîlik ve Ahmed er-Rifâî'ye nispet edilen Rifâiye'yi sayabiliriz. Bu asırda kurulmuş ve günümüzde hala yaşayan başka tarikatlar da vardır.

Yukarıda kısaca tarihi seyrinden bahsettiğimiz tasavvuf, başından beri -popüler bir ifadeyle- iki ana damar üzerinden hayatını devam ettirmiştir: Zirvesi hakikat olan tahkik/ilim boyutu ve zirvesi ilahî aşk olan ibadet boyutu. Kelâm ve İslâm Felsefesi'yle birlikte İslâmî düşüncesinin üç temel ayağından birini oluşturan tasavvufî tefekkür, 638/1240'ta Şam'da vefat eden ünlü sufi İbn Arabî ile ilmî ve tahkikî boyutta zirveye ulaşmıştır. Çeşitli zamanlarda Konya'da da bulunmuş olan İbn Arabî ile Mevlâna, tarihi rivayetlere göre en az iki defa görüşmüşlerdir. İşte Mevlâna'nın Tasavvufî düşünce ve tasavvuf tarihi açısından kanaatimizce en önemli hususiyeti burada karşımıza çıkmaktadır. O, İbn Arabî'nin tahkik boyutunda, ilmî boyutta zirveye ulaştırdığı tasavvufî tefekküre ilâhî aşk boyutunu da ekleyerek bu düşünceyi "mükemmelleştirmiştir". Böylece daha sonra gelen sufiler önceki mirasın üzerine inşa edilen bu iki zirve şahsiyetin düşüncesi ve ışığıyla gönül ve düşünce dünyalarını aydınlatmışlar, kurbiyetin zirvelerine bu kanatlarla yükselmişlerdir.

Osmanlı Toplumunda Hz. Mevlâna

Mevlâna'nın düşünce sisteminin, tasavvuf, din ve hayat anlayışının bir başka önemi de Osmanlı'nın sosyo-kültürel sisteminde bırakmış olduğu çok derin ve oldukça geniş etkisidir. Bilindiği gibi Osmanlı, sünnî esasları benimsemiş bir toplum ve devlet yapısına sâhiptir. Osmanlı'nın dînî yapısına baktığımızda karşımıza iki temel unsur çıkmaktadır: 1- Şer'î/zâhirî yapı. 2- Tasavvufî yapı. Şer'î ve

zâhirî yapıda Osmanlı, kelamda yani inanç esaslarında Mâturîdî, Fıkıh'ta ise Hanefî sistemi benimsemiştir. Öbür taraftan tasavvufî yapıda Osmanlı'ya yön vermede iki büyük şahsiyetin, diğer tasavvufî sistem ve şahsiyetlere nazaran çok daha baskın olduğu göze çapar. Bunlar birisi İbn Arabî, diğeri ise Mevlâna'dır. Dolayısıyla, Mevlâna'nın ve eseri *Mesnevî*'nin Osmanlı devlet ve toplum yapısının oluşmasındaki ağırlığı, etkisi son derece büyük olmuştur. Burada, tarihin bu döneminde Anadolu coğrafyası nokta-i nazarından bir başka husus daha dikkatimizi çekmektedir. Mevlâna'nın üzerinde yaşadığı bu dönemlerde Anadolu bir yandan üç türlü sıkıntıya maruz kalmışken, diğer yandan da üç türlü güzelliğe de mazhar olmuştur. Bunları şöyle açıklayabiliriz:

1-Batıdan gelen Haçlı istilalarına karşı, yine batıdan, Endülüs'ten Konya, Malatya gibi Anadolu topraklarına gelen ve Anadolu'yu o muazzam tefekkür sistemiyle besleyen, ünlü sufi ve düşünür İbn Arabî.

2-Doğu'dan gelen Moğol istilalarına karşı, yine doğudan, Belh şehrinden gelerek Konya'ya yerleşen ve bu toprakların insanlarının ruh ve gönül dünyalarına adeta hayat veren Mevlâna.

3-Yerli isyanlar ve kargaşalıklara karşı bölge insanını insanca ve kardeşçe yaşamaya ve düşünmeye külfetsiz ifadeleriyle davet eden ve bu daveti büyük bir ma'kes bulan Yûnus Emre.

Tasavvuf tarihçisi Prof. Dr. Mustafa Kara, bu durumu "celâl içre cemâl ya da cemâl içre celâl" diye ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle bu üç şahsiyetin yaşadığı çağ ve merkezinde Konya olmak üzere, çağın sonunda kurulacak olan Osmanlı Devleti'nin her açıdan altyapısını mükemmel bir şekilde hazırlamıştır diyebiliriz. Yine ilginçtir ki, İbn Arabî eserlerini Arapça, Mevlâna Farsça, Yûnus Emre ise Türkçe olarak vermiştir. Bu üç dil aynı zamanda İslâm kültürünün üç temel dilidir. Bir başka ifadeyle Osmanlı bir yandan haricî zor şartları göğüsledikten sonra ayakları üzerinde dikilmişken, diğer yandan İslâm kültürünün en güçlü temsilcilerinden ve en önemli unsurlarından beslenerek, ayakta sapasağlam kalmaya devam etmiştir. Dolayısıyla Mevlâna'nın Afganistan'dan Balkanlar'a kadar medeniyet ve kültürümüzdeki yerinin çok büyük ve vazgeçilmez olduğunu söyleyebiliriz.

Hz. Mevlâna'nın Dinî ve Tasavvufî Kişiliği

Hz. Mevlâna derken aklımıza onunla ilgili pek çok sıfat gelebilir. Öyle ki "ilâhi aşkta erimiş tefekkür" tabiri onunla özdeşleşmiş olsa da onu birçok yönüyle tarif etmek mümkündür. Ancak herhalde onu 'efrâdını câmi, ağyârını mâni' olacak bir şekilde tanımlamak gerekirse 'ârif', 'sufi', 'mutasavvıf', 'şeyh', 'pîr' ya da bunlardan biraz farklı olarak 'din âlimi' tabirlerinden birisi ile vasıflandırmamız en uygundur. Çünkü onun diğer bütün yönleri, bütün özellikleri İslâm'dan beslenir, onun Müslümanlığından feyz alır. Ancak o, İslâm'a sufi bakış açısıyla bakar ve onu bu bakış açısıyla anlayıp anlatır. Sufi bakış açısı ise zâhirci bakış açısından başkadır. Dolayısıyla Mevlâna'nın İslâmî ve tasavvufî yönü dışlanırsa, bu yönü görmezden gelinirse diğer özellikleri boşlukta kalır yani "Mevlâna" tespit, tahlil, anlayış ve düşüncesi yanlış mecralara akar veya yönlendirilir.

Öte yandan, günümüz dünyasında da Mevlâna'nın hayat, insan ve din anlayışının geçerliliğini kaybetmediğini görmekteyiz. Bugün batıda olsun, doğuda olsun Mevlâna'yı ve düşüncesini tanıyıp etkisi altında kalan insanların sayısı günden güne artmaktadır. Mevlâna ile ilgili binlerce yayın ve internet sitesi olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan, Mevlâna Türbesi'nin ziyaretçi sayısı istatistiklere göre, son yıllarda ortalama yıllık üç milyon civarındadır. Dolayısıyla burada bizlere, Mevlâna fikriyatı ile ilgilenen kişilere, Mevlâna gönüldaşlarına büyük görevler ve sorumluluklar düşmektedir. Bu da Mevlâna'yı iyi ve doğru tanımak, tanıtmak, anlamak ve anlatmaktır. Hz. Mevlâna ile ilgili olarak gerek Konya'da gerek ülkemizin diğer şehirlerinde ve gerekse dünyanın çeşitli yerlerinde yılda pek çok organizasyonlar ve programlar düzenlenmektedir. Şahit olduğumuz hususlardan çıkarım yaparak şunu söyleyebiliriz ki, bu tür etkinliklerde birinci öncelik ya da temel özellik Hz. Mevlâna'nın tasavvufi/dinî yönünün esas alınması gerektiğidir. Zira onu bu bağlamdan kopardığımızda bahsettiğimiz kişi Hz. Mevlâna olmayacaktır. Dolayısıyla Hz. Mevlâna'nın düşünce yapısını, sistemini, daha basit bir ifadeyle onun nasıl bir insan, nasıl bir Müslüman ve nasıl bir sufi olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

Muhammed Celâleddîn-i Rûmî'yi 'Hz. Mevlâna' yapan en önem-

li hususları sıralayacak olursak, onun iki özelliğinin diğer yönlerinden daha baskın olduğunu ve ön plana çıktığını görüyoruz. Birincisi, Hz. Mevlâna bir din âlimidir. O, eserlerinde hep Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in sözlerini referans alır, fikirlerinde hep bu iki kaynağa dayanır. Burada hemen onun şu meşhur sözünü hatırlatmak isteriz:

"Bu can bu tende olduğu müddetçe ben,
Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım.
Bir kimse bundan başka bir şey naklederse benden,
Ondan da şikâyetçiyim, o sözden de uzağım." (Mevlâna, 1384, 1148)

İkinci olarak, din âlimliğinin yanı sıra, Hz. Mevlâna'nın daha derin bir cephesi vardır: O bir sufidir. Her ne kadar yeni bazı çalışmalarda aksi iddia edilse de Necmeddîn-i Kübrâ'nın kurmuş olduğu tarîkat olan Kübreviye'ye bağlı olan Mevlâna'nın tasavvufî fikirleri yepyeni bir tasavvufî çehre ve kimlik kazanmış ve kendisinin adına nispet edilerek, oğlu Sultan Veled tarafından Osmanlı Devleti'nde ve günümüzde çok etkili olan Mevlevîlik Tarîkati kurulmuştur. Diğer unsurlarıyla birlikte, musiki, sema ve şiir ekseninde tarîkatin usul ve erkânını tespit ederek, Mevleviliği kuralları ve törenleri sabit bir tarikat haline getiren ve temellerini kuran Sultan Veled, ayrıca Mevlâna Türbesi'nin yapılmasını sağlamış ve böylece Mevlâna'yı sevenler için tekke/dergâh anlamında bir merkez kurmuştur (bk. Küçük, 2015, 496-498).

Hz. Mevlâna büyük bir sufi, önemli bir tasavvuf ehlidir. Bunun için burada hemen onun o eşsiz eseri *Mesnevî*'yi örnek vermek uygun olacaktır. "Mesnevi" görünürde iki beyitten oluşan, beyit sayısı sınırlaması olmayan bir şiir ölçüsüdür. Mevlâna'nın *Mesnevî*'sindeki şiirler hikâyelerden oluşur, bazı ayet ve hadis yorumları içerir. Ancak *Mesnevi* ne basit bir şiir ne de basit bir hikâye kitabıdır. O, sıradan bir tefsir kitabı veya sıradan bir hadis şerhi de değildir. *Mesnevî*'nin bir gayesi vardır. Bu gaye daha kitabın yazılışında, müridi ve halifesi Hüsameddin Çelebi'nin talebinde karşımıza çıkmaktadır. *Mesnevî*'nin en önemli özelliği, başta Hz. Mevlâna'nın tasavvufî eğitimini benimseyenler olmak üzere, dervişlerin el kitabı olmasıdır. O, bu gayeyle yazılmıştır. Hz. Mevlâna kendi tasavvufî düşünce ve eğitim sistemini toplumda herkes anlasın diye kitabında vermek istediği mesajı hikâyeler örgüsüyle anlatmıştır. Hikâyeler bazı yer-

lerde somutlaşır, bazı yerlerde semboller, remizler işin içine girer. Bu remizleri erbabı anlar ve anlatır ki, bu sebepten ötürü günümüze kadar pek çok *Mesnevî* şerhi kaleme alınmıştır. Dolayısıyla, *Mesnevî*'yi okuyan kişinin en azından, güzel ahlâkı, dürüstlüğü öğrenmesi, kötü ahlâka meyletmemesi istenir. Daha derin anlayanlar için ise *Mesnevî,* tasavvufî hayatın, seyr u sülûkün, irfanî düşüncenin en yüksek değerlerinin öğrenildiği bir maden, bir şaheser olarak karşımıza çıkmaktadır. Basit bir hikâyedeki sembolleri çözdüğümüzde muazzam bir 'mârifetullah/irfan' boyutu ile, derin hikmetlerle karşı karşıya gelivermekteyiz. Yine *Mesnevî*'de, Hz. Mevlâna'nın bizzat kendisinin yazmış olduğu ilk on sekiz beyitte bahsedilen, neyin sadece yanık avazı, sadece etkileyici sesi değildir. Ney sesinin yanında, onun sembolize ettiği daha derin bir anlam dünyası vardır. Ney insanın ruh âleminden kopuşundan kaynaklanan acılarını, hüznünü, kederini kısaca kaderini dile getirir. Yoksa ney *Mesnevî*'de, diğer bütün remizlerde olduğu gibi sıradan bir mûsikî enstrümanı değildir. Ney dinlerken sıradan insanlar güzel bir musikiden zevk alırlar; oysa neyden çıkan her sesin sufi için ayrı bir önemi, çok farklı bir manası vardır. Ney onu alır başka âlemlere götürür. Buradan hareketle, Hz. Mevlâna'yı öncelikle tasavvuf ekseninde, mütefekkir, mutasavvıf bir din âlimi olarak değerlendirmek lazımdır, diyoruz. Hz. Mevlâna'nın hoşgörüsü, engin insan sevgisi onun sâhip olduğu tasavvuf birikiminden, tamamen Kur'an ve Sünnet pınarından beslenen Müslümanlığından kaynaklanmaktadır.

Mesnevî'nin Osmanlı Toplumundaki Yeri

Mesnevî'den bahsetmişken onun Osmanlı toplumundaki yerine de çok kısa olarak temas etmek isteriz: Umumiyetle muhtevası ve mesajları ile herkesin beğeni ve takdirini kazanması sebebiyle *Mesnevî*'yi okumak ve okutmak bilhassa Osmanlı kültürünün vazgeçilemez bir unsuru olmuştur. Dârü'l-Mesnevîlerde ve Mesnevîhanelerde kültürün yüksek seviyeden bir parçası hâline gelen *Mesnevî* okumaları geleneği, "Mesnevîhân" pâyesini taşıyanlar tarafından yaşatılarak nesilden nesile aktarılmıştır. Eskiden vaizlerin, anlattıkları konuda ayet ve hadis zikrettikten sonra mutlaka *Mesnevî*'den de bir beyit zikretmesinin gelenek hâlini aldığı ve cemaatin vaizden bunu beklediği söylenir. *Mesnevî,* Osmanlı kültürüne öylesine nüfuz etmişti ki, Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in ilk dönem kuşağından

olan ünlü şair Yahya Kemâl Beyatlı, önceki nesillerin medeniyetinin, hayat tarzının ne olduğu kendisine sorulduğunda, bu soruya *Mesnevî*'nin kültürümüz içerisindeki önemini ve yerini veciz bir şekilde dile getiren şu cümlesiyle cevap vermiştir: "Medeniyetimiz, pilav ve *Mesnevî* medeniyeti idi". Yani ecdat, pilav yiyerek maddî cihat için güç toplarken, tasavvufta "büyük cihat" diye tarif edilen nefisle mücahede için ise gıdasını *Mesnevi*'den alıyordu (bk. Demirci, 1993, 30).

Tasavvufî Düşüncenin Hususiyeti: Merhamet ve Muhabbet

Tasavvufta en temel yönlerinden biri, sufilerin diğer ulemadan, diğer Müslüman düşünürlerden ayrıldığı ya da onlarla ilgili olarak en fazla dikkat çeken nokta, onların mahlûkatı Allah'ın en güzel suret, şekil ve kıvamda yarattığı eseri olarak görmeleri, mahlûkatın ve özellikle de insanın Allâhü Teâlâ indindeki değerine hassasiyetle vurgu yapmalarıdır. Sufilere göre insan, Allâhü Teâlâ'nın yarattığı en cami ve en mükerrem (donanımlı) varlıktır. Daha açık bir ifadeyle sufiler, insanı sâhip olduğu isim ve sıfatlarda Cenâb-ı Hakk'ın halifesi olarak görürler. Tasavvufu diğer ilimlerden ayıran en önemli özellik, belki de onun insana verdiği işte bu değerdir. Sufilere göre insan, aynı zamanda, Allâhü Teâlâ'nın muhabbetinden yarattığı bir varlıktır. Bütün sufiler insanı Allah'ın çok yüce değer verdiği bir varlık olarak görürler. Bu sebeple onlar hiç kimseyi incitmek ve üzmek istemezler. Buna şöyle bir örnek verilebilir: Meselâ bir insan çok sevdiği birisinin çocuğuna, çok şımarık ve yaramaz dahi olsa zarar vermek istemez. Çünkü o çocuğa zarar verdiğinde bilir ki sevdiği insan üzülecektir. İşte sufilerin gözünde diğer insanlar, diğer varlıklar da aynen böyledir. Yani her varlığın sâhibi Allâhü Teâlâ'dır. Onun için onlar hiçbir varlığa zarar vermek istemezler. Onu Yaratıcı'sından ve Sahibi'nden dolayı incitmek istemezler, bilakis onunla iyi geçinmeye çalışırlar ve bütün varlığı bu sevgiyle, bu duyguyla kucaklarlar. Yunus Emre'nin 'Yaratılanı hoş gördük, Yaratan'dan ötürü' diyerek dile getirdiği bu prensip, Hz. Mevlâna'da da diğer bütün sufilerde de insana bakışı gösteren en temel tasavvufî ölçülerden birisidir.

Esasen bu, muhabbet mertebesidir. Muhabbet mertebesinden varlığa bakıldığı zaman kâinatta muhabbetten, sevgiden başka bir

şey görülmez. 'Lütfun da hoş, kahrın da hoş' aslında halk anlayışı içindir. Zira âriflere göre, Cenâb-ı Hak'tan lütuftan başka bir şey gelmez. Allâhü Teâlâ mutlak güzelliktir, cemâl-i mutlaktır ve bütün varlık, varlığını O'ndan alır. Dolayısıyla bütün varlık güzeldir. Çirkinlik izafîdir ve insanlara göredir. Bütün sufiler, 'mutlak manada çirkinlik yoktur' der. Varlıkta mutlak manada hep sevgi hâkimdir, muhabbet hâkimdir. Bütün mesele bunu duyabilecek kulağa sâhip olabilmek ya da bu seviyeyi yakalayabilmek için gerekli olan tasavvufî eğitimi alabilmektir. Hz. Mevlâna böylesi kulağa sâhip olan mutasavvıflardandır. Onun insan anlayışında, varlık düşüncesinde en günahkârından en dindarına kadar herkes kendisine bir yer bulabilir. Öylesine geniş bir yelpazeye sâhiptir o büyük mütefekkir sufi ve bu düşüncesinin kaynağı da doğrudan doğruya İslâm'dır.

Aslında İslâm, bugün birilerinin dünyaya tanıtmaya çalıştığının aksine tam bir barış ve muhabbet dinidir. Çünkü İslâm'ın anlamı selamettir, esenliktir. İşte İslâm'ın bu yönünü ortaya koyan grupların başında da Mevlâna ve benzeri sufiler gelmektedir. Ancak onların muhabbeti başıboş ve temelsiz bir muhabbet değildir. Mevlâna, Allah sevgisini, Allah sevgisinin manasını tasavvufî bir sistem içerisinde son ilâhî vahiy olan *Kur'ân-ı Kerîm*'den ve o vahyin mübelliği Hz. Peygamber'den alır. Merhameti "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır" (A'raf, 7/156) diyen Kur'an'dan ve "*Allah'ın yüz rahmeti vardır; bunlardan bir rahmeti yeryüzü halkı arasında paylaştırmıştır ki, bu rahmet onlara ecelleri gelene kadar kâfi gelir. Rahmetin doksan dokuz kısmını ise kıyamet günü için saklamıştır.*" (Buhari, Rikak, 19; Müslim, Tevbe, 18-21) "*Allah rahmeti yüz parça yaratmış, doksan dokuzunu kendi nezdinde tutmuş, yeryüzüne bir parçasını indirmiştir. İşte mahlûkat bu bir parçadan dolayı birbirlerine merhamet ederler.*" (Buhari, Edeb, 19) Hz. Peygamber'den öğrenir. Allâhü Teâlâ'nın mahlûkatına ne kadar merhametli olduğundan yola çıkar.

Buna, yani Allâhü Teâlâ'nın ne kadar merhamet sâhibi olduğuna çok basit bir misal verebiliriz. Bilindiği gibi *Kur'ân-ı Kerîm* besmeleyle başlar. 'Rahmân ve Rahîm olan Allâh'ın adıyla' demektir. Besmele'de Cenâb-ı Hakk'ın üç ismi yer alır. 1- Cenâb-ı Hakk'ın kendi özel ismi olan lafza-i celâl yani "Allah". 2- Rahmân, 3- Rahîm. Buradaki Rahmân ve Rahîm isimleri Allah isminin sıfatlarıdır ve bu ikisinden başka da Besmele'de sıfat yoktur. Bu durum oldukça düşündürücü

gelmektedir. Yani daha Kur'ân'ın başındaki Besmele'de Cenâb-ı Hak insanlara, mü'minlere ne kadar merhamet sâhibi olduğunu, rahmet ve merhametinin diğer bütün sıfatlarından önce geldiğini bildirmektedir. Kendisini bir celâlî sıfatlarından bir de cemâlî sıfatlarından iki isimle nitelemesi gerekirken, sadece cemâlî sıfatlarından ikisiyle inananın karşısına çıkmaktadır.

Bu konuda *Kur'ân-ı Kerîm*'in ilk suresinin ilk ayeti de kanaatimizce çok güzel, çok çarpıcı bir örnektir. Bu ayet, herkesin bildiği gibi 'Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun' mealindedir. 'Âlemlerin Rabbi' demek, her şeyin sahibi demektir. Biz dünyevi hayat içerisinde insanları bazen olumsuz sıfatlarla da anarız: örneğin -tıpkı Kur'an'da da olduğu gibi- "Allah'ın düşmanı" deriz. Fakat o yargı bize göredir, yani hayatın yatay düzlemine göredir. Allah'ın düşmanı olamaz; sosyal hayatta böyledir, yoksa hakikatte herkes ve her şey Allah'ın kuludur, Allah'a aittir. Allâhü Teâlâ'nın gücü ve kudreti karşısında hiçbir mahlûkun gücü ve kudreti yoktur ki, O'na düşman olabilsin. Sadece insanlara geçici olarak ve "cüz'î" -buna bugünkü tabirle "sanal" da diyebiliriz- bir kuvvet verilir. Yani müminin de münafığın da kâfirin de kısaca herkesin ve her şeyin sâhibi, rabbi Allâhü Teâlâ'dır. Aslına bakılırsa O'nun merhametinden, rahmetinden, sâdece insanlar değil, bütün bir kâinat, bütün bir mahlûkat rızıklanır, nasiplenir. Sufilik bunu böyle tanımlar ve sufiler Fatiha'nın ilk ayetini böyle anlar. Eğer kâfir de münafık da yeryüzünde yaşayabiliyor ve rızık bulabiliyorsa, bu Allâhü Teâlâ'nın rahmet ve merhameti ile ilgili sıfatları sayesindedir. İşte sufileri ve dolayısıyla Mevlâna'yı da diğerlerinden ayıran, cazip kılan hususiyetlerin başında bu düşünce yer almaktadır. Zira tasavvuf, insanın herkese ve her varlığa "Yaratanın gözüyle" bakmasının yolunu öğretir. Mevlâna da bu yolu katetmiş, bu muhabbet mertebesine kendi benliğinde büyük bir başarıyla ulaşmış sufilerdendir. Onun maksadı bütün insanların Allah'ın 'güzel kulu' olmasıdır, 'yaramaz kulu' olması değil. Bütün gayreti bunun içindir. "Gel, gel!…" sözlerini de böyle anlamak gerekir. Demek istiyor ki: "Burada bir güzellik var; sen de gel, bu güzelliğe ulaş ve sen de güzelleş!" Bu "gel, gel!" ayet ve hadislerdeki tövbenin farklı kelimelerle ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Hayatın düzeni içerisinde hepimiz Allah'ın kuluyuz,[1] fakat vasıf itibarıyla iyi insanlar var olduğu gibi kötü insanlar da mevcuttur. Allâhü Teâlâ esasta nitelik gözetmeksizin bütün insanlara merhamet nazarıyla bakmaktadır. Fakat O'nun bir de özel rahmeti vardır ki bu rahmetten herkes istifade edememektedir. Yahut bu hususi rahmetin farkına herkes varamamaktadır. Farkındalığın yolu ise ancak tasavvufî bir eğitimden geçmektedir.

Mevlâna'yı Anma Törenleri[2]

Konumuza, yukarıda anlatmaya çalıştığımız Mevlâna portresini anlatmada çok önemli bir yeri olan günümüzdeki Şeb-i Arûs törenlerinde gözümüze çarpan eksikliklere temas ederek devam edelim. En başta söyleyelim ki bizler bu gibi faaliyetlerde bazen işin şovunda, görüntü boyutunda kalıyoruz, işin ciddiyetiyle ilgilenmiyoruz. Hatta maalesef Hz. Mevlâna'dan prim toplamak, reyting yapmak veya daha acı bir tabirle rant elde etme peşinde koştuğumuz zamanlar olduğunu dahi gözlemliyoruz. Bunu şöyle izah edelim: Mesela, Hz. Mevlâna ile ilgili yapılan törenlerden sonra insanların zihinlerinde kalan nedir? Bunun büyük bir kısmının "sema gösterisi", ilahi konseri ve ney dinletisi olduğunu tahmin etmek zor değil. Evet, bunlar gerçekten güzel programlar, insanları son derece etkileyebilen programlar, ama Hz. Mevlâna sâdece bunlardan mı ibaret? Onu "Hz. Mevlâna" yapan değerleri unutmuyor muyuz? Bunların yanında Hz. Mevlâna'nın tasavvufî yönünün, ilmî yönünün, düşünce yönünün de temel alınması, insanlara anlatılması gerekmez mi? Elbette ki Hz. Mevlâna ile ilgili yapılacak programlarda bu boyutlar mutlaka olmalıdır. İlmi yönü, din âlimliği yönü, tasavvuf eğitim ve irşat yönü, mütefekkirlik yönü, âriflik yönü, halk adamlığı yönü unutulmamalıdır. Hatta kanaatimizce bu özelliklerin onu anlatmada ve anlamada temel alınması gerekmektedir. Bütün programların

[1] Burada "kul" kelimesini "birisinin tahakkümü altında ezilen kimse" anlamında değil, "insan" anlamında, yani "Allâhü Teâlâ'nın en güzel kıvamda yarattığı ve en yüce seviyede değer verdiği varlık" anlamında kullanmaktayız.

[2] Bu başlık altındaki ifadeler bundan en az on beş, yirmi yıl öncesindeki durumlara yönelik tahlil ve tespitlerdir. Hamdolsun ki, burada belirttiğimiz eksikliklerin pek çoğu bugün ortadan kalkmıştır. Günümüzde Hz. Mevlâna ile ilgili faaliyetlerin oldukça ciddi, verimli, akademik ve kapsamlı olarak, kısaca uluslararası seviyede icra edildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla burada yukarıdaki ifadelerin yer alması sadece bir nostalji olarak değerlendirilmelidir.

bunların üzerine bina edilmesi gerekmektedir. Bir sema ayininden önce Hz. Mevlâna'da şükür nedir? Hz. Mevlâna şükrü nasıl anlıyor? Hz. Mevlâna takvayı nasıl anlıyor? Hz. Mevlâna'da mârifetullah anlayışı nasıldır? Hz. Mevlâna güzel ahlâkı nasıl anlıyor, nasıl yaşamış?... gibi konular herkesin anlayacağı şekilde, tatlı bir üslup ile anlatılmalı, insanlar bilgilendirilmelidir. Hz. Mevlâna'nın bugüne, günümüze ışık tutan yönlerini insanların gönlüne aktarmalıdır. Memleketimizde Hz. Mevlâna üzerine çalışma yapmış çok fazla akademisyen ve ciddi sayıda araştırmacı vardır. Bunlara daha fazla değer ve görev verilmesini arzu ediyoruz. Hz. Mevlâna esas olan yönleriyle ele alınmalı ve tanıtılmalıdır. Ortaya koyacağımız Hz. Mevlâna prototipinin, Hz. Mevlâna'nın aslına uygun olmasını istiyorsak, bütün programlar belirttiğimiz esaslar üzerine gerçekleştirilmelidir. Yoksa başka türlü bir Hz. Mevlâna'nın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Burada şu gerçeğin de altı çizilmeli ya da itiraf edilmelidir ki: Büyüklerimizden duyduğumuz ve bizler de bizzat kendimiz izleyebildiğimiz kadarıyla Hz. Mevlâna gerek Şeb-i Arûs törenlerinde gerekse diğer anma etkinliklerinde her geçen yıl daha ciddi bir biçimde anılmakta veya tanıtılmaktadır. Mistik Müzik Festivali, konferanslar, paneller, sempozyumlar, sergiler ve çeşitli sanat etkinlikleri gibi faaliyetlerin ilmî ve kültürel katkısı çok fazla olmaktadır. Özellikle son yıllarda yapılan etkinlikler, her türlü takdire şayan ve göz kamaştırıcı niteliktedir.

Bu esnada Konya'yı "dünyanın tasavvuf merkezi" yapmanın ve ülkemizi ve Konya'yı en güzel şekilde dünyaya tanıtmanın yollarını birlikte aramamız ve elimizdeki bu fırsatı en iyi şekilde değerlendirmemiz gerektiği kanısındayız. Bizim yukarıdaki söylediklerimiz yıkıcı tenkit mahiyetinde değerlendirilmemelidir. Biz, etkinliklerin daha güzel olması için daha doğru ve gerekli gördüğümüz ya da eksik gördüğümüz yönleri belirtiyoruz. Aksi takdirde bu etkinliklerde görev alan herkesin samimi ve fedâkârâne çabalarına candan inanıyor ve bu vesile ile herkese yürekten teşekkür ediyoruz.

Hz. Mevlâna'nın İçinde Yaşadığı Anadolu-Türk Toplumunun Dînî, Kültürel, İlmî, Sosyal Hayatı İçerisindeki Yeri ve Önemi

Bizim kültürümüzde, yani özellikle Anadolu kültüründe Hz. Mevlâna'nın din ve tasavvuf anlayışının çok önemli bir yeri vardır. Kültürümüz, İslam'ı ve Hz. Peygamber'in hayatını doğru anlamış, doğru yorumlamıştır. Osmanlı "sufi" meşrebe önem veren ve onu ön planda tutan bir toplumdur. İşte bu alanda yani Osmanlı toplumunun İslâmî kimliğinin şekillenmesinde İbn Arabî ile birlikte Mevlâna düşüncesinin birinci dereceden rol oynadığını görmekteyiz. Türklerin diğer insanlarla yüzyıllar boyunca kolay anlaşmasında, diyaloğa açık olmasında, beraberce, birlik içerisinde, kardeşçe yaşamasında, entelektüel camiada daha çok İbn Arabî'nin, halk üzerinde ise Mevlâna'nın olmak üzere, bu iki sufinin din ve tasavvuf anlayışının doğrudan doğruya tesiri vardır. Biz beraber yaşadığımız herkesle kolaylıkla anlaşırız, onlarla kavga etmeden, barış içinde yaşayabiliriz. Bizdeki bu düşünceyi, bu hoşgörüyü, bu insanlık anlayışını bize öğretenlerin başında Mevlâna gibi sufiler gelmektedir. Elbette ki burada Abdülkadir Geylânî, Hâce Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Seyyid Yahyâ Şirvânî, Bahâüddîn Nakşibend, Hacı Bayram-ı Velî gibi daha nice bilge, ârif, eren ve velîlerin isimlerini de zikretmemiz gerekmektedir.

Bugün başta Anadolu olmak üzere, bilhassa Kafkaslar, Türkistan, Orta Doğu, Balkanlar ve bir miktar da Kuzey Afrika'da yaşayan Müslümanların hatta buralarda yaşayan diğer insanların, hayata bakışının, hayatı ve diğer inanç sâhiplerini değerlendirişinin, varlığı anlamlandırış tarzının en temel unsurları arasında Hz. Mevlâna ve benzeri sufilerin fikriyatının yer aldığını görmekteyiz.

O insanların yaşam tarzları, düşünceleri Hz. Mevlâna gibi mutasavvıfların din/İslâm ve hayat anlayışları etrafında şekillenmiştir. Daha da özele inecek ve örneklendirecek olursak, sözgelimi Konya'dan Mevlâna'yı çekip alırsak, geride Konya diye bir sosyo-kültürel çevre ve hayat kalmaz. Çünkü yedi yüz küsur yıldır Hz. Mevlâna, Sadreddîn-i Konevî gibi büyük şahsiyetler bu şehrin ilmî, kültürel ve sosyal hayatını en derin bir biçimde etkilemiş ve şekillendirmiştir. Diğer şehirler için de aynı şey geçerlidir; oralarda da hayatın hep etrafında döndüğü bir merkez şahsiyet, bir "kutup"

mutlaka vardır. Bursa'da Emir Sultan, Ankara'da Hacı Bayram-ı Veli, Bakü'de Seyyid Yahyâ Şirvânî'nin (Azerbaycanlılar "Baküvî" der) olduğu gibi. Bugün İslam âleminin hemen her şehrinde böylesi zatlar yer almaktadır. Bu zatların fikirleri ile bu şehirlerin, hatta onların bulunduğu memleketlerin zihniyetleri şekillenmiştir. Bu topraklarda yaşayan insanlar, bilerek veya bilmeyerek, hayata hep bu şahsiyetlerin gözüyle bakmaktadırlar ve hayatı hep onların gözüyle algılamaktadırlar. Çünkü onların fikirleri ve tesirleri hala devam etmektedir ve etmeye de devam edecektir. Bu topraklarda, meselâ Anadolu'da, Konya'da hoşgörüye, diğer inanç ve fikirlere gösterilen saygıya diğer topraklarda örneğin Avrupa'da rastlanmıyorsa, bu meziyet Anadolu insanına Hz. Mevlâna ve benzeri şahsiyetlerden kalmamış mıdır? Bugün -aslında bir tarikat şeyhi olan- Nasreddin Hoca sâdece bizi fıkralarıyla güldüren bir komedyen değildir; bilakis o, fıkralarıyla bizim insanımıza, bu toprakların insanına şuur veren, fikriyat aşılayan ve farkında olmadan eğiten, zihniyetini şekillendiren çok önemli bir fikir babasıdır. Onları içinde bulundukları toplumdan aldığımız zaman, ortada o toplum kalır mı ya da nasıl bir toplum kalır?

İşte tam da bu sebepledir ki, bu değerler karalanarak, hatta daha ileri gidilip, onlar hakkında bu memleketin insanlarının midesi ve zihni bulandırılmak suretiyle, bu toplumu onlardan koparmaya çalışan görüşleri(!) -ki, bu tür iftiraların hiçbir şekilde hakikatle alakası yoktur ve bunların ispatı mümkün olmayan hezeyanlar olduğu kesin olup, amacı da memleketimizin ve İslam'ın menfaatini engellemektir- "ilmî ve masum birer görüş" şeklinde tanımlamak ve değerlendirmek en azından hakikate ve toplumun maneviyatına karşı yapılan hainliğe ortak olmak olur. Bu "görüşler(!)" ilmî bir temele veya gerçeğe dayansa, elbette ki hiç kimsenin söyleyecek hiçbir sözü olmaz, fakat ne yazık ki, "birtakım ilmî fantezilerle ve maalesef ilmî payeli insanlar tarafından üretilen, hiçbir delile dayanmayan, hatta olmayan tarihsel delil üretilerek ya da tarihi verilen kelimenin tam anlamıyla çarpıtılarak, hayalî iddialarla bu tür değerler karalanmaya, toplumun gözünden düşürülmeye çalışılmaktadır.[3] Belki bundan daha acı ve düşündürücü olanı da şudur: Birtakım ilmî(!) çevre-

[3] Bu konuda hiç şüphesiz en güzel çalışma değerli meslektaşım Prof. Dr. Hayri Kaplan'ın *Tahrif ve Tashih* (Ankara-2021) adlı çalışmasıdır.

ler, bu tür saplantılara iltifat etmekte veya gizli ve açık destek vermektedirler. Yukarıdaki şahsiyetler ve diğerleri gibi millî ve manevî değerlerin bu toplumun hayatından bir şekilde dışlanmaya çalışılması, bu toplumun temeline yerleştirilecek en tehlikeli dinamitlerin başında gelmektedir. Bu tür cereyanların sonucunu görmek ya da tahmin etmek hiç de zor değildir.

Ahmed Yesevî, Mevlâna Celâleddîn, Nasreddin Hoca, Hacı Bayrâm-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî, Emir Sultan, Geyikli Baba, Hacı Bektâş-ı Velî, Yûnus Emre ve diğer pek çok sufi Müslüman-Türk toplumunun dinî-irfânî ve sosyo-kültürel hayat açısından en temel, asla vazgeçilemez referans ve unsurlarındandır. Onların İslâm anlayışı onların içinde yaşadığı toplumun temel değerlerinin şekillenmesinde birinci dereceden etkili olmuştur. Dolayısıyla onlara vurulacak bir darbe aynı zamanda İslâm'a ve Müslümanlara da vurulmuş olur. Öbür taraftan bu büyük zatlar sâdece kendi milletlerinin, kendi dindaşlarının değil, beraber yaşadığı bütün din ve ırk mensuplarının sevgisini ve saygısını kazanmış gönül erleridir.

Biz bu gönül kazanmanın en güzel örneklerinden birisini Hz. Mevlâna'nın cenaze merasiminde görüyoruz. Mevlâna'nın cenaze törenine Konya'daki hemen herkes katılmış ve çok büyük bir izdiham olmuştur. Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler ve diğer inanç mensuplarından herkes onu son yolculuğuna uğurlamada adeta birbirleri ile yarış hâlinde idiler. Hatta Müslümanlar, Müslüman olmayanları sopa ve kılıçla kovalamaya çalışarak, "Bu merasimin sizinle ne ilgisi var? Bu din sultanı Mevlâna bizimdir, bizim imamımızdır!" demişlerdir. Onlar da bu söylemlere karşı şu şekilde cevap vermişlerdir:

"Biz Mûsâ'nın, Îsâ'nın ve bütün peygamberlerin hakikatini onun sözlerinden anlayıp öğrendik. Bütün peygamberlerin huy ve hareketlerini onda gördük. Sizler nasıl onun muhibbi ve müridi iseniz, biz de öyleyiz. Mevlâna, insanlar üzerinde parlayan ve onlara iyilikte, cömertlikte bulunun bir hakikat güneşidir. Güneşi bütün dünya ister. Bütün evler onun nuruyla aydınlanır. Mevlâna ekmek gibidir. Ekmeğe herkes muhtaçtır. Ekmekten kaçan aç bir insan gördünüz mü?" (Eflaki, 1989, II/13-14).

Burada, neden herkes Mevlâna'ya sâhip çıkmıştı ve bugün de

tıpkı tarihte olduğu gibi hatta daha fazlasıyla sahip çıkmaktadır? sorusunun cevabıyla konu daha da aydınlatılabilir. Böyle bir sorunun en kestirme cevabı şudur: Çünkü onun 'insan' anlayışında, insanlarda fıtrattan getirdikleri güzellik esastır. Onun nazarında insanın ırkının, renginin, şehrinin, hatta dininin dahi pek önemi yoktur. Esas olan 'insan' olmaktır, moda tabirle 'adam' olmaktır. Bir rubaisinde bunu hususu şöyle dile getirmektedir:

"Yârimizdir gönül her kime aksa
İncimizden çakar, inciler çaksa
Üstü 'elest-belâ' damgalı altın
Bizimdir o hangi madenden çıksa." (Mevlâna, 1982, 18)

Aktaracağımız şu anekdot da Mevlâna'nın gönül ve kültür dünyamızda bırakmış olduğu tesiri oldukça veciz bir şekilde ifade etmektedir (bk. Köprülü, 1991, 227; Gölpınarlı, 1989, I/XIV_XXXIX; Schimmel, 1963, 271-279; Schimmel, 1982, 267-268, 279-282; Can, 1995, 202-262; Yeniterzi, 1997, 93-110).

Derler ki: Muhammed Celâleddin'den önce üç kelimenin anlamı umumî idi. Onunla birlikte bu üç kelime hususi oldu. Bu üç kelime şunlardır: 1. Mevlâna: Kelime anlamı efendi, efendimiz demektir ve hürmet maksadıyla ulema için kullanılan bir lakaptı. Muhammed Celâleddin'den sonra sâdece onun için kullanıldı ve "Mevlâna" denilince sâdece o akla geldi. 2. Mesnevî: Bu edebî bir nazım türü iken Mevlâna'nın *Mesnevî*'sinden sonra bu tabir yalnızca onun eseri için kullanılır oldu. 3. Türbe: Kabir, mezar demektir. Fakat herhangi bir niteleme yapılmadan "türbe" dendiğinde halk arasında Mevlâna'nın Konya'daki türbesi kastedilir oldu (Tahirü'l-Mevlevi, 1971, I/23; Gölpınarlı, 1985, 268).

Günümüz dünyasında da Mevlâna'nın hayat, insan ve din anlayışının geçerliliğini kaybetmediğini, bilakis canlılığını, tazeliğini hala muhafaza ettiğini görmekteyiz. Sadece Müslümanlar arasında değil, bugün batıda olsun, doğuda olsun Mevlâna'yı ve düşüncesini tanıyıp etkisi altında kalan, gönül dünyası aydınlanan, içi ferahlayan, huzura ve sıhhate kavuşan hatta ihtida eden insanların sayısı milyonlardan aşağı değildir ve bu sayı her şeye rağmen günden güne artmaktadır.

Mevlâna ile ilgili binlerce yayın ve internet sitesi olduğu belir-

tilmektedir. Bu bir yana şurası kesin ki, önceden de belirttiğimiz gibi, Mevlâna Türbesi'nin ziyaretçi sayısı istatistiklere göre, son yıllarda ortalama yıllık Üç milyon civarındadır. Bu üç milyondan yüz binlercesi dini olan İslâm'a, İslam ahlak ve ibadetlerine Hz. Mevlâna ile daha sıkı sarıldığı gibi on binlercesi de güzel dinimiz İslam ile müşerref olmaktadır. Dolayısıyla Mevlâna'yı doğru tanımak, doğru tanıtmak, doğru anlamak ve doğru anlatmak gerekir. Bu bütün Müslümanlar için çok önemli ve bir o kadar da ağır bir görevdir.

Sonuç

Bugün yaşadığımız dünyada, her ne kadar çok yeni ve farklı versiyonları ortaya çıkmış olsa da özellikle son bir iki yüzyılda düşüncenin önüne çekilmiş olan, insanları birbirinden uzak tutmaya yönelik setler yıkılmış durumdadır. Hem bu sebeple hem de çağımızın iletişimde geldiği nokta sebebiyle insanlar birbirlerini, "öteki"nin değer yargılarını, diğer kültürleri tanımak istiyor ve bunlarla meşgul oluyor. Artık 'onlar kötü, biz iyiyiz' şeklinde bizden olmayanı ötekileştirerek insanları kandırmak ya da avutmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü herkes diğerini/ötekini "tanımaya" çalışıyor.

Çağımızda Ademoğlunun, hakkında bilgi almak istediği kültürler/toplumlarla ilgili doğrudan bilgi alabileceği imkânlar oldukça fazladır. Dolayısıyla Müslümanları da dünya her geçen gün daha yakından tanımaktadır. Bu tanıma ve tanınma faaliyetinde bir tarafta 2000'li yılların Üsâme b. Lâdin'i tipi insanlar, diğer tarafta Mevlâna, İbn Arabî, Abdülkadir Geylânî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi gönül adamı büyük zatlar yer almaktadır. Sufiler Müslümanların dünyada tanınmasının tarih boyunca hep müspet yönünü oluşturmuştur ve bugün de öyle olmaktadır. Diğer tarafta ise maalesef İslam dinini doğru anlayamamış, kendi kafasındaki katılığı, yobazlığı İslâm zanneden insanlar dinimizi ve bizi hep kötü tanıtmışlardır. Bu nobran, medeniyetten, muhabbetten habersiz insanlar vasıtasıyla İslâm'ı tanıyanlar ise Müslümanları hep kötü görecek ve onlardan kaçacaklardır.

Öte yandan Hz. Mevlâna gibi şahsiyetleri tanıyanlar ise bizim inanç sistemimizin, insanlık anlayışımızın, hayata bakış tarzımızın

ne kadar mükemmel, muazzam, insan onuruna nasıl yaraşır olduğunu anlayacaklar, bu güzelliği özümseyenler Müslüman olacak, diğerleri de en azından Müslümanlara kötü gözle bakmayacak ve zarar vermeyeceklerdir.

Bugün diğer inançlardan olup da sonradan Müslüman olanların kahir ekseriyeti, tıpkı son devrin en güzide İslam âlimlerinden merhum Muhammed Hamidullah'ın da üzerine basa basa belirttiği gibi, başta İbn Arabî ve Mevlâna olmak üzere diğer sufilerin düşüncesinden yola çıkarak İslam'la şereflenmişlerdir (Erginli, 2018/7, 24-25). Bu sayı her geçen gün daha da artmaktadır. Müslümanların güzel tanıtılmasında değil bu işi profesyonelce yapanların, amatör diyebileceğimiz sema gruplarının dahi oldukça büyük katkısının olduğu bilinmektedir.

Artık dünyada Hz. Mevlâna sevgisi büyük bir sel olmuş vaziyettedir. Dolayısıyla burada aynı duyguyu paylaşan kimselere önemli vazifeler düşmektedir. İlmî esaslara dayalı ve daha sistemli olarak, Hz. Mevlâna'nın saydığımız üç yönünü (dinî, tasavvufî, fikrî yönlerini) ortaya çıkaran faaliyetlerle birlikte, Hz. Mevlâna tanıtımlarını dünyanın dört bir yanında kolektif olarak yapmak son derece önem arz etmektedir.

Sözlerimizi Hz. Mevlâna'nın ölüm döşeğinde iken, daha doğrusu, maşukuna vuslatı anında yanında bulunan kişilere yaptığı şu anlamlı vasiyet ile bitirmek istiyoruz:

"*Ben size gizli ve açık bütün hallerinizde Allâh'a karşı takva sâhibi olmanızı, az yemek yemenizi, az uyumanızı, az konuşmanızı, günahlardan çekinmenizi, oruca, namaza devam etmenizi, şehvetlerden daima kaçınmanızı, insanlardan başınıza gelecek eziyetlere ve cefalara sabır ve tahammül etmenizi, cahil ve basit insanlarla düşüp kalkmaktan uzak durmanızı, kerem sâhibi ve salih kimselerle beraber olmanızı vasiyet ederim. 'İnsanların en hayırlısı insanlara en faydalı olandır* (Bk. Suyuti, 1938, 3/505).'[4] *Sözün hayırlısı da az ve öz olandır* (Abdurrahman-ı Câmî, 1993, 519)."

[4] Mevlânâ bir beytinde de şöyle der:
"Ben insanlara faydam dokunsun diye bu dünya zindanında kalmışım.
Yoksa hapishane nerede, ben neredeyim! Kimin malını çalmışım ben?!"
(Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri*, II/2)

Kaynakça

Abdurrahmân-ı Câmî. *Nefahâtü'l-Üns*. Haz.: Süleyman Uludağ. İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Can, Şefik. *Mevlâna, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri*. İstanbul: Ötüken, 1995.

Demirci, Mehmet. *Yahyâ Kemâl ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1993.

Eflâkî, Ahmed. *Ârifler*in *Menkıbeleri*. Terc.: Tahsin Yazıcı. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

Erginli, Zafer. "Oryantalizm İle Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018/1), ss. 24-25.

Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Mesnevî ve Şerhi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, ikinci baskı.

Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Mevlâna Celâleddîn*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.

Kaplan, Hayri. *Tahrif ve Tashih*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2021.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Küçük, Sezai. "Mevleviyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. 489-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2015.

Mevlâna, Celâleddin Rûmî. *Rubâîler*. Terc. Kul Sadi. Konya: Anadolu'da Bugün Matbaası, 1982.

Mevlâna, Celâleddin Rûmî. *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*. Neşr.: B. Furûzânfer. Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1384.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's- Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Schimmel, Annemarie. *Mevlâna Celâlettin Rûmî'nin Şark ve Garpta Te'sirleri*. Ankara: Gutenberg Matbaası, 1963.

Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. Terc.: Ender Gürol. İstanbul: Adam Yayınları, 1982.

Suyûtî, Celâleddîn. *Feyzu'l-Kadîr*. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1938.

Tâhirü'l-Mevlevî. *Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1971 ikinci baskı.

Yeniterzi, Emine. *Mevlâna Celâleddîn Rûmî*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Özdengül, Faik. "Mevlâna ve Biyopsikososyal Sağlık". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı – 1.* ed. Nuri Şimşekler vd. 269-288. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNA VE BİYOPSİKOSOSYAL SAĞLIK

Faik ÖZDENGÜL*

ÖZ

Bu çalışma, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin insan anlayışını fizyolojik sağlık, bilişsel yapılar ve modern psikoloji perspektifleriyle karşılaştırarak ele almaktadır. Birinci bölümde Mevlânâ'nın ruh sağlığına yaklaşımı, insanın bedensel, zihinsel ve ruhsal boyutlarıyla bütüncül bir varlık olarak görülmesi temelinde açıklanmıştır. İkinci bölümde, Mevlânâ'nın insan tasavvuru detaylandırılarak, bireyin manevi tekâmülü, aşkın dönüştürücü gücü, anlam arayışı, affedicilik, doğayla uyum ve öğrenme süreçleri vurgulanmıştır. Üçüncü bölümde Mevlânâ'nın bilişsel yapıları nasıl kavramsallaştırdığı incelenmiş; sezgi, kalp gözü, metafor ve sembollerle düşüncenin dönüştürülmesi, kognitif esneklik, öz-kavram ve boşluk kavramları öne çıkarılmıştır. Dördüncü bölümde ise Mevlânâ'nın düşüncelerinin modern psikolojinin travma sonrası büyüme, mindfulness, öz-şefkat, anlatı terapisi, gelişim psikolojisi ve ekopsikoloji gibi farklı alanlarıyla olan güçlü paralellikleri tartışılmıştır. Sonuç olarak Mevlânâ'nın çok katmanlı ve bütüncül insan anlayışının, çağdaş psikofizyolojik kuram ve uygulamalara ilham verebilecek zengin bir kaynak sunduğu ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Fizyoloji, Biyoloji, Psikoloji, Mesnevi.

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Konya / Türkiye.
fozdengul@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9670-0789.

Rumi And Biopsychosocial Health

Faik ÖZDENGÜL[†]

Abstract

This study deals with Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî's understanding of human beings by comparing them with the perspectives of physiological health, cognitive structures and modern psychology. In the first part, Mevlana's approach to mental health is explained on the basis of seeing human beings as a holistic being with physical, mental and spiritual dimensions. In the second part, Mevlana's human imagination is elaborated and the spiritual evolution of the individual, the transformative power of love, the search for meaning, forgiveness, harmony with nature and learning processes are emphasized. In the third part, how Mevlana conceptualized cognitive structures was examined; The concepts of intuition, heart eye, transformation of thought with metaphors and symbols, cognitive flexibility, self-concept and emptiness are highlighted. In the fourth chapter, the strong parallels of Mevlana's thoughts with different fields of modern psychology such as post-traumatic growth, mindfulness, self-compassion, narrative therapy, developmental psychology and ecopsychology are discussed. As a result, it has been stated that Mevlana's multi-layered and holistic understanding of human beings offers a rich source that can inspire contemporary psychophysiological theories and practices.

Key Words: Mevlana, Physiology, Biology, Psychology, Masnavi

Giriş

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207–1273), yalnızca Anadolu coğrafyasının değil, tüm dünyanın en önemli düşünürlerinden, mutasavvıflarından ve şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir. O, yalnızca şiirleriyle değil, aynı zamanda derin felsefi, fizyolojik ve psikolojik analizleriyle de insanlığın ortak mirasına büyük katkılar sunmuştur. Mevlânâ'nın düşünce sisteminin temelini insanın anlam arayışı, zihinsel dönüşümü ve ruhsal tekâmülü oluşturmaktadır. Bu

[†] Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Medicine, Konya / Türkiye.
fozdengul@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9670-0789.

yönüyle Mevlânâ, modern psikolojinin ve kognitif bilimlerin üzerinde çalıştığı birçok temel soruya yüzyıllar öncesinden ışık tutmuş bir düşünür olarak görülmektedir.

Mevlânâ'nın eserlerinde işlediği konular, insan zihninin, duygularının ve davranışlarının derinlemesine anlaşılmasına imkân tanıyan çok katmanlı bir yapıdadır. Özellikle Mesnevî adlı eseri, binlerce beyitlik hacmiyle yalnızca bir edebi şaheser değil, aynı zamanda insanın bilişsel, duygusal ve ahlaki gelişimini anlatan kapsamlı bir psikolojik analiz metni olarak da değerlendirilmektedir. Mesnevî'de anlatılan sembolik hikâyeler, insanın iç dünyasında var olan karmaşık düşünce kalıplarını çözmeyi, bunları daha sağlıklı ve tutarlı bir yapıya dönüştürmeyi amaçlamaktadır.

Günümüz psikolojisinin üzerinde önemle durduğu kavramlardan biri olan bilişsel yeniden yapılandırma (cognitive restructuring), bireyin otomatik düşünce kalıplarını sorgulaması ve yeniden düzenlemesi sürecidir (Beck, 1976). Mevlânâ'nın eserlerinde vurguladığı "hamlıktan pişkinliğe" yolculuk ise, insanın zihnindeki dar ve katı kalıpları kırarak daha esnek, kapsayıcı ve dengeli bir bakış açısına ulaşmasını temsil eder. Bu bakış açısı, modern psikoterapilerde hedeflenen sağlıklı kognitif dönüşümle büyük paralellik taşır.

Ayrıca Mevlânâ'nın insan anlayışı, yalnızca aklı merkeze alan bir yaklaşımı değil, aynı zamanda sezgi, kalp gözü ve manevi farkındalık boyutlarını da kapsayan bütüncül bir modeli içermektedir. Modern psikolojide özellikle "çoklu bilişsel sistemler" (dual-process) teorileri, insanın hem hızlı, sezgisel hem de yavaş, analitik sistemlerle düşündüğünü ileri sürmektedir (Kahneman, 2011). Mevlânâ da akıl ile kalp, rasyonalite ile sezgi arasında bir dengeyi savunarak bu çoklu bilişsel boyutların uyumlu çalışması gerektiğini vurgular.

Mevlânâ'nın üzerinde ısrarla durduğu bir diğer tema ise aşk kavramıdır. Ona göre aşk, insanın kendisini aşmasını, benliğinin dar sınırlarından kurtularak evrensel varoluşla bütünleşmesini mümkün kılan temel bir güçtür. Bu anlayış, modern psikolojideki özanlayış (self-compassion), öz-farkındalık (self-awareness) ve kişilerarası şefkat (compassion) süreçleriyle yakından ilişkilendirilebilir (Neff, 2003). Aşk, burada yalnızca bir romantik duygulanım değil, insanın varoluşunu anlamlandırma, başka varlıklarla derin bağlar

kurma ve bütünsel bir psikolojik iyilik hâli geliştirme aracıdır.

Bununla birlikte Mevlânâ, insanın yaşadığı acıların, travmaların ve zorlukların da birer öğretmen olduğu fikrini savunur. "Dert insana yol gösterir" anlayışı, günümüzde travma sonrası büyüme (post-traumatic growth) kuramlarıyla (Tedeschi - Calhoun, 2004) benzerlik göstermektedir. Travmatik deneyimlerin bireyin anlam dünyasında bir kırılma yaratabileceği, ancak bu kırılmanın aynı zamanda yeni bir benlik inşası için fırsat sunabileceği fikri hem Mevlânâ'da hem de çağdaş psikolojide öne çıkan önemli bir kavrayıştır.

Mevlânâ'nın felsefesinde yer alan "ölmeden önce ölmek" kavramı da oldukça dikkat çekicidir. Bu kavram, bireyin eski benlik algısını bırakması, önyargılarından, sabit inançlarından ve korkularından sıyrılarak yeni bir benlik inşa etmesi gerektiğini ifade eder. Modern psikolojide "ego ölümü" veya "benlik şemalarının yeniden inşası" olarak ele alınabilecek bu süreç, insanın bilişsel dönüşümünü ve ruhsal olgunlaşmasını anlatır.

Mevlânâ'nın eserlerinde gözlenen bir başka önemli husus da sembollerle dolu anlatım dilidir. Semboller, insan zihninde soyut kavramların somutlaştırılması, böylece kolayca hatırlanabilir ve yeniden anlamlandırılabilir hâle gelmesini sağlar (Jung, 1964). Mesnevî'de yer alan fil hikâyesi, testi kırılınca suyun serbest kalması gibi imgeler, bireyin dünyayı algılama biçimini dönüştürmesine katkıda bulunan güçlü kognitif araçlar olarak görülebilir. Modern anlatı terapilerinde de (White - Epston, 1990) benzer şekilde metaforik anlatılar bireylerin düşünce kalıplarını değiştirmelerinde etkili bir araç olarak kullanılmaktadır.

Günümüzde yapılan psikolojik araştırmalar, sembollerin ve metaforların yalnızca estetik veya edebi bir unsur değil, aynı zamanda güçlü bir zihinsel işlev gördüğünü ortaya koymaktadır (Lakoff - Johnson, 2003). Mevlânâ'nın sembol dili, bu anlamda hem bireyin duygusal zekâsını geliştiren hem de zihinsel esnekliğini artıran bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Mevlânâ'nın bakış açısında dikkat çeken bir diğer tema da insanın kendisiyle barışması, kendini olduğu gibi kabul etmesi ve bu

kabulden doğan içsel huzurla toplumsal barışa katkıda bulunmasıdır. "Beri gel, beri, daha beri, bu yol vuruculuk bu hır gür nereye dek, sen bensin işte ben de senim" dizelerinde özetlenen bu yaklaşım, öz-kabul (self-acceptance) ve başkalarını kabul etme süreçlerini güçlendiren bir anlayış olarak görülebilir. Modern psikolojide şefkat odaklı terapilerin (compassion-focused therapy) temel amacı da budur (Gilbert, 2010).

Ayrıca Mevlânâ'nın insanı bir yolcu olarak tanımlaması, bireyin sürekli gelişen, değişen, kendini dönüştüren bir varlık olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, Erikson'un (1968) psikososyal gelişim aşamalarında tanımladığı kimlik oluşumu ve benlik bütünlüğü kazanma süreçleriyle de örtüşmektedir. Birey, yaşam yolculuğunda çeşitli deneyimlerden geçerek, bu deneyimlerden edindiği dersler sayesinde zihinsel ve ruhsal olgunluğa ulaşır.

Mevlânâ'nın düşüncelerinin fizyolojik sağlık açısından da önemli çıkarımları vardır. Örneğin stres, öfke, kin gibi duyguların kalpte, bedende ve zihinde bıraktığı olumsuz etkiler Mesnevî'de sıkça vurgulanır. Modern psikosomatik tıp da bu tür duyguların bağışıklık sistemini zayıflattığını, kardiyovasküler hastalık riskini artırdığını göstermektedir (Sapolsky, 2004). Mevlânâ'nın hoşgörü, affedicilik ve tevazu gibi değerleri öne çıkarması, bedensel sağlığı dolaylı yoldan da olsa destekleyen önemli bir psikolojik koruyucu faktör sunmaktadır.

Mevlânâ'nın eserlerinde görülen evrensel değerler, çağdaş psikolojinin pozitif psikoloji yaklaşımıyla da doğrudan bağ kurmaktadır. Pozitif psikoloji, bireyin güçlü yönlerini, değerlerini, anlam arayışını ve yaşam doyumunu inceleyen bir alan olarak (Seligman - Csikszentmihalyi, 2000) Mevlânâ'nın insan anlayışıyla büyük oranda örtüşmektedir. Özellikle "hamlıktan pişkinliğe" metaforu, pozitif psikolojinin bireyin potansiyelini gerçekleştirme hedefine paralel bir dönüşüm sürecini tarif eder.

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde insan, evrenin küçük bir yansıması olarak kabul edilir. Bu anlayış, bireyin yalnızca kendisiyle değil, tüm varoluşla uyum içinde olması gerektiği inancını besler. Modern psikolojide de ekopsikoloji gibi yaklaşımlar (Roszak, 1992) bireyin doğayla ve evrenle kurduğu ilişkinin ruhsal sağlığı güçlen-

dirdiğini ortaya koymaktadır. Mevlânâ'nın "birlik" vurgusu, yalnızca sosyal uyum değil, ekolojik uyum açısından da güncel ve değerli bir perspektif sunmaktadır.

Sonuç olarak Mevlânâ'nın bilişsel ve psikolojik yaklaşımları, günümüz psikolojisiyle güçlü bir diyalog kurabilecek zenginliktedir. Onun insanı bir bütün olarak ele alan, akıl ile kalbi, sezgi ile mantığı, bireysel iyilik hâli ile toplumsal barışı birlikte düşünmeyi öneren yaklaşımı, modern kognitif bilimler açısından incelenmeye değerdir. Bu makalenin devamında, Mevlânâ'nın insan anlayışının daha derinlemesine analizi, kognitif süreçlere dair katkıları, sembol dilinin işlevi ve modern psikoterapiyle kesişim alanları ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Böylece Mevlânâ'nın yalnızca tarihsel bir figür değil, aynı zamanda çağdaş insan bilimlerine yol gösterici bir düşünür olduğu daha net bir şekilde ortaya konacaktır.

2. Mevlânâ'nın İnsan Anlayışı

Mevlânâ'nın düşünce dünyasında insan hem biyolojik hem ruhsal hem de bilişsel yönleriyle çok boyutlu bir varlık olarak ele alınır. Onun antropolojik bakış açısı, yalnızca insanın maddi bedeniyle değil, aynı zamanda aklı, kalbi, ruhu ve sezgileriyle birlikte bütüncül bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, modern psikolojide sıklıkla başvurulan biyopsikososyal modelle büyük benzerlik göstermektedir (Engel, 1977). İnsan bedeni, zihni ve ruhu arasında sürekli bir etkileşim vardır; Mevlânâ bu etkileşimi bir nevi ahenkli bir orkestra gibi betimler. Her bir bileşenin uyumsuzluğu, kişinin psikolojik ve fizyolojik sağlığını olumsuz etkileyebilir.

Mevlânâ'ya göre insanın özünde bir potansiyel saklıdır ve bu potansiyel, doğru bir eğitim, irade ve manevi tekâmül yoluyla ortaya çıkabilir. Mesnevî'de geçen "hamlıktan pişkinliğe" yolculuk metaforu, insanın bu gelişim sürecini sembolize eder. İnsan doğuştan getirdiği yetenekleri, aklı ve kalbiyle işleyerek olgunlaşır. Bu süreçte, birey önce benliğinin karanlık taraflarıyla yüzleşmek zorundadır. Kibir, bencillik, öfke, haset gibi duygular Mesnevî'de sıkça eleştirilen unsurlardır. Bu tür olumsuz duyguların insanın hem ruh sağlığı hem de bedensel sağlığı üzerinde yıpratıcı etkileri olduğu vurgulanır. Günümüzde yapılan psikosomatik araştırmalar da bu görüşü doğrular niteliktedir (Sapolsky, 2004).

Mevlânâ'nın insan anlayışında aşk merkezi bir konumda yer alır. Aşk, yalnızca duygusal bir deneyim değil, aynı zamanda insanı dönüştüren, özünü ortaya çıkaran, benliği genişleten bir ilahi güç olarak tanımlanır. Bu bağlamda aşk, modern psikolojideki öz-farkındalık (self-awareness) ve öz-anlayış (self-compassion) süreçlerini destekleyen bir temel motivasyon kaynağı olarak düşünülebilir (Neff, 2003). Aşk, insanı ego merkezli düşünceden çıkarıp daha evrensel bir benlik algısına taşır. Bu sayede birey hem kendisini hem de başkalarını kapsayan daha geniş bir şefkat ve merhamet duygusuna ulaşır.

Bunun yanında Mevlânâ, insanın sürekli bir arayış içerisinde olduğunu belirtir. Bu arayış, anlam arayışı olarak da yorumlanabilir. Frankl'ın (1963) logoterapi yaklaşımında da bireyin yaşamdaki en temel motivasyonunun "anlam" bulmak olduğu ileri sürülür. Mevlânâ da insana, yaşadığı her olayda bir anlam aramayı, bu anlam sayesinde ruhsal büyümeyi öğretir. Mesnevî'deki hikâyelerde sıkça rastlanan sınav ve imtihan motifleri, insanın dünyada karşılaştığı zorlukları yalnızca acı verici deneyimler olarak değil, aynı zamanda birer ruhsal öğretmen olarak görmesi gerektiğini hatırlatır. Bu perspektif, bireyin travma sonrası büyüme kapasitesini güçlendiren çok değerli bir bilişsel çerçevedir (Tedeschi - Calhoun, 2004).

Mevlânâ'nın insan tasavvurunda yer alan bir diğer önemli nokta, insanın kendini dönüştürme kapasitesidir. Ona göre insan, değişime açık bir varlıktır. Katı, sabit, değişmeyen düşünce ve davranış kalıpları insanın tekâmülünü engeller. Bu bağlamda Mevlânâ, bireyi kendi zihinsel kalıplarını sorgulamaya, dogmaları yıkmaya ve esnek bir bilinç geliştirmeye çağırır. Modern psikolojide bilişsel esneklik (cognitive flexibility) kavramı da tam olarak bu süreci tanımlar (Kashdan - Rottenberg, 2010). Bireyin farklı durumlara uyum sağlama, alternatif çözümler üretebilme kapasitesi hem psikolojik dayanıklılık hem de fiziksel sağlık açısından büyük önem taşır.

Mevlânâ, insanın yalnızca bireysel olarak olgunlaşmasını değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerinde de sağlıklı bir denge kurmasını öğütler. Mesnevî'de yer alan pek çok hikâye, bireyin başkalarıyla olan ilişkilerinde adaletli, dürüst, hoşgörülü ve merhametli olması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, sosyal psikolojideki prososyal

davranış teorileriyle örtüşür (Batson, 2011). Empati, paylaşma ve bağışlayıcılık gibi tutumlar, yalnızca toplumsal düzeni değil, aynı zamanda bireyin psikolojik esenliğini de pekiştirir.

Mevlânâ'nın kullandığı semboller, insanın karmaşık yapısını anlamak açısından eşsiz bir araçtır. Örneğin "ney" metaforu, insanın Allah'tan kopmasıyla yaşadığı içsel boşluğu sembolize eder. Neyin sesi, insanın asıl kaynağına duyduğu özlemi dile getirir. Bu semboller, bireyin kendi ruhsal ihtiyaçlarını keşfetmesine yardım eden güçlü kognitif imgeler olarak işlev görür. Jung'un (1964) arketip teorisiyle benzer şekilde, kolektif bilinçdışındaki evrensel sembollerin insan psikolojisinde dönüştürücü bir rol oynadığı savunulur.

Öte yandan Mevlânâ, insanın kendi kusurlarını görebilmesi için de derin bir içsel gözlem pratiği önerir. Bu gözlem, günümüzde mindfulness (bilinçli farkındalık) uygulamalarına benzer bir dikkat geliştirme süreci olarak yorumlanabilir (Kabat - Zinn, 2003). Kişinin kendi düşüncelerini, hislerini ve davranışlarını yargılamadan gözlemleyebilmesi, zihinsel sağlık açısından son derece koruyucu bir faktördür. Mesnevî'deki hikâyeler, bireyin nefsiyle yüzleşmesini kolaylaştıran birer zihinsel aynadır.

Mevlânâ'nın insan anlayışında affedicilik de önemli bir yer tutar. Affetmek, sadece başkasını değil, aynı zamanda kendini de bağışlayabilmeyi içerir. Bu yönüyle affedicilik, modern psikolojide "duygusal yükten kurtulma" ve psikolojik rahatlama sağlayan güçlü bir iyileştirici süreç olarak ele alınır (Worthington, 2005). Affetmenin kalp sağlığı, bağışıklık sistemi ve stres hormonları üzerindeki olumlu etkileri bilimsel olarak da kanıtlanmıştır (Toussaint et al., 2015). Mevlânâ'nın "kin tutmak kalpte paslanmadır" sözü, bunun hem manevi hem de fizyolojik boyutunu özetler niteliktedir.

Ayrıca Mevlânâ, insanın doğayla ve evrenle uyum içinde yaşaması gerektiğini savunur. "Birlik" kavramı, onun insan anlayışında temel bir ilkedir. Birey kendisini diğer varlıklardan ayrı görmemeli, bütünün bir parçası olduğunu idrak etmelidir. Bu yaklaşım, modern ekopsikoloji (Roszak, 1992) anlayışıyla çarpıcı bir paralellik gösterir. Bireyin doğayla kurduğu bağın güçlenmesi, psikolojik iyi oluşu pekiştirdiği gibi, çevresel duyarlılığı da artırır.

Mevlânâ'nın insan modelinde öne çıkan bir başka unsur, bireyin yaşam boyu öğrenen bir varlık olmasıdır. Öğrenme süreci, yalnızca bilgi edinme değil, aynı zamanda davranışları, tutumları ve inançları değiştirme sürecidir. Mevlana'nın bir şiirinde söylediği gibi "her gün bir yerden göçmek ne güzel" anlayışı, bireyin sürekli değişen dünyaya uyum sağlama ve kendini yenileme kapasitesini öne çıkarır. Modern gelişim psikolojisi de (Piaget, 1971) insanın bilişsel şemalarını yeniden organize ederek geliştiğini savunur.

Sonuç olarak Mevlânâ'nın insan anlayışı; derin, bütüncül ve katmanlı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bakış açısı, insanı sadece bir organizma olarak değil, aynı zamanda sosyal, kültürel, ruhsal ve bilişsel yönleriyle ele alır. Modern psikolojiyle şaşırtıcı derecede uyumlu olan bu yaklaşım, insanın psikolojik iyi oluşunu güçlendirecek çok sayıda öğreti barındırır. Mevlânâ'nın düşünceleri, çağdaş psikoterapi modellerine ilham verecek potansiyelde zengin bir felsefi arka plana sahiptir.

3. Mevlânâ'da Kognitif Yapılar

Mevlânâ'nın düşünce dünyasında kognisyon yalnızca akıl yürütmeyle sınırlı bir süreç olarak görülmez; aksine, sezgi, gönül, manevi farkındalık ve aşk gibi çok katmanlı boyutları içeren kapsamlı bir zihinsel faaliyet alanı olarak tasavvur edilir. Modern psikolojide bilişsel süreçler çoğunlukla algı, dikkat, hafıza, problem çözme ve karar verme gibi kavramlarla sınırlandırılırken (Sternberg, 2012), Mevlânâ'nın bakış açısı bu alanı çok daha geniş bir perspektiften ele alır.

Mevlânâ'ya göre insan aklı, tek başına hakikati kavramakta eksiktir. Aklın sınırları, insanın hakikati anlamasında onu çoğu zaman yanıltabilir. Bu yüzden kalp gözü (basiret) ve sezgi (ilham) Mevlânâ'nın bilişsel sisteminde kritik bir yer tutar. O, aklı bir araç olarak kabul eder, ancak asıl yol gösterici olarak sezgiyi ve aşkı ön plana çıkarır. Bu yaklaşım, modern psikolojide gelişmekte olan "bütüncül kognisyon" veya "bilinçli farkındalıkla bütünleşik biliş" (mindful cognition) teorileriyle benzerlik taşır (Shapiro et al., 2006).

Mesnevî'deki sembolik anlatımlar, insanın zihninde yerleşmiş katı şemaları sarsmayı, esnek ve yaratıcı düşünmeyi teşvik etmeyi

amaçlar. Mevlânâ'nın metaforları, bireyin düşünce kalıplarına meydan okuyarak yeni bağlantılar kurmasına olanak tanır. Bu süreç, anlatı terapilerinde de kullanılan "yeniden yazım" (re-authoring) tekniğiyle benzerlik gösterir (White - Epston, 1990). Kişi, kendisini kısıtlayan veya acı veren düşünce örüntülerinden kurtularak daha sağlıklı bir zihinsel yapı inşa edebilir.

Mevlânâ'nın bilişsel yapılarla ilgili bir başka önemli vurgusu, insanın içsel çatışmalarını dönüştürme gücüdür. Mesnevî'deki hikâyelerde sıkça geçen "kurt ve kuzu" ya da "ateş ve su" metaforları, bireyin içinde var olan zıt eğilimleri temsil eder. Bu eğilimlerin dengelenmesi, modern psikolojideki içsel denetim ve benlik bütünlüğü (self-integration) kavramlarıyla örtüşür (Erikson, 1968). İnsan zihni çatışmalı eğilimleriyle barıştıkça, daha sağlıklı ve tutarlı bir benlik şeması geliştirebilir.

Mevlânâ'nın kognitif yapılar anlayışında dikkat çeken bir diğer unsur, bireyin önyargılarından kurtulma ihtiyacıdır. O, önyargıyı "paslanmış ayna" olarak tanımlar; aynanın pası silinmeden hakikati yansıtamayacağı gibi, insan zihni de önyargılarından arınmadıkça doğruyu göremez. Bu bakış açısı, bilişsel çarpıtmalarla mücadele eden modern bilişsel terapilerin (Beck, 1976) temel felsefesiyle büyük ölçüde benzeşir.

Mevlana'ya göre insan kendi kıymetinin farkında değildir. "Bir atlas kumaştın gittin kendini bir hırkaya yamadın" cümlesinde olduğu gibi insanın kendilik anlayışı, bireyin öz-kavramı üzerinde de derin bir etkiye sahiptir. Mevlânâ'ya göre insanın kendisini nasıl gördüğü, davranışlarını ve kararlarını belirler. Bu yaklaşım, sosyal psikolojideki öz-kimlik kuramları (self-concept theory) ile doğrudan ilişkilidir (Markus - Wurf, 1987). Bireyin kendine dair inançları, yaşamındaki fırsatları algılama biçimini, ilişkilerini ve ruhsal esenliğini etkiler.

Mevlânâ'nın bilişsel dünyasında "çoklu perspektif" geliştirmek önemli bir beceri olarak öne çıkar. Mesnevî'de anlatılan çok katmanlı hikâyeler, olaylara farklı açılardan bakmayı öğretir. Örneğin aynı olay bir bölümde olumsuz, başka bir bölümde olumlu bir bağlamda sunulur. Bu anlatı biçimi, bireyin kognitif esnekliğini artırır ve alternatif değerlendirme kapasitesini geliştirir. Modern psikolojide bu

yetenek, psikolojik dayanıklılığın (resilience) ana bileşenlerinden biri olarak kabul edilir (Bonanno, 2004).

Bununla birlikte Mevlânâ'nın kognitif yaklaşımında dikkat çeken temel kavramlardan biri de "boşluk"tur. Boşluk, insan zihninin ön yargılardan, arzu ve korkulardan temizlenmiş saf hâlini temsil eder. Modern meditasyon tekniklerinde de zihni "boşaltmak" ve böylece yeni farkındalıklara yer açmak önemli bir hedeftir (Kabat - Zinn, 2003). Mevlânâ'nın "bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir" önerisi, tam da bu bilişsel temizlik sürecine işaret eder.

Mevlânâ'nın kullandığı sembollerin işlevi de bilişsel süreçler açısından oldukça önemlidir. Fil, aslan, yılan gibi hayvan sembolleri; insanın içsel eğilimlerini, bilinçdışı dürtülerini ve bastırılmış yönlerini temsil eder. Bu semboller aracılığıyla birey, kendi içsel dünyasındaki unsurları daha kolay tanıyabilir ve onlarla yüzleşebilir. Jung'un arketip kavramıyla büyük oranda benzeşen bu sembolizm, kolektif bilinçdışının da insan kognisyonunu şekillendirdiğini göstermektedir (Jung, 1964).

Mevlânâ'nın öğretisinde "ayna" sembolü de sıkça geçer. Ayna, insanın kendisini olduğu gibi görebilmesini, kusurlarını fark edebilmesini ve kendini değerlendirebilmesini simgeler. Modern psikoterapi tekniklerinde de kişinin kendisini yansıtması (self-reflection) çok güçlü bir iyileştirici süreçtir (Neimeyer, 2009). Mevlânâ'nın bu sembolü hem bilişsel farkındalığı hem de öz-şefkati artırıcı bir araç olarak değerlendirilebilir.

Mevlânâ'nın kognitif sisteminde düşünceyi dönüştürmenin yolu, mecazlarla, metaforlarla, sembollerle konuşmaktan geçer. Çünkü soyut hakikatlerin doğrudan anlatılması insan zihninde çoğu zaman dirençle karşılaşır. Metaforik anlatım ise bu direnci yumuşatır, insanın savunma mekanizmalarını aşarak mesajın daha derin katmanlara ulaşmasını sağlar. Bu özellik, modern psikoterapide kullanılan imgelem teknikleriyle de (imagery techniques) benzerlik taşır (Holmes - Mathews, 2010).

Bir başka dikkat çeken boyut ise Mevlânâ'da "bilgi"nin tanımıdır. O, bilgiyi yalnızca rasyonel veri olarak değil, aynı zamanda deneyimsel bir bilgelik (hikmet) biçiminde ele alır. Bu anlayış, gü-

nümüzde artan şekilde tartışılan sezgisel karar verme modelleriyle örtüşür (Gigerenzer, 2007). Modern kognitif psikoloji de sezgisel bilgeliğin özellikle belirsizlik durumlarında hızlı ve etkili karar almada avantaj sağladığını savunur.

Mevlânâ'nın sıkça kullandığı bir diğer kavram olan "ölmeden önce ölmek" de bilişsel düzeyde güçlü bir anlam taşır. Bu deyim, kişinin eski benlik algılarını, sabit düşünce kalıplarını terk ederek kendini yeniden inşa etmesi gerektiğini anlatır. Yani bilişsel bir devrim, radikal bir paradigma değişikliği önerir. Modern psikolojide buna şema değişimi veya inanç sistemlerinin dönüşümü denir (Young vd., 2003).

Mevlânâ'nın "kalp gözü" ifadesi de modern psikolojinin empati, duygusal zeka ve perspektif alma becerileriyle ilişkili görülebilir. Kalp gözüyle bakmak, insanın yalnızca dış verileri değil, başkasının duygularını, niyetlerini, ihtiyaçlarını da anlayabilmesini ifade eder. Goleman'ın (1995) duygusal zekâ kuramında tanımladığı temel becerilerle büyük paralellik taşır.

Son olarak Mevlânâ'nın bilişsel yaklaşımında öğrenme ve değişim iç içe geçmiştir. Birey, sürekli bir öğrenme ve gelişme süreci içindedir. Yeni deneyimler, yeni insanlar, yeni anlamlar insan zihnini daima besler. Mevlana'nın "her gün bir yerden göçmek ne güzel" sözü, sabit zihinsel kalıpları kırmayı ve yenilenmeye açık olmayı öğütler. Bu tavsiye, modern yaşam boyu öğrenme kuramlarının (Illeris, 2007) da özünü oluşturur.

Sonuç olarak Mevlânâ'nın kognitif yapılar anlayışı; sembolizmi, sezgiyi, aşkı ve kalp gözüyle birleşen çok katmanlı bir sistemdir. Bu sistem, modern psikolojinin henüz yeni yeni keşfetmeye başladığı birçok alana asırlar öncesinden katkıda bulunmuş görünmektedir. Mevlânâ'nın insan zihnine dair ortaya koyduğu bu bütüncül yaklaşım, günümüz psikoterapi modellerine hem teorik hem de pratik olarak zenginleştirici perspektifler kazandırabilir.

4. Mevlânâ'nın Düşüncesinin Modern Psikoloji ile Kesişimleri

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin 13. yüzyılda geliştirdiği insan anlayışı, çağdaş psikolojinin temel kavramlarıyla şaşırtıcı ölçüde örtüşmektedir. Onun eserlerinde ortaya koyduğu çok boyutlu insan

tasavvuru, modern psikolojideki temel kuramlar ve uygulamalar açısından dikkat çekici paralellikler sunar. Bu açıdan Mevlânâ'nın düşünce sistemi, tarihsel bir mistik öğretinin ötesinde, çağdaş insan bilimlerine de katkı sağlayan kapsamlı bir paradigma olarak değerlendirilebilir.

Mevlânâ'nın merkezinde yer alan aşk kavramı, modern psikolojideki öz-anlayış, öz-şefkat ve kişilerarası bağlanma modelleriyle yakın ilişkilidir. Özellikle Neff'in (2003) geliştirdiği öz-şefkat teorisi, bireyin kendisine karşı nazik olmasını, hatalarını hoşgörüyle karşılamasını ve insan oluşunun ortak kırılganlıklarını kabul etmesini öngörür. Mevlânâ'nın "aşk"ı ise insanın yalnızca kendini değil, tüm varlıkları kapsayan bir merhamet ve kabul duygusu geliştirmesi anlamına gelir. Bu açıdan Mevlânâ'nın aşk öğretisi, öz-şefkat odaklı terapilerin (Compassion Focused Therapy) amaçladığı psikolojik dönüşümle büyük oranda örtüşmektedir (Gilbert, 2010).

Bir diğer önemli kesişim noktası, Mevlânâ'nın bilişsel esneklik anlayışıdır. Mevlânâ, katı kalıplara, önyargılara, dogmalara saplanıp kalmanın insanı ruhen daralttığını savunur. Bunun yerine sürekli bir öğrenme, değişim ve dönüşüm yolculuğunu önerir. Bu yaklaşım, modern psikolojide "bilişsel yeniden yapılandırma" (cognitive restructuring) ve "bilişsel esneklik" (cognitive flexibility) kavramlarıyla benzeşir (Beck, 1976; Kashdan - Rottenberg, 2010). Bireylerin kendilerini kısıtlayan inançları sorgulaması, alternatif düşünce biçimlerini denemesi, psikolojik dayanıklılığın temel bileşenlerinden biridir.

Mevlânâ'nın "hamlıktan pişkinliğe" metaforu, pozitif psikolojinin geliştirdiği insan potansiyelini gerçekleştirme teorileriyle yakından bağlantılıdır. Seligman ve Csikszentmihalyi'nin (2000) pozitif psikoloji akımı, bireylerin güçlü yanlarını, anlam arayışlarını ve iyi oluş durumlarını öne çıkararak klasik psikolojinin patoloji odaklı yaklaşımını dönüştürmeyi hedeflemiştir. Mevlânâ da insanın özündeki güzellikleri ortaya çıkararak kemale ermesini savunur. Bu, bireysel gelişimi destekleyen bir motivasyon kaynağı sunar.

Mevlânâ'nın travmaya bakışı da modern travma psikolojisiyle paralellikler taşır. Mesnevî'de sıkça rastlanan "dert insanı pişirir" anlayışı, insanın yaşadığı olumsuz deneyimlerin bir büyüme fırsatı-

na dönüşebileceği fikrini yansıtır. Bu, Tedeschi ve Calhoun'un (2004) tanımladığı travma sonrası büyüme (post-traumatic growth) kuramıyla örtüşmektedir. Travmanın insanı kırabileceği kadar, yeniden inşa edebileceği de kabul edilir. Mevlânâ, acının, bireyi hakikate yaklaştıran bir öğretmen olduğuna inanır.

Mevlânâ'nın modern psikolojideki mindfulness (bilinçli farkındalık) uygulamalarıyla da güçlü benzerlikleri vardır. Mesnevî'de önerilen sürekli tefekkür, iç gözlem ve kalbin temizlenmesi yoluyla dünyaya daha açık ve kabullenici bakma hali, Kabat-Zinn'in (2003) tanımladığı mindfulness yaklaşımıyla örtüşür. Zihnin otomatikleşmiş, katı tepkilerinden sıyrılarak anda kalabilme, duygularla daha sağlıklı ilişki kurabilme becerileri, Mevlânâ'nın manevi terbiyesinde de yer alır.

Ayrıca Mevlânâ'nın öz-kabul anlayışı, modern psikolojinin özkabul terapileriyle doğrudan ilişkilendirilebilir. Özellikle insanın kusurlarını, hatalarını ya da eksiklerini inkâr etmeksizin sahiplenmesi, utanç duymadan kendine şefkat gösterebilmesi, psikolojik sağlığın en önemli bileşenlerinden biridir (Hayes, 2004).

Mevlânâ'nın çok katmanlı hikâye anlatımı da modern anlatı terapileri (narrative therapy) ile kesişmektedir. White ve Epston'un (1990) geliştirdiği bu yaklaşımda, birey kendi hayat öyküsünü yeniden yazarak kendini güçlendiren bir anlatı kurgulayabilir. Mesnevî'deki semboller, mecazlar ve hikâyeler aracılığıyla bireyin düşünce kalıplarını sorgulaması, yeni anlamlar üretmesi sağlanır. Bu yönüyle Mevlânâ'nın eserleri, anlatı terapisine zengin bir arka plan sunar.

Bunun yanında Mevlânâ, insanın sosyal ilişkilerindeki uyumu ve şefkati geliştirmesini de önemser. Modern sosyal psikolojideki prososyal davranış kuramları, başkalarına yardım etme, empati kurma ve toplumsal uyum sağlama süreçlerini inceler (Batson, 2011). Mevlânâ'nın toplumsal barışa yaptığı vurgu, bireysel iç barışın toplumsal barışa yansıdığı inancına dayanır. Bu da bireysel psikoterapinin toplumsal sonuçlarını araştıran güncel psikoloji çalışmalarına ışık tutar.

Mevlânâ'nın kullandığı semboller, metaforlar ve imgeler, psiko-

lojideki sembolik öğrenme (symbolic learning) teorileriyle örtüşmektedir. İnsan zihni, soyut kavramları somut imgeler aracılığıyla daha kolay anlar ve hatırlar (Paivio, 1990). Mesnevî'deki zengin sembol dili, insan zihninin soyut hakikatleri kavrayabilmesi için bir eğitim aracıdır. Bu, modern psikolojinin "görselleştirme" ve imgelem tekniklerinde de kullanılan bir yöntemdir (Holmes - Mathews, 2010).

Mevlânâ'nın insanı "bir yolcu" olarak görmesi, modern gelişim psikolojisindeki yaşam boyu gelişim (lifespan development) modelleriyle de uyumludur (Baltes, 1987). İnsan, yaşamı boyunca sürekli bir değişim ve yeniden yapılanma süreci geçirir. Mevlânâ da bireyi sabit bir kimliğe hapsolmak yerine, sürekli tekâmül eden, yeni deneyimlerle şekillenen bir varlık olarak tasvir eder. Bu yaklaşım, modern psikolojideki gelişimsel perspektifle büyük benzerlik gösterir.

Bunların yanı sıra Mevlânâ'nın doğayla kurduğu ilişki anlayışı da modern ekopsikoloji (ecopsychology) yaklaşımlarıyla paraleldir (Roszak, 1992). İnsan doğanın bir parçasıdır ve doğayla kurduğu bağ, psikolojik iyi oluş üzerinde doğrudan etkilidir. Mevlânâ'nın "birlik" felsefesi, yalnızca insanlar arası değil, tüm varlıklar arası bir uyumu hedefler. Bu, çağdaş çevre psikolojisinin insanın doğayla bütünleşme ihtiyacına yaptığı vurgu ile örtüşür.

Öte yandan Mevlânâ'nın travma sonrası anlam bulma yaklaşımı da dikkat çekicidir. Travmatik deneyimlerin insanı dönüştürme potansiyeline sahip olduğu, bireyin bu olaylardan yeni anlamlar üreterek güçlenebileceği, günümüz psikolojisinde de araştırılan bir konudur (Park, 2010). Mevlânâ'nın eserlerinde acının öğreticiliği, insanı yeniden inşa eden bir fırsat olarak görülür. Bu anlayış, terapötik müdahalelerde anlam odaklı yaklaşımlar için güçlü bir ilham kaynağıdır.

Sonuç olarak Mevlânâ'nın düşünce sistemi, modern psikolojinin çeşitli alt alanlarıyla — bilişsel psikoloji, sosyal psikoloji, gelişim psikolojisi, travma psikolojisi, ekopsikoloji ve pozitif psikoloji — çok sayıda ortak tema paylaşmaktadır. Bu ortaklıklar, Mevlânâ'nın yalnızca bir mistik veya şair değil, aynı zamanda çağının çok ötesinde, insana dair bütüncül bir teori geliştirmiş bir düşünür olduğunu

göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 13. yüzyılda geliştirdiği derin felsefi ve manevi öğretileriyle yalnızca kendi çağını değil, bugünkü insan bilimleri literatürünü de etkileyebilecek güçlü bir miras bırakmıştır. Bu çalışma kapsamında Mevlânâ'nın insan anlayışının, fizyolojik kognitif yapılarına ve psikolojik süreçlerine dair kavramlarının modern psikolojiyle ne derece örtüştüğü ortaya konulmuştur. Gerek Mesnevî'deki sembolik anlatımlar gerekse aşk, merhamet, affetme, bilişsel esneklik, anlam arayışı gibi değerler, Mevlânâ'nın psikolojik sağlığı bütüncül bir şekilde ele aldığını göstermektedir.

Özellikle insanın kendisini tanıması, içsel dünyasını keşfetmesi, olumsuz duygularını dönüştürmesi ve yaşamın anlamını bulabilmesi Mevlânâ'nın öğretisinin temel taşlarını oluşturur. Bu yaklaşım, günümüz psikoterapi modellerinde kullanılan öz-farkındalık, özşefkat, bilinçli farkındalık, travma sonrası büyüme gibi tekniklerle doğrudan paralellik göstermektedir. Bunun yanında Mesnevî'deki çok katmanlı hikâye anlatım geleneği, bireyin zihinsel şemalarını sorgulamasına ve dönüştürmesine katkı sağlayarak, modern anlatı terapilerine benzer bir etki yaratmaktadır.

Mevlânâ'nın "hamlıktan pişkinliğe" yolculuk olarak betimlediği gelişim süreci, bugünkü pozitif psikolojinin insan potansiyelini açığa çıkarma amacını da çağrıştırır. Kişinin kendi benliğiyle barışması, kendine ve başkasına karşı merhamet geliştirmesi, anlam bulma kapasitesini güçlendirmesi, psikolojik dayanıklılığını artıran unsurlardır. Böylece Mevlânâ'nın manevi terbiyesi, yalnızca dinsel veya mistik bir rehberlik değil, aynı zamanda modern psikolojik danışma ve terapi süreçlerine de entegre edilebilecek değerli bir bilgi kaynağıdır.

Bu manada "Rumi Aşkın Terapi" adında yazar tarafından geliştirilmiş bir teknik de mevcuttur. Daha çok gurup terapisi şeklinde gerçekleştirilen oturumlarda duygular ve yaşantılar Mesnevî okumaları eşliğinde yorumlanmaktadır (Özdengül, 2005; Ak vd., 2014).

Sonuç olarak Mevlânâ'nın kognisyon, insan anlayışı ve manevi gelişim perspektifi; bireyin biyolojik, psikolojik, sosyal ve ruhsal

bütünlüğünü gözeten biopsikososyal modelle uyumlu bir sistemdir. Bu bütüncül yaklaşım, modern psikolojide farklı terapi ekollerinin bir arada kullanılmasına imkân tanıyan eklektik yöntemleri desteklemektedir. Ayrıca Mevlânâ'nın insanı doğayla, toplumla ve evrenle barışık bir varlık olarak tanımlaması, çağdaş ekopsikoloji ve sosyal psikoloji araştırmalarına da yol gösterebilir.

Öneriler

Bu derin teorik arka plan ışığında, gelecekte yapılacak akademik ve uygulamalı çalışmalar için şu öneriler sunulabilir:

Psikoterapi Uygulamaları: Mevlânâ'nın aşk, affetme, anlam arayışı ve sabır temalı metaforlarının, psikoterapötik müdahalelerde bilişsel yeniden yapılandırma amacıyla kullanılabileceği pilot araştırmalar yapılabilir. Özellikle anlatı terapileriyle entegrasyonu umut verici görünmektedir.

Psikolojik Dayanıklılık Eğitimi: Eğitim ve kişisel gelişim programlarında, Mevlânâ'nın hikâyelerinin bireylerin esnekliğini, özşefkatini ve stresle başa çıkma kapasitesini güçlendirmek için sistematik şekilde uygulanması önerilebilir.

Pozitif Psikoloji Yaklaşımları: Mevlânâ'nın insanı tekâmüle götüren gelişim anlayışı, olumlu duyguların ve güçlü yanların geliştirilmesine odaklanan pozitif psikoloji eğitimlerine entegre edilebilir.

Kültürel Psikoloji Çalışmaları: Mevlânâ'nın öğretisinin, kültürel bağlamda psikolojik sağlığı nasıl desteklediğini inceleyen kültürlerarası karşılaştırmalı çalışmalar teşvik edilmelidir.

Travma Sonrası Büyüme Programları: Mevlânâ'nın acıyı dönüştürme ve anlam bulma anlayışı, travma sonrası büyüme modelleriyle birleştirilerek yeni psikoeğitim programları oluşturulabilir.

Empati ve Prososyal Davranış Eğitimleri: Mevlânâ'nın hoşgörü ve empati odaklı yaklaşımı, özellikle sosyal hizmetlerde ve grup terapilerinde prososyal davranış geliştirme amacıyla değerlendirilebilir.

Multidisipliner Yaklaşımlar: Psikoloji, ilahiyat, sosyoloji ve felsefe disiplinlerinin ortaklaşa yürüttüğü projelerde Mevlânâ'nın insan anlayışının çok boyutlu incelenmesi teşvik edilmelidir.

Bu öneriler, Mevlânâ'nın çağları aşan evrensel öğretisinin yalnızca edebî veya felsefî bir miras olarak değil, aynı zamanda çağdaş psikolojinin gelişimine katkı sağlayacak bir kaynak olarak da değerlendirilmesine imkân tanıyacaktır. Böylece Mevlânâ'nın düşüncesi, günümüz insanının psikolojik iyi oluşunu destekleyen somut uygulamalara dönüştürülebilir.

Kaynakça

Ak, Mehmet vd. "Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, 3/3 (2014), 133–141. https://jcbpr.org/storage/upload/pdfs/1708352661-tr.pdf

Baltes, Paul. B. "Theoretical Propositions of Life-Span Developmental Psychology: On The Dynamics Between Growth and Decline". *Developmental Psychology*, 23/5 (1987), 611-626.

Batson, C. Daniel. "Empathy-Induced Altruism: Friend or Foe of The Common Good?. In For The Greater Good of All: Perspectives On Individualism, Society, And Leadership. ed. Donelson R. Forsyth – Crystal L. Hoyt. 29-47. New York: Palgrave Macmillan US, 2011.

Beck, Aaron T. *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. New York: International Universities Press, 1. Basım, 1976.

Bonanno, George A. "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated The Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?" *American Psychologist*, 59/1 (2004), 20–28.

Engel, George L. "The Need For A New Medical Model: A Challenge For Biomedicine". *Science*, 196/4286 (1977), 129–136.

Erikson, Erik H. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company, 1. Basım, 1968.

Frankl, Liselotte. "Self-Preservation And The Development of Accident Proneness in Children And Adolescents". *The Psychoanalytic Study of the Child*, 18/1 (1963), 464-483.

Gigerenzer, Gerd. *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*. New York: Viking Press, 1. Basım, 2007.

Gilbert, Paul. *Compassion Focused Therapy: Distinctive Features*. London: Routledge, 1. Basım, 2010.

Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*. New York: Bantam Books, 1. Basım, 1995.

Hayes, Adele. M., - Feldman, Greg. "Clarifying The Construct of Mindfulness in the Context Of Emotion Regulation and the Process of Change in Therapy". *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11/3 (2004), 255-262.

Illeris, K. (2007). What Do We Actually Mean By Experiential Learning?. *Human Resource Development Review*, 6/1 (2007), 84-95.

Jung, Carl Gustav. *Man and His Symbols*. London: Aldus Books, 1. Basım, 1964.

Kabat-Zinn, Jon. Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, And Future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10/2 (2003), 144–156.

Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1. Basım, 2011.

Kashdan, Todd B., - Rottenberg, Jonathan. "Psychological Flexibility As a Fundamental Aspect of Health". *Clinical Psychology Review*, 30/7, (2010) 865–878.

Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1. Basım, 2003.

Markus, Hazel, - Wurf, Elaine. "The Dynamic Self-Concept: A Social Psychological Perspective". *Annual Review of Psychology*, 38/1 (1987), 299–337.

Neff, Kristin D. "Self-Compassion: An Alternative Conceptualization of A Healthy Attitude Toward Oneself". *Self and Identity*, 2/2 (2003), 85–101.

Neimeyer, Robert. A. *Constructivist Psychotherapy: Distinctive Features*. Routledge, 2009.

Özdengül, Faik. *Rumî ve Aşkın Terapi.* Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2005.

Paivio, Allan. *Mental Representations: A Dual Coding Approach*. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 1990.

Park, Crystal L. "Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment to Stressful Life Events". *Psychological Bulletin*, 136/2 (2010), 257–301.

Piaget, Jean. Inconscient Affectif et Inconscient Cognitif. *Raison Présente*, 19/1 (1971), 11-20.

Roszak, Theodore. *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology.* New York: Simon - Schuster, 1. Basım, 1992.

Sapolsky, Robert M. *Why Zebras Don't Get Ulcers.* New York: Holt Paperbacks, 3. Basım, 2004.

Seligman, Martin E. P. - Csikszentmihalyi, Mihaly. "Positive Psychology: An Introduction". *American Psychologist*, 55/1 (2000), 5–14.

Shapiro, Shauna L. vd. "Mechanisms of Mindfulness". *Journal of Clinical Psychology*, 62/3 (2006), 373–386.

Sternberg, Robert. J. "The Assessment of Creativity: An Investment-based Approach". *Creativity Research Journal*, 24/1 (2012), 3-12.

Tedeschi, Richard G., - Calhoun, Lawrence G. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations And Empirical Evidence". *Psychological Inquiry*, 15/1 (2004), 1–18.

Toussaint, Loren, vd. "Forgiveness and health: A review and theoretical exploration of pathways". *Frontiers in Psychology*, 6, 820 (2015). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00820

White, Michael - Epston, David. *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York: W. W. Norton & Company, 1. Basım, 1990.

Young, Jeffrey E. vd. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*. New York: Guilford Press, 1. Basım, 2003.

Abbasoğulları, Gülcan. "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Dîvân Şairleri". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 289-330. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'Sİ VE DÎVÂN ŞAİRLERİ

Gülcan ABBASOĞULLARI*

ÖZ

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, siyasi ve sosyo-kültürel anlamda 13. yüzyıl Anadolu sahasının ortaya çıkardığı önemli bir âlim, mutasavvıf ve şairdir. Yaşadığı çağdan itibaren hem şahsiyetiyle hem de eserleriyle pek çok şairin duygu ve düşünce dünyasında yer edinmiştir. Bu çalışmada amaç, Divan şairlerinin Mevlânâ'nın Mesnevî'siyle ilgili düşüncelerini tespit etmektir. Bu minvalde nitel araştırma yöntemlerinden doküman taraması kullanılarak Divan şairlerinin Mevlânâ'nın Mesnevî'siyle ilgili söylediği tespit edilen düşüncelerin içerik analizi yapılmıştır.

Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte Mevlânâ ve Mevlevîlikten bahsedilmiş, birinci bölümde Mevlânâ'nın tesiri ve bu tesirin sebepleri üzerinde durulmuş, ikinci bölümde ise Mesnevî hakkında bilgi verilmiş ve Mesnevî hakkında Divan şairlerinin duygu ve düşünceleri tespit edilip değerlendirilmiştir.

Türk edebiyatında hemen hemen her yüzyılda Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden söz edildiği görülmüştür. Mesnevî'ye olan bu ilgi en çok Mevlevî şairlerde görülmekle beraber sadece onlarla sınırlı kalmamıştır. Mevlevîliğe intisabı bulunanların haricinde muhip olanlar ya da başka bir tarikata mensubiyeti bulunanlar da Mesnevî'yi şiirlerinde konu etmiştir. Çalışmada 36 şairden örnekler verilmiştir. Tespit edilen şiirlerinde bu şairlerin Mesnevî'ye yönelik bazı nitelendirmelerde bulundukları ve onun için pek çok teşbih yaptıkları ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada yer alan örnekler sayesinde Mesnevî hakkındaki düşünceler ortaya konulmuş olup bu çalışmanın Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevîlik ve divan edebiyatı ile ilgili yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Şiir, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Mesnevî, Divan Şairleri.

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü. Kars / Türkiye. gulcan-019@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3490-4193.

Rumi's Masnawi and Divan Poets

Gülcan ABBASOĞULLARI[†]

Abstract

Mevlānā Celāleddin-i Rūmī is an important scholar, mystic and poet who emerged from the 13th century Anatolian field in political and socio-cultural terms. Since the time he lived, he has gained a place in the emotional and intellectual world of many poets with both his personality and his works. This study aims to identify the opinions of Dīvān poets regarding Rūmī's Masnawi. To this end, a content analysis of the Dīvān poets' opinions on Rūmī's Masnawi was conducted using document scanning, one of the qualitative research method.

The study consists of an introduction and two sections. The introduction discusses Rūmī and the Mevlevi order. The first section focuses on Rūmī's influence and the reasons for this influence. The second section provides information about the Masnawi, and the feelings and thoughts of Dīvān poets on the Masnawi are identified and evaluated.

It has been seen that Rūmī's Masnawi has been mentioned in Turkish literature in almost every century. While this interest in the Masnawi is most evident among the Mevlevi poets, it is not limited to them. Apart from those who are members of the Mevlevi order, those who love it or are members of another order have also mentioned the Masnawi in their poems. The study provides examples from 36 poets. It has been revealed that these poets, in their poems, made some characterizations of the Masnawi and made numerous analogies for it. Through the examples presented in this study, opinions on the Masnawi have been revealed, and it is hoped that this study will contribute to future studies on Rūmī, the Masnawi, the Mevlevi order, and Dīvān literature.

Anahtar Kelimeler: Turkish Islamic Literature, Poem, Rūmī, Masnawi, Dīvān Poets.

[†] Doç. Dr., Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts. Kars / Türkiye. gulcan-019@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3490-4193.

Giriş

Milletlerin ebedî ayakta kalabilmesi ölülerinin büyüklüğüne bağlıdır. Kendileriyle beraber topraklarını da kalıcı kılan yüce ruhların sevildiği her mahalde hakiki hayatlar ve hakiki mutluluklar yaşanmaktadır.[1] İşte bu yüce şahsiyetlerden oluşan büyük kervanın başında bulunan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672-1273), Anadolu Selçukluları'nın iç huzursuzluklarla baş etmeye çalıştığı ve Moğol istilasıyla gücünü yitirdiği bir dönemde yaşamıştır. Toplumu her anlamda etkileyen hadiselerin cereyan ettiği bu ortamda, Mevlânâ'nın eğitim hayatının çekirdeğini, kendisi de bir âlim ve vaiz olan babası Bahaeddin Veled (ö. 628/1231) temsil etmiştir. O, Muhakkik Tirmizi'den (ö. 639/1241) dersler almış, yüksek din eğitimini Karaman, Şam ve Halep'te ehl-i sünnet çizgisinde tamamlayarak medreselerde müderrislik görevini ifa etmiş bir âlim,[2] Kur'ân ve sünnet doğrultusunda düşüncelerini aşk ile olgunlaştırmış, ruhi tekâmülü benimseyen bir sûfî, mutasavvıf ve mütefekkirdi. Bütün bu birikimlerini, kendisini dinleyenlere aktarabilmek adına sanatı nitelikli bir araç hâline getiren bir şairdi. Mevlânâ'nın bu çok yönlü şahsiyeti zamanla onun tesir kuvvetini de artırmış, şöhreti, bulunduğu coğrafyanın sınırlarını aşmıştır.

Bilindiği üzere Mevlevilik, Osmanlı'nın ilk nüvelerinin atıldığı bir dönemde Mevlânâ'nın vefatından sonra oğlu Sultan Veled'in (ö. 712/1312) kurumsallaştırdığı bir tarikattır. Kendisine hürmet edilen Hüsameddin Çelebî'nin (ö. 683/1284) vefatından sonra ise Sultan Veled posta oturmuştur. Ancak Mevlevîliğin Konya sınırlarını aşması ve farklı beyliklere ulaştırılması Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi (ö. 719/1319) vesilesiyle olmuştur. Mevlevîlik, 14. yüzyılda Anadolu'da bilinen ve tanınan bir oluşum olmayı başarmıştır. Farklı yörelerde kurulan mevlevîhâneler vesilesiyle Mevlânâ'nın düşünceleri yayılma imkânı bulmuştur. Konya dışında Kütahya'da Celâleddin Ergun Çelebi'nin (ö. 775/1373), Afyonkarahisar'da Abâpuş-ı Velî'nin (ö. 890/1485) kurmuş olduğu Mevlevîhâneler, Karaman ve

[1] Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 125.

[2] Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 441-448.

Manisa Mevlevîhâneleri ilk olması bakımından önemlidir.

Osmanlı döneminde 15. yüzyıldan başlamak suretiyle Mevlânâ'nın düşünceleri devlet yöneticilerinin ve bilginlerin nazarında artmaya devam etmiştir. Sultan II. Murad devrinde Edirne Mevlevîhânesi kurulmuş, ardından onu Tire Mevlevîhânesi takip etmiştir.[3] Oğlu Fatih Sultan Mehmed devrinde Kalenderhâne Cami'nde *Mesnevî* okunması ve Mevlevî icrası yapılmaya başlanmış olup yine bu dönemde *Mesnevî*'nin tercüme ve şerhine dair faaliyetler yapılmıştır. Fatih'in oğlu Sultan II. Bayezid devrinde ise Galata Mevlevîhânesi'nin hayata geçirilmesiyle beraber Konya'dan sonra Mevlevîliğin en önemli merkezlerinden biri İstanbul olmuştur. Sultan II. Bayezid'ın Konya'daki bazı şeyhlerle yakın ilişki içinde olduğu ve Mevlânâ türbesine yaptığı hizmetler bilinmektedir. Hatta onun bu ilgisi vesilesiyle birçok devlet adamının Mevlevîliğe muhabbet duyduğu ve intisap ettiği ifade edilmektedir.[4] Ardından oğlu Yavuz Sultan Selim Mısır seferi esnasında Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmiş ve buraya bir şadırvan inşa ettirmiştir.[5] 16. yüzyılda devrin padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın Mevlevilik tarikatından da el aldığı, Mevlevî dervişlerin meclislerinde bulunduğu ve Mevlevilik için semâhâne ve derviş hücresi yaptırmak gibi hizmetlerde bulunduğu bilinmektedir.[6] Hatta Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin (ö. 1547) Mevlânâ hakkındaki menfi görüşlerinden dolayı Kanûnî tarafından şeyhülislamlıktan azledilmesi Mevlânâ'ya olan hürmetin büyüklüğünü göstermesi açısından önemlidir.[7] Sultan II. Selim de babası Kanûnî gibi bu tarikattan el alan padişahlardan olmuş, dönemin şeyhlerinden Hüsrev Çelebi'ye intisap etmiş ve

[3] Mustafa Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (01 Ocak 2006), 1-22.

[4] Reşat Öngören, "Mevlânâ'nın Osmanlı'ya Etkileri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 49-57.

[5] Mehmed Paşa, *Tarih-i Nişancı* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290), 191.

[6] Mehmed Paşa, *Tarih-i Nişancı*, 265-266; Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 1-308; Fatih Odunkıran, *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân (İnceleme-Metin)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 111; Öngören, "Mevlânâ'nın Osmanlı'ya Etkileri", 52.

[7] Öngören, "Mevlânâ'nın Osmanlı'ya Etkileri", 52-53.

hizmetlerde bulunmuştur.[8] 16. ve 17. yüzyıllarda pek çok devlet adamı Mevlevî tarikatına hizmetlerde bulunmuş, özellikle Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın (ö. 1143/1730) inşa ettirdiği medresede tasavvufun ve *Mesnevî*'nin okutulmasının vakıf şartlarına koyulmasıyla beraber 17. yüzyıldan itibaren *Mesnevî* dersleri medreselerde de görülmeye başlanmıştır.[9] 19. yüzyılda ise artık *Mesnevî*'nin okutulduğu "dârülmesnevî" adı verilen yerler açılmaya başlanmıştır.[10]

Bundan sonraki bölümde Mevlânâ'nın tesir alanı ve tesirinin sebepleri üzerinde durulacaktır.

1- Mevlânâ'nın Tesiri ve Bazı Sebepleri

Mevlânâ ulema, mutasavvıf, sultan veya devlet görevlisi olsun yahut toplumun diğer kesimlerinden olsun pek çok insanın hayatına tesir etmiş bir şahsiyetti. İbn Arabî'nin üvey evladı olan ve onun yolunu benimseyen Şeyh Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)[11], Mevlânâ'nın cenaze namazını kıldıran Kadı Siraceddin (ö. 682/1283)[12], Mevlânâ'nın cenaze ve defin işlemlerini yapan Fakih İhtiyareddin[13], Karatay ve Atabekiye medreselerinde müderrislik görevinde bulunan ve Fıkh'ın Ebû Hanîfesi olarak vasıflandırılan müftü Şemseddin-i Mardinî[14], ilim için gittiği Şam'da karşılaştığı Evhadüddîn Kirmânî (ö. 635/1238)[15], Şeyh Seyyid Burhaneddin (ö. 638 / 1240–41), Şeyh Sadî (ö. 691 / 1292), Kutbuddin Şirazî (ö. 710 / 1310), Ahî Evran (ö. m. 1261, 1280, 1329 (?)), Bahaüddin Kânî[16], Şerefeddin Semerkandî, Fahreddîn Sivasî, Mecdeddin Meragî, Hoca

[8] Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, 94; Öngören, "Mevlânâ'nın Osmanlı'ya Etkileri", 53.

[9] Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1939), 1/136.

[10] Semih Ceyhan, "Mesnevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/332.

[11] Ekrem Demirli, "Sadeddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/420.

[12] Ahmet Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 1/565–566.

[13] Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri*, 2/162.

[14] Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/102, 327, 395, 485, 507, 531; 2/132 vd.

[15] Ahmet Güzel, "Mevlâna'nın Çağına ve Çağımıza Tesirleri", *İSTEM* 5/10 (2007), 174.

[16] İsmet Kayaoğlu, "Mevlâna'nın Çağdaşı Derviş Tarikatları-Babalar-Kalenderler ve Diğerleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 147.

Şehabeddin, Hoca Nefiseddin, Bedreddin Yavaş, Şeyh Ömer Sühreverdî (ö. 623 /1226-632 /1234–35), Evhadüddîn Hoyi, Şeyh Şemseddin Tebrîzî, Şeyh Şemseddin Tebrîzî, İzzeddin Köse, Şeyh Nureddin[17], Yunus Emre[18], Hayranî[19], Fahreddîn-i Irakî (ö. 688/1289), Necmeddin (Râzî) Dâye (ö. 654/1256), Safiyeddin-i Hindi (ö. 715/1315)[20], Çelebi Celâleddin Feridun, Siraceddin Paybertî (Bayburtî), Şemseddin-i Sivasî, Kerimeddin Baktemur, Nizameddin Hattat, Alâeddin-i Amasî (Amasyalı), Bahaüddin-i Bahrî, Selâhaddin Fakih, İzzedin-i Erzincanî[21] Mevlânâ'dan etkilenen ulema ve mutasavvıflara misal olarak gösterilebilir.

Mevlânâ'nın devlet nezdinde de tesiri kuvvetli olup Konya'ya geldiği günden vefatına kadar olan süreçte iktidarda olan devlet yöneticileri ona karşı hürmet göstermişlerdir. Mesela Mevlânâ'nın "oğul" hitabını kullandığı II. Sultan İzzeddin Keykavus (ö. 677/1279) ona intisap edenlerden olmakla beraber onun fikirlerine de müracaat eden biriydi.[22] Bir diğer "oğul" hitabının muhatabı ise Sultan Rükneddin (ö. 665/1266) olmuştur. II. Sultan İzzeddin Keykavus gibi Mevlânâ'nın müridi olmuştur. Hanımı Gumac Hatun da Mevlânâ'ya hürmet ve muhabbeti olan bir hanımdı.[23] *Fîhi Mâ Fîh*'te ve göndermiş olduğu bazı mektuplarında nasihatlerde ve taleplerde bulunduğu Muîneddin Pervane (ö. 676/1277) de Mevlânâ'yla teması bulunan isimlerdendi. Hatta hanımı Gürcü Hatun onun müridi olmakla beraber dönemin ressamlarından Aynüddevle'ye Mevlânâ'yı resmettirmiştir.[24] Mevlânâ'nın mektuplarında birçok

[17] Güzel, "Mevlâna'nın Çağına ve Çağımıza Tesirleri", 175.

[18] Midhat Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlâna-Şiirleri Aşk ve Felsefesi-* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1965), 46.

[19] Celâleddin Çelebi, *Hz. Mevlâna* (Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1996), 38-39.

[20] Güzel, "Mevlâna'nın Çağına ve Çağımıza Tesirleri", 176.

[21] Feridun bin Ahmed Sipehsâlâr, *Mevlâna ve Etrafındakiler (Risale)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman, 1977), 150.

[22] Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1/669; 2/292; Kayaoğlu," Mevlâna'nın Çağdaşı Derviş Tarikatları-Babalar-Kalenderler ve Diğerleri", 42.

[23] Asaf Halet Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevîlik* (İstanbul: Turgut Atasoy Matbaacılık, 1957), 38; Sipehsâlâr, *Mevlâna ve Etrafındakiler (Risale)*, 87.

[24] Mevlâna Celâleddin Rûmî, Fîhi Mâ Fîh, çev. Meliha Ülker Tarıkâhya (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985), 82; Kayaoğlu, "Mevlâna'nın Çağdaşı Derviş Tarikatları-Babalar-Kalenderler ve Diğerleri", 43; Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1/648;

devlet adamının isimleri geçmektedir.[25]

Yine hekim Ekmelüddin Tabip[26], ressamlardan Bedreddin Yavaş, Alâeddin Siryanus, Aynüddevle, Kaluyan[27], Ahi Ahmet Şah, çiftçi Ahi Ahmet Seydavarî, marangoz Bedreddin, neyzen Hamza, rebap sanatçısı Ebûbekir, hânende Kemal ve Şerefeddin, mimar Tebrizli Bedreddin, pamukçu Nasıreddin ve daha birçok ilim insanı, esnaf, sanatkâr ve zanaat ustası isim Mevlânâ'nın toplumun diğer kesimleri üzerinde ciddi etkisi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.[28]

Buhara ve Semerkant'tan gelerek ona mürid olanlar, Arabistan, İran ve Anadolu'nun farklı köşelerinden onun söz meclislerine katılanlar göstermektedir ki, Mevlânâ şarkı da etkileyen bir şahsiyettir. Mesela Mevlânâ'nın vefatının ardından üç yıl sonra Hindistan'a giden müridi Ahmedî Rûmî'nin 1325'te *Mesnevî*'nin ilk tefsiri kabul edilen *Dakâiku'l- Hakâyîk* ve *Rakâiku't-Tarâîk* adlı eserini kaleme almasının bugün Pakistan'da eğitimli bütün ailelerin *Mesnevî*'de geçen hikâyeleri bilmesine etkisi olduğu ifade edilmiştir. Yine Pakistanlı Muhammed İkbâl'in eserlerinde görülen Mevlânâ etkisi buna örnektir.[29] Molla Câmi, Şeyh Sâdî-i Şirâzî, Şeyh Yusuf b. Ahmed, Bedîüzzaman Füruzanfer, Kıvamüddîn Sencânî, Seyyid Kâsımü'l-Envâr, Kıvamüddîn Sencânî, İranlı şair Abdülaziz, Mevlânâ'dan etkilenen şair ve yazarlar arasında sayılmaktadır.[30] Mevlânâ'nın

Şahabettin Uzluk, *Mevlâna'nın Ressamları* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1945), 11, 13.

[25] Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1/308, 406–407; Kayaoğlu, "Mevlâna'nın Çağdaşı Derviş Tarikatları-Babalar-Kalenderler ve Diğerleri", 43; Osman Nuri Küçük, "Mevlâna'nın Moğol Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları -I-", *Tasavvuf Dergisi* 4/11 (2003), 280; Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mektuplar (Mektûbat)*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963).

[26] Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/196.

[27] Uzluk, *Mevlâna'nın Ressamları*, 11, 13, 17, 20-21.

[28] Kayaoğlu," Mevlâna'nın Çağdaşı Derviş Tarikatları-Babalar-Kalenderler ve Diğerleri, 44-45.

[29] Güzel, "Mevlâna'nın Çağına Ve Çağımıza Tesirleri", 169-190; Ahmed Asrar, "Muhammed İkbal Ve Mevlana Celaleddin Rûmî", *II. Milletlerarası Mevlana Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990), 139-147.

[30] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966), 196; Emine Yeniterzi, *Mevlâna Celâleddîn Rûmî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 102-106.

eserlerinin dili olan Farsça'nın Hint-Avrupa dil ailesine mensubiyetinden dolayı ise Avrupalılar bu dili öğrenmenin imkânıyla Mevlânâ'dan etkilenmişlerdir. Yapılan İngilizce, Almanca ve Fransızca tercüme faaliyetleri bu etkiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.[31]

Mevlânâ'nın düşünce ve sözlerinin bu kadar etkili olmasında onun düşüncesinin temelini oluşturan Kur'ân'ın büyük bir önemi vardır. Hatta tefsir usulü açısından tam mânâsıyla bir tefsir olduğu söylenemese de Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde yer verdiği hikâyelerinin Kur'ân'dan izler taşıması sebebiyle *Mesnevî* için "Manzum Kur'ân Tefsiri" diyenler olmuştur. *Mesnevî*'de doğrudan yahut dolaylı olarak yaklaşık 2150 ayete yer verilmiştir. [32] Yine Hz. Peygamber'in örnek yaşamı ve sözleri Mevlânâ'nın düşüncesinin temelini oluşturan unsurlardan olmakla beraber bu doğrultuda onun Hz. Peygamber'in (asm) yüce şahsiyetine dair şiirler söylediği görülmektedir.

Kur'ân ve Sünnete olan yaklaşımı başta olmak üzere Mevlânâ'nın etkili olmasında elbette başka pek çok sebep vardır. Hem şahsî özellikleri hem uyguladığı metotlar hem de her daim yenilik vasfını koruyan eserleriyle İslam medeniyetini, Doğu'yu ve Batı'yı etkisi altına alan Mevlânâ'nın iyi bir eğitim alarak ilim sahibi olması, farklı bilim dallarına vukufiyeti, ilmiyle amel etmesi, söz ve davranış bütünlüğü, uygulamayı esas alması, üstün bir zekâ, güçlü hafıza ve orijinal fikirlere sahip olması, güzel ahlâkî özellikleri, sabırlı, birleştirici ve faal olması, halkla iç içe yaşaması, devlet yöneticileri karşısında şahsiyetli bir tutum sergilemesi, çekişmelerden kendini koruması, devrin diğer bilginleriyle iyi ilişkiler kurması ve onlarla rekabete kalkışmaması, üslubundaki sadelik (sehl-i mümteni) ve gönül diliyle söyleyişi, heyecanı, yeniye olan vurgusu, ümitsizliğe yer vermemesi, şiiri duygularına vasıta kılması, sanatı toplum için kullanırken "Allah için sanat" üst ilkesini benimsemesi,

[31] Güzel, "Mevlâna'nın Çağına Ve Çağımıza Tesirleri", 182; Zeynep Köse, "Mevlânâ'nın Batı'daki İki Sesi: Annemarie Schimmel Ve Eva De Vitray Meyerovitch", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart İlahiyat Fakültesi, 2006), 421-423.

[32] Muhammed Taki Ca'feri, *Avamil-i Cezzabiyet-i Suhenan-i Celâleddîn Muhammed Mevlevi* (Tebriz: İntişarat-i Danişgah-i Tebriz, 1376), 17, 19.

hikâyelerden istifade etmesi ve hikâye dilini güzel kullanması, konuların üzerinde detaylı bir şekilde durması, müşahhas misaller vermek ve benzetmeler yapmak suretiyle muhakeme yapabilmeye olanak tanıdığı bir eğitim-öğretim metodu uygulaması, insanı gerek psikolojik gerekse sosyolojik açıdan iyi tahlil edebilmesi, yetişen insan sermayesini değerlendirebilmesi, insanı fıtratına yönlendirmesi dolayısıyla evrensel oluşu, insanın ruhi tekâmülü için gerekli ve güzel hasletlerden bahsetmesi ve her daim hakikatin arayışı içerisinde olması tesirli olmasındaki sebeplerden bazılarıdır.[33]

Mevlânâ eserlerinde evvela nefis mücadelesiyle insanı özgürleştirmeyi hedeflemiştir. Ancak özgür olan bir insan hem zahiri hem de bâtınî anlamda bir tekâmüle hazır hâle gelebilmekte, tahkîki imanı tahkim eden insan özgürleşerek hedeflerini daha ötelere taşıyabilmektedir. Herkesi kendi yeterliliği ölçüsünde kabul eden Mevlânâ'nın hususi olarak eğitimli kesimden istifade edebilmesi, yetişmiş insan sermayesini verimli kılabilmesi onun en büyük gücü olmuştur. Bunun yanı sıra okuryazar olmasa dahi insan sermayesini iyi analiz ederek istidatlarının geliştirilmesine katkı sunmasından dolayı şeyhlik makamına kadar getirdikleri de olmuştur.[34] Mevlânâ'nın Anadolu'daki yükselişinin ve dolayısıyla etki alanının genişlemesinin sebepleri arasında onun, bilgi anlamında eksik fakat samimi olanlara yükselme yolunu göstermesi, bilgili olanlara ise birliği tesis etme gayretiyle ket vurmamayı, daima yol açmayı telkin etmesi sayılmaktadır.[35]

Etki alanı oldukça fazla olan Mevlânâ'nın *Mesnevî* adlı eseri hakkında divan şairlerinin duygu ve düşüncelerinin ne olduğu merak konusudur. Bundan sonra *Mesnevî*'nin tercümeleri, şerhleri ve darü'l-mesnevîler hakkında kısa bir bilginin akabinde merak edilen bu husus örneklerle izah edilecektir.

---

[33] Hasan Almaz, "Mevlânâ'nın Sözlerindeki Çekiciliğin Nedenleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Aralık 2007), 45-54.; Güzel, "Mevlâna'nın Çağına Ve Çağımıza Tesirleri", 188-189.

[34] Güzel, "Mevlâna'nın Çağına Ve Çağımıza Tesirleri", 186.

[35] Adnan Karaismailoğlu, *Mevlâna ve Kültürümüz* (Konya: Konya Valiliği, 2005), 134.

2- Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ve Dîvân Şairleri

Mevlânâ'nın üzerinde Abbasi ve Selçuklu dönemlerinde yazılmış olan eserlerin tesiri bulunmaktadır. Muhasibî'nin *er-Riaye*'si; Cüneyd Bağdadî'nin *Mektubat*'ı; Hakim Tirmizî'nin *Hatmu'l-evliya*'sı; Ebu Nasr Serrac'ın *el-Luma' fi't-tasavvuf*'u; Kelebazî'nin *et-Taarruf limezheb-i ehli't-tasavvuf*'u; Ebu Talib Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'u; Abdurrahman Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiye*'si; Abdülkerim Kuşeyrî'nin *er-Risale fi't-tasavvuf*'u; Hucvırî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'u; Abdullah Herevî'nin *Menazilu's-sâirin*'i; Gazzalî'nin *İhyâu ulumi'd-din*'i; Suhreverdî'nin *Avarifu'l-Maarif*'i; İbn Arabî'nin *el-Futuhatu'l-Mekkiye*'si;[36] Feriduddin-i Attar'ın *Tezkiretu'l-Evliya*'sı; Necmüddîn Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl*'i; Necmuddin Daye'nin *Mirsadu'l-ibâd*'ı bu mânâda en meşhurlarıdır. İlerleyen dönemlerde daha önce yazılmış eserlere yapılan şerh ya da tercüme edilen eserlerin yanı sıra zamanla yeni eserler de husule getirilmiştir. Bunlardan kimisine daha bölgesel olarak teveccüh edilmişken, kimisine de daha evrensel boyutta teveccüh edilmiştir. *İhya*, *Füsûs* ve *Tezkiret'ül-Evliyâ*'nın yanı sıra Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si de bunlar arasındadır. [37]

Mesnevî kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup her beyti kendi içerisinde kafiyeli olarak oluşturulmuş nazım şekline denir. Genellikle uzun hikâyelerin anlatımı söz konusu olduğunda kafiye bulma kolaylığı sebebiyle tercih edilen bir nazım şekli olmuş, aruzun kısa kalıplarıyla kaleme alınmışlardır.[38] Bu nazım şeklinin ilk örneğine Arap edebiyatında "muzdevice" adıyla rastlanmakla beraber Fars edebiyatında 10. yüzyılda ortaya çıktığı bilinmektedir. Türk edebiyatında ise 11. yüzyıla ait Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig* adlı eseri bu nazım şeklinin ilk örneğidir. Ayrıca Türklerin söylemiş olduğu koşukların mesneviyle benzerlikleri olduğundan da bahsedilmiştir.[39]

---

[36] Mevlânâ ve İbn Arabî arasında bir etkileşim olmadığını savunanlar da vardır. Bkz. Eva de Vitray Meyerovitch, *Mesnevî (Mutlağın Aranışı)*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 1996), 35-37.

[37] Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", 5.

[38] Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 140.

[39] İsmail Ünver, "Mesnevî", *Türk Dili* -Türk Şiiri Özel Sayısı-II (Temmuz Ağustos-Eylül, 1986), 415-417, 430; Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, haz. Kemal Edip

Mesnevi, Klasik Türk şiirinde her beyti kendi içinde kafiyeli bir şiir biçimi, manzum hikâye veya roman türüne verilen isim yahut Mevlânâ'nın eserine verilen isim olarak üç farklı şekilde ifade edilmektedir.[40] Ahmed Eflâkî bu anlayışı şöyle dile getirmiştir: "Yine bir gün son gelenlerin en faziletlisi said-i şehit, Kadı Necmeddin-i Taşti ulular toplantısında şu latifeyi anlattı: Bütün dünyada umumi olan üç şey vardı. Bu üç şey Mevlânâ'ya nisbet edildikten sonra özel bir mana aldı ve insanların aydınları bunu hoş gördüler. Bunlardan biri mesnevidir. Eskiden her (kafiyeli) iki mısra'a mesnevi derlerdi; fakat zamanımızda mesnevi denilince akla hemen Mevlânâ'nın Mesnevi'si gelir. İkincisi, eskiden bütün bilginlere mevlânâ diyorlardı; fakat bugün mevlânâ denilince Mevlânâ Hazretleri anlaşılır. Üçüncüsü her mezara türbe derlerdi. Bugün ise herhangi bir türbe anılsa veya söylenilse Mevlânâ'nın kabri akla gelir."[41]

Mevlânâ'nın kendisi de *Mesnevî*'nin 6. Cildinde her ne kadar Hüsameddin Çelebî'ye atıfla eserin adını *Hüsâmî-nâme* olarak söylese de hem eserin son cildi hem de ilk cildinde eser için *Mesnevî* demiştir.[42] Eserde 25.632 beyit bulunmakta olup aruzun Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün vezninde yazılmıştır. Mevlânâ şekilden çok mânânın üzerinde durmuş, konusu din olan eserini amel, hâl ve hakikat mefhumları üzerine inşa etmiştir.[43] Eserdeki sembolik anlatımın kültürel bir zemini bulunmaktadır. Dolayısıyla bu zemin bilinmeden eseri anlamayı arzu edenlerin müşkillerle karşılaşması kaçınılmazdır.[44] Bundan sebeptir ki Sezai Karakoç, *Mesnevî*'nin anlatım tarzı için labirent benzetmesi yapmıştır. İnançları, ahlâkı, bakış açılarını doğru istikamete getirme yolunun bin bir kavis çizilerek dile getirildiğini ancak yolun nihayetinde çıkılan caddenin dosdoğru, Sırât-ı müstakim, ana yol ve ana cadde olduğunu belirtmiştir.[45]

Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973), 99; Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, 140.

[40] Ceyhan, "Mesnevî", 325.

[41] Âmil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi XV. Yüzyıl'a Kadar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 21.

[42] Şener Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 470.

[43] Ceyhan, "Mesnevî", 29/327.

[44] Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 19.

[45] Sezai Karakoç, *Mevlâna* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1996), 73-74.

Mevlânâ şair kimliğiyle "dil içinde bir üst dil" oluşturmuştur. Bu sebepten eseriyle ilgili olarak şerhin ön planda tutulduğu bir tercüme faaliyeti yapıldığı ifade edilmiştir.[46]

1393 yılında Bursa kadılığı görevinde bulunan, 1425 yılında ise Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı olan Molla Fenârî'nin Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin önsözünü şerh etmesi vesilesiyle ondan bahsederek eserinin dinî ve tasavvufî ilimler açısından kıymetine vurgu yapmasının bu eserin şöhretinin yayılmasına etki ettiği söylenmektedir. Böylelikle hem yöneticiler hem de ilim erbâbı nezdinde Mevlânâ güncellik kazanmış olup 1426 yılında Sultan II. Murad devrinde Edirne ve Tîre'de mevlevîhaneler açılmış, Şeyh Muînüddin bin Mustafa *Mesnevî*'nin ilk cildini ele alan 14.404 beyitten oluşan tercüme ve şerhi padişaha takdim etmiştir.[47]

Zamanla manzum veya mensur olarak Türkçe yazılmışları başta olmak üzere *Mesnevî*'nin Arapça, Farsça, Urduca, Hintçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, İspanyolca, İtalyanca gibi farklı dillerde tercüme ve şerhleri de yapılmıştır.[48] Yazıldığı dönemden bu yana tercüme ve şerhleri yapılan bu eserin, bazen tafsilatlı, bazen kısaltılmış bazen de bazı kısımları seçilerek şerh edilmiş olduğu görülmektedir. Bu tercüme ve şerhler sayesinde *Mesnevî*'yle gelen ilmi ve irfânî birikim nesilden nesile tevarüs edebilmiştir.[49] Yapılan şerhler arasındaki farklılıklar şârihin ilmi ve birikiminden kaynaklanmaktadır. Şârihler zaman zaman birbirlerini tenkit etmişlerdir ancak şerhler arasında tezat oluşturacak değerlendirmeler söz konusu olmamıştır.[50]

Mevlânâ *Mesnevî*'sinde dinî ve tasavvufî konulara açıklık getirirken hikâye anlatımından istifade etmiş, çeşitli teşbih ve mecazlar kullanarak ele aldığı konuyu müşahhaslaştırmıştır. Okuyucuya

[46] Can Ceylan, "Türk Edebiyatında Şerh Edilen Metinler Arasında Mesnevî-i Şerîf'in Yeri". *Doğu Araştırmaları* 7 (2011), 175, 178.
[47] Öngören, "Mevlânâ'nın Osmanlı'ya Etkileri", 51.
[48] Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", 472-481.
[49] Ziya Avşar - Betül Zeybek, "Türkçe Mesnevî Şerhlerine Umumî Bir Bakış", *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri*, ed. Ziya Avşar vd. (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2023), 11-39.
[50] Ceylan, Türk Edebiyatında Şerh Edilen Metinler Arasında Mesnevî-i Şerîf'in Yeri, 182-183.

yahut dinleyiciye bir bakıma özdeşim, katarsis ve iç görü süreçleri yaşatması dolayısıyla *Mesnevî*'yi anlamada zengin bir İslâmî birikime sahip olmak önem arz etmektedir. İşte bu yüzdendir ki, Mevlânâ'nın vefatından sonra "mesnevîhân" adı verilen mevlevî halifeler *Mesnevî*'yi izah etme konusunda faaliyetlerde bulunmuşlardır. Mevleviliğin ilk iki mesnevîhânı Hüsameddin Çelebi ve Sultan Veled'dir. Ulu Ârif Çelebi döneminde ise halifelerin zamanla meşguliyetlerinin artması ve Farsça'yı bilenlerin azalması hasebiyle şeyh ve halifelerin bu görevi devam ettirme zorunluluğu saklı kalmak suretiyle başkaca meslevîhânların yetiştirilmesi gündeme gelmiştir.[51] Böylelikle Mevlevî yahut Mevlevî olanların dışındaki bazı kimselere mesnevîhânlık icâzetnâmeleri verilmiştir. Hatta Nakşî şeyhlerinden dahi mesnevîhân olanları görmek mümkündür.[52]

Mevlevilikte mesnevîhân olabilmek için icâzetnâme şartı aranmakta ise de bir *Mesnevî*'yi bir mesnevîhândan okumak gibi bir mecburiyet yoktu. Kifayet edecek bir dinî ve tasavvufî bilgi ve İbrahim Şâhidî'nin Farsça-Türkçe manzum sözlük olan *Tuhfe-i Şâhidî* adlı eserini okumuş olması, bunun yanı sıra eseri anlayacak kadar Farsça bilmek yeterli bulunmuştur. Fakat Osmanlı döneminde mesnevîhânlık icazetnâmesi için *Mesnevî*'nin önde gelen şârihlerinden İsmail Ankaravî'nin ilgili esere dair yaptığı izahlarına ve tahkiklerine riayet edilmesi şartı getirilmiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde Mevlevî olmayan mesnevîhânlar yetiştirmek için "dârülmesnevî" adı verilen müesseseler de kurulmuştur. Mevlevî tekkeleri başta olmak üzere zamanla selâtin camileri ve padişah sarayları da mesnevîhânlığın uygulandığı yerler arasına girmiştir.[53]

Şöhreti kırklı yaşlarında Anadolu'ya yayılmaya başlayan Mevlânâ, tasavvufi dünya görüşüyle beraber sanatla harmanlanmış yeni bir hayat tarzı ortaya koymuştur. Toplumun her kesiminde etkili olan Mevlânâ, hususen şehirlilerin, şiir ve sanatla iştigal edenleriyle meşgul olmuştur. Mevlânâ duygu ve düşünce aktarımı ya-

---

[51] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkân* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963), 150-151; Ceyhan, "Mesnevî", 29/332.

[52] Hatice Özdil, "Mehmed Murad Nakşibendî ve Nakşî Gözüyle Yazılmış Tek, Tam Mesnevî Şerhi", *Bilig* 85 (Bahar 2018), 129-145.

[53] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1953), 406; Ceyhan, "Mesnevî", 29/332.

parken halkı bilgilendirme hususunda etkili bir propaganda aracı olan şiiri bir vasıta olarak seçmiştir. Mevlânâ'nın eserlerinde Arapça ve Farsça yazmış pek çok şairin adı yahut izlerine rastlanılması şiire verdiği önemi göstermektedir.[54] Mevlânâ Anadolu'daki insanların bildiklerini şiir ile ifade etmesi dolayısıyla şiire yöneldiğini belirtmiştir. Bu yönelişte şiirin öğrenmeyi kolaylaştırma yönünün etkili olduğu ve bundan istifade edilmek istenmesi dolayısıyla tercih edilmiş olabileceği söylenmiştir.[55]

Esasen ruhi tekâmül sürecinde zihne etki eden düşünceleri ve hissedilen duyguları izah edebilmede sanat, manevi olanın maddi âlemdeki görünürlülüğünün bir uzantısı olma işlevini görür. Hatta bu "zarif vesile"yle dervişler ahlâkî vasıfları kazanmaya çabalamış, nefislerini terbiye etmeye çalışmışlardır. Bu sebepten güzel sanatlar söz konusu olduğunda da akla gelen ilk kurum Mevlevî dergâhları olmuştur. Hatta Mevlevîlikte sanat bir gelenek hâlini almıştır. 1001 günlük çilesini hitama erdirmeye çalışan dervişler tasavvuf eğitimlerinde kabiliyetleri ölçüsünde çeşitli sanatlarla ilgilenmiş ve meslekî anlamda kendilerini yetiştirmiştir.

Türk musikisinin pek çok bestekârı ve divan şiirinin önde gelen şairlerinin çoğunu Mevlevîler teşkil etmiştir. Gerek şiirde gerekse musikide önde gelen isimlerin derviş olması bunun en önemli göstergelerindendir.[56] Mevlânâ'nın muhibleri yalnızca onun *Mesnevî* ve *Divân-ı Kebir*'ini değil onun sema ve sohbetler gibi çok sevdiği musikinin de zevkini yaşamaya ve yaşatmaya çalışmışlardır.[57] Zikir esnasında besteli okunan ilahilerdeki şiir ve musiki birlikteliği bile sanatın tasavvuf çevrelerince olmazsa olmaz bir olgu olduğuna işaret etmektedir. Sadece şiir ve musiki değil elbette diğer bütün sanat kollarında[58] etkisi görülen Mevlevî tekkelerinin irfan dünya-

[54] Adnan Karaismailoğlu, "Mevlânâ'yı Tanıma ve Anlama Çabası", *Karabatak* 75 (Ağustos 2024), 62-66.

[55] Ahmet Kartal, "Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Dil ve Edebiyat", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2008), 96-97.

[56] Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", 16-19.

[57] Çelebi, *Hz. Mevlânâ*, 196.

[58] Bkz. Uğur Derman, "Mevlevîlik ve Hat Sanatı", *Darü'lmülk Konya Tarih, Kültür, Sanat ve Medeniyet* -Vuslatın 750. Yılında Hz. Mevlânâ Özel Sayısı- 2 (2023), 27-41; Mutluhan Taş - Emine Türkeş, "Konya Mevlâna Müzesi'nde Bulunan 1069 Nolu Evrâd-ı Mevlâna Adlı Eserin Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi", *Kalemişi* 21

mıza bir ikram olduğu ifade edilmektedir.[59]

Mevlânâ, Anadolu'daki şiirin tarihi, muhtevası, gelişimi ve sirayeti bakımından Türk edebiyatına ciddi katkı sunmuş müessir bir şahsiyettir. Zira Anadolu'da Türk edebiyatına dair yazılan eserler 13. yüzyıla tekabül etmekte olup bu yüzyıldan önce yazıldığı bilinen bir eser bulunmamaktadır.[60] Hususen Mevlânâ'nın söylediği *Mesnevî*, Anadolu Türkleri, İran ve Hint sahasını etkilemiş, hem İslam âlemine hem de batıya tesir etmiştir.[61] Yunus Emre başta olmak üzere Fuzûlî, Nâbî, Nef'i, Şeyh Gâlib gibi pek çok şairin sözlerinde onun eserlerinin hem fikrî ve ruhî hem de edebî ve imgesel anlamda tesirini görmek mümkündür.[62] Mevlânâ'dan beslenen pek çok şairin adı kaynaklarda zikredilse de yeni yeni gün yüzüne çıkarılan eserlerle bu şairlerin sayısı artmaktadır.[63] Mevlânâ'nın şairlik yönünün olması, şiirin Mevlevîlikte "sünnet-i seniyye-i Mevleviyye" olarak kabul edilmesini sağlamış, ayrıca tarikatta *Mesnevî* okuma ve okutma âdetinden dolayı bu tarikata mensup ya da bu tarikatın muhibbi olanları şair olmaya tevcih etmiştir. Bunlardan başka Şeyh Gâlib ve Neşâtî gibi şeyhlik makamındaki şairlerin edebî anlamdaki ağırlığı da bunda etkili olmuştur. Mevlevîliğin, %68 gibi bir oranla divan şairlerinin en çok teveccüh ettiği tarikatların başında gelmesi bu görüşleri destekler niteliktedir. Hemen hemen her asırda Mevlevî olsun ya da olmasın şairlerin Mevlânâ'ya olan hürmet ve muhabbetlerini dile getirdikleri görülmektedir.[64] Mevlânâ'nın sadece şahsiyetinin değil eserlerinin de şairler üzerindeki etkisi görülmekle beraber Mevlânâ'nın özellikle *Mesnevî*'sine, şiirlerinde hususen değinen

(Bahar 2022), 103-112; Ali Asker Bal, "Plastik Sanatlarda Mevlâna ve Mevlevîlik Anlayışının İzleri", *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu* (Konya: Sümam Yayınları, 2007), 529-539; Örcün Barışta, "Mevlânâ'nın Işığında Gelişen Türk Süsleme Sanatlarından Örnekler", *5. Millî Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Ünivesitesi, 1991), 63-73.

[59] Selahaddin Yaşar, *Mevlâna Hayatı, Sanatı ve Tefekkürü* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1988), 138.

[60] Yeniterzi, *Mevlâna Celâleddîn Rûmî*, 97.

[61] Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 194.

[62] Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlâna-Şiirleri Aşk ve Felsefesi-*, 50.

[63] Yeniterzi, *Mevlâna Celâleddîn Rûmî*, 100-101.

[64] Osman Horata, "Mevlânâ ve Divan Şairleri", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1999), 46; Mehmet Narlı, "Yeni Türk Şiirinde Mevlânâ", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 47/1 (2009), 106-115.

şairler de bulunmaktadır. Bundan sonra divan şairlerinin *Mesnevî* ile ilgili duygu ve düşünceleri ele alınacaktır.

13. ve 14. yüzyıllardan itibaren Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin kaynak kitap olarak telakki edilerek tasavvufla ilintili olmayan şairlerin bile eserlerine sûfiyâne bir kıvam vermeye teşebbüs ettikleri bilinmektedir. Hususen mesnevî nazım şekliyle kaleme alınan eserlerde bu etki daha fazla hissedilmektedir. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in babasını "evliya kutbu" olarak anması ve sözlerini "Tanrı'dan rahmet" diyerek meth etmesi onu ve eserlerinin övülmesine ön ayak olmuştur.[65] Türk edebiyatının kurucu şahsiyeti Yunus Emre, Mevlânâ'nın kendi nazarındaki kıymetini şu sözlerle terennüm etmiştir:

"*Mevlânâ Hüdavendigâr bize nazar kılalı*
Onun görklü nazarı gönlümüz aynasıdır"[66]

14. yüzyılda kaleme alınmış olan Gülşehrî'nin (ö. 717'den sonra ?/1317-18'den sonra?) *Mantıku't-tayr* ve Âşık Paşa'nın (ö. 733/1332) *Garibnâme* adlı eserinde hem vezin hem de içerik anlamında *Mesnevî*'nin hususiyetleri görülmektedir. Yine bu yüzyılda bu eserin vezin ve ahengi dinî destânî eserlere etki etmiş, bu destanları okuyanlar bitiminde Mevlânâ'ya olan hürmetlerini belirtmişlerdir.[67] 15. yüzyılda manzum mesnevî kaleme alan ilk Mevlevî şairlerden kabul edilen Muînî, *Mesnevî*'yi Hz. Peygamber'in sözlerinin, fiillerinin, sırlarının ve hâllerinin içerisinde barındığı hak bir kitap olarak sunmaktadır:

"*Dîn usûlünün usûlına usûl*
Mesnevî'dür çünkim iy sâhib-vusûl

Bundadur akvâl ü efâl-i Nebî
Bundadur esrâr u ahvâl-i Nebî

Mesnevî kim mânî-i mutlak-durur

---

[65] Necip Fazıl Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", *Mevlânâ Araştırmaları-1*, ed. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 380.

[66] Hasibe Mazıoğlu, "Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlamasında ve Gelişmesinde Mevlânâ'nın Yeri ve Etkisi", *Mevlânâ Sevgisi*, haz. Feyzi Halıcı (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1981), 31.

[67] Mazıoğlu, "Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlamasında ve Gelişmesinde Mevlânâ'nın Yeri ve Etkisi", 33.

Her ne kim varsa içinde hak-durur" [68]

15. yüzyılın tanınan mutasavvıf şahsiyetlerinden olan Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487) kendisini *Mesnevî*'nin âşığı, Mevlevî'nin sâdığı olarak nitelendirmiş ve *Mesnevî*'nin gözünün nuru olduğunu söylemiştir. *Mesnevî*'yle ilgili terennümlerde bulunurken şunları söyler: Lutf ile yazılmış *Mesnevî*'nin özü Mevlevî'dir ve bunu Hakk'ı birleyen *Mesnevî* sahibi Mevlânâ söylemiştir. *Mesnevî*'nin sözü Mevlânâ'nın bir başka eseri olan *Fih-i Mâ-Fih*'tir. *Mesnevî*, mahmurluğu gidermek için içilen şarap, temiz olmak isteyenlerin dalması gereken denizdir. Tecelliler onunla talip olana inerler. O göğüsleri açan manevi bir tefsir, ruhların cilasıdır. Âşıklar meclisinin nağme yapan kişisi, zevk ehli için beraber oturulup kalkılan bir arkadaş, şevk ehli için yolculukta hoşluktur. Gözleri aydınlatır, Tanrı evidir, onun her sözü bir delildir. Gökyüzünün basamağı, mekânsızlıklığın bahçesidir. Fakr (istiğna) ve fenâ (kulun benliğinin Allah'ın varlığında yok olması) dükkânıdır:

"*Lutf ile yazub düzeden Mesnevî*
Özinün adın koyuben mevlevî

Mesnevî'ye kim dinür kût-ı ruh
'Âşık olanlara şarâb-ı sabuh

Pâk olmak istesen manend-i bat
Yirü deniz tap Mesnevî bahrine bat

Mesnevî bahrine tal gavvâs-vâr
İsteseñ her dürlü ma'ni anda var

Lafzı gûyâ cismidür, ma'nîsi rûh
İrer andan tâlibe feth-i fütûh

Özi bir sözde dimüşdür Mevlevî
Birleyen ol Hakk'ı sâhib-i Mesnevî

Mesnevî kim ma'nevî tefsîrdür
Söz ile her sîne-i tefsîrdür

Mesnevî kim saykal-ı ervâhdur
Râh-ı rûh u râhat-ı eşbâhdur

[68] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 381.

Nağme-sâzı meclis-i uşşâkdur
Sûz-bahşı her dil-i müştâkdur

Zevk ehline hazerde hem-nişîn
Şevk ehline seferde hoş-karîn

Mesnevîdür iy gözümün rûşenî
Nûr-bahşı nûr-ı çeşm-i Rûşenî

Kanda tapsan bir kitâb-ı Mesnevî
Var uğurla ger ola Tanrı evi

Mesnevîsüz olma ya'ni iy veled
Her sözidür çünki ânun bir hoş sened

Nerd-bân-ı âsmândur Mesnevî
Bûstân-ı lâ- mekândur Mesnevî

Mesnevî fakr u fenâ dükkânıdur
Hâlet-i vecd ü safânun kânıdur

Mesnevî'nün Rûşenî gül-çînidür
Mevlevî'nün 'âşık-ı miskînidür

Mesnevî'nün medhini iy hoş kelâm
İtmek olmaz yazıben her-giz temam

İy cihânda Mesnevînün 'âşıkı
Cân u dilden Mevlevînün sâdıkı

Mesnevîdür Mevlevî gûyâ özi
Fîh-i Mâ-fîh kitâbıdur sözi" [69]

Hudâyî Dede (ö. 885/1480-81) Mevlevî şairlerden biri olup bir gazelinde bütün eşyanın sırlarının *Mesnevî*'yle bilineceğinden, onun Allah kelamı olduğundan bahsetmiştir:

"Mesnevî'den işidüp cümle kelâmullâhı
Bilür esrârını künhiyle kamu eşyanın" [70]

Derviş Feyzî-i Belhî, *Mesnevî*'nin ilahi aşkla insanı kendinden ge-

[69] Nurten Altıntop, *Dede Ömer Rûşenî'nin Dîvânı'nda Tasavvuf* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 269-273.
[70] Ali Enver, *Mevlevî Şairler*, haz. Tahir Hafızoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 90.

çirdiğine işaret etmiştir:

"*Kitâb-ı Mesnevî gûş-i dile vecd-i sema'undur*
Tarîk-i Mevlevîde neydügi şıyt u sadâ sensin"[71]

16. yüzyılda Mevlânâ'nın etki alanının daha da genişlediği görülmektedir. Mevlânâ'nın ilk manzum menkıbesini kaleme alan Lokmânî Dede (ö. 925/1519) *Mesnevî*'nin, içinde inci, mücevher, yakut barınan iki cihanda saadet veren marifet denizi olduğunu söylemiştir. Lokmânî Dede'ye göre, *Mesnevî*, semâ basamağı, âşıkların miracı, hadis ve tefsirin kaynağıdır:

"*Mesnevî dinle ma'nevî olasın*
Ma'rifet bahrına girüp talasın

Bulasın dürr ü cevher ü yâkût
İki cihânda idinesin kût

Mesnevî oldı nerdübân-ı semâ
Anun-ıla semâya irdi hümâ

Mesnevî oldı 'âşıka mi'râc
Ma'nîsi bil Burak u hulle vü tâc
Me'hâzı heb ehâdîs ü tefsir
Bir kelâmında görinür bin sır"[72]

16. yüzyılın en tanınmış şairlerinden olan Muğlalı İbrahim Şahidi (ö. 957/1550) şöhret bulan *Tuhfe*'sini yazarak Mevlânâ'nın anlaşılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Bu eserinde Mevlevî olduğunu vurgulamış, *Mesnevî* denizinin dalgıcı olduğunu söylerken *Mesnevî*-deniz benzetmesi yaptığı görülmüştür:

"*Gedâyem Şâhidî-i mevlevîyem*
Diyâr-ı Mentaşâ'da Muğlavîyem

Bihamdillâh ki merd-i ma'nevîyem
Ki gavvâs-ı bihâr-ı Mesnevîyem"[73]

[71] Ali Enver, *Mevlevî Şairler*, 267.
[72] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 382.

Bilindiği üzere İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534) Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine nazire olarak *Ma'nevî*'yi kaleme almıştır.[74] 16. yüzyıl şairlerinden Aşkî, bahsi geçen bu iki eserin gece gündüz okunduğunu dile getirirken *Mesnevî*'yi anmıştır:

"*Ayrılıkdan inleriz ney gibi her dem zâr u zâr*
Şems önünce eyleriz gâhî semâ'ı zerre-vâr
Mesnevîyle Ma'nevî nutkımuz leyl ü nehâr"[75]

Mevlevîlikte Şems meşrebinin temsilcisi ve tarikatın Kalenderîlik, Bektaşîlik ve Hurufîlikle bağ kurmasında önemli bir isim olan Divane Mehmed Çelebi (ö. 953/1546-954-1547), *Mesnevî*'nin Hak yolunda delil olduğunu, onun alelade bir söz değil aksine Hak'tan gelen bir söz olduğunu söylemiştir:

"*Râh-ı Hakda Mesnevîdür nass ü burhân u delîl*
Vahy-i Hakdur sanmanuz gayrı kelâm-ı kâl u kîl"[76]

Mesnevî'nin şiirlerde benzetmelere de konu edildiği görülmektedir. Mesela Sehâbî (ö. 970 veya 971/1562/63 veya 1563/64), mushafa benzettiği sevgilinin yüzünün güzellik sayfalarındaki ölçülü iki kaşını *Mesnevî*'nin şah beytine teşbih etmiştir:

"*Safha-i hüsnünde ey mülk-i me'ânî husrevi*
İki mevzûn ḳaşlarundur şâh-beyt-i Mesnevî

Şems-i ruhsârun dile eyler tecellî dem-be-dem
Çerha girsem gün gibi olsam 'aceb mi mevlevî"[77]

16. yüzyıl şairlerinden Münîrî (ö. 927/928/1521?), nazım şekillerinden en çok gazel yazmada başarılı olan bir şair olması münasebe-

[73] Ahmet Hilmi İmamoğlu, *Farsça - Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü (İnceleme - Metin)* (Erzurum: *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*, 1993), 64; İbrahim Şâhidî, *Gülşen-i Vahdet*, haz. Numan Külekçi (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 10.

[74] Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, haz. Cemal Kurnaz (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013), 190.

[75] İskender Pala, *Aşkî Divanı'ndan Örnekler* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 95.

[76] Mustafa Çıpan, *Dîvâne Mehmed Çelebi* (Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 2002), 57.

[77] Hüsâmü'd-dîn Bin Hüseyn Sehâbî, *Sehâbî Dîvânı*, haz. Cemal Bayak (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 176.

tiyle, *Mesnevî*'nin Mevlânâ'ya özgü olması gibi sevgilinin güzellik devrinde kendisine de gazel söylemenin sunulduğunu ifade etmiştir:

"*Devr-i hüsnünde gazel-gûluk sunuldı bize de*
Hazret-i Mollâya mahsûs oldıysa Mesnevî"[78]

17. yüzyılda Mevlevî olan şairlerde bir artış söz konusu olmakla beraber önceki yüzyıllarda olduğu gibi Mevlânâ'ya olan hürmet ve *Mesnevî*'ye verilen kıymet devam etmiştir. Şiirlerinde tasavvufî unsurlara yer veren ve başta Mevlânâ olmak üzere mutasavvıflara olan muhabbetini dile getiren şairlerden biri de Bahtî mahlasıyla şiirler yazan Sultan I. Ahmed'tir. Bahtî, Mevlânâ'ya bir methiyede bulunmuş, onu zamanın padişahı olarak nitelendirmiştir. O, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini işittiğini ve onun sözlerinin kulağına küpe olduğunu dile getirmiştir:

"*Mesnevî'sin işidüp Hazret-i Mevlânâ'nun*
Gûşvâr oldı kulağumda kelâmı anun"[79]

Manisa Mevlevihanesi'nde yetişen ve burada "Dede" unvanını alan Birri Mehmed Dede (ö. 1128/1716), *Mesnevî*'nin her beytini paha biçilmez bir mücevher hazinesine teşbih etmiştir:

"*Kitâb-ı Mesnevî-i Ma'nevî ki her beyti*
Hazîne-i güher-i bî-bahâ degül de nedür"[80]

17. yüzyıl şairlerinden olan Fehîm-i Kadîm (ö. 1057/1647), kamış kalemin kâğıt üzerindeki devinimlerinden hareketle kalemi ve *Dîvân*'ı, onun şiirini *Mesnevî* zannederek sema eden derviş olarak hayal etmiştir:

"*Mesnevî-i Hazret-i Mollâ sanup*
İtdi ney-i hâme vü dîvân semâ'"[81]

---

[78] Münîrî, *Münîrî Divânı*, haz. Ersen Ersoy (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 370.

[79] Sultan I. Ahmed, *Bahtî Divânı*, haz. İsa Kayaalp (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019), 8, 32.

[80] Bilal Elbir, "18. Yüzyıl Türk Edebiyatında İki Mevlevî Şairde Mevlevîliğin Yansımaları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/18 (2011), 40.

[81] Özgen Felek, *Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nın Tahlîli* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktara Tezi, 2007), 315.

Mevlânâ için bir Türkçe ve üç Farsça kaside yazan Nef'î'nin Mevlevî bir şair olmadığı bilinmektedir. Muhip olarak nitelendirilen şair, Mevlânâ'yı evliyaların en başında görmüş, onu *Mesnevî* sahibi olarak anmış ve onu güneşe teşbih etmiştir. *Mesnevî* sayesinde ilahi sırlara mazhar olabildiğini ifade etmiştir. *Mesnevî* onun nazarında Hak sırlarının delilidir.[82] *Mesnevî*'yi Feridüddin Attar sayesinde anlayabildiğini de vurgulamıştır:

"Nef'î-i mu'ciz-beyânum bende-i Monlâ-yı Rûm
Ne Hakîm-i Gaznevîyim ne Emîr-i Dehlevî

Hâk-i pây-i Şeyh Attâr'ım ki oldı himmeti
Tab'uma üstâd-ı ders-i müşkilât-ı Mesnevî"[83]

17. yüzyılda hikemî şiirin temsilcisi olarak bilinen Nâbî, *Divânı*'nda başta Mevlânâ olmak üzere Abdülkadir Gîlânî ve İbnü'l Arâbî gibi isimlere de methiyeler yazmıştır.[84] Nâbî'nin Mevlânâ'nın değerini anlattığı üç methiyesi ve Mevlânâ'ya ait bir gazele yaptığı tahmis bulunmaktadır.[85] Onun diliyle *Mesnevî*'nin, mücevherlerle dolu olmasına şaşılmaz. Çünkü bu hikmetli hazinenin kilidi Mevlânâ'nın dilidir, sözleridir. *Mesnevî*, feyz mahzeninden şahlara lâyık olan incilerdir. *Mesnevî*, sonbaharı olmayan yeşillik yerdir. *Mesnevî*, hidayet bulunulacak şifa evidir ki, Mevlânâ burada başa kakmadığı bir nimet bahşetmiştir. Mevlânâ'nın yüksek kapısı açıktır ve bu kapının iki kanadı *Mesnevî*'nin iki mısradan oluşan beyitleridir. Nâbî, Mevlânâ'nın *Fihi mâ-Fih* adlı eserini anmayı da ihmâl etmemiştir:

"N'ola cevâhir ile olsa Mesnevî memlû
Kilîd-i genc-i hikemdür zebân-ı Mevlânâ

Ne Mesnevî dürer-i şâhvâr-ı mahzen-i feyz
Ne Mesnevî çemen-i bî-hazân-ı Mevlânâ
Ne Mesnevî ki şifâ-hâne-i hidâyetde
Keşîde ni'met-i bî-imtinân-ı Mevlânâ

---

[82] Horata, "Mevlânâ ve Divân Şairleri", 48; Ali Nihad Tarlan, *Mevlana* (İstanbul: Hareket Yayınları,1974), 96.
[83] Metin Akkuş, *Nef'î Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 51.
[84] Nâbî, *Nâbî Divânı*, haz. Ali Fuat Bilkan (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 33, 36, 159.
[85] Mazıoğlu, "Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlamasında ve Gelişmesinde Mevlânâ'nın Yeri ve Etkisi", 36.

Ne Mesnevî ki olur mısra'eyn-i ebyâtı
Güşâde bâb-ı mu'allâ-nişân-ı Mevlânâ

Gören kitâb-ı hikem-senc-i Fîh-i mâ-Fîh'in
Bilür ki hakk-ı beyândur beyân-ı Mevlânâ" [86]

Samtî (ö. 1040/1631) mahlaslı şair, Mevlânâ Dergâhı'nda ilim tahsil etmiş olup şiirlerini hususen Mevlevîliği methetmek için yazmıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevî* için "Bu kitap Kurân-ı azîmü'ş-şânın kâşifi…" demesinden mülhem birçok şairin *Mesnevî* için bu nitelemeyi kullandığına da rastlanılmaktadır. Samtî de bu şairlerden biri olup *Mesnevî*'nin "kâşif" sıfatına bir göndermede bulunduğu görülmektedir:

"*Yok Mesnevîde sânî vâzıh kamu burhânı*
Keşf itdi o Kur'ân-ı yâ Hazret-i Mevlânâ" [87]

Bir Mevlevî şeyhi olan Nesîb Dede (ö. 1124/1712), *Rişte-i Cevâhir* adlı eserinde zaman zaman *Mesnevî*'den seçmiş olduğu bazı beyitlerin şerhini yapmıştır. Şiirlerinde *Mesnevî* onun diliyle, ebedî zenginlik bahşeden mânâlar hazinesi, vahdeti açıklayan bir şârih, hattının tozu gözlere parlaklık veren, doğuştan kör olanlara öteleri gösteren, hiçbir eserle kıyası mümkün olmayan bir eserdir. Ona göre, diğer eserlerin *Mesnevî*'yle nisbet edilmesi denizle gölü nisbet etmeye benzer. *Mesnevî*'nin "bi'ş-nev" hitabında yer alan be harfinin altındaki nokta, âlemin vücûdunu gizlemektedir. Benzeri olmayan avcı (Mevlânâ), gayb sırları ceylanını harf kemendi ile tutmuştur:

"*Ne Mesnevî ki odur genc-i şâyegân-ı me'ânî*
Virür gınâ-yı ebed tab'-ı murâd-ı fakire
Ne Mesnevî ki odur şerh-i metn-i nüsha-i vahdet
Çü rûz rûşen olur fehm iden zevâta serîre

Ne Mesnevi ki gubâr-ı hatı cilâ-dih-i ebsâr
Nümîde itmede lâ-mekânı çeşm-i darîre

Kemal-i âdemiyân harf-i evvelinde mübeyyen

[86] Nâbî, *Nâbî Divânı*, 37.
[87] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 387.

Vücûd-ı 'âlemiyân zîr noktasında setîre

Kıyas olunmasun âsâr-ı digerân o kelâma
Ki bahr hîç mukîsün 'aleyh olur mı gadîre

Kemend-i harf ile tutmuş gazâl-i sırr-ı guyûbı
Tebâreka'llâh o sayyâd-ı bî-'adîl ü nazîre" [88]

Mevlevîlikte şeyhlik makamında vazife yapmış biri olan Dânişî Ali Dede (ö. 1095/1683), mecmualarda yer alan şiirlerinde Mevlevîlikle ilgili remizlere sıklıkla müracaat etmiştir. *Mesnevî* onun nazarında bâtın ilimlerinin açıklayıcısı olup ona benzer bir kitap bulunmamaktadır. On sekiz bin âlem onun hükümlerini yürütmektedir:

"*Zahirâ bâtın 'ulûmın 'âleme tefsir eder*
Yok hakâyık 'âleminde ana benzer bir kitâb
On sekiz bin 'âleme icrâ idüp ahkâmını
Toldı âvâz-ı semâ' ile sipihr-i nüh-kıbâb" [89]

Ağazâde Mehmed Dede (ö. 1063/1652) bir yeniçeri ağasının oğlu olup Galata Mevlevîhânesi ve Beşiktaş Dergâhı'nın ona ithafen kurulduğu bilinmektedir. Keşif ve kerametleriyle şöhret bulmuş bu mürşidin bir gazelinde *Mesnevî*'nin delil oluşuna dikkat çektiğine rastlanılmıştır:

"*Mazhar-ı Monlâ-yı Rûm'uz Mesnevî bürhanımız*
Sâlik-i râh-ı hakîkat vâsıl-ı Mevlâ biziz" [90]

18. yüzyılda daha önceki yüzyıllara nazaran Mevlânâ'yı methetmede daha geniş bir kadro söz konusudur. Bu şairlerden biri olan Sâkıb Dede (ö. 1148/1735-36), Mevlevî şeyhlerinin biyografilerini anlattığı *Sefine-i Nefise-i Mevleviyye* adlı eseriyle bilinmektedir. Medrese eğitiminden sonra Mevlevîliğe intisap etmiş ve Kütahya Mevlevihanesi'nde şeyhlik makamına gelmiştir. O, semâ' ve raksın

[88] Ahmet Selahattin Hidayetoğlu, *Nesib Dede, Hayatı, Eserleri ve Dîvânı'nın Tenkidli Metni* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 227-229.

[89] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 385-386.

[90] Ali Enver, *Mevlevî Şairler*, 25-26.

yasaklandığı Vanî Mehmed Paşa dönemine denk gelmiş olup bu dönemde yaklaşık 1000 Mevlevî'nin öldürüldüğünü ve bir kısmının seyahat etmeye mecbur bırakıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla şiirlerinin Mevlevîliğin müdafasını ihtiva ettiği ifade edilmektedir. *Divânı*'nda Mevlânâ ve Mevlevîlikle ilgili yaklaşık 20 kaside bulunmaktadır. Onun semâ', ney, rebâb, kudüm, tennure, hırka gibi kavramlar için müstakil kasideler yazması Mevlevîlik müdafası bakımından dikkate değerdir.[91] Ona göre *Mesnevî*, tatlı bir su gibidir. Bu suyla dergâh bahçesi sulandıkça Mevlânâ'nın aşk şarabını içenler kevser ve cennet arzusunda olmazlar:

"*Zülâl-i Mesnevî itdükçe bâg-ı hânkâhın şâd*
Behişt ü Kevser itmez ârzû mey-nûş-ı Mevlâna"[92]

Dîvânı'nın pek çok yerinde *Mesnevî*'den bahseden Sâkıb Dede hususen 53 beyitten müteşekkil *Mesnevî* redifli kasidesinde ilgili eser için yâdigâr, nûr, kâşif, merdüm, nev-mâcera, genc-i hakikat, gevher-i vahdet, kulzüm-i ilm-i ledün, reh-nümâ, dil-güşâ, tefsir, hüsn-i edâ, evliyâ, rûşenâ, mirkâtü'n-nühâ, mir'âtü'l-likâ, çâr-bâg, tercemân, lafz-âşinâ, mühr ü vefâ, tiryâk, şehd, mahmil, hargeh-nümâ, kanûn, şifâ, mürşid-i hayy, sırr-ı Mustafâ, pişvâ, defter-i hüsn, nâ'ib-i sultan-ı dil, bedrü'd-dücâ, şemşîr-i kazâ, şeyh, berg ü nevâ, sedd, dua, mû-şigâf, Hızr, hâcet-revâ, hikmet-serâ, imtihânü'l ezkiyâ gibi çeşitli benzetmeler yapmıştır. Bu benzetmelerden birkaçına göre, *Mesnevî*, Allah'ın Mevlânâ'nın kalbine ilham etmesiyle ortaya çıkan bir eserdir. Peygamberler şahının sırlarının taşıyıcısıdır. İçindeki kıssalardan çıkartılan hisseler birer ibrettir:

"*Nüsha-i dîvân-ı ilhâm-ı Hudâ'dur Mesnevî*
Hâmil-i esrâr-ı şâh-ı enbiyâdur Mesnevî

Nakş-ı emsâli nümûdâr-ı şebistân-ı hayâl
Kıssasından hisse-i ibret-nümâdur Mesnevî"[93]

[91] Ahmet Arı, *Sâkıb Mustafa Dede, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 14, 37.

[92] Sâkıb Dede, *Sâkıb Dede Dîvânı*, haz. Ahmet Arı (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 94.

[93] Sâkıb Dede, *Sâkıb Dede Dîvânı*, 101, 103.

Sâkıb Dede, *Mesnevî*'nin altı defterden müteşşekil oluşunu belirtmiş, Hz. Musâ'nın mucizesine telmihle, onun için Yed-i Beyza benzetmesi yapmıştır. Ayrıca Sâkıb Dede'nin, *Mesnevî* için menfi bakışlarda bulunanlara sert bir biçimde karşılık verdiği de görülmektedir:

"*Şeş mücelledle ider ta'mîr-i şeş-sûy-ı ḳulûb*
Ceyb-i kârından Yed-i Beyzâ-nümâdur Mesnevî" [94]

"*Niçün ikrara gelmez Mesnevî tahsîline münkir*
Görünce geldiğin îmâna kâfir tevbeye efsak" [95]

18. yüzyılın zirve şairlerinden olan Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799) çilesini hitama erdirerek Galata Mevlevîhânesi'ne şeyh olmuş bir şahsiyettir. *Dîvânı*'nda ve *Hüsn ü Aşk*'ında Mevlânâ ve Mevlevîlikle ilgili unsurlara oldukça fazla değinen Şeyh Gâlib, *Dîvân*'ında Mevlânâ'ya farklı nazım şekilleriyle şiirler yazmış olup Mevlevîliğin remizlerine sıklıkla başvurmuştur.[96] *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevîsinde miraciyye bölümünün akabinde Mevlânâ'nın vasıflarını saymıştır. İlgili eserinde yeni bir tarz oluşturduğunu, sırlarını ise *Mesnevî*'den aldığını söylemiştir:

"*Gencînede resm-i nev gözettim*
Ben açtım o genci ben tükettim

Esrârını Mesnevîden aldım
Çaldımsa da mîrî mâlı çaldım" [97]

Onun zamanları devlet nazarında Mevlevîliğin en fazla değer ve hürmet gördüğü zamanlardır. Sultan III. Selim'in devrin musikişinaslarından olmasının yanı sıra aynı zamanda dergâhın muhiblerinden olması buna en güzel örnektir. Sultan Selim Han'ın cevr hattıyla yazılmış bir *Mesnevî*'yi hediye edişine istinaden Şeyh Gâlib'in teşekkürlerini sunduğu kasidesinde bu hediyenin paha biçilmez

[94] Sâkıb Dede, *Sâkıb Dede Dîvânı*, 103.
[95] Sâkıb Dede, *Sâkıb Dede Dîvânı*, 122.
[96] Hüseyin Ayan, "Şeyh Gâlib'te Mevlana Sevgisi", *Türk Dili* 480, (1991), 530-536; Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, haz. Muhsin Kalkışım (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 37-38.
[97] Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, haz. Orhan Okay - Hüseyin Ayan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 19, 72-74.

olduğu söylenmiştir.[98] Yine Sultan Selim Han zamanında Mevlânâ'nın türbe örtüsünün yenilenmesini konu ettiği bir terci'-i bendinde Şeyh Gâlib'in, *Mesnevî*'yi içinde hikmet dersi veren ayetlere benzettiği, Kur'ân ve *Mesnevî* arasında bağ kurduğu, onun aşk ve muhabbet denizi olduğunu dile getirdiği görülmektedir. Çeşitli mecazlara konu ettiği *Mesnevî* ona göre, Hz. İsâ'nın ölüleri diriltme mucizesine telmihen dertlilere dermân olacak nefes, sevgilinin zülfüne teşbih edilen sümbüldür:

"*Kitâb-ı Mesnevîsi âyet âyet ders-i hikmetdir*
Tokuşmuş mevc mevce kulzüm-i aşk u muhâbbetdir"[99]
"*Mesnevîdir nefes-i pür-meded-i rûhullâh*
Dil-i bîmâra devâ Hâzret-i Mevlânâdır"[100]

"*Verdi zülfeynine hûrân-ı behiştî zînet*
Mesnevîden koparıp bir nice eltâf sünbül"[101]

Çeşitli vesilelerle *Mesnevî*'yi anan Şeyh Gâlib, *Mesnevî*'yi diriltici bir mürşid ve sırların kâşifi olarak nitelendirerek Sâkıb Dede'yle aynı anlayışa sahip olduğunu ikrâr etmiştir:

"*Mürşid-i hayy kâşif-i esrârdır*
Mesnevî-i hazret-i Monlâ-yı Rûm"[102]

Şeyh Gâlib, Nef'î'nin kasidesine yapmış olduğu tahmisinde, *Mesnevî*'nin her bir lafzının marifet kaynağı olduğunu, her bir harfinin yine marifeti beyan ettiğini vurgulamıştır:

"*Mesnevî ammâ ki her bir lafzı kân-ı ma'rifet*
Mesnevî ammâ ki her bir nutk-ı ihsân-ı ma'rifet
Mesnevî ammâ ki her harfi beyân-ı ma'rifet
Mesnevî ammâ ki her beyt-i cihân-ı mâ'rifet
Zerresiyle âftâbının berâber pertevi"[103]

Şeyh Gâlib'in, Sâkıb Dede'nin, Hâlis Ahmed Dede'nin ve Şeyh Seyyid Ali Efendi'nin oğlunun vefatı için düşürdüğü tarihlerde,

[98] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 50.
[99] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 150.
[100] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 27.
[101] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 351.
[102] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 358.
[103] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 173.

Mevlevî şahsiyetlere yapmış olduğu kimi iltifatlarda *Mesnevî*'yi andığı görülmektedir.[104] 16. yüzyıl Mevlevîlerinden Yusuf Sîneçâk'ın *Cezîre-i Mesnevî* adlı eserinin şerhini de yapan Şeyh Gâlib, İsmail Rusûhî Ankarâvî (ö. 1041/1631) ve Yusuf Sîneçâk'ın (ö. 953/1546/47) *Mesnevî*'nin şârihlerinden olduğundan övgüyle söz etmiştir:

"Meşrebîndir çeşme-i irfân feyzin mâksimi
Kalb-i pâkin vâris-i mîrâs-ı genc-i Mesnevî

Mesnevînin yek-be-yek şerh eyleyen ebyâtını
Arş-ı alâsında olmuş çarh-ı aşkın müstevi" [105]

"Şarîhdedir hakâyık esrâr-ı Mesnevî
Oldu sözü müfessir-i Kurân-ı manevî
Gel menbaında zemzem-i irfânı eyle nûş
İsmâil oldu rehber-i sâlik-i manevî" [106]
"Burc-ı hüsnün mâhi gerdûn-ı celâlin pey-revî
Şems-i aşkın nûru hurşîd-i safânın pertevî
Bi-muhâbâ kişver-i fakr u fenânın hüsrevî
Cûy-ı Nîl-i marifet ummân-ı feyz-i Mesnevî

Seyf-i meslûl-i celâlet şâh-ı taht-ı manevî
Yûsuf-ı mısr-ı hakîkat Sîne-çâk-ı Mevlevî

Malik olmuş Mesnevînin genc-i lâ-yefnâsına
Reh-ber olmuş sâlikân-ı râh-ı müstesnâsına
Mahv ü sahv etmiş Cezîre gösterip deryâsına
Âferin-sad-âferîn burhânına davasına
Seyf-i meslûl-i celâlet şâh-ı taht-ı manevî
Yûsuf-ı mısr-ı hakîkat Sîne-çâk-ı Mevlevî" [107]

Şeyhi olan Gâlib gibi iftihar edilecek ne varsa Mevlânâ'ya borçlu olduğunu söyleyen bir başka Mevlevî şair ise Esrar Dede (ö. 1211/1796)'dir. Esrar Dede, Mevlânâ ve Mevlevîlik konularını içeren

[104] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 131, 132, 220.
[105] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 32.
[106] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 439.
[107] Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 151.

yedi kaside, Mevlânâ için bir tesmin ve semâ' ile ilgili olarak bir mesnevî yazmıştır. Herhangi bir devlet adamına kaside yazmamış olup şiirlerinde bazı Mevlevî şahsiyetlere ve Mevlevî unsurlara sıkça temas ettiği bilinmektedir.[108] Fatîn tezkiresinde[109] *Mesnevî* sırlarına vukûfiyeti olan bir şair olarak vasıflandırılan Esrar Dede, *Mesnevî*'nin "bi'ş-nev" hitabına matuf olarak "dinle" nasihatinde bulunmuş, onun Hakk'tan bir vahiy olduğuna, kâşiflik ve mürşidlik gibi vasıflarına vurgu yapmıştır:

"Ey Mevlevî ey Mevlevî dinle sadâ-yı "bi-ş'nev"i
Ey feyz-hâh-ı Mesnevî dinle sadâ-yı "bi-ş'nev"i

Vahy-i Hudâ'dır Mesnevî şer'-i bekâdır Mesnevî
Ḥaḳ'dan sadâdır Mesnevî dinle sadâ-yı "bi-ş'nev"i

Dersin olursa Mesnevî keşf ola feth-i ma'nevî
Rūşen olur gönlün evi dinle sadâ-yı "bi-ş'nev"i

Ol mürşid-i hayydur sana kıl Mesnevî'ye iktidâ
Zâhir olur râh-ı hüdâ dinle sadâ-yı "bi-ş'nev"i"[110]

"Nutk-ı pâk ile edip Mesnevî'yi mürşid-i kül
'Āleme Hazret-i Monlâ'dan erer feyz-i nefes"[111]

Abdülbâki Nasır Dede (ö. 1236/1821), 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında yaşamış olup Yenikapı Mevlevîhânesi'nin on dördüncü şeyhi olarak vazifelendirilmiştir. *Dîvânı*'nda *Mesnevî*'nin yol gösterici ve "mağz-ı Kur'ân" vasıflarından bahsetmiş olup onun için âb-ı hayat benzetmesi yapmıştır. *Mesnevî*'de ney vasıtasıyla "bi'ş nev"in emrolunduğunu belirtmiştir:

"Mevlevîyiz Mesnevîdir muktedâ-yı râhımız
Sâlik-i 'aşkız semâ'-ı bâ-safâ şehrâhımız"[112]

[108] Horata, "Mevlânâ ve Divân Şairleri", 53.
[109] Fatîn Davud, *Hâtimetü'l-Eş'âr* (İstanbul: İstihkâm Alayları Litografya Destgâhı, 1271), 10.
[110] Esrâr Dede, *Esrâr Dede Dîvânı*, haz. Osman Horata (Ankara: Türkiye Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019), 366-368.
[111] Esrâr Dede, *Esrâr Dede Dîvânı*, 239.
[112] Melek Bıyık, *Abdülbâkî Nâsır Dede Dîvânı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 86.

"*Hayât-ı rûh bulmuş sâyesinde bunca dem 'uşşâk*
İçüp âb-ı hayât-ı Mesnevî-yi mağz-ı Kur'ân'ı" [113]

19. yüzyıl divan şiiri, batı etkisinin tesiriyle farklılıkların kendini hissettirdiği bir dönem olsa dahi, bu dönemde tasavvufun şairler üzerinde daha da fazla etkisini gösterdiği bilinmektedir. Bu yüzyılda kadın şairlerin görünürlülüğünün artmasıyla ve genellikle tarikatın müsbet yaklaşımı sebebiyle Mevlevîlik yolunu tercih eden kadın divan şairlerinin Mevlânâ'ya iltifatlarını dile getirdiği hem Mevlânâ'yı ve Mevlevîliğin ıstılahlarını hem de *Mesnevî*'yi şiirlerinde andıkları görülmektedir. Leylâ Hanım da (ö. 1264/1848) bunlardan biridir. Mevlevî olması hasebiyle *Dîvânı*'nda Mevlânâ'ya olan sevgi ve hürmetini ifade ettiği şiirlere ve Mevlevîlikle ilgili unsurlara rastlanmaktadır. Mevlânâ'ya ithafen kaleme almış olduğu bir murabba'ı ve bir muhammesi, Mevlânâ'nın meşhur "*Âh mine'l-aşk ve hâlâtihi / Ahraka kalbî bi-harârâtihi*" beytine yapmış olduğu bir tesdisi ve bir tesmîni bulunmaktadır.[114] Mevlânâ için yazmış olduğu bir müzdevic muhammeste, Hak sırlarına vâkıf olmak isteyenleri *Mesnevî* okuyucusu olmaya davet etmiştir:

"*Mihr-i vechin eyleyüp güm-râha Hak nûr-ı şafak*
Na't-ı pâkiyle leb-â-lebdir anınçün her varak
Mesnevî-hân ol da fehm eyle nedir esrâr-ı Hak
Âşinây-ı remz-i Hak müşkil-güşâ-yı her sebak
Pâdişâh-ı 'ârifândır Hazret-i Monlâ-yı Rûm" [115]

Yine Mevlevîliğe mensup bir diğer kadın şair ise Şeref Hanım (ö. 1277/1861)'dır. O, Yenikapı Mevlevîhânesi'nin şeyhi olan Osman Selahaddin Dede'ye derviş olmakla bilinmektedir.[116] *Dîvânı*'nda Mevlânâ'ya yazmış olduğu yahut onu andığı manzumeleri bulunmaktadır. Şeref Hanım, *Mesnevî*'nin Mevlânâ'nın irfanına, kemâline ve evliya oluşuna bir delil olduğunun üzerinde durmuştur:

"*Var mıdır 'irfân u kemâline söz*

[113] Melek Bıyık, *Abdülbâkî Nâsır Dede Dîvânı*, 41.
[114] Leylâ Hanım, *Leylâ Hanım Dîvânı*, haz. Mehmet Arslan (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 36-37, 40, 63-64, 72-73.
[115] Leylâ Hanım, *Leylâ Hanım Dîvânı*, 40.
[116] Şeref Hanım, *Şeref Hanım Dîvânı*, haz. Mehmet Arslan (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 3.

Mesnevi'dir hüccet-i Monlâ-yı Rûm" [117]

"Ezelden ser-firâz-ı evliyâ halk eylemiş Bârî
Bütün pîrânıñ olsa intihâbı nola etvârı
Delîl ister mi varken Mesnevî gibi bir âsârı
Egerçi tâ dem-i "Kâlû Belâ" ben itdim ikrârı

'Uluvv-i kadr-i Mevlânâ'yı yok bir ferdin inkârı
Bilür şâh u gedâ pîr ü cüvân hep Molla Hünkâr'ı" [118]

Şiirlerinin kaynağı olarak Mevlânâ'yı işaret eden Mislî mahlaslı İsmail Hakkı Dede (ö. 1286/1870), devrinin *Mesnevî* ile ihyâ olduğundan, onun kelamının diriltici vasfından söz etmiş, tefekkür edilmesi gereken bir eser olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca onu kalp cilası olarak da nitelendirdiği görülmektedir:

"Bu devrin hâliyâ ihyâsı oldu Mesnevi'n ile
Gürûh-ı sâlikin kalbi cilâsı şems-i Monlâ'dır" [119]

"Kelâmı nuṭḳ-ı Ḥaydır Mesnevîsin kıl tefekkür bir
Hemân 'ayn-ı Hudâ'dır Haydar-ı Kerrâr-ı ma'nâ bu" [120]

Şiir mecmualarında tamamlanmamış bir *Mesnevî* tercümesi olduğu bilinen Yenişehirli Avni'nin (ö. 1301/1883), *Mesnevî*'nin kalbe ilhamla gelerek oluşturulduğuna ve açık bir ayet, bir alâmet olduğuna vurgu yaptığı beyitleri bulunmaktadır:

"İtmesün mi şübhe zîrâ Mesnevî-i akdesi
Mesnevî midür kitâbullâh-ı müstesnâ mıdur

Mesnevî-i ma'nevî-i Mevlevî midür yahud
'Âlem-i i'câzdan bir âyet-i uzmâ mıdur" [121]

---

[117] Şeref Hanım, *Şeref Hanım Dîvânı*, 17.
[118] Şeref Hanım, *Şeref Hanım Dîvânı*, 165.
[119] Emrah Gökçe, *Mislî İsmâ'îl Hakkı ve Divanı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 82.
[120] Emrah Gökçe, *Mislî İsmâ'îl Hakkı ve Divanı*, 302.
[121] Lokman Turan, *Yenişehirli Avnî Bey Dîvânı'nın Tahlili Encümen-i Şu'arâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 458.

Kara Abdal Süleyman Şemsî Dede (ö. 1303/1886), Farsça şiirlerinde *Mesnevî*'yi şaraba benzeterek mestliğinin bundan kaynaklı olduğunu söylemiş, *Mesnevî*'nin âşıkların meclisi olduğuna vurgu yapmıştır.[122] *Divançe*'sinin Türkçe kaleme alınan ilk şiiri ise *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinin manzum tercümesi olup matla beytinde *Mesnevî*'den ilhamla söylediğini ifade etmiştir:

"*Bi'ş nev în neyden alup söyledim esrâr sana*
Tuy ne ârzû-keş imiş zâr ile ol yâr sana"[123]

Süleyman Senih (ö. 1318/1900), *Dîvân*'ı için *Senih-i Mevlevî* adını tercih etmiş, neredeyse bütün gazellerinin sonunda Mevlânâ'yı methetmiş ve ondan yardım istemiş bir şairdir. Mevlânâ redifli şiirinde *Mesnevî* için "mağz-ı Kur'ân" tabiriyle onun Kur'ân'ın özü oluşuna, "mürşid-i hâdî" tamlamasıyla ise onun doğru yolu gösterme vasfına vurgu yapmış, onun içinde hazineler barındırdığını terennüm etmiştir:

"*Künûz-ı remz-i ehâdîs ü mağz-ı Kur'an'dır*
Kitâb-ı Mesnevî-yi müstetâb-ı Mevlânâ

Tarîk-i Hakkı bulur sâlikânı çünkim olur
Mürîde mürşid-i hâdî kitâb-ı Mevlânâ"[124]

Zîver Ahmed Sâdık Paşa (ö. 1277/1860), Mevlevî olan babasının vefatıyla on yaşlarındayken Galata Mevlevîhânesi postnişini Seyyid Ali Dede tarafından manevi oğul olarak addedilmiş vezir şairlerdendir. Ona göre, *Mesnevî* dururken başka eserleri tahrir etmeye lüzum yoktur. *Mesnevî* ve onun nazmı, deniz ve inci misalidir. *Mesnevî*, aşk kitabı ve feyz denizidir:

"*Varken dü-cihânın bedeli Mesnevi-i Pîr*
Sâir nush-ı ma'nîyi tahrire ne hâcet"[125]

"*Cihânda bahr-i hakâyık ki Mesnevîsidir*

[122] Ahmet Tanyıldız, "Kara Abdal Süleyman Şemsî Dede ve Şiirleri Üzerine", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı* 2/5, (Ekim 2016), 187.
[123] Tanyıldız, "Kara Abdal Süleyman Şemsî Dede ve Şiirleri Üzerine", 188.
[124] Ercan Okyay, *Senîh-i Mevlevî Dîvânı* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 17, 56.
[125] Ziver Paşa, *Zeyl-i Asâr-ı Ziver Paşa*, nşr. Yusuf Bahâeddin (Dersaadet, 1314), 89.

Nazîm-i lü'lü-i hikmet cenâb-ı Monlâdır" [126]

"Kitâb-ı 'aşk ki deryâ-yı feyzdir Zîver
Bu remzi Hazret-i Monlâ Celâl eder işrâb" [127]

Azerbaycan Türk tasavvuf edebiyatını temsiliyetiyle öne çıkmış divan şairlerinden olan Mir Hamza Seyyid Nigârî (ö. 1303/1886), Nakşibendî tarikatına mensuptur. Kaynaklarda Nakşî olup da Mevlânâ'ya ilgisi olan kişiler az da olsa bulunmaktadır.[128] Nigârî de onlardan biri olmakla beraber onun eserlerinde Ferîdüddîn-i Attâr ve Mevlânâ'ya olan hürmetini dile getirdiği görülmektedir. Edebî anlamda Nigârî'nin, Mevlânâ'nın mecazlar dünyasının takipçisi olduğundan hem Türkçe hem de Farsça divanlarında Mevlânâ'nın *Dîvânı*'nın etkili olduğundan bahsedilmiştir. Şairin *Nigârnâme* adlı eserinde, *Mesnevî*'yle birlikte *Ma'nevî*'yi andığı görülmektedir:

"Gah Mesnevi okuyak demâdem
Gah Mânevi'den urak şirin dem

Geh Mesnevi'ye verek nizâmı
Geh Mesnevi'den alak meramı" [129]

20. yüzyılda yazılan şiirlerde de *Mesnevî*'den söz edilmektedir. Mesela bu yüzyılda Mehmed Emin Yümnî Efendi (ö.1342/1924), Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine Farsça tahmis yazan bir şairdir. Eserin mukaddimesinden evvel "ya hû", "tahmîs-i Yümnî ber kitâb-i Mesnevî" ve "be nâm-i hudâvend-i behşâyende-i mihribân" ibarelerini kullanmış olup gerek Mevlânâ'ya olan hürmetinden gerekse onun şöhretinden faydalanıldığı belirtilmektedir. İlgili tahmisinde *Mesnevî*'nin birliği, vahdeti vurguladığı anlatılmıştır:

آنکـــــه باشـــــد در دل خـــــود منـــــزوی
اهـــل وحـــدت باشـــد و پشـــتش قـــوی
فـــیض یـــابی گـــر تـــو ایـــن را بشـــنوی

[126] Ziver Paşa, *Zeyl-i Asâr-ı Ziver Paşa*, 22.
[127] Ziver Paşa, *Zeyl-i Asâr-ı Ziver Paşa*, 87.
[128] Ömer Faruk Yiğiterol, "Anadolu'daki Nakşî Şairlerin Mesnevî'ye İlgisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 227-241.
[129] Nezaket Memmedli, "Mir Hamza Seyyid Nigârî Şiirinde Attâr ve Mevlânâ Etkisi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Mart 2024), 13.

وحــدت انــدر وحــدت اســت ایــن مثنــوی
از ســـمک رو تـــا ســـمک ای معنـــوی[۱۳۰]

Mevlevî olması dolayısıyla özellikle Farsça şiirlerinde *Mesnevî*'den iktibas yaptığı bilinen Kemahlı İbrahim Hakkı'nın (ö.1924) şiirlerinde Mevlânâ'ya övgüler bulunmaktadır. Ona göre *Mesnevî*'den âb-ı Hızır gibi bir bâde gelmesi *Mesnevî*'nin bir başka sırrıdır. Burada *Mesnevî* ve âb-ı Hızır benzetmesi dikkat çekmektedir:

مـــزای مثنـــوی ســـر المثـــانی
ز آن اب خضـــر آور مـــرا مـــی[۱۳۱]

Üsküdar Mevlevîhânesi'nin son şeyhi olan Ahmed Remzi Dede (ö. 1944), *Mesnevî* için elest bezminin perdelerini kaldırmasından dolayı "mağz-ı Kur'ân" ibaresini kullanmıştır. *Mesnevî*'nin altı ciltten müteşekkil olması ve cennetin altıncı bahçesinin Firdevs olması ilgisinden dolayıdır ki, *Mesnevî*'yi Firdevs'e teşbih etmiştir.[132] *Mesnevî*, irfan firdevsi, "bi'ş-nev ez-ney" ise şakayıktır. Ona göre, *Mesnevî*, hikmet nurlarının doğduğu kaynaktır:

"*Belî bezm-i elestin perde-ber-dar-ı füyûzudur*
Anınçün mağz-ı Kur'ân dense lâyık bi'ş-nev ez neydir
Kitâb-ı müstetâb-ı Mesnevî firdevs-i irfândır
O bâğ-ı vahdete rengîn şekâyık bi'ş-nev ez neydir"[133]
"*Doğmamıştır dehre Mevlânâ gibi merd-i güzîn*
Maşrık-ı envâr-ı hikmettir kitâb-ı Mesnevî"[134]

Mevlevîliğe mensup Tahirü'l Mevlevî (ö. 1951) ise öncekiler gibi *Mesnevî*'nin naziri bir eser olmadığını ve onun "mağz-ı Kur'ân" olduğunu ikrar etmiştir:

[130] Çetin Kaska, "Mehmed Emin Yümnî Efendi'nin Mevlânâ'nın Mesnevî'sine Yazdığı Farsça Tahmîs", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 182.
[131] Yusuf Babür, "Erzincan Mevlevihanesi'nin Son Postnişini Kemahlı İbrahim Hakkı'nın Farsça Şiirleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2019), 382.
[132] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 394.
[133] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 387, 394.
[134] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 397.

"Hâme-i mu'ciz tırâz-ı Gülşenî yazmış velî
Kâbil-i tatbik olur mı Mesnevîyle Ma'nevî" [135]

"Öyle bir manzûme-i esrar u hikmet kim anun
Nâmı olmuş mağz-ı Kur'ân-ı İlâhî Mesnevî" [136]

Sadece bilinen divan şairlerinin eserlerinde değil şiir mecmualarında da hem Mevlânâ'ya hem de *Mesnevî*'ye dair övgülere rastlanmaktadır. Mesela Medresetü'l-vâ'izîn talebelerinden Mehmed Vefâ "külâh-ı Mevlevi" redifli şiirinde Mevlânâ'yı methederken *Mesnevî*'nin çevresinde dönülen bir merkez olduğunu belirttiği görülmektedir:

"Ol medâr-ı Mesnevî'de devr eyler encüm gibi
Ma'nevî bir peyk-i mîsâkdir külâh-ı Mevlevî" [137]

[135] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 386.
[136] Duru, "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ", 388.
[137] Fatih Tığlı, "Cerîde-i Sûfiyye Mecmuasındaki Külâh-ı Mevlevî Redifli Şiirler", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 9/1, (Mart 2025), 221-222.

Sonuç

Türk edebiyatında Mevlânâ'nın her yüzyılda hürmet gören ve etki gücü yüksek bir şahsiyet olduğu bilinmektedir. Anadolu'nun edebî anlayışının teşekkülünde de belirgin yahut örtük olarak Mevlânâ'nın edebî anlayışının izleri görülmektedir. Mevlevî şairler başta olmak üzere muhip olarak nitelendirilen yahut başka tariklere mensup şairler de şiirlerinde onu ve *Mesnevî*'sini büyük bir hürmetle anmıştır. Batı tesirinin etkili olduğu 19. yüzyılda *Mesnevî*'nin devrin dirilişi için bir kaynak olduğunun ifade edilmesi, ilgili eserin her yüzyılda kendisine daha çok ihtiyaç duyulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Her yüzyılda *Mesnevî* için umumi olarak müşterek teşbih ve mecazlar yapılmış olduğu görülmektedir. *Mesnevî*'yle ilgili en çok teşbih ve mecazlara yer veren Sâkıb Dede'dir. Bunda onun döneminde Mevlevîlerin siyasî anlamda yaşadığı sıkıntıların etkili olduğu söylenebilir.

Şiirlerde *Mesnevî*'nin, "Kur'ân'ın özü (mağz-ı Kur'ân), Hak kitap, Allah kelamı (ilhamla husûle gelen), miraç, Hak sırrı, Mustafa'nın sırrı, tefsir (açıklayan), şârih, hadis, tefsir ve marifet kaynağı, kâşif, delil, ayet, kanun, mürşid (mürşid-i hayy/ mürşid-i hâdî/ mürşid-i kül), evliya, tercüman, gece-gündüz okunan nutk, nasihat (kulağa küpe olacak), güzel edalı, aydınlık, göz nuru, arkadaş, basamak, yadigâr, ihyâ eden, dirilten, hikmet söyleyen, yol gösterici, önder, gönül açan, deva olan (tiryâk), şifâ veren, ihtiyacı gideren, yeni bir macera, başa kakılmayan bir nimet, hiçbir eserle kıyası mümkün olmayan ve tefekkür edilmesi gereken bir eser" gibi bazı vasıflarından bahsedilmiştir. *Mesnevî*'nin delil oluşuna vurgu yapan şairlerden farklı olarak Şeref Hanım, *Mesnevî*'nin Mevlânâ'nın bizzat kendisine de delil olduğunu belirtmiştir.

Şiirlerde *Mesnevî*'yle ilişkilendirilen "ev (Tanrı evi), deniz, tatlı su, Hızır, âb-ı Hızır, âb-ı hayat, şarap, şehd (bal), cilâ, bahçe, çemen, meclis, dükkân, kaş (Mesnevî'nin şah beyti), hazine, inci, mücevher, merdüm, ayna, mahmil, kılıç, defter, sümbül, dolunay, Yed-i Beyzâ, Firdevs, şakayık (bi'ş-nev)" gibi mazmunlar bulunmaktadır.

Şiirlerde *Mesnevî* ile beraber Mevlânâ'nın *Fi'h-i Mâ Fîh* adlı eseri

ve İbrahim Gülşenî'nin *Mesnevî*'ye nazire olarak yazdığı *Ma'nevî* adlı eser de zikredilmiştir. *Mesnevî*'den bahsedilen şiirlerde *Mesnevî* şârihlerinin de methe konu edildiği görülmüştür. Bazı şairlerin şiirlerini övmek için *Mesnevî*'yi andıklarına da rastlanılmıştır.

15. yüzyıl şairlerinden Muînî, Dede Ömer Rûşenî, Hudâyî Dede, Derviş Feyzî-i Belhî; 16. yüzyıl şairlerinden Lokmânî Dede, İbrahim Şâhidî, Aşkî, Divâne Mehmed Çelebi, Sehâbî, Münîrî; 17. yüzyıl şairlerinden Bahtî, Birri Mehmed Dede, Fehîm-i Kadîm, Nef'î, Nâbî, Samtî, Nesîb Dede, Dâniş Âli Dede, Ağazâde Mehmed Dede; 18. yüzyıl şairlerinden Sâkıb Dede, Şeyh Gâlib, Esrâr Dede, Abdülbâki Nâsır Dede; 19. yüzyıl şairlerinden Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Mislî, Yenişehirli Avnî, Kara Abdal Süleyman Şemsi Dede, Süleyman Senih, Ziver Ahmed Sâdık Paşa, Mîr Hamza Seyyid Nigârî; 20. yüzyıl şairlerinden Mehmet Emin Yümnî Efendi, Kemahlı İbrahim Hakkı, Ahmed Remzi Dede, Tahirü'l Mevlevî'den örneklerle sınırlı kalınmıştır. Ancak verilen örnekler, *Mesnevî*'nin başlangıcından bu yana divan şiirinde adından söz ettiren mühim bir eser olduğunu göstermek açısından yeterlidir.

Kaynakça

Akkuş, Metin. *Nef'î Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.

Ali Enver. *Mevlevî Şairler*. haz. Tahir Hafızoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Almaz, Hasan. "Mevlânâ'nın Sözlerindeki Çekiciliğin Nedenleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Aralık 2007), 45-54.

Altıntop, Nurten. *Dede Ömer Rûşenî'nin Dîvânı'nda Tasavvuf*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=7SC7EB2XfJw2uFZ0h-MxoQ&no=mskwUyP2W_MLPPAp3F09rg

Arı, Ahmet. *Sâkıb Mustafa Dede, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya, 1995.

Asrar, Ahmed. "Muhammed İkbal ve Mevlana Celaleddin Rûmî". *II. Milletlerarası Mevlâna Kongresi*. 139-147. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990.

Avşar, Ziya- Zeybek, Betül. "Türkçe Mesnevî Şerhlerine Umumî Bir Bakış". *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri*. ed. Ziya Avşar vd. 11-39. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2023.

Ayan, Hüseyin. "Şeyh Gâlib'te Mevlana Sevgisi". *Türk Dili* 480, (1991), 530-536.

Babür, Yusuf. "Erzincan Mevlevihanesi'nin Son Postnişini Kemahlı İbrahim Hakkı'nın Farsça Şiirleri". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2, (2019), 368-392.

Bal, Ali Asker. "Plastik Sanatlarda Mevlâna ve Mevlevîlik Anlayışının İzleri". *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu*. 529-539. Konya: Sümam Yayınları, 2007.

Barışta, Örcün. "Mevlânâ'nın Işığında Gelişen Türk Süsleme Sanatlarından Örnekler". *5. Millî Mevlânâ Kongresi*. 63-73. Konya: Selçuk Ünivesitesi, 1991.

Beytur, Midhat. *Mesnevî Gözüyle Mevlâna-Şiirleri Aşk ve Felsefesi-*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1965.

Bıyık, Melek. *Abdülbâkî Nâsır Dede Dîvânı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=q3XC4DkGPbdz9I4nyeNAIw&no=q3XC4DkGPbdz9I4nyeNAIw

Ca'feri, Muhammed Taki. *Avamil-i Cezzabiyet-i Suhenan-i Celâleddîn Muhammed Mevlevi*. Tebriz: İntişarat-i Danışgah-i Tebriz, 1376.

Ceyhan Semih. "Mesnevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/15-334. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Ceylan, Can. Türk Edebiyatında Şerh Edilen Metinler Arasında Mesnevî-i Şerif'in Yeri. *Doğu Araştırmaları* 7 (2011), 167-190.

Çelebi, Asaf Halet. *Mevlâna ve Mevlevîlik*. İstanbul: Turgut Atasoy Matbaacılık, 1957.

Çelebi, Celâleddin. *Hz. Mevlâna*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1996.

Çelebioğlu, Âmil. *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi XV. Yüzyıl'a Kadar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Çıpan, Mustafa. *Dîvâne Mehmed Çelebi*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 2002.

Demirel, Şener. Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 469-504.

Demirli, Ekrem. "Sadeddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Derman, Uğur. "Mevlevîlik ve Hat Sanatı". *Darü'lmülk Konya Tarih, Kültür, Sanat ve Medeniyet*. Vuslatın 750. Yılında Hz. Mevlânâ Özel Sayısı 2 (2023), 27-41.

Duru, Necip Fazıl. "Şairlerin Dilinde Mesnevî-i Mevlânâ. *Mevlânâ Araştırmaları-1*. ed. Adnan Karaismailoğlu. 379-405. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

Eflâkî, Ahmet. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

Elbir, Bilal. "18. Yüzyıl Türk Edebiyatında İki Mevlevî Şairde Mevlevîliğin Yansımaları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/18 (2011), 31-45.

Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1939.

Esrâr Dede. *Esrâr Dede Dîvânı*. haz. Osman Horata. Ankara: Türkiye Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.

Esrar Dede. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*. haz. İlhan Genç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

Fatîn Davud. *Hâtimetü'l-Eş'âr*. İstanbul: İstihkâm Alayları Litografya Destgâhı, 1271.

Felek, Özgen. *Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nın Tahlîli*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktara Tezi, 2007.

Gökçe, Emrah. *Mislî İsmâ'îl Hakkı ve Divanı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Dîvân*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1953.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdâb ve Erkân*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Güzel, Ahmet. "Mevlâna'nın Çağına Ve Çağımıza Tesirleri". *İSTEM* 5/10 (2007), 169-190.

Hidayetoğlu, Ahmet Selahattin. *Nesib Dede, Hayatı, Eserleri ve Dîvânı'nın Tenkidli Metni*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Horata, Osman. Mevlânâ ve Divân Şairler. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1999), 43-56.

İmamoğlu, Ahmet Hilmi. *Farsça - Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü (İnceleme - Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Kara, Mustafa. "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (01 Ocak 2006), 1-22.

Karaismailoğlu, Adnan. *Mevlâna ve Kültürümüz*. Konya: Konya Valiliği, 2005.

Karaismailoğlu, Adnan. "Mevlânâ'yı Tanıma ve Anlama Çabası". *Karabatak* 75 (Ağustos 2024), 62-66.

Karakoç, Sezai. *Mevlâna*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1996.

Kartal, Ahmet. "Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Dil ve Edebiyat" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2008), 95-168.

Kaska, Çetin. "Mehmed Emin Yümnî Efendi'nin Mevlânâ'nın Mesnevî'sine Yazdığı Farsça Tahmîs". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 75-188. 10.5281/zenodo.10417388

Kayaoğlu, İsmet. "Mevlâna'nın Çağdaşı Derviş Tarikatları-Babalar-Kalenderler ve Diğerleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 147-156.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.

Köse, Zeynep. "Mevlânâ'nın Batı'daki İki Sesi: Annemarie Schimmel Ve Eva De Vitray Meyerovitch". *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu*. 421-423. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart İlahiyat Fakültesi, 2006.

Küçük, Osman Nuri. "Mevlâna'nın Moğol Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları -I-". *Tasavvuf Dergisi* 4/11 (2003).

Leylâ Hanım. *Leylâ Hanım Dîvânı*. haz. Mehmet Arslan. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Mazıoğlu, Hasibe. "Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlamasında ve Gelişmesinde Mevlânâ'nın Yeri ve Etkisi". *Mevlânâ Sevgisi*. haz. Feyzi Halıcı. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1981.

Mehmed Paşa. *Tarih-i Nişancı*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290.

Memmedli, Nezaket. "Mir Hamza Seyyid Nigârî Ş,iirinde Attâr ve Mevlânâ Etkisi". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Mart 2024), 1-18. 10.58659/estad.1398283

Mevlâna Celâleddin Rûmî. *Fîhi Mâ Fîh*. çev. Meliha Ülker Tarıkâhya. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Mektuplar (Mektûbat).* çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963.

Meyerovitch, Eva de Vitray. *Mesnevî (Mutlağın Aranışı)*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 1996.

Münîrî. *Münîrî Divânı*. haz. Ersen Ersoy. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

Nâbî. *Nâbî Divânı*. haz. Ali Fuat Bilkan. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2011.

Narlı, Mehmet. "Yeni Türk Şiirinde Mevlânâ". *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 47/1 (2009), 106-115.

Odunkıran, Fatih. *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*, 2020.

https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=WDzotE0KG_tfaooMuU5Hg&no=EBcl0KNZYMaI-PKrvmZF6g

Okyay, Ercan. *Senîh-i Mevlevî Dîvânı*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Onay, Ahmet Talat. *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013.

Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/441-448. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Öngören, Reşat. "Mevlânâ'nın Osmanlı'ya Etkileri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 49-57.

Özdil, Hatice. "Mehmed Murad Nakşibendî ve Nakşî Gözüyle Yazılmış Tek, Tam Mesnevî Şerhi". *Bilig* 85 (Bahar 2018), 129-145

Pala, İskender. *Aşkî Divan'ından Örnekler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Sâkıb Dede. *Sâkıb Dede Dîvânı*. haz. Ahmet Arı. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Sehâbî, Hüsâmü'd-dîn Bin Hüseyn. *Sehâbî Dîvânı*. haz. Cemal Bayak. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

Sipehsâlâr, Feridun bin Ahmed. *Mevlâna ve Etrafındakiler (Risale)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman, 1977.

Sultan I. Ahmed. *Bahtî Divânı*. haz. İsa Kayaalp. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.

Şâhidî. İbrahim. *Gülşen-i Vahdet*. haz. Numan Külekçi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Şeref Hanım. *Şeref Hanım Dîvânı*. haz. Mehmet Arslan. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Şeyh Gâlib. *Hüsn ü Aşk*. haz. Orhan Okay - Hüseyin Ayan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2013.

Şeyh Gâlib. *Şeyh Gâlib Dîvânı*. haz. Muhsin Kalkışım. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.

Tahirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.

Tanyıldız, Ahmet. "Kara Abdal Süleyman Şemsî Dede ve Şiirleri Üzerine". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı* 2/5, (Ekim 2016), 180-190.

Tarlan, Ali Nihad. *Mevlana*. İstanbul: Hareket Yayınları,1974.

Taş, Mutluhan - Türkeş, Emine. "Konya Mevlâna Müzesi'nde Bulunan 1069 Nolu Evrâd-ı Mevlâna Adlı Eserin Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi". *Kalemişi* 21 (Bahar 2022), 103-112.
https://doi.org/10.7816/kalemisi-10-21-01

Tığlı, Fatih. Cerîde-i Sûfiyye Mecmuasındaki Külâh-ı Mevlevî Redifli Şiirler. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 9/1, (Mart 2025), 202-231.
https://doi.org/10.34083/akaded.1630188

Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 12. Basım, 2017.

Turan, Lokman. *Yenişehirli Avnî Bey Dîvânı'nın Tahlili Encümen-i Şu'arâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=OD5ahCJmoYMPmSNGQbiN-Q&no=OD5ahCJmoYMPmSNGQbiN-Q

Uzluk, Ṣahabettin. *Mevlâna'nın Ressamları*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1945.

Ünver, İsmail. "Mesnevî". *Türk Dili* -Türk Şiiri Özel Sayısı- II. (Temmuz-Ağustos-Eylül, 1986), 430-563.

Yaşar, Selahaddin. *Mevlâna Hayatı, Sanatı ve Tefekkürü*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1988.

Yeniterzi, Emine. *Mevlâna Celâleddîn Rûmî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Yiğiterol, Ömer Faruk. "Anadolu'daki Nakşî Ṣairlerin Mes̱nevî'ye İlgisi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/1 (Haziran 2022), 227-241. https://doi.org/10.51447/uluifd.1097232

Ziver Paşa, *Zeyl-i Asâr-ı Ziver Paşa*. nşr. Yusuf Bahâeddin. Dersaadet, 1314.

Yağcıoğlu, Gülsüm – Öngören, Reşat. "Mesnevî'de Varlık Mertebeleri". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 331-360. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MESNEVÎ'DE VARLIK MERTEBELERİ

Gülsüm YAĞCIOĞLU*
Reşat ÖNGÖREN†

ÖZ

Mevlânâ, varlık ve bilgi konusunu kendine özgü terminoloji ile hikâyeler ve semboller üzerinden anlatmıştır. Mevlânâ varlığı bir bütün olarak kabul eder, küll-cüz ilişkisi üzerinden değerlendirir. Mahlûkatta her bir parça küll olarak ifâde edeceği bütünün parçalarıdır. Bu bakış açısıyla varlık görüşünün tespit edilmesi ancak konunun varlık mertebeleri nazarında incelenmesi halinde mümkün olmaktadır. En önemli mesnevî şârihlerinden olan Ankaravî ve Avni Konuk konuyu bu anlayışla değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede yapılan incelemeler ile Mevlânâ'nın varlık görüşünün sistemli bir şekilde tespit edilmesi konunun bilimsel yolla izahı gerçekleşmektedir. Yaptığımız çalışmada, Mevlânâ'nın Mesnevî-i Şerif isimli eserinde varlık mertebelerinin nasıl ele alındığı incelenmektedir, bu konudaki görüşlerin tespiti, Ankaravî ve Avni Konuk'un Mesnevî şerhleri ışığında gerçekleştirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Vücud, varlık, Mevlâna, Mesnevi, varlık mertebeleri

* Dr, Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İslam Medeniyeti Düşüncesi Tarihi ve Edebiyatı Doktora Programı Mezun Öğrencisi. İstanbul / Türkiye. gulsumerhan@yahoo.com

† Prof. Dr., Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı. İstanbul / Türkiye. resat.ongoren@uskudar.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4493-2398.

The Levels of Being in the Masnavi

Gülsüm YAĞCIOĞLU‡
Reşat ÖNGÖREN

Abstract

Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī explained the concept of existence and knowledge through stories and symbols using his own unique terminology. Rūmī considers existence as a whole and examines it through the relation of whole and part. In creation, each part is a fragment of the whole that it represents. With this perspective, determining the view of existence is only possible when the subject is examined in terms of the levels of existence. Ankaravī and Avni Konuk, two of the most important commentators on the *Mathnawī*, have evaluated the subject with this understanding. Within this framework, studies have been conducted to systematically determine Rūmī 's view of existence, thereby explaining the subject scientifically. In our study, we examine how Rūmī addresses the levels of existence in his work *Mathnawī*. The identification of views on this subject has been carried out in light of the commentaries on the *Mathnawī* by Ankaravî and Avni Konuk.

Key words: Wujūd, existence, Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī*, levels of existence.

‡ Authors: PhD Graduate Student, Üsküdar University, Institute of Sufism Studies, Doctoral Program in History of Islamic Civilization Thought and Literature, İstanbul / Türkiye. gulsumerhan@yahoo.com
Prof. Dr., Üsküdar University, Institute of Sufism Studies, Department of Sufi Culture and Literature. Istanbul / Türkiye.
resat.ongoren@uskudar.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4493-2398.

Giriş

Bu çalışma, "Mesnevî'de Varlık ve Bilgi Görüşü: Ankaravî ve Avni Konuk Mesnevî Şerhleri" isimli doktora tez çalışmasına dayanmaktadır, bu konu tezde ilgili bölümde ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.[1] Tez çalışmamızda, Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Şerîf* isimli eserinde varlık ve bilgi görüşü, Ankaravî ve Avni Konuk şerhleri bağlamında incelenmiştir. Bu makalede *Mesnevî*'de varlık mertebeleri, Ankaravî ve Avni Konuk mesnevî şerhleri ışığında incelenerek değerlendirilmiştir. Konu vücûdun birliği ve vücûdun mertebeleri çerçevesinde işlenmiştir.

Dereceler halinde zuhûr ile tek olan vücûd, mertebelerde farklı formlarda ortaya çıkar. Bu derecelendirme, üçlü, dörtlü, beşli ve yedili olmak üzere çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Ankaravî ve Konuk varlık mertebelerini yedili tasnif üzerinden incelemişlerdir biz de çalışmamızda yedili tasnif üzerinden incelemeyi uygun bulduk.

Konuk, mertebelerin küllîyât olarak yedi mertebede incelenebileceğini, cüz'îyyât açısından ise vücûdun mertebelerine sınırlama olamayacağı görüşündedir. Mertebeler, keşfe ve akla uygundur. Her bir mertebe bir ilâhî isim tarafından terbiye edilir, her mertebenin varlığı ve hayat kaynağı da o ilâhî isimdir.[2]

Ancak tüm mertebelerin kaynağı birdir, hepsi Hakk'ın bir olan vücûdunun farklı mertebelere tenezzülünden ibârettir. Tüm mertebelerin kaynağı Hakk'ın mutlak Zât'ıdır aynı zamanda tek bir noktadan açılan zuhûr eden hakîkat, katmanlı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Varlık mertebelerinde her üst mertebe alt mertebenin hakîkatini kuşatmaktadır. Yani varlık mertebelerinde her üst mertebe alt mertebenin bâtını, her alt mertebe de üst mertebenin zâhirîdir. Bu hakîkati farklı şekilde ifâde edecek olursak zât, sıfât ve isim için de aynı durum geçerlidir. Zât, sıfâtın bâtını, sıfât zâtın zâhirîdir,

[1] Gülsüm Yağcıoğlu, *Mesnevî'de Varlık ve Bilgi: Ankaravî ve Avni Konuk Mesnevî Şerhleri*, (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

[2] A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 12.

aynı şekilde sıfât ismin bâtını, isim sıfâtın zâhirîdir. İlâhî isim ile cisim arasındaki benzer ilişki de *Mesnevî*'de şu beyitlerde anlatılmaktadır:

Sûret yüksekliği cisimler içindir; mânâ önünde cisimlerin isimleri vardır. (*Mesnevî*, I, b. 598)

Konuk, yüksekliği göstermek için meydanda cismin olması gerektiğinden bahseder, cisim kendi varlığı ile kāim değildir, dış âlemde de görünebilmesi için cevhere muhtaçtır.[3] Sûretlerin varlığı, onlarda tecellî eden ilâhî isimlerden kaynaklanmaktadır, sûretin isme nazaran bir varlığı yoktur, mânâ önünde yükseklik isimlerle gerçekleşmektedir. Cisimde tecellî eden ilâhî isim onun cevheri hükmündedir, sûretler âleminde varlığı var kılan onun cevheridir. Mânâ âlemi ve cisimler âlemi arasındaki bu katmanlı ilişki cisimler âlemini hayatta tutmaktadır. Ankaravî, mânâ ve cisim arasındaki ilişkiyi insan-ı kâmil ve âlem arasındaki ilişki üzerinden değerlendirir. Âlemin varlığı insan-ı kâmilin varlığına nisbetle cisim, insân-ı kâmilin varlığı âlem için ruh hükmündedir. Ankaravî'ye göre mânen âlem-i kübra insan-ı kâmildir, âlem ise sûreten âlem-i kübradır.[4] Buradan anlaşılıyor ki hakîkat âlemi, cisimler âleminin hayat kaynağı, varlık sebebi olmaktadır.

Mevlânâ bu hakîkati aşağıdaki beyitlerde iç içe geçen dalgalar ile varlık mertebeleri arasında ilişki kurarak anlatmaktadır:

Hoş, ben o incinin önünde bu sadefi ne söyliyeyim? O ancak köpüğün köpüğünün köpüğünün köpüğüdür. (*Mesnevî*, II, b. 2717)

O köpüğün hakkı, o sâf denizin hakkı için ki, bu söz bir imtihân ve lâf değildir. (*Mesnevî*, II, b. 2718)

Mevlânâ bu beyitlerde her biri bir âlemi temsil eden dört derece köpükten bahsetmektedir. Konuk burada müsemmânın aynı olan ismin inciye, o ismin izâfî vücûd âlemindeki zuhûrunun köpüğe, benzetildiğini söyler. Her mazhar, misâl âleminin gölgesidir, misâl âlemi rûhun gölgesi, rûh ayn-ı sâbitesinin gölgesi, ayn-ı sâbite mazhar olduğu ismin gölgesidir. Konuk, burada denizi esmâ denizi

[3] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, I/228.

[4] İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevpaşa, 306), I/35a.

olarak değerlendirmiştir.[5] Beyitte iç içe geçen köpükler, şehâdet âlemi, misâl âlemi, ruhlar âlemi ve ayân-ı sâbite ile vâhidiyyet âlemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevlânâ *Mesnevî*'de varlık mertebelerini, iç içe geçen köpük ve kubbe tasvirleri gibi örneklerle açıklayarak vücûdun birliğini ve mertebelerde tecellisini anlatmaktadır.

1. Ahadiyyet Mertebesi

Ahadiyyet mertebesi, Zât-ı vücûdun hiçbir taayyün göstermediği, her kayıddan münezzeh, Hakk Teâlâ hazretlerinin künhü olan mertebedir, onun fevkinde bir mertebe yoktur.[6] Bu mertebe vücûd-ı mutlak olarak da ifâde edilir, Hakk'ın varlığı kendi zâtından ve kendi iledir. "Allah vardır, O'nunla berâber hiçbir şey yoktur." hadisi bu mertebeyi ifâde etmektedir. Bu mertebeyi akıl, fehm, duyular ve kıyas yolu ile idrâk etmek mümkün değildir.[7]

Ankaravî, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* isimli eserinde "Zât-ı mutlaka'nın mutlak meçhûl olmasının bilgi yokluğundan kaynaklandığını, bunun da sebebinin mezâhir, merâtib ve taayyünâttan soyutlanmış olmakla açıklamıştır."[8] Konevî'nin burada bilginin ve dolayısıyla Hakk'ın bilinmesinin mümkün olmadığını anlattığını görüyoruz. Çünkü bu mertebede hiçbir taayyün ve ortaya çıkış olmamaktadır.

Zât-ı mutlak'ı bilmenin mümkün olmaması bu mertebede herhangi tecellînin olmamasıyla ilgilidir. Diğer bir ismiyle Lâ taayyün mertebesi olan ahadiyyet mertebesinde, mutlak cemâle müstağrak olan vücûd, tecellîden münezzehdir. Çünkü tecellî meşiyyet ile olur, meşiyyet de bir sıfâttır ve bu mertebede yeri yoktur. Bu sebeple Konuk, hadis olan vücûdun kadîm olan vücûdu anlamasının mümkün olmadığı görüşündedir.[9] Ankaravî bu mertebede Allah ile eşyâ arasında irtibât kurulmadığını söylemektedir.[10] Zât-ı mutlak burada

---

[5] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, II/219.

[6] A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, (İstanbul: MÜİFVY, 2014), I/11.

[7] Mustafa Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* III içinde, (2013), 14.

[8] İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi: Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye*, 2. Baskı, haz. Mehmet Demirci, (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 28.

[9] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, I/6.

[10] Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, haz. Mehmet Demirci, 28.

kendi Zâtı ile birliktedir.

Ahadiyyet mertebesi tüm mertebelerin kaynağı, hepsinin bâtınıdır. Mevlânâ, *Mesnevî*'de ahadiyyet mertebesini güneş ve gevher örneğiyle anlatmaktadır:

Güneş gibi bir gevher idik. Su gibi düğümsüz ve sâfî idik. (*Mesnevî*, I, b. 695)

Ankaravî, Mevlânâ'nın bu beytini mertebeyi ahadiyyet olarak değerlendirir, orada herhangi bir ayrılma, ihtilâf, herhangi bir tasavvur olmadan güneş gibi gevher hâlinde oluştan bahsetmektedir. Mevlânâ, gevher hâlini güneşe benzetmiş, herhangi bir taayyün göstermemiş hâli de su gibi düğümsüz, sâf olma hâli ile anlatmıştır.[11] Lâ-taayyün mertebesinde herhangi "isim", "sıfât", "fiil" ortaya çıkmamıştır, bu hal Mevlânâ tarafından sâf su ile ifâde edilmiştir, çünkü suyun ne rengi ne kokusu ne de tadı bulunmaktadır.

Konuk, bu mertebede Hakk'ın ıtlâk kaydından bile münezzeh olduğunu ifâde eder, bu mertebe Hakk'ın künhü olup bunun ötesi yoktur.[12] Hakk'ın zâtının hiçbir kayıtla kayıtlı olmaması, hiçbir taayyün göstermemesi anlamına da gelmektedir. Konuk bu durumu zât-ı mutlak'ın bu mertebede herhangi bir "isim, "sıfât" ve "fiil" ile kayıtlanmamış olmasıyla açıklar.[13] Zât-ı mutlak'ın varlığının hiçbir kayıtla kayıtlanmadığı O'nun varlığının saf, katışıksız, basit varlık oluşu *Mesnevî*'de anlatılmaktadır. Ankaravî de varlığın aslının gayrı mürekkep olduğu görüşündedir.[14]

Mevlânâ, zât-ı mutlak'ın varlığının mürekkep varlık olmadığını, "elif" harfi ile şu beyitte anlatmaktadır:

Bu düğüm düğüm olan cihânda biz kimiz? O elif gibi hakîkatte hiç, hiçbir şey tutmaz. (*Mesnevî*, I, b. 1539)

Konuk, burada ipe atılan düğümlerin varlığının ipten kaynaklandığını, düğümlerin vücûdunun ipten ayrı olmadığını ifâde eder. Düğümü olmayan ip, herhangi bir noktası ya da kıvrımı olmayan

[11] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/38a.
[12] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, I/11.
[13] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, I/5.
[14] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/38b.

elif harfi gibidir. Elif harfi, tüm izâfetlerden ârî olan ahadiyyet mertebesi gibidir. Konuk, "Tevhid izâfâtın ıskātıdır." ifâdesinin bu mertebeye izâfeten söylendiği düşüncesindedir. "Allah Teâlâ var idi, O'nunla beraber bir şey yok idi, el-ân dahî böyledir." hakîkati her an geçerlidir.[15] Çünkü Hakk'ın zâtı, isim ve sıfatların kaynağıdır, vücûd birdir, her şey onunla birlikte vardır eşyâ O'nun varlığının farklı derecelerde zuhûrundan ibârettir.

2. Vahdet Mertebesi

Vahdet mertebesi diğer ismiyle Ulûhiyet mertebesi, Mevlânâ'nın varlık görüşünde Aşk-ı Ekber makamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşk makamında âşık ve maşûk ayrımı ortadan kalkmaktadır. Mevlânâ bu makamı anlatırken gevher, kalem ve âşık maşûk farkının kalktığı ittihad makamı, aşk makamı olarak anlatmaktadır. Vahdet mertebesi var oluşun kaynağıdır, aşk âlemin var oluş sebebidir, "Kün" emri bu mertebede zuhûr etmiştir,

Konuk, vahdet mertebesini "zât-ı bahtın istiğrâk-ı cemâlîsinden, mertebe-i âgâhîye tenezzülü" olarak ifâde eder.[16] Bu mertebede Zâtın bütün sıfatları kendisinde zâhir olur, böylece ilk tecellî gerçekleşir. Sıfatlar bu mertebede zâtın aynısı olduğundan, bu hâl Zâtın kendisini kendi Zâtıyla bilmesidir. Bu mertebede zât, isim ve sıfatlarını mücmelen bilir, "Allah" ism-i câmi' bu mertebe ile isimlendirilir.[17]

Bu mertebenin birçok ismi vardır: akl-ı küll, hakîkat-i Muhammediyye, mertebe-i rahmet, âlem-i sıfât, hakîkat-i âdem, lâhût, vücûd-ı evvel, rûhu'l-kuds, levh-i mahfûz, levh-i kazâ, dürretü'l-beyzâ, kalem-i evvel, nûr-ı Muhammedî. Mevlânâ, kalem-i evvel ve aşk-ı ekber isimleri ile ifâde ettiği bu mertebeye şu beyitlerle işâret etmektedir:

Münbasit idik ve hep bir gevher idik. O başta hep, başsız ve ayaksız idik. (*Mesnevî*, I, b. 694)

[15] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, I/456.
[16] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, I/11.
[17] Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", 16.

Ankaravî, bu beyti dürre-i beyzâ olarak yorumlar, Hazret-i Peygamber'in dediği gibi "Allah'ın ilk yarattığı şey beyaz incidir.". Dürre-i beyzâdan murâd, cem'-i kâinâtın aslı olan cevher-i yektâdır. Ankaravî, bu mertebenin varlığın kaynağı olduğunu söyler, vücûda gelen bu cevher-i yektâdan ervâh, ukûl, nüfus halk edilir ve âleme yayılır.[18]

Bu mertebede isim ve sıfatlar henüz belirgin halde değildir, vücûd isim ve sıfatları mücmelen bilir. Mevlânâ, âlem-i vahdet olarak da isimlendirilen bu mertebedeki birlik hâlini şu beyitlerde ifâde etmiştir:

Mânâlarda taksim etmek ve saymak yoktur; mânâlarda parçalamak ve ayırmak yoktur. (*Mesnevî*, I, b. 689)

Yârin, yârân ile ittihâdı hoştur; mânâ ayağını tut! Sûret serkeştir. (*Mesnevî*, I, b. 690)

Serkeş olan sûreti renc ile eritici et; tâ ki onun altında hazîne gibi olan vahdeti göresin. (*Mesnevî*, I, b. 691)

Zât-ı mutlak, cemâlî istiğrâk hâlinden bu mertebeye tenezzül eder, bu mertebeye tenezzülü Konuk, vücûdun gereği olarak açıklar. İlâhî isim ve sıfatları vücûd bu mertebede öz olarak bilir. İsim ve sıfatlar bu mertebede zâtın aynıdır, vücûd isimlerle isimlenmiş, sıfatlarla sıfatlanmıştır. Bu mertebe "vâhidden vâhid sudûr eder" (birden ancak bir ortaya çıkar) ilkesinin mânâsının ortaya çıktığı mertebedir. İlâhî isim ve sıfatlar vücûdla birlik hâlindedir, herhangi bir ortaya çıkış söz konusu değildir. Tam bir ayniyyet hâli vardır, bi'l-kuvve olan varlık henüz bi'l-fiil hâle geçmemiştir.

Vahdet mertebesinde henüz gayriyyet hâlinin gerçekleşmediğini ve bu mertebede sıfatların zâtın aynı olduğunu belirtmiştik. Mevlânâ, şu beyitlerinde de biz ve ben ile ikinci bir varlığın söz konusu olmadığı mutlak birlik hâlinin olduğu vahdet mertebesini anlatmaktadır:

Eşik ve sadır mânâda nerededir? Yârimizin olduğu o tarafta biz ve ben hani? (*Mesnevî*, I, b. 1811)

[18] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/38a.

Ankaravî, makâm-ı vahdette gayrılık ve ikiliğin olmadığını söyler.[19] Mânânın zuhûr ettiği kalp olan sadır ve kâinat ikiliğin parçasıdır, vahdet makamında, yedili tasnifte ilk üç mertebede ikilik yoktur, "taayyünât buraya sığmaz" ifadesi ile bu kastedilmektedir. Ayrıca Mevlânâ, kadın ve erkek olarak ifâde ettiği, birbirine zıt ve farklı olan ikiliğin vahdet makamında var olmadığını anlatmaktadır.[20]

Şehâdet âleminde zuhûr eden her şeyin kaynağı ulûhiyet mertebesidir. Bununla ilgili olarak Mevlânâ şehâdet mertebesinde yaşananların hayal hükmünde olduğunu Mesnevî'de birçok bölümde anlatmaktadır.

"Dün gece bir şey yemişim" efsânedir; her ne gelirse hafâ hânedendir. (*Mesnevî*, VI, b. 2504)

Bu beyitle ilgili olarak Ankaravî, *Hepsi Allah'tandır* [21] âyetine işâret eder, her gelen şeyin ulûhiyet mertebesinden, vahdet makāmından geldiğini söyler.[22] Konuk, dünyanın hayal olması nedeniyle bir şey yedim denilmesi bile efsânedir yorumunda bulunur, her şeyin kaynağı kenz-i mahfîdendir.[23] Şehâdet âleminin varlığının kaynağı ulûhiyet mertebesidir, zuhûr eden her şeyin, mümkün varlığın zuhûr sebebi ve varlığının devamı tamamen ulûhiyet mertebesinin varlığına dayanmaktadır.

Her şeyin varlığının ulûhiyet makamına dayanması, *Âdem su ile çamur arasında iken ben nebî idim* hadisi ile ilgilidir. Mevlânâ bu mânâyı aşağıdaki beyitte anlatmaktadır:

Ey Ahmed, yerin askeri kimdir? Çarh üzerindeki ayı gör ve onun alnını yar. (*Mesnevî*, III, b. 352)

Senin devrindir, zîra ki Mûsâ-yı kelîm dâima senin bu devrinden arzu ederdi. (*Mesnevî*, III, b. 354)

Dedi ki: Yâ Rab o ne devr-i rahmettir! O rahmetten de geçti; orada rü'yet vardır! (*Mesnevî*, III, b. 356)

---

[19] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/79b.
[20] age. I/79b.
[21] en-Nisâ 4/78.
[22] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), III/85b.
[23] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, VI/35.

Konuk, bu beyitlerle ilgili olarak bu hadise işâret eder, hakîkat-i Muhammedî'nin tüm peygamberlerin devirlerini kuşattığını anlatır. Hazret-i Peygamber'in mânâsı belirli bir dönemde yaşamış bir insanın ömrü ile kısıtlanamaz. Tüm hakîkatlerin kaynağının vahdet mertebesi, ulûhiyet makāmı olarak da bilenen hakîkat-i Muhammedî olduğunu belirtir.[24] Bu değerlendirmelerden hakîkat-i Muhammedî'nin tüm peygamberlerin devrlerini kuşatan, hepsinin varlığının kaynağı olan devr-i Rahmet olduğu anlaşılmaktadır.

Ankaravî de Mûsâ Peygamber örneği üzerinden tüm peygamberlerin, Hazret-i Ahmet'in ilâhî zât ve sıfatların zuhûr ettiği devrinin kokusunu, letâfetini gördükleri yorumunda bulunur.[25] Mevlânâ, Hazret-i Peygamber'in manasının tüm peygamberlerin manasını kuşattığını Mesnevî'de birçok bölümde anlatmaktadır. Mevlânâ, varlığı küll cüz ilişkisi üzerinden anlatmaktadır, mertebelere bu anlayışla baktığımız zaman varlığın kaynağı olan Ulûhiyet makamı yani aşk-ı ekber makamı, küll hükmündedir. Ulûhiyet makamının altında kalan tüm mertebeler de ona nisbetle cüz mesâbesindedir. Küll cüz arasındaki ilişki Mevlânâ tarafından aşk ilişkisi olarak anlatılmıştır.

Suâd el-Hakîm, "Kur'an insanın Tanrı'yı özel bir anlamda sevebileceğini ve bu sevginin nedeninin sâdece ulûhiyet mertebesi olduğunu belirtir. Kur'an ulûhiyetin dışında insanları Tanrı'yı sevmeye dâvet edebilecek başka bir sebebe işâret etmemiştir." yorumunda bulunmuştur.[26]

Küllün âşıkıdır, muhakkak o külldür. Kendinin âşıkıdır ve kendinin aşkını isteyicidir. (*Mesnevî*, I, b. 1602)

Mevlânâ, bu beyitte küll cüz, maşûk âşık arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır, cüz olan âşık maşuka yani külle doğru büyük bir ihtiyaç, çekim hisseder, ona doğru gidip onun aşkını isteyerek ontolojik anlamda tamamlanma arzusu duyar. Ankaravî, bu beyitlerde vahdet bağının anlatıldığını ifâde eder, küllden geçen küllün âşığı olur, halîfe müstahlefin aynı olur. Mâşûk hangi ismi ile tecellî ederse âşık

[24] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, III/118.
[25] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), II/15a.
[26] Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 300.

ondan mutlu olur, Mutî' isminden ne kadar râzı ise Mâni' isminden de o kadar râzıdır. Celâlî isimlerinden de bir o kadar zevk alır, mâşukun her tecellîsi onun murâdıdır. Bu mertebe ulûhiyet mertebesidir, âşık mâşûk arasında farklılık kalmaz, o âşık-ı külldür, o artık kendine âşıktır, kendi âşkını talep edicidir.[27]

Mevlânâ'nın anlatımıyla küll cüz, maşuk âşık arasındaki çekim ve aşk aslında Allah'ın cemâline ve kemâlinedir, zuhûr eden ilâhi isim ve sıfatlar Hakk'ın zâtına doğru tekrar kavuşmak üzere kendi küllüne doğru ilerler:

Bu söz tamam olmak için tafsîlât vardır; lâkin sen iste ve selâmette ol! (*Mesnevî*, II, b. 2679)

Ankaravî, muhabbetin Allah'ın (hakîkî Cemîl olanın) kendi cemâl ve kemâline olduğunu söyler, cem mertebesinde olan muhabbet ilâhî kâinâtın kendi cemâl ve kemâline olan meylidir. Bu da Zât-ı ilâhînin, isim ve sıfatlarının zuhûr ettiği âlemde zuhûra ve tecellîsine olan sevgisi, hubbudur.[28] Konuk bu beyitle ilgili olarak kişinin ancak kâmil mürşide teslim olduktan sonra bu muhabbet ona ihsân olunabileceği ve böylece selâmette olacağını söyler.[29] Görülüyor ki vahdet mertebesindeki birlik halinden sonra şehâdet mertebesinde zuhûr eden ilâhi isim ve sıfatlar tekrar vahdet mertebesindeki birlik halinde olmayı arzu eder ve tekrar bu mertebeye doğru ilerlerler.

3. Vâhidiyyet Mertebesi

Ahadiyyet mertebesinde, vücûd isim ve sıfatları mücmelen bilir. Vahdet mertebesinde ise ilâhî isim ve sıfatlar, gerektirdiği küllî mânâ ile bu âlemde ilâhî sûretler olarak belirgin hale gelir ve birbirlerinden ayrılırlar. Şehâdet âleminde zuhûr edecek olan hâdis varlıkların ilmî sûretleri bu âlemde belirmiş olur.

İlmî sûretler ile vücûd için çokluk hâli gerçekleşmiş olur.[30] İlmî olarak çokluk hâlinin gerçekleşmesi ile vücûdun başka bir merhalesine geçilir. Hakîkat âlemi ve sûret âlemi arasındaki ilişki, ilâhî isim

[27] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), II/72a.
[28] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/106a.
[29] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, II/207.
[30] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, I/13.

ve sıfatların sûret âlemi ile olan ilişkisi ile gerçekleşir. Mevlânâ, bu ilişkiyi *Mesnevî*'de gölge metaforuyla birçok yerde anlatmıştır, bu mânâya şu beyti örnek verebiliriz:

O hayaller ki, evliyânın tuzağıdır; Hudâ'nın bostanı meh-rûlarının aksidir. (*Mesnevî*, I, b. 72)

Ankaravî ve Konuk, hayâlâtı evliyâullâhın tuzağı, bostân-ı Hüdâ'yı mertebe-yi vâhidiyyet, bu bostanın ağaçlarını ve meyvelerini de Hakk'ın isim ve sıfatları meh-rûyân olarak yorumlamışlardır.[31] Şehâdet âleminde görülen her bir mahlûk, gölgesi yansıyan ilâhî isimlerin te'sîri altındadır. Mahlûkat, şehâdet âleminde isim ve sıfatların gölgelerine bir tuzak gibi takılır, onların te'sîri altına girer, böylece Hakk Teâlâ isimleri vâsıtasıyla mahlûkatı kendisine çekmiş olur.

Vahdet mertebesinden vâhidiyet mertebesine iniş, ikiliğin, taayyünün olmadığı vahdet âleminden sonra "kün" emri ile gerçekleşir. Mevlânâ, "kün" emrini şu beyitle anlatır:

Bu hep vardır ve ey gel "kün" emri, ey "gel"den ve sözden münezzeh olan. (*Mesnevî*, I, b. 1816)

Konuk, burada Hakk'ın "vâcibu'l-vücûd" olduğunu belirterek, "kün" emri ile bizlere vücûd verdiğini ifâde eder.[32] Ankaravî ise ferd olan "kün" emrinin sâhibine, mutlak vahdet makamına yapılan tecellîden bahsetmektedir.[33] Her iki şârih de "kün" emriyle ikiliğin gerçekleştiğini anlatmaktadır.

Mevlânâ, vahdet, vâhidiyet ve a'yân-ı sâbite âlemlerini anlatırken "başsız ve ayaksız" oluş üzerinde durur. Başsız ve ayaksız oluş, mertebelere tenezzül eden ilâhî vücûdun ezelî ve ebedî oluşuyla ilgilidir. Bu ilâhî mânâ, mertebelerde giderek açılarak devam eder. Mevlânâ, "başsız ve ayaksız" oluşu aşağıdaki beyitlerde anlatmakta ve diğer mertebelerle vücûdun ilişkisi üzerinde durmaktadır. Başsız ve ayaksız oluşu, vücûdun bir ve tek oluşuna vurgu yapılması olarak da düşünebiliriz.

---

[31] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/13a.
[32] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, I/539.
[33] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/79a.

Bu hikâye âşıkların başsız ve ayaksız fikri gibi, altüst söylenmiş oldu. (*Mesnevî*, II, b. 2938)

Hakîkat ehli için bir ezel bir de ezel-i âzâl vardır. Ezel-i âzâl, vahdet mertebesidir, bu mertebede isim ve sıfatlar birdir, birbirinden ayrılmamıştır. Vâhidiyet mertebesi de ezeli ifâde eder, bu mertebe ebede kadar olan haller hakkında bilgi vardır. Ezel-i âzâla olan ilişkisi bakımından başı, başlangıcı ve sonu, ayağı yoktur:[34]

Başı yoktur; çünkü ezelden ileridir, ayağı yoktur, ebede karâbeti vardır. (*Mesnevî*, II, b. 2939)

Konuk, ezelden murâd a'yân-ı sâbite mertebesi, ebedden murad edilenin de a'yân-ı sâbiteden ibâret olan Hakk ile kāim olan suver-i ilmiyye-i ilâhîyyenin aslâ zevâl bulmaması olarak değerlendirir. Vahdet mertebesi vâhidiyyet mertebesinden ileridir ve *Mesnevî*'ye âit olan hakîkatler vahdet mertebesinden gelir. İlm-i ilâhîde sâbit olan hakîkatlerin fânî olması mümkün değildir, ebedîdir.[35] Ankaravî de a'yân-ı sâbite olarak değerlendirmiştir, âşıkların fikrinin başsız ve ayaksız olduğunu çünkü onların fikirlerinin başsız ve ayaksız ezelî ve ebedî olan a'yân-ı sâbiteden kaynaklandığı görüşündedir.[36]

İsim ve sıfatların belirgin hâle gelmesi ilmî olarak gerçekleşir. Her bir ilmî sûret, bir hâdis varlığın "Rabb-i hâss"ıdır. Bu ilmî sûretlere a'yân-ı sâbite denilir, ilmî sûretler hâriçte vücûd kokusu koklamamışlardır, onlar "var olan yoklardır". Şehâdet âleminde zuhûr eden hâricî varlıkların hepsi, a'yân-ı sâbitenin gölgesi hükmündedir.[37] Gölge metaforu, a'yân-ı sâbiteyi anlatırken kullanılmaktadır, şehâdet âlemine yansıyan her şey a'yân-ı sâbitede yer alan isim ve sıfatların gölgesi mesâbesindedir.

Mevlânâ, insanın hakîkati olan "ayn"ı Rabb-i hâssı ile olan ilişkisini, cüz küll, âşık mâşûk arasındaki ilişki ile anlatmıştır. İnsanın kendi hakîkatine olan ulaşma isteği ilâhî aşkla yaşanır. Varlık konusunda yaşanan bu ilâhî cezbeyi Mevlânâ şu şekilde örnekler üzerinden anlatmaktadır:

---

[34] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, II/278.
[35] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, II/278.
[36] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/114b.
[37] Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", 17.

Senin yârin senin heyben ve kesendir. Eğer sen Râmîn isen Vîse'den başkasını arama. (*Mesnevî*, V, b. 231)

Senin Vîse'n ve mâşûkun yine senin zâtındır ve bu hârice mensûb olanlar bütün senin âfetlerindir. (*Mesnevî*, V, b. 232)

Ankaravî[38] ve Konuk, Mevlânâ'nın burada mâşûk Vîse ile insanın hakîkatinin temsil edildiği konusunda hem fikirdirler. Konuk, "Ben o kuluma şah damarından daha yakınım."[39] âyetine işâret etmektedir, bu âyette de ifâde edilen insanın kendisine şah damarından daha yakın olan kendindeki ilâhî hakîkattir. O ilâhî hakîkat insanın a'yân-ı sâbitedeki ayn'ıdır, ilâhî hüviyetidir. İnsanın bedeni, cismi yâni vücûd-ı izâfîsi ve kalbi, ilâhî hakîkatlerin, tecellîlerin biriktiği mânevî heybesidir.[40] Mâşûk diye anlatılanın aslında insanın kendi aslı, a'yân-ı sâbitedeki "ayn"ı olduğu bu bölümde çok açık bir şekilde ifâde edilmiştir. Aşkın da insanın kendi aslına olan kavuşma isteği olduğu görülmektedir. İnsanın kendi aslından kalbine gelen tecellî, kalp ile onun mânevî hüviyeti olan "ayn"ı arasında mânevî câzibe ve çekim ile gerçekleşir, böylece insan vâhidiyet mertebesi ile irtibât kurar diyebiliriz. Yalnız burada insanın vâhidiyet mertebesi ile irtibât kurar ifâdesini, var olmayan bir irtibâtın kurulması olarak anlamak çok yanlış olur. Çünkü mümkün varlığın şehâdet âleminde var olması ve varlığının devam etmesi mânâ âleminden her an ona akseden ilâhî feyzin devamlılığına bağlıdır. Bu sebeple mânâ âlemi sûret âlemi ile her an irtibâttadır. İnsanın mânâ âlemiyle irtibât kurması olarak anlattığımız vücûdunda mânevî hakîkatin gâlip olması, istîdâd konusu ile ilgili olarak yorumlayacak olursak istîdâd-ı mec'ûlünün istîdâd-ı gayr-ı mec'ûlüne uygun hale gelmesidir.

Dedi: "Yaratan senin hevânı bilmez mi, muhakkak senin sıdk mı vardır? Yahût temellük mu vardır? (*Mesnevî*, V, b. 482)

Sabahleyin giden misafirden nasıl gâfil olur, yarınki günde mesvâsı neresi olduğunu muâyene eden kimse? (*Mesnevî*, V, b. 483)

---

[38] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), III/12b.
[39] el-Kāf 50/16.
[40] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, V/78.

Konuk beyitte geçen sabahleyin ifâdesi ile vâhidiyet mertebesinin kastedildiğini düşünmektedir. Misafirin seferleri olarak anlatılan, İlâhî ilim mertebesinden her hakîkatin nüzûl ve urûc seferleridir. "Mesvâ" ev ise her hakîkatin sırât-ı müstakîmi sonrası varacağı noktadır. Bir kısmı illiyyîn âlemine, cennete, bir kısmı siccîn âlemine, cehenneme varır. Bu şu anlama gelmektedir, herkes kendi Rabbi hâssına ulaşır, o ismin gereği olan işler, fiiller, eserler o kişiden şehâdet âleminde zuhûr eder.[41]

Nereye indi, ya nereye çıktı; ona teveccüh etti ve adedi ihsâ eyledi. (*Mesnevî*, V, b. 484)

Hakk'ın vücûdunda onun "sabahleyin" olarak dile getirdiği vâhidiyet mertebesinde başlayan seyahat, ayn-ı sâbitenin hakîkati olan ilâhî isme uygun olarak ruhlar, misâl ve şehâdet âlemlerinde de devam eder. Seyahat ile anlatılmak istenen "ayn-ı sâbite"nin mâhiyetine uygun şekilde her varlık mertebesinde ona uygun ilâhî hükümlerin ondan zuhûr etmesidir. Hakk kendi vücûdunda misafir olarak yapılan seyahatten haberdârdır, böylece Hakk, misafir olarak ifâde edilen kendinden bir parçanın, kendi vücûdunda yapmış olduğu seyahat ile o misafiri bilir hale gelir.[42] Böylece Hakk kendisiyle kendini bilir diyebiliriz.

Ankaravî, insanın "ayn"ı ile olan ilişkisini, o hakîkatin meylinin sadâkate mi yoksa aksi yöne mi olduğunu Hakk'ın bilmesinin, Hakk'ın geçmiş ve geleceğe ilişkin bilgiyi kuşatan ilâhî ilmine işâret olarak değerlendirir.[43]

Mevlânâ, vücûdda zuhûr eden ikiliğin aslında bir zıdlık oluşturmadığını, zıdlık olarak görünenin de birliğe âşık olduğunu aşağıdaki beyitlerde anlatmaktadır. Vahdet âleminde vücûdun birliğinden sonra Vahidiyyet âleminde birbirine zıt olarak ortaya çıkan ilâhi isim ve sıfatlar, hem henüz zuhûr etmedikleri yokluk halinde yani ayân-ı sâbitede hem de şehâdet âleminde zuhûr ettikleri varlık halinde Hakk'ın zâtına âşıktır. Mevlânâ bu durumu şöyle ifâde etmektedir:

[41] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, V/142.
[42] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, V/142
[43] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), III/20a.

Senin hazretin pür-rahmet ve pür-keremdir; hem varlık ve hem yokluk onun âşıkıdır. (*Mesnevî*, II, b. 2483)

Konuk tüm zıtlıklarda ortaya çıkan vücûdun birliğine dikkat çeker. Hepsinde zuhûr eden vücûd-ı hakîkî, rahmet ve kerem ile doludur. Vücûd-ı izâfî âlemi de adem-i izâfî âlemi de kendi asılları olan Zât-ı Hazret'e âşıklardır, her iki âlemde rahmet ve kerem görmüştür. Konuk, rahmet ve kerem vermeyi varlık vermek olarak değerlendirir, rahmet etmek bir şeye varlık vermek anlamındadır. Zât-ı Hakk, ilm-i ilâhîde sâbit olan ancak vücûd-ı hâricîde faâliyetleri mâdum olan ve ilâhî isim sûretlerinden ibâret olan a'yân-ı sâbiteye kendi vücûd-ı lâtîfinden vücûd-ı izâfî verir. Ancak bu hakîkati yalnız insân-ı kâmil idrak edebilir. Bakābillâh mertebesinde sâbit olan kâmil insanın (kümmel-i evliyâ) gözünde mülk âlemi Hakk'a perde değildir, onun gözünde Hakk'ın vücûdu da vücûd-ı izâfîye perde değildir.[44]

Küfür ve imân o Kibriyâ'nın âşıkıdır; bakır ve gümüş o kimyânın bendesidir. (*Mesnevî*, II, b. 2484)

Konuk, "Küfür ve imân, o vücûd-ı izâfî âlemine âit şuûnât-ı ilâhîyyeden bir şe'ndir." değerlendirmesiyle imânın Hâdî isminin, inkârın ise Mudill isminin gereği olduğunu anlatır. Bu isimler imân edenlerin ve inkâr edenlerin Rabb-i hâssıdır. Konuk, her mazharın kendi Rabb-i hâssı olan ismin ve her isminde kendilerinin müsemmâsı olan Hakk'a âşık olduğu görüşündendir. Küfür de imân da Hakk'ın âşıkıdırlar.[45] Ankaravî, de imân ehlinin ve küfür ehlinin kendi istidâdlarına münâsip ve istidâdları neyi gerektiriyorsa ona uygun olarak Hazret-i Kibriyâya âşık olduklarını dile getirir.[46] Bu yorum Âdem'in de şeytânın da Hakk'ın âşıkı olduğunu ancak üzerlerinde farklı tecellîlerin olduğunu göstermektedir. Birinin Hakk'a aşkı onu hidâyete, diğerinin aşkı onu dalâlete götürmektedir. Şehâdet âleminde zuhûr eden her varlığın Rabb-i hâssı vahidiyyet mertebesinde zuhûr etmektedir.

[44] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, II/152.
[45] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, II/152.
[46] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/100a.

4. Ruhlar Mertebesi

Vahdet Mertebesinde ilmî sûretler olarak tecellî eden vücûd, ruhlar mertebesinde bir basit cevher olarak zuhûr eder. "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"[47] hitâbı bu mertebede gelir, burada artık ikilikten gayriyyetten söz etmek mümkündür. Rûh, kendi Rabbini bilir, idrâk sâhibidir.[48] Ruhlar mertebesi, Vahidiyyet mertebesinden sonra gelen mertebedir bu bakımdan Mevlânâ'nın mertebeleri anlatırken kullandığı kubbenin gölgeleri metaforunu ruhlar mertebesi için de kullandığı görülmektedir. Tek bir ayn olan vücûd (ayn-ı vâhide), kubbe ile temsil edilmektedir, kubbenin gölgeleri her bir varlık mertebesini anlatmaktadır:

O hâlis nûr, vaktâki sûrete geldi, kubbenin gölgeleri gibi taaddüd etti. (*Mesnevî*, I, b. 696)

Varlık mertebelerinin zuhûru, varlık tecellîsi olarak da isimlendirilen feyz-i akdes ile gerçekleşmektedir. Ankaravî, feyz-i akdesi "zât-ı biçûnundan a'yân-ı sâbiteye gelen feyz", feyz-i mukaddesi, "a'yân-ı sâbiteden sair-i ervâh üzre gelen feyz" olarak tanımlar.[49] Böylece önce a'yân-ı sâbiteye gelen feyz ile ilmî sûretler belirgin hale gelir daha sonra feyz-i mukaddes tecellîsi ile kubbenin gölgeleri gibi rûhlar âlemi hâsıl olur. Her rûh kendi ayn-ı sâbitesinin istîdâdına göre bu âlemde bir ruhla mevcûd olur.[50] Böylece hâlis olan o tek nûr, farklı sûretlerde farklı ruhlar olarak ortaya çıkar.

Mevlânâ bu durumu aşağıdaki beyitlerde açıklamaktadır, farklı sûretlerde zuhûr eden ruh, aslında rûh-ı küllî-i Muhammedî'nin farklı aynalarda aksinden ibarettir.

Canların güneşi bedenlerin penceresinde müfterik oldu. (*Mesnevî*, III, b. 184)

Kursa nazar ettiğin vakit birdir; halbuki bedenlerin mahcûbu bir şüphededir. (*Mesnevî*, III, b. 185)

Tefrika rûh-ı hayvânîde olur; rûh-ı insanî ise nefs-i vâhid olur. (*Mes-*

[47] el-A'râf 7/172.
[48] Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", 19.
[49] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/38a.
[50] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/38a.

nevî, III, b. 186)

Ruhlar mertebesine kadar vücûd tektir, buradan îtibâren ruh-ı külî-i Muhammedî farklı pencerelerden aksedecek şekilde taayyün eder.[51] Ankaravî, "canlar güneşi"ni hakîkatü'l-hakâyık, rûhu'l-ervâh olarak değerlendirir. Her iki şârih de vücûdun bir oluşu gibi rûhun da bir oluşuna dikkat çekerler.[52] Farklı bedenlerde sayıca fazla ve birbirinden farklı görünen her bir kişide akseden aslında hayvânî ruhtur. Ancak insan mertebesine ulaşmış kişi nefs-i vâhidi idrâk eder, burada asıl anlatılmak istenen ruh-ı küllî-i Muhammedî'dir.

Konuk rûhu şöyle tanımlar, "rûh, vücûd-ı mutlak-ı Hakk'ın libâs-ı gayriyyet ile ilk tenezzül ettiği mertebedir. Araya hiçbir hicâp girmemiştir." bu sebeple "rûh, hadd-i zâtında âşık-ı cemâl-i Hakk'tır." değerlendirmesinde bulunur. Hakk'a en yakın noktada zuhûr ettiği için rûh, Hakk'a tekrar kavuşmak ister, bedende olduğu müddetçe azap içindedir bunun için sabreder.[53]

5. Misâl Âlemi

Bu âlemde vücûd, şehâdet âleminde ortaya çıkacağı şekle benzer lâtif sûret ve şekillerle zuhûr eder. Bu sebeple bu âleme "misâl âlemi" denilmiştir, ayrıca insanın hayal kuvvetinin bu âlemi idrâk etmesi "hayal âlemi" olarak da isimlendirilmesine neden olmuştur.[54] Mevlânâ da misâl âlemini anlatırken hayal âlemi olarak anlatmıştır.

Rûh içinde hayal yok gibi olur; sen cihânı bir hayal üzerinde gidici gör. (*Mesnevî*, I, b. 70)

Ankaravî, bu beyitle misâl âlemini ruhlar âlemine ve cisimler âlemine bakan yönleriyle değerlendirmiştir. Misâl âlemi, cisimler âleminden daha lâtif, rûhlar âleminden daha kesîftir, her iki âlemin özelliklerini taşıyan berzâh âlemdir. Ankaravî, misâl âleminin ruhlar âlemine taallûku bakımından hayâl-i mutlak, cisimler âlemine taallûku bakımından hayâl-i mukayyed olması îtibârıyla ayrım ya-

[51] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, III/71.
[52] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), II/10a.
[53] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, V/119-120.
[54] Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* II içinde, (2013), 30.

par.[55] Konuk da misâl âleminin ruhlar âleminin feyzini cisimler âlemine taşıyan berzâh âlem olduğu görüşündedir. Bu sebeple misâl âlemi her iki âlemin de hükümlerine sâhiptir.[56]

Her bir varlık mertebesi kendisinden sonra gelen mertebenin bâtını, kendisinden sonra gelen mertebe de önceki mertebenin gölgesidir. Şehâdet âleminden üstteki mertebe olması açısından, şehâdet âleminin bâtını misâl âlemidir, şehâdet âleminde meydana gelecek her oluş misâl âleminin te'sîriyle olmaktadır. Konuk, hayâli tüm âlemin aslı olarak ifâde eder, dünyânın ve âhiretin vücûdlarının aslı olarak anlatır. Ona göre, Hakk'ın vahdâniyeti, esmâsı ve sıfâtı, Hakk'ın hayâlinde vâki' olmuştur.[57] Mevlânâ misâl âlemini bu beyitte ve *Mesnevî*'de birçok yerde hayal olarak ifâde etmiştir. Hayal teriminin kullanılmasını, her şeyin aslı olarak ifâde ettiğimiz ilk üç mertebenin, hâricî varlık kokusu almamış olmalarıyla da açıklayabiliriz.

6. Şehâdet Âlemi

Vücûdun hâriçte cisim ve madde olarak zuhûr ettiği mertebedir, bu mertebe beş duyu ile idrâk edilebilir, bu sebeple "şehâdet" ya da "his" âlemi isimleri de verilmiştir. Bu âlemde varlıklara dokunmak, onları hissetmek, görmek mümkündür. Mutasavvıflara göre bu âlemdeki her şeyin rûhu vardır, her varlığın hakîkati a'yân-ı sâbite mertebesinde sâbittir.[58] Konuk, "Her mevcûd Hakk'ın bir isminin sûretidir ve isim de bu sûretin "rûh"udur." demiştir.[59] Şehâdet âleminde her ân oluş ve yok oluş yaşanmaktadır, ancak aynı anda gerçekleştiği için bir kesinti hissedilmemektedir. Bu âlemde sürekli oluş ve yok oluşun yaşanması Allah'ın birbirine zıt olan isimlerinin zuhûrundan kaynaklanmaktadır.[60] Mevlânâ *Mesnevî*'de şu beyitlerde şehâdet âlemini kara, hakîkat âlemini su benzetmesiyle anlatır. Ayrıca bu beyitlerde şehâdet âlemini idrâk etmek için kullandığımız duyularımızdan da bahsetmektedir.

---

[55] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/13b.
[56] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, I/34.
[57] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, I/108.
[58] Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler", 30.
[59] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, II/293.
[60] Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", 22.

His karadan doğduğu için, karayı gördü; cân Îsâ'sı ise, ayağını denize koydu. (*Mesnevî*, I, b. 579)

Cism-i unsûrînin seyri kara üzerinde vâkî oldu; cânın seyri ise, ayağını denizin ortasına koydu. (*Mesnevî*, I, b. 579)

Toprağa mensûb olan bizim vehmimiz, anlayışımız ve düşüncemizdir. Suya mensûb olan dalga ise, mahv, sekr ve fenâdır. (*Mesnevî*, I, b. 583)

Mevlânâ burada toprak ve su, deniz ve kara ayrımı ile şehâdet âlemi ve hakîkat âlemi ayrımı yapmaktadır. Şehâdet âleminde vehim kuvveti, cüz'î akıl ve duyularımız bizim bilgi sâhibi olmamızı sağlayan kuvvetlerdir. Ancak bunların arşa yâni rûha âit olan hakîkatleri anlamaları mümkün değildir.

Kâmil insan berzâhtır, yarısı su yarısı topraktır, toprak tarafıyla şehâdet âlemini görür ve idrâk eder, su tarafıyla mânâ âlemini idrâk eder, her iki âlemde onda mevcûddur. Ankaravî bu beyitlerin "Biz, hakîkaten insanoğlunu şan ve şeref sâhibi kıldık. Onları, çeşitli nakil vâsıtaları ile karada ve denizde taşıdık." âyetine işâret ettiğini söyler.[61] Dünyâya ve mânâ âlemine âit dalgaları yâni idrâkine perde olacak halleri, aşan kâmil insan, mertebe-i hakîkat makâm-ı velâyet sâhibidir.[62] Şehâdet âleminde görülen her şey aslında hakîkat âleminin bir yansımasıdır. Şehâdet âleminde görülen fiiller aslında ilâhî isimlerin yansımasından ibârettir. Bu bakımdan şehâdet âleminde tecellî eden hiçbir şey Hakk'ın varlığından ayrı değildir. Bu konuyla ilgili hakîkat şu beyitlerde anlatılmaktadır:

Mâdemki iş yapıcı üzerine iş perde ördü, o işin hâricinde onu görmek kābil değildir. (*Mesnevî*, III, b. 755)

Konuk Hakk'ın zâtına, fiiller âleminin perde olduğunu söyler. Çünkü şehâdet âleminde görülen fiillerin bâtını ilâhî isimler, ilâhî isimlerin bâtını ilâhî sıfatlar, ilâhî sıfatların bâtını da ilâhî zâtın kendisidir.[63] Yani şehâdet âleminde görülen her varlık aslında Hakk'a ait ilâhî bir hakîkatin şehâdet mertebesinde yansımasından ibarettir ve bu bakımdan da Hakk'ın varlığından gayrı değildir.

[61] el-İsrâ 70/17.
[62] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/34b.
[63] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, III/214.

Mâdemki iş yeri âmilin yeri olucudur, hâriçte olan kimse ondan gâfildir. (*Mesnevî*, III, b. 756)

Böyle olunca kârgâha yâni ademe gir, tâ ki sun'u ve sâni'i birlikte göresin! (*Mesnevî*, III, b. 757)

Hakk'ın fiilleri, vücûd-ı izâfî âleminde zuhûr eder ve onun bâtını da adem-i izâfî âlemidir. *O her an bir tecellîdedir*[64] âyeti gereğince aslında her an ilâhî feyz, mânâ âleminden şehâdet âlemine zuhûr etmektedir. Ancak fiilleriyle tecellî eden Hakk'ı isim ve sıfatlarıyla görebilmek için izâfî vücûddan vazgeçmek gerekmektedir.[65]

Ankaravî, beyitte geçen "kargâh"ın ayan-ı sâbite mertebesi olduğunu söyler. "Eşyâyı Allah ile bildiğin gibi Allah'ı da eşyâ ile bilirsin" diyerek şehâdet âlemi ile mânâ âlemi arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Ankaravî'ye göre mutlak adem şirktir ancak adem-i izâfî ayan-ı sâbitede yer alan ilâhî hakîkatlerin bi'l-kuvve mevcûd hâlidir. Şehâdet âleminin varlığı, mânâ âleminin varlığını örttüğü gibi zuhûr eden fiillerin hakîkî fâil tarafından yapıldığını da örter.[66] Ancak şehâdet âleminin kaynağı ve devamlılık sebebi mânâ âlemidir. Şehâdet âlemi de mânâ âleminin zuhûr yeridir. Ankaravî'nin az önce belirttiğimiz "Eşyâyı Allah ile Allah'ı eşyâ ile bilirsin." sözleri, şehâdet âleminde zuhûr eden her tecellî ile Hakk'ı tanıyıp, bilmemiz için imkan âlemi olduğunu anlatmaktadır.

7. İnsân-ı Kâmil Mertebesi

İlâhî isim ve sıfatlar âlemde zuhûr eder ancak zuhûrun kemâliyle tecellîsi insanda gerçekleşir. İnsân, Allah'ın varlığı için en güzel aynadır, onunla beraber tenezzül ve zuhûr mertebeleri sona erer.[67] Konuk, nefes-i rahmânînin teneffüsünden maksadın zât-ı ulûhiyyetin vücûd-ı latîfinin aksedebileceği ona uygun bir mertebenin varlığı olduğunu ifâde eder. Âlem, isim ve sıfatların zuhûr mahallidir ancak kâmil insanın vücûdu gibi cilâlı bir ayna mesâbesinde değildir.[68]Âlem ve kâmil insan arasındaki ilişkiyi düşünecek olursak,

---

[64] er-Rahmân 55/29.

[65] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, III/215.

[66] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), III/26b.

[67] Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler", 30.

[68] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın, I/63.

kâmil insanın varlığı âlem için hayat ve varlık demektir, âlem onunla dirilir. Kâmil insanın varlığı âlemin rûhu, âlemin varlığı kâmil insanın cesedi gibidir. Bu sebeple kâmil insanın gelişi âlem için müjdedir, âlemin varlığı kâmil insanın varlığı ile kāimdir. Mevlânâ, kâmil insanın gelişini âlem için sevinçle karşılar, bu beyitlerde kâmil insanın rahmet ve varlık kaynağı olduğu anlatılmaktadır.

Hoş geldin ey seçilmiş, ey râzı olunmuş olan! Eğer sen gâib olur isen, helâk gelir sahra daralır. (*Mesnevî*, I, b. 99)

Sen kavmin efendisisin, seni istemeyen, eğer vaz geçmezse muhakkak helâk olur. (*Mesnevî*, I, b. 100)

Kâmil insanın yokluğu hâlinde âlemin helâk olmasından bahsedilir, "Hakk'ın hakîkatlere rahmetinin neticesi varlıktır."[69] Hazret-i Peygamber'in, *Âlemlere rahmet olarak gönderildim* hadîs-i şerîfi de bu mânâya işârettir. Mevlânâ bu beyitlerde kâmil insanın varlığının âlem için varlık sebebi, onun olmamasının ise âlem için helâk sebebi olduğunu anlatmaktadır. Varlık rahmettir, gazap ise ilm-i ilâhîde yer alan sâbit hakîkatlerin şehâdet âleminde ortaya çıkmaması hâlidir. Âyân-ı sâbitede yer alan ilmî hakîkatlerin şehâdet âleminde zuhûr etmesi kâmil insanın varlığına bağlı olduğu için, insân-ı kâmilin varlığı âlem için rahmet, yokluğu ise mahviyettir.

Mevlânâ, gölge metaforunu kâmil insanı anlatırken de kullanır, kâmil insanın varlığı ile Hakk'ın varlığı güneş ve gölge ilişkisi ile anlatılmıştır:

Hudâ'nın bendesi Allah'ın sâyesi olur; bu âlemin ölmüşü ve Hudâ'nın dirisidir. (*Mesnevî*, I, b. 431)

"Ölmeden önce ölünüz." Evliyâ'nın nakşıdır; zirâ o şems-i Hudâ nûrunun delîlidir. (*Mesnevî*, I, b. 433)

Bu vâdide delilsiz gitme! Hâlil gibi "Ben zâil olan şeyleri sevmem" de! (*Mesnevî*, I, b. 434)

Git sâyeden bir güneşi bul! Tebrizli şâh Şems'in eteğini bul (*Mesnevî*, I, b. 435)

Hakk'ın varlığı gölgeden münezzehtir ancak Mevlânâ Hakk'ın

[69] el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 529.

şehâdet âleminde isim ve sıfatlarının tecellîsi olan velîyi, zıll-ı ilâhî olarak târif etmiştir. Gölgenin olabilmesi için güneşe ihtiyaç vardır o da Hakk'ın isim ve sıfatlarıdır. Bu açıdan gölge aslında güneşin varlığına delildir, onun kendine âit bir varlığı yoktur, velî de aslında Hakk'ın varlığına delîldir. Mevlânâ velîyi târif ederken ölmeden önce ölme hâlini bu âlemde yaşadığını ifâde eder. Ankaravî velînin "delil-i nûr-ı zât-ı Hudâ" olduğunu söyler. O, "mazhâr-ı esrâr-ı hakîkat-i Muhammediyye'dir", vücûd-ı hâricî ise "nakş-ı evliyâ" mesâbesindedir, cümle âlem ise hakîkat-i Muhammediyye'nin sûretidir.[70] Mevlânâ, sâyeden güneşi bul buyurmuştur, yâni Hakk'ın delîli olan velînin vücûdundan âfitâb-ı ahadiyyet güneşini bul demiştir.[71] Çünkü kâmil insan câmi varlıktır, tüm varlık mertebeleri onda mevcûddur, o ahadiyyet sırrına sâhiptir.

Zirâ güneş gitti ve bize yara açtı. Onun makâmına çerâğdan başka çâre olamaz. (*Mesnevî*, I, b. 678)

Vaktâki yârin visâli göz önünden gitti; bize ondan yâdigâr olarak bir nâib lâzımdır. (*Mesnevî*, I, b. 679)

Vaktâki gül geçti ve gülistân harâb oldu, gülün kokusunu nereden buluruz? (*Mesnevî*, I, b. 680)

Mâdemki Hudâ ıyâne gelmez; bu peygamberler Hakk'ın nâibidirler. (*Mesnevî*, I, b. 681)

Hayır, yanlış söyledim. Zirâ menûb ile nâibi eğer iki zannedersen, güzel değil çirkin olur. (*Mesnevî*, I, b. 682)

Mevlânâ kâmil insanın varlığının âlem için gerekliliğini anlatır, bir kâmil insanın gitmesi hâlinde yine onun makâmına bir nâib gerekmektedir. Konuk, "nâib ile Hakk birdir onu ayrı görmek cehâlettir, Hakk'ı ancak nâibden görür ve izleriz" demiştir.[72] "Kim Resûle itâat ederse Allah'a itâat etmiş olur."[73] ve "Muhakkkak ki sana bîat edenler ancak Allah'a itâat etmiş olur."[74] âyetleri de kâmil insana itâatin Allah'a itâat olduğuna işâret eder. Kâmil insanın varlığı

[70] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/27b.
[71] ay.
[72] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, I/246.
[73] en-Nisâ 4/80.
[74] el-Fetih 48/10.

şehâdet âlemi için şarttır bir kâmil insan gitse yerine onun mânâsını taşıyan nâibinin gelmesi, âlemin varlığının devamı için şarttır.

Mevlânâ velînin Hakk'la bağlantısının ilâhî aşkı idrâk etmesinden dolayı özel olduğu düşüncesindedir, bu mânâyı şu beyitlerde anlatır:

Demir, Dâvûd'dan bir mum olur. Mum senin elinde demir gibi olur. (*Mesnevî*, V, b. 705)

Halkın kurbü ve rızkı cümle üzerine âmmdır. Bu kerîmler vahy-i aşk kurbünü tutar. (*Mesnevî*, V, b. 706)

Ankaravî[75] ve Konuk[76] Hakk'ın halka yakınlığının umûmî ancak velînin Hakk'a yakınlığının özel olduğu görüşündedirler. Çünkü velî, Hakk tarafından vahyedilen aşka mazhar olur. Onların Hakk'a yakınlıkları, Hakk'a olan aşkları ile gerçekleşir. Güneşin ışığı dünyada her varlığın üzerine düşer ancak taşa ve altına te'sîri farklı olur. Hakk'ın ilgisi de âlemde her varlık üzerinedir ancak yakınlığına göre te'sîri değişmektedir. Herkes ilâhî istîdâdına göre Hakk'tan ilâhî kudret ve kuvvet alır. Bu sebeple insân-ı kâmil mertebesi, Hakîkat-i Muhammediyyenin zuhûr ettiği, Ulûhiyyet makamının hakîkatinin ortaya çıktığı son varlık mertebesidir.

[75] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), III/27a.
[76] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, V/196.

Sonuç

Mesnevî'de varlık mertebelerinin ele alınış şeklini incelediğimiz zaman Vahdet makamı, Uluhiyyet makamı, Aşk-ı ekber makamı, Mevlânâ'nın varlık görüşünün tespitinde ön plana çıkmaktadır. Uluhiyet makamının diğer mertebelere göre ön plana çıkması, Mevlânâ'nın varlık görüşünün tespit edilmesinde büyük önem taşımaktadır. Böylece Mevlânâ'nın varlık görüşü ile ilgili tartışmalar sonucu oluşan sorular cevaplanmaktadır. Konuya ilişkin tespitlerimizi incelerken elde ettiğimiz bulguları, bir düşünce sisteminin vahdet-i vücûd çizgisinde olup olmadığının tespiti için kullanılan iki kriter ile değerlendirdik. Kriterlerden ilki "mutlak varlık" ifâdesinin Hakk için kullanılması, ikincisi ise "a'yân-ı sâbite"nin bu düşünce sisteminde yer almasıdır.[77] Ulaştığımız sonuçları, değerlendirdiğimizde Mevlânâ'nın varlık sisteminde "mutlak vücûd" ve "ayân-ı sâbite" kavramlarının varlığını tespit ettik.

Mesnevî'nin birinci cildinin 610. beytinde Mevlânâ Hakk'a hitaben şöyle söylemektedir:

Ey sen ki, bizim cânımızın cânısın; biz kim oluyoruz ki, ortada Sen'in ile biz olalım. (*Mesnevî*, I, b. 609)

Biz yoklarız ve bizim varlıklarımız da yoktur; Sen fânî gösterici bir vücûd-ı mutlaksın. (Mesnevî, I, b. 610)

Mevlânâ'nın burada vücûd-ı mutlak ifâdesini hiçbir tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde kullandığı görülmektedir. Bu beyitlerde Mevlânâ, Hakk'a sen cânımızın cânısın hitâbında bulunarak varlık planında küll cüz ilişkisini ortaya koymaktadır. Küll olarak ifâde edeceğimiz vücûda nisbetle mümkün varlık, parça hükmündedir. Küll-cüz ilişkisi de varlık mertebeleri itibariyle değerlendirildiği zaman ancak anlam kazanmaktadır. Zorunlu varlık olarak tespit ettiğimiz Uluhiyet makamı yani Hakîkat-i Muhammedî, âleme nisbetle küll hükmündedir. Tüm âlem ondan zuhûr etmiştir. Burada âlemin illeti olarak ifâde edeceğimiz husus âlemin varlık sebebidir. Âlemin varlık sebebinin tespiti varlık anlayışının değerlendirilmesinde büyük önem taşımaktadır. İlk ilke, Zorunlu varlık olarak

[77] Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 229-247.

tespit edilen, işaret edilen burada Ulûhiyet makamıdır, Hakîkat-i Muhammediyyedir.

En önemli mesnevi şârihlerinden Ankaravi ve Konuk Mevlânâ'nın 610. beyitte ifade ettiği "vücûd-ı mutlak" ifadesi üzerinde önemle durmaktadırlar. Her iki şârih de Mevlânâ ve İbnü'l Arabi'nin "vücûd-ı mutlak" demek hususunda ortak görüşte oldukları kanaatindedirler.

"Vücûd-ı mutlak" ifadesinin İbnü'l Arabi'de nasıl anlaşıldığına bakacak olursak,

İbnü'l-Arabî *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de "Allah Teâlâ bir tek ilâhtır. Onun hiçbir ortağı yoktur. Hiçbir mûcide ihtiyaç duymadan bizâtihi mevcûddur. Kendisi hâriç tüm varlıklar var olmada O'na muhtaçtır. Bütün âlem, O'na muhtaçtır. Sâdece O, nefsinin vücûduyla vasıflanabilir. Onun varlığının başlangıcı ve bekâsının sonu yoktur. Onun vücûdu kayıtsız mutlak bir vücûddur. Ve kāim bi-nefsihîdir."[78]

İbnü'l Arabî, zorunlu varlık olan Allah'ın, var olmak için illete ihtiyaç duymadığını, varlığının kaynağının kendisi olduğu, kendi varlığı ile zâtının kāim olduğunu anlatmıştır. Ayrıca âlemin illeti olması bakımından her şeyin mûcidi olduğu, îcad ettiği mümkün varlıkların varlıklarının devamının da O'nun varlığına bağlı olduğunu açıklamıştır. İbnü'l Arabi, burada Allah'ın varlığının mutlak vücûd olduğunu dile getirmektedir.

Ankaravî ve Konuk, Mesnevî'de 610. beyte dayanarak âlemin illetinin yani âlemin varlık sebebinin Ulûhiyet makamı olduğunu açıklarlar. Bunun üzerinden de Vahdet-i vücûd konusunun neden yanlış anlaşıldığı hususunda da tespitte bulunurlar.

Ankaravî, İbnü'l-Arabî'nin vâcibu'l-vücûd vücûd-ı mutlaktır demesi konusunda birçok eleştiri almasını vücûd-ı mutlak ibaresinin (vücûd-ı âmm) genel varlık, genel varlık tecellîsi, nefes-i Rahmânî, hakîkatü'l-hakaik, hakîkat-i Muhammediyye olarak anlaşılmasına bağlar. Ankaravî, İbnü'l-Arabî'nin vâcibu'l-vücûd, vücûd-ı mutlaktır demesindeki amacının vâcibu'l-vücûdun illet ve mâlûl

[78] İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), I/342.

olmadığını anlatmak için olduğu görüşündedir.[79] Ankaravî'nin bu değerlendirmesi aslında konuyu tamamen çözmektedir ve İbnü'l Arabî'ye yapılan haksız eleştirilerin hepsini kökünden ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Ankaravî burada vâcibu'l-vücûd vücûd-ı mutlaktır diyerek İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın zâtına Zât-ı Mutlak'a, ahadiyyet mertebesine işâret ettiği görüşündedir. İbnü'l-Arabî'nin aldığı eleştirileri Ankaravî, vâcibu'l-vücûd vücûd-ı mutlaktır, ifâdesinin (vücûd-ı âmm) genel varlık tecellisi, Uluhiyet makamı, Hakikat-i Muhammedi olarak anlaşılmasına bağlar. Uluhiyyet makamı (Vücûd-ı âmm) hakîkat-i Muhammediyye mertebesidir, varlık tecellîsidir. Bu mertebe Allah'ın zât mertebesi değildir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'ye yapılan eleştiriler yersizdir, vâcibu'l- vücûd, vücûd-ı mutlâktır diyerek, zât mertebesine; ahadiyyet mertebesine işâret edilmektedir, böylece ahadiyyet mertebesi âlemin illeti ve mâlûlu değildir denilmektedir. Âlemin illeti ve mâlûlü, ulûhiyet mertebesidir. Buradan Allah ulûhiyetinin gereği olarak âlemi var etmiştir sonucuna varıyoruz. Allah ulûhiyetinin gereği olarak âlemi var etmiştir çünkü ilâh me'lûh ilişkisinin ortaya çıkabilmesi ancak bu şekilde mümkün olabilir. İlâh me[']lûh, rab-merbûb ve Mevlânâ'nın terminolojisinde de maşûk ve âşıkın ortaya çıkabilmesi ancak bu şekilde gerçekleşebilir.

Mevlânâ, zât-ı mutlak'ın vücûd-ı mutlak olduğunu söyledikten sonra zât-ı mutlakın illet de malûl de olmayacağını şu beyitte anlatmaktadır:

Sen bir fikrin içine sığmazsın; bir illet gibi bir mâlûle karîn değilsin. (*Mesnevî*, V, b. 1337)

Mevlânâ bu beyitlerde zât-ı mutlakın illet ve mâlûl olmayacağını açıkça ifâde etmektedir. Zât-ı mutlak'ın âlemin illeti yani varoluş sebebi olmadığı anlatılmaktadır. Zât-ı mutlak illet de mâlûl de değildir. Ankaravî, zâtın bir illetle mâlûl olmasını eksiklik olarak değerlendirmiştir.[80] Konuk da illet ve mâlûlün her birinin vücûdda ayrı bağımsızlık sahibi olduğu düşüncesindedir.[81] Bu değerlendirmeler üzerinden âlemin illeti, zorunlu varlık olarak tespit ettiğimiz

[79] ay.
[80] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), III/46a.
[81] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, VI/358.

Uluhiyet makamıdır sonucuna varıyoruz.

Uluhiyet makamı, Hakikat-i Muhammediyye makamıdır başka bir ifâde ile aşk-ı ekber makamıdır. Âlem bu makamdan zuhur etmiştir, Ulûhiyet makamı ilâhî sevginin kaynağıdır, mümkün varlığın var oluş sebebi ve varlığının devamı tamamen ulûhiyet makamının varlığına dayanmaktadır.

Mevlânâ'ya göre âlemin varlık sebebi olan Uluhiyet makamı, aşk makamıdır. Uluhiyet makamı diğer adıyla Vahdet makamıdır artık burada âşık ve maşûk ayrımı kalmaz. Tüm varlık aşktan zuhur etmiştir, bu makam Hakikat-i Muhammediye makamıdır. Mevlânâ bu durumu şöyle ifâde etmiştir:

Hakk'ın aşkı ve onun şâhidbâzlığın sırrı, hep onun perde düzücülüğünün mayası olur.

*Binâenaleyh ondan dolayı bizim şâhid-bâzımız likada mirâc gecesinde "Levlâk" dedi. (*Mesnevî, XII, b. 2902-2903)

Mevlânâ, bu beyitlerde Hakk'ın zuhûr ve izhâra olan aşk ve muhabbetini anlatmaktadır. Levlâk sırrı ile "Gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim. Beni bilmeleri tanımaları için mahlûkatı yarattım." hadisine işâret etmektedir[82]. Mevlânâ, Hakk'ın kendi varlığına bir şâhid araması nedeniyle yaratılışın gerçekleştiğini anlatmaktadır. Ankaravî, Hazret-i Peygamber'in Allah'ın hem muhibbi hem de mahbubu olduğunu, O'nun vücûdu olmasaydı Hakk'ın âlemi yaratmayacağını Hazret-i Peygamberin varlığının âlemin mayası ve "illet-i gaiyesi" olduğunu söyler.[83] Yani Ulûhiyet makamı diğer isimleriyle ifâde edecek olursak Vahdet makamı, Hakîkat-i Muhammediye, Aşk-ı Ekber makamı Hazret-i Peygamber'in manevi hakîkatidir ve Mevlânâ'nın ifâde ettiği gibi âlemin mayasıdır.

Vaktâki kalem yazmakta acele etti; aşka gelince kalem kendi kendine çatladı. (Mesnevî, I, B.114)

Akıl onun şerhinde eşek gibi çamurda yattı. Aşkın ve aşıklığın şerhini yine aşk söyledi. (Mesnevî, I, b.115)

[82] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, XII/307.
[83] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 307), I/541b.

Hakikat-i Muhammediyi anlatmada kalem aciz kalır, onun manasını kavramada akıl fayda vermez. Aşk makamı olan Ulûhiyet makamına ait sırları ancak âşık şerhedebilir. Ankaravî, cemî eşyayı, tevhid-i Hakk'ı yazan kalemin Muhammedun Resulullâh yazmaya aciz kalmasını "Hazret-i Ahmed'in mazhar-ı aşk-ı Ehad" olmasına bağlar.[84] Yani Hazret-i Peygamberin hakîkati Aşktır, âlem aşktan zuhura gelmiştir.

Toparlayacak olursak, âlemin illeti Ulûhiyet makamıdır, bu tespit vahdet-i vücûd hakkında ortaya atılan haksız eleştirileri ortadan kaldırmaktadır. Mevlânâ'nın varlık anlayışında vücûdun birliği esastır, âlemin illeti aşk-ı ekber makamı olan Ulûhiyet makamıdır. Mevlânâ "aşkın şerhini aşk yaptı diyerek" âlemin illeti olan Ulûhiyet makamına ait ilâhî hakîkatin ancak insan-ı kâmil tarafından idrak edilip zuhur edeceğini söylemektedir. Âlem Hakikat-i Muhammediyyeden, aşktan zuhur etmiştir, yaradılışın gayesi Hz. Peygamber'in vücûdunun zuhur etmesidir. Varlık mertebeleri, Hazret-i Peygamberin mânevî hakîkatinin farklı derecelerde zuhûr etmesidir.

[84] Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif*, (Pertevpaşa, 306), I/16b.

Kaynakça

Ankaravî, İsmâil Rusuhî. *Mecmû'atü'l-Letâif ve Matmûratü'l Ma'ârif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevpaşa, 306-307.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi-Makasıd-ı Âliyye Fî şerhî't-Tâiyye.* Haz. Mehmet Demirci. İstanbul: Vefa Yayınları, 2. Basım, 2008.

Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 229-247.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, I. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. Haz. Mustafâ Tahralı- Selçuk Eraydın. I. Cilt, İstanbul: MÜİFVY, 6. Basım, 2014.

Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi.* Haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı. I.-XIII Cilt, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.

Suad el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.

Tahralı, Mustafa. "Fusûsü'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* II içinde, (2013), 9-38.

Tahralı, Mustafa. "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* III içinde, (2013), 9-63.

Yağcıoğlu, Gülsüm. *Mesnevî'de Varlık ve Bilgi: Ankaravî ve Avni Konuk Mesnevî Şerhleri*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Hidayetoğlu, Güzide Lale. "'Ey vây dilem'den 'Ey vây gönül'e: Bir Nazire Silsilesinin Serüveni". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1.* ed. Nuri Şimşekler vd. 361-405. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

"EY VÂY DİLEM"DEN "EY VÂY GÖNÜL"E: BİR NAZİRE SİLSİLESİNİN SERÜVENİ

Güzide Lale HİDAYETOĞLU*

ÖZ

Nazire, bir şairin şiiri misal kabul edilerek çoğunlukla aynı konu, vezin, kafiye veya redifle şiir yazma geleneğidir. Klasik Türk edebiyatında sıkça rastlanan bu gelenek, hem şairlere alıştırma yapabilecekleri bir alan açmakta hem zemin şiire meydan okuma işlevi üstlenmekte hem de zemin şiirle beraber bir ekol oluşturmaktadır. Bu işlevler doğrultusunda yüzyıllar boyunca pek çok nazire silsileleri oluşmuştur. Bunlardan bir tanesi "ey vāy göñül" redifli nazire silsilesidir. Bu redifin Hz. Mevlânâ'nın Divan-ı Kebir'inde kullandığı "vāy dilem" redifiyle benzerliği dikkat çekmektedir. Ayrıca, bu müşterek hususiyeti fark etmemizi sağlayan Itrî'nin Segâh Mevlevî Âyîni'nde tekrar eden "ey vāy dilem" ifadelerini haiz 2 tane rubai bulunmaktadır. Anadolu'da Türk edebiyatının oluşması ve gelişmesinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinin ve Mevlevîliğin etkisi göz önüne alındığında bu redif benzerliğinin tesadüfi olmadığı düşünülmüş ve incelenmeye değer görülmüştür.

Bu çalışmada, Mevlânâ'nın Divân-ı Kebîr'inde bulunan "vāy dilem" redifli gazelinin ve iki rubaisinin Segâh Âyîni'ndeki rubailerin ve Türk edebiyatındaki "ey vāy gönül" redifli nazire silsilesinin zemin şiiri olma ihtimali değerlendirilmiştir. Bu vesileyle, pek çok Türkçe-Farsça divan ile ayin ve nazire mecmuaları gözden geçirilmiş, mezkûr redifle yazılmış yaklaşık 20 şiir tespit edilmiş ve derlenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Türk edebiyatında yaygın olarak kullanılan bir redifin ilham kaynağının Hz. Mevlânâ'nın bir şiiri olup olmayacağını tartışmaya açmak ve nazire-zemin şiir ilişkisine

* Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü 4. sınıf öğrencisi, İstanbul / Türkiye. guzidelale@hotmail.com

farklı bir perspektiften yaklaşmaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, nazire, gönül, Mevlevi Ayini, Divan-ı Kebir.

From "Ey vay dilem" to "Ey vay gönül": The Journey of a Nazire Sequence

Güzide Lale HİDAYETOĞLU[†]

Abstract

Nazire is the tradition of composing a poem modeled after another poet's work, usually adhering to the same theme, meter, ryhme or refrain. This practice, frequently encountered in Classical Turkish literature, not only provides poets with field for practice, but also functiones as a challange to the previous poem, along with forming a literary school around the foundational*(zemin)* poem. In accordance with these functions, over the centuries, numerous *nazire* sequences emerged. One of these chains is the poems with the refrain of *"ey vay gönül"*. The resemblance of this refrain to the refrain of *"vây dilem"* used in Rumi's *Divan-i Kebir* is particularly noteworthy. Additionally, *Itrî*'s *Segah Mevlevi Ceremony*, which promoted us notice this shared feature, has two *rubai*s with repeated *"ey vây dilem"* words. Considering the effect of Rumi's works and *the Mevlevi Order* on the formation and development of Turkish literature in Anatolia, this resemblance of the two refrains is unlikely to be merely coincidental, therefore considered worthy for academic research.

In this study, the possibility of ghazel with refrain *"vây dilem"* and two *rubai*s in Rumi's *Divan-ı Kebir* may be the foundational poem of both two rubais in *Segah Ayin* and *nazire* chain with refrain "ey vây gönül" in Turkish literature has been evaluated. In this regard, many Turkish and Persian *divan*s, *ayin* and *nazire* journals were examined. Approximately 20 poems with this refrain has been determined and compiled. The purpose of this study is to bring into question whether Rumi's poems can inspire one of the common refrains in Turkish literature, and approach the relationship between *nazire* and foundational poem from a diferent perspective.

Keywords: Classical Turkish poetry, nazire, gönül, Mevlevi Ceremony, *Divan-ı Kebir*.

[†] Senior student at Boğaziçi University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Istanbul, Türkiye.

Giriş

Nazire, bir şairin şiiri[1] model alınarak çoğunlukla aynı konu, vezin, kafiye veya redifle şiir yazma geleneğidir.[2] Klasik Türk edebiyatında şairler nazireye sıkça başvurmuş, üzerine pek çok mecmua yazılmış ve bir gelenek haline gelmiştir. Nazireyi "Osmanlı şiir akademisi" olarak niteleyen Mehmet Kalpaklı, bunun "önceki metin yapısının temel taşlarını kullanarak yepyeni bir metin bina etme uğraşı" olduğunu ifade etmektedir.[3] Nazireler genellikle şu üç amaç doğrultusunda yazılmıştır: 1. Şair adaylarının ustalarını taklit ederek nasıl şiir yazılacağını öğrenmeleri ve alıştırma yapmaları, 2. Usta şairlerin şiirlerine nazire yazarak onlardan daha iyi şiir yazabileceklerini göstermek ve onlara meydan okumak, 3. Dostluk göstermek amacıyla, şiiri veya şiirin bir unsurunu beğendiği için nazire yazmak.[4] Bütün bu amaçların yanında şairler, zemin şiiri seçerken takip ettiği veya usta olarak addettiği şairle birlikte bir ekol oluşturmakta ve bu durum şairlerin etkileşim ağını takip etmeyi kolaylaştırmaktadır.

Türk edebiyatındaki nazire silsilelerinden bir tanesi "ey vây gönül" redifli nazire silsilesidir. Bugün ulaşabildiğimiz nazire mecmuaları arasında sadece Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiü'n-Nezâir'inde[5] bulunan bu silsile, sözü geçen mecmuada 3 tanesi sadece "gönül" redifli olmakla beraber, 9 şiirden müteşekkildir. Bu şiirler sırasıyla: Ahmed Paşa, Kemâl, Hufî/Hafî/Huffî[6], Melîhî, Mü'min[7], Yakînî ve

[1] Nazirenin kapsamına giren yalnızca şiir değildir. Başka eserlere, mesela baştan sona bir mesneviye de nazire yazılabilir. Bkz. Leyla ve Mecnun mesnevileri. Nazire, muhtevası bir hayli geniş bir kavramdır. Bu makalede hususen şiire odaklanıldığı için tanımı şiir bağlamında verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Fatih Köksal, *Sana Benzer Güzel Olmaz –Divan Şiirinde Nazire-* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018).

[2] Makaleyi öncesinde okuyarak fikirlerini paylaşan kıymetli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Gülşah TAŞKIN'a ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİPAN'a şükranlarımı sunarım.

[3] Mehmet Kalpaklı, "Osmanlı Şiir Akademisi: Nazire", *Türk Edebiyatı Tarihi 2* (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), 133.

[4] Kalpaklı, "Osmanlı Şiir Akademisi: Nazire", 135.

[5] Yasemin Ertek-Morkoç, *Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiü'n-Nezâir'i 1. Cilt* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 1262-1271.

[6] Mahlasının okunuşu hakkında ihtilaflar olan şairin *"ey vây gönül"* redifli murabbaının yanında, silsilenin en sonunda "gönül" redifli bir gazeli de mevcuttur fakat bu

Halîlî mahlaslı şairlerindir. Silsilenin ilk sırasında Ahmed Paşa'yı veren Eğridirli, nazirenin zemin şiiriyle veya sıralamada izlediği yöntemle alakalı herhangi bir bilgi vermemektedir.

Bahsi geçen nazire silsilesine günümüzde yapılan çeşitli çalışmalarda da yer verilmiş ve şiir zinciri zamanla genişlemiştir. Bunlardan bir tanesi Fatma Türk'ün *Klasik Türk Edebiyatında "Gönül" Redifli Manzumeler* isimli yüksek lisans tezidir.[8] Bu tezde "ey vây gönül" redifli şiirleri tespit edilen şairler: Ahmed Paşa, Dede Ömer Rûşenî, Avnî ve İbn Kemal/Kemalpaşazâde'dir. Bu tezde "gönül" redifinin kullanımına odaklanıldığı için silsileye dair herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Diğer bir çalışma, Kemal Yavuz'un "Türk Şiirinde Nazire" isimli makalesidir.[9] Makalede sırasıyla: Şeyhoğlu Mustafa, Ahmed Paşa, Melîhî, Avnî ve Karamanlı Nizâmî'nin şiirlerine yer verilmekte; Hafî, Halîlî, Kemalpaşazâde ve Tâcizâde Cafer Çelebi'nin de mezkûr redifli şiirleri olduğu belirtilmektedir. Yavuz, konuyla alakalı diğer çalışmalardan farklı olarak nazire silsilesini Şeyhoğlu Mustafa'nın *Hurşîd ü Ferahşâd* isimli mesnevisinde birbirine cevap yani nazire olarak yazılmış iki gazelle başlatmaktadır. Ahmed Paşa'nın farklı bir nazım şekliyle Şeyhoğlu'nun gazellerine nazire yazdığını ve bundan sonra gelen şairlerin model yahut vasıta şiir olarak Ahmed Paşa'nın murabbaını ele aldıklarını belirtmektedir.[10]

Bu konu hakkında geniş çaplı bir araştırma yapan Orhan Kemal Tavukçu ise "Ahmet Paşa'nın "Gönül Murabbaı"nın Etkisinde Yazılan Musammatlar" isimli bildirisinde[11] ilişkili gördüğü musammat-

çalışmanın odağı sadece "ey vây gönül" redifli şiirler olduğu için buraya dâhil edilmemiştir.

[7] Verilen iki gazel de sadece "gönül" redifli olduğu için bu çalışmaya dâhil edilmemiştir.

[8] Fatma Türk, *Klasik Türk Edebiyatında "Gönül" Redifli Manzumeler* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64, 67, 68, 126, 127.

[9] Kemal Yavuz, "Türk Şiirinde Nazire", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 10* (2013), 373-379.

[10] Yavuz, "Türk Şiirinde Nazire", 373, 376.

[11] Orhan Kemal Tavukçu, "Ahmet Paşa'nın "Gönül Murabbaı"nın Etkisinde Yazılan Musammatlar", *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2009), 2/1015-1020.

ları nakarat mısralarına göre tasnif etmiş, nazireyi 9 kola ayırmıştır.[12] Önceki çalışmalardan farklı olarak silsileye Adlî ve Ali Emîrî'nin "Gözüm ey vây gözüm vây gözüm ey vây gözüm" tekrarlı musammatlarını, Fakîh'in "Ey gözüm vây bu gözüm vây gözüm ey vây gözüm" tekrarlı muhammesini, Karamanlı Nizâmî ve Cafer Çelebi'nin "Sakal ey vây sakal vây sakal ey vây sakal" tekrarlı murabbalarını, Emir Buhârî ve Lâmiî'nin "Hey/Ey gönül şeydâ gönül rüsvâ gönül" tekrarlı murabbalarını, Emir Buhârî'nin "Hey gönül dânâ gönül bînâ gönül" tekrarlı murabbaını ve son halka olarak ise Esrâr Dede'nin "Ey vây dilem vây dilem vây dilem" tekrarlı muhammesini dâhil etmektedir.

Yüzyıllar içinde mütekerrir mısraların uğradığı değişikliklere odaklanan ve silsileyi bu kriterle kollara ayıran Tavukçu, bu değişimi tasavvvuf edebiyatında birbirinin zıddı olan gönül ve göz kavramlarına bağlamaktadır. Silsilede gönül kavramını içeren şiirlerin çoğunlukta olmasıyla da gönül-göz ekseninde gelişen münazarının gönül lehine sonuçlandığını ifade etmektedir.[13] Bunlarla birlikte, bildirinin isminden de anlaşılacağı üzere Tavukçu, bütün bu nazire silsilesinin zemin şiiri olarak herhangi bir gerekçe belirtmeksizin Ahmed Paşa'nın murabbaını kabul etmekte, bildirisini bunun üzerine inşa etmektedir. Ayrıca, Ahmed Paşa'nın etkisi hissedilen fakat doğrudan mezkur mütekerrir mısraları kullanmayan bazı şair ile şiirlerden ve bunun günümüze yansımalarından da bahsetmektedir.[14]

Bütün bunların yanında, Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi (v.1123/1711)'nin bestelediği Segah Mevlevi Ayini'nin 3. selamında yürük semai kısmında bulunan "ey vây dilem" tekrarlı ve "dilem"

[12] Nazirenin kollara bölünmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Kemal Tavukçu, "Ahmet Paşa'nın "Gönül Murabbaı"nın Etkisinde Yazılan Musammatlar", 2/1018, 1019.

[13] Orhan Kemal Tavukçu, "Ahmet Paşa'nın "Gönül Murabbaı"nın Etkisinde Yazılan Musammatlar", 2/1016, 1017.

[14] Meâlî (v. 942/1535-36)'nin "Mersiye-i Gurbe"si ile Hâmid mahlaslı Şeyh Vâizzâde Muhammed Hâmid (19.yy.)'in bir gazelinde Ahmed Paşa'nın etkisi olduğunu ve Yavuz Bülent Bakiler'in Harman isimli şiir kitabının "Gönül ey vây gönül vây gönül ey vây gönül" başlıklı bir bölümünün olduğunu belirtmektedir. Bkz. Orhan Kemal Tavukçu, "Ahmet Paşa'nın "Gönül Murabbaı"nın Etkisinde Yazılan Musammatlar", 2/1017.

redifli iki rubai[15], Türk edebiyatında kullanılagelen ve geniş çaplı bir nazire silsilesi oluşturan "ey vây gönül" ifadesini hatırlatmaktadır. Şairleri meçhul olan bu iki rubai[16], "ey vây dilem" tekrarlarıyla bütün yürük semai kısmına hâkim olmuş, Itrî'nin usta bestekarlığıyla yoğrulunca ortaya gönüllere dokunan bir şaheser çıkmıştır. Özellikle, Türk edebiyatının teşekkül döneminde şairlerin Fars edebiyatından etkilendikleri ve Farsça şiirlere nazireler yazdıkları düşünüldüğünde bu redif benzerliğinin anlamlı olup olmayacağı akla gelmektedir.

Anadolu'da Türk edebiyatının oluşması ve gelişmesinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinin ve Mevleviliğin etkisi göz önüne alındığında bu redif benzerliğinin rastlantısal olmadığı düşünülmüş ve incelemeye değer görülmüştür. Nitekim, Türk edebiyatının yeni teşekkül ettiği dönemlerde Fars şairlerine nazireler yazıldığı ve bu şekilde müstakil bir edebiyatın temellerinin atıldığı bilinmektedir. Özellikle, bu redifin Türk edebiyatında yayılmasını sağlayan şair Ahmed Paşa[17], Fars şairlerine yazdığı nazireler yüzünden döneminde taklitçilikle suçlanmıştır. Dolayısıyla, Ahmet Paşa ve diğer şairlerin eserlerindeki Mevlânâ etkisi, onun kullandığı bir redifi Türk edebiyatına kazandırmış olabilecekleri ihtimalini desteklemektedir. Elbette, elimizde yeterli açıklayıcı veriler olmadığından bu konuda yazılacaklar kesinlik içermemekte, klasik edebiyatın nazire geleneği bağlamında tartışmaya açılmaktadır.

Bu vesileyle, çeşitli divanlar, mecmualar ve makaleler gözden geçirilmiş ve Türk edebiyatındaki ulaşabildiğimiz bütün "ey vây gönül" redifli şiirler ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz şiirler derlenerek bir nazire silsilesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Böyle bir

[15] Şiirlerin vezinleri rubai vezinlerinden "ahreb-i mekfûf-i mecbûb (mef'ûlü mefâîlü mefâîlün fâ')"dır. Dolayısıyla rubai denmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, "Arûz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Eylül 2025).

[16] Bu şiirlerin kime ait olduğunun bilinmediğini, mecmualardan bir netice çıkmadığını ve Itrî'ye ait olabileceğini bizimle paylaşarak yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Yakup Şafak'a şükranlarımı sunarım.

[17] Nazirenin zemin şiiri ve mezkûr redifin ilk kullanıcısı kesin olarak bilinememektedir. Genel kanı Ahmed Paşa'dan yana olsa da Kemal Yavuz, "Dil ve Edebiyat" isimli makalesinde Ahmed Paşa'nın bu gönül murabbaını hocası Melîhî'ye nazire olarak yazdığını belirtmektedir. Bkz. Kemal Yavuz, "Dil ve Edebiyat", *Fatih ve Dönemi* (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 2004), 341, 345.

silsilenin varlığına konuyla ilgili bu zamana kadar yapılan çalışmalarda değinilmekle birlikte, silsileye dâhil edilebilecek bütün şiirleri haiz bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bu makaleyle literatürdeki bu boşluğun giderilmesi de amaçlanmaktadır. Böylece, farklı araştırmacıların çalışmalarına katkı sağlanması ümit edilmektedir. Daha derin ve farklı incelemeler, silsileye dâhil edilebilecek kenarda kalmış yeni şiirlerin bulunmasına katkı sağlayacaktır.

Itrî'nin Segah Ayini ve Hz. Mevlânâ'nın Divan-ı Kebir'i

Itrî'nin Segah Ayini'nden[18]

Ey ʿaşḳ-ı tu bigrīste serāpā-yı dilem	ای عشــق تــو بگریســته ســراپا دلــم
Vey vaṣl-ı ruḫat geşte temennā-yı dilem	وی وصــل رخــت گشــته تمنّــای دلــم
Ger dād-ı dil-i sūḫte-i men nedehī	گــر داد دل ســوختهٔ مــن نــدهی
Ey vāy dilem vāy dilem vāy dilem[19]	ای وای دلــم، وای دلــم، وای دلــم
Ey geşte fedā-yi tu serāpā-yı dilem	ای گشــته فــدای تــو ســراپای دلــم
Şod zülf-i çu hindū-yi tu meʿvā-yı dilem	شد زلف چو هنـدوی تـو مـأوای دلـم
Ger hindū-yi zülf-i tu dilem vānedehī	گـر هنـدوی زلـف تـو دلـم وانـدهی
Ey vāy dilem vāy dilem vāy dilem[20]	ای وای دلــم، وای دلــم، وای دلــم
***	***
Bā ʿaşḳ-ı tu bugsiste serāpā-yı dilem	بـا عشـق تـو بگسسـته سـراپای دلـم
Nāmed zi cihān derd u nīkūfāl-i dilem	نامــد ز جهــان درد و نیکوفــال دلــم
Ey cān u dilem bepors ahvāl-i dilem	ای جـان و دلـم بپـرس احـوال دلـم

[18] Mutriban, "Segâh Âyin-i Şerîf" (Erişim 25 Eylül 2025). Şiirlerin Farsça metinleri ve çevirileri buradan alınmış, transkripsiyonu tarafımca yapılmıştır. Ayrıca, günümüz bestekarlarından Hâfız Ahmet Çalışır'ın Hicazkar Ayini'nin 3. selamında buradaki ilk rubai ve ikincisinin ilk iki mısraı geçmektedir. Bkz. Ahmet Çalışır, *Mevlevî Âyinleri* (Konya: Konya Büyükşehir Kültür Yayınları, 2016), 850, 851.

[19] "Senin aşkınla ağladı tüm gönlüm / Yüzüne kavuşmak dileği oldun gönlümün / Hakkını vermezsen eğer yanık gönlümün / Vah gönlüme! Vah gönlüme! Vah gönlüme!" Bkz. Mutriban, "Segâh Âyin-i Şerîf".

[20] "Tüm gönlüm sana feda oldu / Simsiyah saçların gönlümün barınağı oldu / Vermezsen eğer bana zülüflerin siyahlığını / Vah gönlüme! Vah gönlüme! Vah gönlüme!" Bkz. Mutriban, "Segâh Âyin-i Şerîf".

Ḥāl-i dil-i kes mebād çun ḥāl-i dilem[21] | حـال دل کـس مبـاد چـون حـال دلـم

Yukarıda verilen Itrî'nin bestelediği şiirlerin kime ait olduğunu tespit edebilmek için çeşitli ayin mecmuaları ve Farsça divanlar incelenmiş fakat bir sonuca ulaşılamamıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Divan-ı Kebir*'i incelenmiş, "ey vây dilem" ifadesi geçen bir şiir olup olmadığına bakılmıştır. Doğrudan mezkûr redifli bir şiir bulunamamıştır. Fakat *"Şod zi ġamet ḫāne-i sevdā dilem"* mısraıyla başlayan "dilem" redifli ve 9 beyitlik gazel[22], hüsn-i makta beyitinin ikinci mısraının *"Vāy dilem vāy dilem vā dilem"* olması bakımında dikkat çekicidir. Segah Ayini'nde geçen şiirler ile *Divan-ı Kebir*'deki bu gazelin bir bağlantısının olduğu kesin olarak söylenememekle beraber; kelime tercihleri, kullanılan sanatlar ve gönül kelimesinin yüklendiği anlamlar bakımından ihtimal dâhilindedir. Segah Ayini'ndeki şiirleri söyleyenin kim olduğu doğrudan bilinmese de Mevlevi bir şair olduğu yahut en azından bir Mevlevi muhibbi olduğu söylenebilir. Mevlevi şairlerin Hz. Mevlânâ'ya nazire yazdıkları, onun kullandığı mazmunlara veya çarpıcı ifadelere şiirlerinde yer verdikleri bilinmektedir.[23] Dolayısıyla, kesin olmamakla birlikte bu şiirler arasında bir bağ olma ihtimali yüksektir.

Divan-ı Kebir'den:[24]

---

[21] "Senin aşkınla dağıldı tüm gönlüm / Dertten başka bir şey çıkmadı gönlümün falında / Ey canım, ey gönlüm, sor halini gönlümün / Olmasın kimsenin gönlü benim gönlüm gibi." Bkz. Mutriban, "Segâh Âyin-i Şerîf". Bu şiirde "ey vây dilem" tekrarı olmamakla birlikte ayinin bestesinde önceki iki şiirle uyumlu bir biçimde, besteye eklenen "vây" tekrarlarıyla birlikte kullanıldığı için çalışmaya dâhil edilmiştir.

[22] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Dîvân-ı Kebîr* (Ankara: Ptt Genel Müdürlüğü, Tıpkıbasım, 2012), 1/141a.

[23] Örnekler için bkz. Ahmet Mermer vd., *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

[24] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Mevlevî-i Rûmî, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*, nşr. Bedîüzzamân Fürûzanfer (Tahran, Sipihr Matbaası, 1363), 667. Derdinle sevda yurdu oldu gönlüm; seni araya araya her yana gitti gönlüm. / Zühre yanaklı, ay yüzlü sevgiliyi istiyor; göklere bakınıp duruyor gönlüm. / Derdine döşeme kesilmiştim; baht yardım etti de sonunda şu aparı tavanın üstüne çıktı gönlüm. / Ah, bugün neler oldu gönlüme; dün birisi neler söyledi gönlüme? / O söyler aşk incisinin isteğiyle, deniz gibi dalgalandıkça dalgalanıyor gönlüm. / Gündüz geldi, gecenin çarşafını yırttı; bundan sonra da neşelenecek, seyre dalacak gönlüm. / Gönlünden gönlüme ne ince anlamlar ne gizli işaretler geliyor; ah, gönlünden gönlüme

شـد ز غمـت خانـهٔ سـودا دلـم	در طلبـت رفـت بـه هـر جـا دلـم
در طلـب زهـرهٔ رُخِ مـاه رو	می‌نگـرد جانـب بـالا دلـم
فـرش غمـش گشـتم و آخـر ز بخـت	رفـت بـر ایـن سـقف مصـفا دلـم
آه کـه امـروز دلـم را چـه شـد؟	دوش چـه گفتـه اسـت کسـی بـا دلـم؟
از طلـب گـوهر گویـای عشـق	مـوج زنـد مـوج چـو دریـا دلـم
روز شـد و چـادر شـب مـی‌دَرَد	در پـی آن عـیش و تماشـا دلـم
از دل تـو در دل مـن نکته‌هاسـت	اه چـه ره اسـت از دل تـو تـا دلـم
گـر نکنـی بـر دل مـن رحمتـی	وای دلـم وای دلـم وا دلـم
ای تبریـز از هـوس شـمس دیـن	چنـد رود سـوی ثریـا دلـم

Ayrıca, mevlevihanelerde *Divan-ı Kebir*'in okunduğunu tahmin etmek zor değildir. Hususen bu gazelin ise Mevlevi çevrelerce bilindiği ve dolaşımda olduğu Zekâî Dede (v.1897)'nin bestelediği Isfahan Mevlevi Ayini'nden de anlaşılmaktadır. Bu ayinin yine 3. selamında yürük semai bölümünde mezkûr gazelin 1, 4, 5 ve 8. beyitleri bestelenmiştir. "Vây dilem" vurgusu Segah Ayini'ndeki gibi coşkulu ve baskın değildir fakat ayinin devamındaki şiirlerle uyumlu bir biçimde kullanılmıştır. Elbette 17. yüzyılda yaşamış olan Itrî'nin 19. yüzyıl bestekarı Zekâî Dede'nin ayininden haberdar olması imkansızdır. Dolayısıyla, Itrî'nin kullandığı şiirler eğer Hz. Mevlânâ'ya nazire ise kaynağı Zekâî Dede'nin ayini değil, *Divan-ı Kebir*'in kendisidir. Burada anlatılmak istenen, son derece hacimli olan *Divan-ı Kebir*'deki bir gazelin bilinmesi ve bestelenmiş olmasıdır.

Zekâî Dede'nin Isfahan Ayini'nden:[25]

Şod zi ġamet ḫāne-i sevdā dilem
Der talebet reft beher cā dilem
Āh ki imrūz-i dilem rā çi şod
Dūş çi güftest kesī bā dilem

nasıl bir yol var. / Gönlüme bir acımazsan yok mu; vay gönlüm, vay gönlüm, vay gönlüm. / Ey Tebriz, Şemseddin'in hevesiyle niceye bir Ülker yıldızına gidecek gönlüm? Bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 5/84.

[25] Mutriban, "Isfahan Âyin-i Şerîf". Gazelin Farsça yazılışı ve çevirisi için bkz. Sayfa 6.

Ez taleb-i gevher-i gūyā-yi aşḳ
Mevc zened mevc çü deryā dilem
Ger nekonī ber dil-i men raḥmetī
Vāy dilem vāy dilem vā dilem

Divan-ı Kebir'deki İki Rubai

Divan-ı Kebir'de yukarıda bahsedilen gazelden başka konuyla ilişkisi olabilecek iki tane rubai vardır:[26]

شد گلشن روی تو تماشای دلم	ای از تو برون ز خانه‌ها جای دلم
شد تلخی جور هات حلوای دلم	وی تلخی رنجهات حلوای دلم
ما را ز غمت شکایتی نیست ولیک	ما را ز غمت شکایتی نیست ولیک
ذوقی دارد که بشنوی وای دلم	خوش آیدم آنکه بشنوی وای دلم

Nimetullah Kişverî (v. 1520'den önce)'nin Türkçe-Farsça Mülemması

Araştırma esnasında karşımıza çıkan ilginç ve incelenmeye değer örneklerden biri, belki de en önemlisi, Nimetullah Kişverî'nin Türkçe-Farsça mülemmasıdır.[27] 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl başlarında yaşamış Azerî sahası şairlerinden olan Kişverî; 11 bentlik muhammesini, bir bendi Çağatay Türkçesi, bir bendi Farsça olacak şekilde "*Köngül ey vāy köngül vāy köngül ey vāy köngül*" ve "*Dilem ey vāy dilem vā dilem ey vāy dilem*" mütekerrir mısralarıyla kurmuştur. Bu bentlerden Türkçe olanların kelime kadrosunun Osmanlı edebiyatındaki "ey vây gönül" tekrarlı şiirlerle benzerliği ve aynı şekilde, Farsça yazılmış bentlerin kelime kadrosunun *Divan-ı Kebir*'deki gazelle ve Itrî'nin Segah Ayini'nindeki rubailerle benzerliği göze çarpmaktadır. Ayrıca, Farsça mütekerrir mısranın "vâ dilem" ifade-

[26] *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*, nşr. Bedîüzzamân Fürûzanfer, 1417, 1426. "Yüzünün gül bahçesi gönlümün seyran yeri oldu, cefâlarının acılığı, gönlüme helva kesildi… Gamından bir şikâyetimiz yok amma öylesine bir tadı var ki… Doyarsa eyvahlar olsun gönlüme." Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Rubâiler* (Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık, 1982), 147. Sol taraftaki rubainin çevirisi Gölpınarlı'da bulunmamaktadır. Bu iki rubainin birbiriyle benzerliği dikkat çekmektedir.

[27] Nimetullah Kişverî'nin böyle bir şiirinin varlığından bizi haberdar eden ve makalenin yazım sürecinde desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİPAN'a şükranlarımı sunarım.

sinin *Divan-ı Kebir*'le müşterek oluşu ve diğer Türkçe mütekerrir mısranın öbür şiirlerden farklı olarak "vâ kön͡gül" şeklinde, Farsça kullanımıyla benzer olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda, bu şiirin bahsi geçen nazire silsilesinde önemli bir yeri vardır.

Osman Fikri Sertkaya, "Kişverî'nin Nazîreleri" isimli makalesinde bu şiirin Ahmed Paşa'ya nazire olarak yazıldığını ifade etmektedir.[28] Ümran Ay ise Kişverî ve Ahmed Paşa'nın başını çektiği "gidelüm bâri şehründen" redifli nazire silsilesini incelediği makalesinde nazirelere bambaşka bir bakış açısı getirerek zemin şiiri Ahmed Paşa'ya atfedilen silsileyi aslında Kişverî'nin başlatmış olabileceğinden bahsetmektedir.[29] Ay, makalesinde incelediği gazellerden yola çıkarak Kişverî'nin gazelinin Nevâyî'nin şiirleriyle birlikte Anadolu'ya gelmesinin ve böylelikle Ahmed Paşa'nın ona nazire yazmasının muhtemel olduğunu belirtmektedir.[30] Benzer şekilde, bu bakış açısıyla "ey vây gönül/dilem" şiirlerine bakıldığında bu ihtimalin burada da geçerli olduğu söylenebilir. Kişverî'nin *Divan-ı Kebir*'i okuduğu veya ondan etkilenip etkilenmediği bilinmemektedir. Fakat "ey vây dilem" ifadesini Türkçesiyle birlikte kullanarak bir mülemma yazmış, daha sonra da Ahmed Paşa vesilesiyle bu nazire Anadolu'ya yayılmış olabilir. Anadolu'da muhtelif şairlerin nazirelerinden sonra ise 18. yüzyılda Esrâr Dede'nin "ey vây dilem" kullanımıyla nazire silsilesi muhtemelen ilk başladığı haliyle son bulmuştur.

Türk Edebiyatında "Ey vây gönül" Redifli Şiirler

Türk edebiyatında, bu çalışmada tespit edilebilen 5 tanesinin silsileye dâhil edilip edilmeyeceği şüpheli- toplam 22 tane "ey vây gönül" redifli şiir vardır. Bunlardan 5 tanesi gazel, 5 tanesi muhammes ve 12 tanesi murabba nazım şekliyle yazılmıştır. Şüpheli olan beş şiir de gazel biçimindedir. Ayrıca, "gönül" redifli olmayan fakat bu silsilenin dolaylı olarak parçası sayılabilecek 6 şiir daha

[28] Osman Fikri Sertkaya, "Azerbaycan Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri (3) Ni'metullâh Kişverî'nin Doğu (Çağatay) Türkçesi ve Batı (Osmanlı) Türkçesi ile Nazireleri", *Journal of Turkish Language and Literature* 41 (Aralık 2011), 87.

[29] Ümran Ay, "Klasik Türk Şiirinde "Gidelüm Bâri Şehrüñden" Redifli Gazeller Üzerine Bir İnceleme", Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 6/4 (Aralık, 2023), 909.

[30] Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Ay, "Gidelüm Bâri Şehrüñden", 906-909.

vardır. Ağırlıklı olarak 15. yüzyıl etrafında yoğunlaşan bu silsilenin 16. yüzyılda da etkisini devam ettirdiği görülmektedir. Ulaşabildiğimiz son örneği ise 18. yüzyıldandır. Aşağıda bu çalışmada silsileye dâhil edilen şairlerin listesi verilmiştir. Kullandıkları redifler ve şiirlerin kelime kadrosu bakımından nazireye doğrudan dâhil edilip edilmeyeceği şüpheli olan şairler /*/ işareti ile belirtilmiştir.[31] Zemin veya vasıta şiirin hangisi olduğu kesin olarak bilinemediği için sıralamada çoğunlukla yüzyıl esas alınmıştır.[32]

"Ey vây gönül/dilem" Nazire Silsilesi

Şeyhoğlu Mustafa (v. 817/1414 [?])* – iki gazel

Ni'metullah Kişverî, Âzerî (v. 1520'den önce) – muhammes[33]

Ahmed Paşa, Bursalı (v. 902/1496-97) – murabba'

Melîhî (15. yy.) – murabba'

Avnî, Fâtih Sultan Mehmed (v. 886/1481) – muhammes

Cem Sultan (v. 900/1495) – murabba'

Dede Ömer Rûşenî (v. 892/1487) – muhammes

Halîlî, Diyarbakırlı (v. 890/1485) – murabba'

Karamanlı Nizâmî (15. yy.) – muhammes[34]

Hafî/Hufî/Huffî (15. yy.) – murabba'

Kemâl[15. yy.?] – murabba'

Şâhidî[15. yy.?] – murabba'

Tâcîzâde Câfer Çelebi (v. 921/1515) – murabba'[35]

---

[31] Girişte de belirtildiği üzere, nazire terimi geniş kapsamıyla ele alındığında "vây gönül" ibaresini ihtiva eden yahut bir şekilde bu şiirlerin kelime kadrosunu ve hayallerini çağrıştıran bütün şiir veya beyitlere nazire denilebilir. Fakat burada esas mesele silsilenin *"vây dilem"* redifiyle münasebeti olduğu için böyle ayrıntılara girilmemiştir.

[32] Şiirlerin mütekerrir mısraları muhtelif nüshalarda farklılıklar içermektedir. Bu yüzden şiirler mütekerrir mısralara göre tasnif edilmemiştir.

[33] Vefat tarihi bakımından buraya uymasa da silsilenin zemin şiiri tartışmaları bağlamında Kişverî'nin Ahmed Paşa'dan önce gelmesi gerektiğini düşünüyoruz.

[34] Şairin ayrıca bu silsileyle bağlantısı olabilecek *"Saḳal ey vāy saḳal vāy saḳal ey vāy saḳal"* tekrarlı bir murabbaı vardır fakat bu çalışmaya dâhil edilmemiştir.

[35] Şairin ayrıca bu silsileyle bağlantısı olabilecek *"Saḳal ey vāy saḳal vāy saḳal ey vāy saḳal"* tekrarlı bir murabbaı vardır fakat bu çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Kemalpaşazâde/İbn Kemal (v. 940/1534) – murabbaʿ

Muhibbî, Kânûnî Sultan Süleyman (v. 974/1566) – murabbaʿ

Yakînî (v. 976/1568) – murabbaʿ

Abdurrahim Tirsî (v. 926/1520)* – gazel

Edirneli Nazmî (v. 967/1559'dan sonra)* – gazel

Aydınlı Visâlî (16. yy) – murabbaʿ

Belîğî (16. yy.)* – gazel

Esrâr Dede (v. 1211/1797) – muhammes

Adlî, II. Bayezid (v. 918/1512) – murabbaʿ *("Gözüm ey vây gözüm vây gözüm ey vây gözüm")*[36]

Ali Emîrî (1857-1924) – mütessaʿ (Adlî'nin şiirini tazmin etmiştir.)

Fakîh - murabbaʿ (*Ey gözüm vây bu gözüm vây gözüm ey vây gözüm*)

Emir Buhârî (v. 922/1516) – murabbaʿ*("Hey/Ey göñül şeydā göñül rüsvā göñül" ve "Hey göñül dānā göñül bīnā göñül")*

Lâmiî Çelebi (v. 938/1532) – murabbaʿ(*"Hey/Ey göñül şeydā göñül rüsvā göñül")*

[36] Buradan itibaren verilen 5 şairin şiirleri bu çalışmaya dâhil edilmemiş, isimleri ve şiirlerinin mütekerrir mısraları ile yetinilmiştir. Bahsi geçen silsileyle bağlantıları-nın olduğu açıktır fakat doğrudan "gönül" redifini haiz değillerdir. Çalışmanın kelime sınırı buna müsaade etmemektedir.

Şiirler[37]

Şeyhoğlu Mustafa (v. 817/1414[?])

Şi'r-i Feraḥşād[38]

fā'ilātün/fā'ilātün/fā'ilātün/fā'ilün
Çün bulınmadı cihānda derdüñe dermān göñül
Yiridür bu ḥasret ile ger olursañ ḳan göñül
'Işḳ bāzārında saña çünki ḥāṣıldur ziyān
Bellü bil kim aṣṣı ḳılmaz nāle vü efġān göñül
Devr içinde ser-be-ser bīmāra tīmārın viren
Bir 'imāretliḳ saña virmedi iy vīrān göñül
İy dirīġā bunca hecr ü zecr ü ġam görmiş iken
Almadın dāduñ felekden virisersin cān göñül
Gerçi yāruñ vuṣlatı ḥaccında bayram itmedüñ
Yigrek oldur fürḳat içün olasın ḳurbān göñül
Lā-cerem 'ışḳuñ belāsına muṭī' olmaḳ gerek
Kimsenenüñ ḥükmine çün olmaduñ fermān göñül
Sen ki manẓūruñ felekdür nice olursın helāk
İy göñül ḥayrān göñül olma göñül giryān göñül

Şi'r-i Ḫurşīd[39]

fā'ilātün/fā'ilātün/fā'ilātün/fā'ilün
Minnet itme ger virürseñ yārüñ içün cān göñül
'Işḳa cānuñ terk iderseñ bulasın cānān göñül
İş ayaḳda ḳalmadı kim ṣoñra başa gelmedi
Zārı ḳılma ḳalmayasın zār u ser-gerdān göñül

---

[37] Buraya alınan bütün şiirlerin yazım ve imlasında dipnotlarda belirtilen neşirler esas alınmış, neşirlerde transkripsiyonlu olmayan şiirlerin transkripsiyonu tarafımızca yapılmıştır. Aksi durumlar ve yapılan nüsha karşılaştırmaları sonucu değiştirilen kelime veya imlalar dipnotlarda belirtilmiştir. Gerekli durumlarda ilgili divanların yazma nüshalarına başvurulmuştur. Bu vesileyle, çalışılan ve yayımlanan divanların transkripsiyonlu olması, edisyon kritiğe tâbi tutulması ve tenkitli neşir usullerine göre hazırlanmasının şiirler üzerine yapılacak incelemelerde araştırmacılara sağlayacağı kolaylığa dikkat çekmek isteriz.

[38] Şeyhoğlu Mustafa, *Hurşîd-nâme (Hurşîd ü Ferahşâd)*, thk. Hüseyin Ayan (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1979), 231.

[39] Şeyhoğlu Mustafa, *Hurşîd-nâme*, 232.

Bu cefānuñ cevrüñ āḫır irişesin luṭfına
Ḳarañulıḳda bulınur çeşme-i ḥayvān göñül
Ḫidmete bil baġladuñsa irişesin devlete
Ɨşḳa ger ḳul olduñ ise olasın sulṭān göñül
Ger maḥabbet Düldüline bindüñ ise ṣıdḳ ile
Gel berü meydān senüñdür ḳıl bugün cevlân göñül
Ḳaynayup ṭaşduḳça çün dürler dökersin fevc fevc
Āferīn esrāruña cūş eyle iy ʿummān göñül
Dünyede ad ise bārī sende ḥāṣıldur murād
İy göñül ḫandān göñül olma göñül giryān göñül

Ni'metullah Kişverî, Âzerî (v. 1520'den önce)

Muḥammes[40]
feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün
1
İy bolup ɪşḳda dīvāne vü rüsvāy kön͡gül
Yüziñe çırmaşup ol zülf-i semen-sây kön͡gül
Neçe mundaḳ gezemen bī-ser ü bī-pāy kön͡gül
Ḫᵛāb-ı ġafletdin uyan hāy kön͡gül hāy kön͡gül
Kön͡gül iy vāy kön͡gül vā kön͡gül iy vāy kön͡gül
2
Der ser-i zülf-i tu pīçīde ser-ā-pāy-ı dilem
Ḫālī ez sırr-ı ġamet nīst süveydāy-ı dilem
Nīst ser-ḥalḳa-i gīsū-yı tu meʿvāy-ı dilem
Ger tu zīn gūne konī porsiş u pervāy-ı dilem
Dilem ey vāy dilem vā dilem ey vāy dilem
3
Neçe iy tilbe kön͡gül bī-ser ü sāmān bolsa sen
Dem-be-dem leblerini yād eyleyip ḳan bolsa sen
Mūy-ı jūlīde vü lāġar-ten-i ʿuryān bolsa sen
Şehrdin ḳaçubanı ġūl-i beyābān bolsa sen
Kön͡gül iy vāy kön͡gül vā kön͡gül iy vāy kön͡gül

[40] Sertkaya, "Ni'metullâh Kişverî'nin Nazireleri", 88-90; Kişveri, *Divan-ı Kişveri* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 658638), 62a, 63a-b, 64b. Şiirin vezni kaynakta *"fāʿilātün"* olarak verilmiştir fakat doğrusu *"feʿilātün"* olmalıdır.

4
Ṣad reh ez-hecr-i tu-em sūḫt sīpihr-i zerrāḳ
Ber neyāyed zi-men-i sūḫte-dil bū-yi ḫerrāḳ
Ārzū-mendem u uftāde-ten u dil-i müştāḳ
Eger īnest ġam-ı hicr u ġarībī vü ferrāḳ
Dilem ey vāy dilem vā dilem ey vāy dilem
5
Lebleriñ şevḳıdın ey laʿl-i lebiñ cān pāresi
Köngül ad itmedurur laʿl-i Bedaḫşān pāresi
Kögsüm içre asılup adı köngül ḳan pāresi
Köngül ad etme ki bir sūḫte büryān pāresi
Köngül iy vāy köngül vā köngül iy vāy köngül
6
Tā cudāyem zi-tu ey serv-ḳad-i gul-ruḫsār
Dārem ender ciger-i pāre şode ḫār ā ḫār
Rūz u şeb ber-ser-i ān kū men-i bī-ṣabr u ḳarār
Sīne mī-kūbem u mī-giryem u mī-gūyem zār
Dilem ey vāy dilem vā dilem ey vāy dilem
7
Kögsüm üstünde eger köydüre ol muġbeçe dāġ
Bir ziyāret-geh irür kögsüm ü ol dāġ-ı çerāġ
Çeşmi ṣayyāddur ol ṭıfl-nıñ ü ūrızı bāġ
Könglümüñ ḳuşı-durur zāġ u iki zülfi du zāġ
Köngül iy vāy köngül vā köngül iy vāy köngül
8
Bāz cū ki gehī ey turk-i sitemkāre-i men
Geh çi şod ḥāl-i dil-i āşıḳ-ı bī-çāre-i men
Rençe fermā ḳademi ez pey-i neẕẕāre-i men
Tā bebīnī cīger-i rīş u dil-i pāre-i men
Dilem ey vāy dilem vā dilem ey vāy dilem
9
İsterem könglümi her yān delü yanglıġ yügürüp
Bu selāmet ayaġı seng-i melāmetġa urup
Dögerem daş ile kögsüm-ġa köngülni itürüp
Boldum uyatlıġuşol tilbe seraġını sorup
Köngül iy vāy köngül vā köngül iy vāy köngül

10
Ey merā bī-tu ne pevāy-ı gul u ne ġam-ı mul
Mul man͡ga ḫūn-ı dil u ḫār-ı naẓar lāle vü gul
Ṭavḳ-ı dil-geşte merā silsile-i ān kākul
Kön͡gül iy vāy kön͡gül vā kön͡gül iy vāy kön͡gül
Dilem ey vāy dilem vā dilem ey vāy dilem
11
Ḫaste-dil ***Kişverī****nin͡g ḥāli eger bu olası*
Dostlar aġlayasıdur an͡ga düşmen gülesi
Gözleri ḫūn-ı ciger birle demādem dolası
Ol perī-veşnin͡g eger şefḳati mundaḳ bolası
Kön͡gül iy vāy kön͡gül vā kön͡gül iy vāy kön͡gül

Ahmed Paşa, Bursalı (v. 902/1496-97)

Murabba[41]

fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilün
1
Gül yüzüñde göreli zülf-i semen-sāy göñül
Ḳuru sevdāda yiler bī-ser ü bī-pāy göñül
Dimedüm mi saña ṭolaşma aña hāy göñül
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül[42]
2
Çīn-i zülfüñden umar nāfe-i ḫoş-büy[43] *murād*
Bu hevā yolına yıllarla yiler nite ki bād
Ol daḫı[44] *sencileyin itmedi ben ḫasteyi yād*
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül

[41] Ahmed Paşa, *Divan*, nşr. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 233-234. Sercan Kadaş, *Ahmed Paşa Divanı: Tenkitli Metin-Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük* (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 311-312. Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir,* 1262-1263. [7 ve 8. bentler Câmiü'n-Nezâir'de yok.] Buradaki bütün neşirler karşılaştırılmış, kelime yazımlarındaki farklılıklarda Tarlan'ın neşri esas alınmış ve diğer neşirlerdeki versiyonları dipnotlarda belirtilmiştir.

[42] Ertek-Morkoç'un belirttiğine göre mütekerrir mısra mecmuanın Ankara Üniversitesi nüshasında *"Göñül ey vāy göñül vāy göñül vāy göñül"* şeklindedir. Burada Divan'da ve mecmuanın Beyazıt Devlet Kütüphanesi nüshasında yazan şekli esas alınmıştır. (Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1262.)

[43] Kadaş, *Ahmed Paşa Divanı*'nında "ḫoş-büy-ı murād" şeklindedir.

[44] Câmiü'n-Nezâir'de *"İtmedi sencileyin"* şeklindedir.

3
Bizi ḫāk itdi hevā yolına sevdā n'idelüm
Pāy-māl eyledi bu zülf-i semen-sā n'idelüm
Ḳul idinmezdi güzeller bizi illā n'idelüm
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
4
Felegüñ nūş iderem nīşini sāġarlar ile
Ṭoġradı ḫār-ı cefā baġrumı ḫancerler ile
Baş ḳoşam dimez idüm ben daḫı dilberler ile
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
5
Yāruñ itden çoġ uyar ardına aġyār dirīġ
Bize yār olmadı[45] *ol şūḫ-ı sitem-kār dirīġ*
Ḳıldı bir dilber-i hercāyiyi dildār dirīġ
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
6
Ben dimezdüm ki hevā yolına ser-bāz gelem
Ney-i ışḳuñla ġamuñ çengine[46] *dem-sāz gelem*
Dir idüm ışḳ ḳopuzın uşadam vāz gelem
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
7
Dil dilerken yüzinüñ vaṣlını cāndan daḫı yig
Bir demin görür iken iki cihāndan daḫı yig
Aḳdı bir serve daḫı āb-ı revāndan daḫı yig
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
8
Dest-i kūtāhuma baş egmedüñ iy serv-i dırāz
Ḳ'ola şekker lebüñe ṭūṭī-i dil maḥrem-i rāz
Vāz geldüm ben eger gelse bu göñül daḫı vāz
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
9
***Aḫmed**'em kim oḳınur nāmum ile nāme-i ışḳ*
Germdür sözlerimüñ sūzıyla[47] *hengāme-i ışḳ*

[45] Câmiü'n-Nezâir'de *"Bizi yār eylemez ol"* şeklindedir.
[46] Câmiü'n-Nezâir'de *"Ney-i aşḳuñla yanam çengüñe"* şeklindedir.
[47] Câmiü'n-Nezâir'de *"sūz ile"* şeklindedir.

Dil elinden biçilüpdür boyuma câme-i ʿışḳ
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül

Melîhî (15. yy.)

Murabba[48]

feʿilātün/feʿilātün/feʿilātün/feʿilün

1
Seni bend itdi çün ol zülf-i semen-sāy göñül
Ḳılmaduñ daḫı ḫalāṣ olmaġ içün rāy[49] *göñül*
İtdi sevdā seni ʿālemlere rüsvāy göñül
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül[50]
2
İy ḫayāl-i ser-i zülfüñe göñül maḥrem-i rāz
Dest-i kūtāhuma baş egmedi ol zülf-i dirāz
Virdi[51] *ol perdede iy muṭrib-i ʿuşşāḳ-nüvāz*
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
3
Yār-ı maḥrem ḳanı ʿarż itmege derd ü ġam-ı dil
Ki hemīn āh-ı seḥer-gāh durur hemdem-i dil
Leb-i cān-baḫşuñ eger virmez ise merhem-i dil
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
4
Sünbülüñden yine şūrīdelik ögrendi göñül
Āteş-i ʿışḳuñ ile dil ṭutuşup yandı göñül
Merḥamet ḳıl ki cefā ṭaşıyla uşandı göñül[52]
Göñül [iy] vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

---

[48] Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir,* 1266-1267; Faruk K. Timurtaş, *Osmanlı Türkçesi Metinleri II* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974), 532; Muharrem Ergin, "Melîhî", *Journal of Turkish Language and Literature* 2/1-2 (Şubat 2012), 74. [4 ve 7. bentler Timurtaş ve Ergin'de yok.]

[49] Timurtaş ve Ergin'de *"vāy"*, Câmiü'n-Nezâir'de *"rāy"* şeklindedir.

[50] Câmiü'n-Nezâir'de mütekerrir mısra *"Göñül vāy göñül vāy göñül ey vāy göñül"* şeklindedir. Vezin gereği Timurtaş ve Ergin'deki tercih edilmiştir.

[51] Câmiü'n-Nezâir'de *"depredi"* şeklindedir. Vezin gereği Timurtaş ve Ergin'deki *"virdi"* tercih edilmiştir.

[52] Vezin uyuşmamaktadır.

5
Zülfüñüñ ṣalalı hindūsı göñül boynına bend
Cān u dil kim ola her laḥẓa giriftâr-ı kemend
Nice ola cigerüm āteş-i şevḳuñla[53] sipend
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
6
Cānumı ḳıldı revān ġamzeñ oḳı ḫaste vü zār
Göñlümi ṭurrelerüñ eyledi bī-ṣabr u ḳarār
Āh u efġān idüben çaġıruram leyl ü nehār
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
7
Dil elinden nice bir kendümi āvāre ḳılam
Tīġ-i ḥasretle demidür cigeri pāre ḳılam
ʿAḳl u dil oldı revān derdine ne çāre ḳılam
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
8
Gül yüzüñ gülşene hemdem oluban ḫār ile ḫas
Bülbül-i ḫoş-nefesi oldı giriftār-ı kafes
*Nāle vü zār ile dirse bu **Melīḥī** nʿola bes*
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

Avnî, Fâtih Sultan Mehmed (v. 886/1481)

Muḫammes[54]

feʿilātün/feʿilātün/feʿilātün/feʿilün

1
Sevdüñ ol dilberi söz eslemedüñ vāy göñül
Eyledüñ kendʿözüñi āleme rüsvāy göñül
Saña cevr eylemede ḳılmaz o pervāy göñül
Cevre ṣabr eyleyimezsin nideyin hāy göñül
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

[53] Câmiü'n-Nezâir'de *"şevḳ ile"* şeklindedir.

[54] Fatih Sultan Mehmed (Avnî), *Dîvân*, nşr. Muhammed Nur Doğan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap), 21-22. [Şiirin tamamına buradan ulaşıldı fakat transkripsiyon ve bazı düzeltmeler için Yusuf Ağa Kütüphanesi yazma nüshasına başvuruldu.] Bkz. Fâtih Sultan Mehmed (Avnî), *Dîvân-ı Sultân Mehmed* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 111409), 17.

2
Çāk olan dest-i cefâ-y-ile girībānuñdur
İlişen ḫār-ı ġam u miḥnete dāmānuñdur
Dökilen yire belā tīġı-y-ıla ḳanuñdur
Her dem aġıza gelen miḥnet-ile cānuñdur
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
3
Ṭāliʿüñ yüzi gülüp olmadı ḫandān nideyin
Yüregüñ derdine bulınmadı dermān nideyin
Ḳaṣduña yār çeker ḫançer-i bürrān nideyin
Virisersin bu ġam u miḥnet-ile cān nideyin
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
4
ʿIşḳ-ı dildār-ıla niçe idesin nāle vü zâr
Eyledüñ ṣabr u ḳarârı bu hevâlarda nisār
Zülfi sevdāsı ider ālemi çün başuña dār
Fāʾide ne ṭutalum eyleyesin terk-i diyār
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
5
Vaṣl-ı dilberle naṣīb olmadı dil-şād olmaḳ
Dest-i cevr ile yıḳılan dilüñ ābād olmaḳ
Dām-ı ġamdan dil ü cān bülbüli āzād olmaḳ
Niçeye dek işüñ efġān-ıla feryād olmaḳ
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
6
Çünki dildār niyāzuñ görüben nāz eyler
Nāleñi işidicek şīveye āġāz eyler
Bezm-i ġamda ḳadüñi çeng yüzüñ sāz eyler
Nālişüñ perdesini Zühre'ye dem-sāz eyler
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
7
Bilmedüm derd-i dilüñ ölmek-imiş dermānı
Öleyin derd-ile tek görmeyeyin hicrānı
Miḥnet ü derd ü ġama olmaġıçün erzānī
ʿAvniyā sencileyin miḥnet ü ġam-keş ḳanı
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

Cem Sultan (v. 900/1495)

Murabba[55]

feʿilātün/feʿilātün/feʿilātün/feʿilün

1
ʿAşḳuña düşeliden iy ruḫı bedr ay göñül
Oldı derd ü ġam-ıla ālemе rüsvāy göñül
Niçe kim uyma didüm eslemedüñ hāy göñül
Vāy göñül hāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
2
Her nefes cān u dile dil-ber ider cevr ü cefā
İtmedi ālem içinde baña bir laḥẓa vefā
ʿAşḳuña ṭolaşalı sürmedi dil ẕevḳ ü ṣafā
Vāy göñül hāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
3
Ḳaṣd ider cān u dile dem-be-dem ol yār dirīġ
Oluram derdle ālemde yine zār dirīġ
İtmedi hīç teraḥḥum dile dildār dirīġ
Vāy göñül hāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
4
İçerem her gice fürḳat semini sāġar ile
Ṭoġradı baġrumı miḥnet dikeni ḫancer ile
Bir nefes olmadı hem-dem bu göñül dil-ber ile
Vāy göñül hāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
5
Ḳıldı ālemlere şevḳüñ beni rüsvā n'ideyin
Düşdi göñlüme yine bir ḳurı sevdā n'ideyin
ʿAşḳa ṭanışmaz idüm ben daḫı illā n'ideyin
Vāy göñül hāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
6
Olmadı ālem içinde ṣanemā şād göñül
Zülfüñe baġlanalı olmadı āzād göñül
Leşker-i ġam yıḳalı olmadı ābād göñül

[55] Giyasi Babaarslan, "Cem Sultan'ın Türkçe Divanı'nda Bulunmayan Bazı Şiirleri", *Türkoloji Dergisi* 2/24 (2020), 80-81.

Vāy göñül hāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
7
ʿAşḳuña olalıdan ḫāne-i dil mesken ü cā
Derdmend oldı yürür bulmadı derdine devā
***Cem** kime ḳıla şikāyet dil elinden ʿacebā*
Vāy göñül hāy bu göñül vāy göñül vāy göñül

Dede Ömer Rûşenî (v. 892/1487)

Muḫammes[56]

feʿilātün/feʿilātün/feʿilātün/feʿilün
1
Bir gülüñ sünbülini idübeni cāy göñül
İtdüñ uzatmaġa el ġoncesine rāy göñül
Nergisinden ḫaẕer it saña dirüm hāy göñül
Ne yirüñdür senüñ ol zülf-i semen-sāy göñül
İy göñül vāy göñül vā göñül iy vāy göñül
2
Yine bir ṭurra-i ṭarrār-ı muṭarrāya göñül
Dolaşup düşdüñ uzun fikrile sevdāya göñül
Özüñi ṣalduñ iñen ṭurfe ʿaceb cāya göñül
Yiridür bes düşesin iñleyüp iy vāya göñül
İy göñül vāy göñül vā göñül iy vāy göñül
3
Sırrumı gizlemeyüp eyleyüben fāş göñül
Durmadın dīdelerümden aḫıdup yaş göñül
Her sehī-servüñ ayaġına ḳoyup baş göñül
Ṣarmaşıḳ kimi saña kim didi ṣarmaş göñül
İy göñül vāy göñül vā göñül iy vāy göñül
4
Sen meni ʿışḳa uyup eyledüñ āvāre göñül
Yüregüñ yāreleyüp yaramaduñ yāre göñül
Gövdemi başdan ayaġa idüben yāre göñül
Her gözi gördügine uyucu ṣad-pāre göñül
İy göñül vāy göñül vā göñül iy vāy göñül

[56] Dede Ömer Rûşenî, *Dîvân*, thk. Orhan Kemâl Tavukçu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020), 156-157.

5
***Rūşenī** dīdesini boyama ḳanlara göñül*
Rāz-ı pinhānını fāş eyleme cānlara göñül
Dimedüm açma gözüñ dil-ber olanlara göñül
Virdüñ uş cānum alup göñlüñi anlara göñül
İy göñül vāy göñül vā göñül iy vāy göñül

Halîlî, Diyarbakırlı (v. 890/1485)

Murabba[57]

fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilün

1
Ḫırmen-i gülde görüp zülf-i semen-sāy göñül
Eyledüñ her şikeni pīçini ber-cāy göñül
Sevme didüm nice kim eslemedün[58] *hāy göñül*[59]
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
2
Geçdi ömrüm dün ü gün ḥasret ü derd[60] *ü ġam ile*
Müddeī baġrumı ḳan itdi benüm verhem[61] *ile*
Sevdüñ iy dil göricek bir güzeli dīdem ile
İy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül[62]
3
Nice kim başuma ġavġā-yı ġam-ı şāh gelür
Cāme-i ṣabr göñül ḳaddine kūtāh gelür
İḫtiyārum yoġiken elde müdām[63] *āh gelür*
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

[57] Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir,* 1270; Orhan Kemal Tavukçu, *Hallîlî and His Fürkatnâme* (Harvard: Harvard University, 2008), 110, 111.
[58] Câmiü'n-Nezâir'in Ankara Üniversitesi nüshasında *"diñlemedi"* şeklindedir. (Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1270 dipnot.)
[59] Câmiü'n-Nezâir'de iki ve üçüncü mısralar *"Eyledi her şikenüñ pīçini bir cāy göñül / Sevme didüm nice kim eslemedi hāy göñül"* şeklindedir.
[60] Câmiü'n-Nezâir'de *"zār"* şeklindedir.
[61] Câmiü'n-Nezâir'de *"derhem"* şeklindedir.
[62] Câmiü'n-Nezâir'in Beyazıt Devlet Kütüphanesi nüshasında bu bendin mütekerrir mısraı diğer bentlerden farklıdır. (Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1270 dipnot.)
[63] Câmiü'n-Nezâir'de *"nidem"* şeklindedir.

4

Ḫaylī vaḳt oldı ki yār eylemedi yād meni[64]
Aġladum ḥasret-ile vāh meni[65] *feryād meni*
Dilemez bu dil-i dīvāne kʿolam[66] *şād meni*
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

5

Āh kim ʿarż-ı cemāl itmedi ʿuşşāḳa ḥabīb
Beñzer ol luṭf u kerem kānını menʿitdi raḳīb
Ġer ölürse bu firāḳ-ile ***Ḫalīlī****-yi ġarīb*[67]
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

Karamanlı Nizâmî (15. yy.)

Muḫammes[68]

feʿilātün/feʿilātün/feʿilātün/feʿilün

1

Düşeli ʿışḳuña iy ruḫları bedr-ay göñül
Oldı zülfüñ gibi āşüfte bu bed-rāy göñül
Nice kim hā didüm eslemeyüp hāy göñül[69]
Eyledi cümle cihāne beni rüsvāy göñül
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

2

Geh deler ḥasretüñe yüregümi şāne gibi
Geh yanar şemʿ-i ruḫuñ şevḳine pervāne gibi
Geh virür ʿārı yile ʿāşıḳ-ı dīvāne gibi
Geh döker gözlerümüñ yaşını dürr dāne gibi
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

---

[64] Câmiü'n-Nezâir'in Ankara Üniversitesi nüshasında bu dörtlükteki "meni" kelimeleri "beni" olarak yazılmıştır. (Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1270 dipnot.)

[65] Câmiü'n-Nezâir'de *"vā seni"* şeklindendir.

[66] Câmiü'n-Nezâir'de *"ḳıla"* şeklindedir.

[67] Câmiü'n-Nezâir'de iki ve üçüncü mısralar *"Beñzer ol kān-ı keremden beni menʿitdi raḳīb / Ġer olursa bu firāḳ ile Ḫalīlī ġarīb"* şeklindedir.

[68] Karamanlı Nizâmî, *Dîvân*, nşr. Haluk İpekten (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020), 234.

[69] Msıra vezne uymamaktadır. Beytin başı *"nice kim hāy"* olursa *"hāy"* kelimesinde med yapılabilir. Böylece vezin düzelecektir. Burada neşirdeki yazımı korunmuştur.

3
Hem-nefes olmaġa sen ḫüsrev-i şīrīn-leb ile
Virmişem ārı yile nām u nişānıyla bile
Dile düşmiş yaluñuz ben degülüm ilden ile
Dil elinden niceler düşdi benüm gibi dile
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
4
Tīr-i ḳaddümi kemān ideli ol ḥūr-nijād
Şast-ı ġamdan dil-i sevdā-zede bula idi şād
Dir idüm k'eyleyeyüm ben daḫı dilberleri yād
Dil elinden kime feryād ideyin kim ḳıla dād
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

Hafî/Hufî/Huffî (15. yy.)

Murabba[70]

fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilün
1
Ḥasretüñden senüñ iy serv-i dil-ārāy göñül
Eyledi kendüzini āleme rüsvāy göñül[71]
İñler ü nāle ḳılar derd-ile dir vāy göñül
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül[72]
2
Yine germ oldı göñül ṣoḥbet-i cānāne diler
Lebleri yādına nūş itmege peymāne diler

[70] Hafî, *Dîvân-ı Hafî*, thk. Ersen Ersoy (Ankara: Türkiye Blimler Akademisi, 2021), 81, 82. Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1264-1265. Sedanur Dinçer, *Hafî Hayatı, Sanatı, Şiirleri* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 147-148.

[71] Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*'de ve Dinçer, *Hafî Hayatı, Sanatı, Şiirleri*'nde ilk bendin iki ve üçüncü mısraları şu şekildedir: *"Ḳuru sevdāda yiler bī-ser ü bī-pāy göñül / Eyledi kendüzini āleme rüsvāy göñül"*. Burada Ersoy, *Dîvân-ı Hafî* neşrindeki kullanım tercih edilmiştir.

[72] Dinçer, *Hafî Hayatı, Sanatı, Şiirleri*'nde mütekerrir mısralar *"Ey göñül vāy bu göñül vāy ey vāy göñül"* şeklindedir. Câmiü'n-Nezâir'in Ankara Üniversitesi nüshasında mütekerrir mısranın tamamı yazılmamış, sadece ilk kelime olarak 'gönül' verilmiştir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi nüshasında ise ilk beş bentte *"Ey göñül vāy bu göñül vāy göñül ey vāy göñül"* şeklinde, son üç bentte *"Göñül vāy göñül vāy göñül ey vāy göñül"* şeklindedir. (Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1264, 1265 dipnot.) Burada Ersoy, *Dîvân-ı Hafî* neşrindeki kullanım tercih edilmiştir.

Mu tekif olmaġ içün kūşe-i mey-ḫāne diler
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül
3
Gönül âzâde-y-iken yine diler[73] *bende ola*
Vara bir serv-ḳadüñ zülfine efkende ola
Dilemez kim gele bir laḥẓa daḫı bende ola
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül
4
Göreliden berü ol gözleri şehlāyı gönül
Cān virür zülfi hevāsına bu sevdāyı gönül
Gör nice ṣatun alur başına ġavġāyı gönül
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül
5
Naẓar itdükçe baña ġamzeleri-y-ile o yār
Ṣanki ḫançerler-ile sīnemi yir yirin oyar
Saña kim didi gönül fitneyi uyḫudan uyar
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül
6
Delü bigi ṭutuban ṭāġ yaḳasını gönül
Virdi fürḳat eline kendü yaḳasını gönül
Bilmedi hecr odı cānını yaḳasını gönül
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönüll
7
Ömr-i naḳdin bu gönül itdi hebā yire telef
Yüzümi dehr ṭabançalarına ṭutdı çü def
Eyledi cevr ü cefā tīrine cānumı hedef
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül
8
Yine başuma belā arusın üşürdi gönül
Beni bir seng-dilüñ çengine düşürdi gönül
Bilümi bükdi ***Ḫafī***[74] *yolumı şaşurdı gönül*
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

---

[73] Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*'de ve Dinçer, *Hafî Hayatı, Sanatı, Şiirleri*'nde *"ḳaṣdı bu kim"* şeklindedir.

[74] Câmiü'n-Nezâir'de mahlas "Ḫufī", Dinçer, *Hafi Hayatı, Sanatı, Şiirleri*'nde "Ḫafī" şeklinde okunmuştur.

Kemâl[?]

Murabba[75]

fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilün

1
Ṣunma didüm ḳaşı yayına añun hāy göñül
Ṣan didüm ki saña baş ele al pāy göñül[76]
Sözümi ṭutmaduñ olduñ yine rüsvāy göñül
İy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
2
Dā'imā 'aşḳ işini kendüzine kār idinür
Bir cefā-kār bulur ḳande ise yār idinür
Gel anı sevme diyicek bizi aġyār idinür
İy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
3
Sāḳiyā gel berü ṣun cām-ı mey[77] *nūş idelüm*
Muṭribā depredivir çeng ü neyi gūş idelüm
Bu dilüñ itdügini biz de ferāmūş idelüm
İy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
4
Gece gündüz bu göñül şem'-i ruḫ-ı yāre baḳar
Dā'imā kendüzini pervāne-vār oda yaḳar
Her yaña āvāre olup āb-ı revān gibi aḳar[78]
İy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
5
Dil düşer ruḫlarınuñ şem'ine pervāne gibi
Gördügi nāra atar kendüyi dīvāne gibi
Ol oda 'āḳıbet yine bu dil yana gibi[79]

[75] Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1263, 1264. Kemâl mahlaslı bu şairin kim olduğu bilinmemektedir. Câmiü'n-Nezâir'in müellifi olan Eğridirli Hacı Kemâl olması muhtemeldir fakat müellif diğer şiirlerinde Kemâlî mahlasını kullanmaktadır. Ayrıca kendi derlediği mecmuadaki bu şiirin kendisine ait olduğunu "şi'r-i pīşvāy-ı ḫod" gibi bir nitelemeyle belirtmemiştir. Dolayısıyla, buradaki Kemâl mahlaslı şairin kimliği belirsizliğini sürdürmektedir.

[76] Msıra vezne uymamaktadır.

[77] Vezin gereği "meyi" olmalıdır.

[78] Msıra vezne uymamaktadır.

İy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
6
Güzeli göz görür ammā seven anı dildür
Lā-cerem ḳande ise ḫūba göñül māʾildür
İşimüz bu dil ile hey ki bizim müşküldür[80]
İy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
7
Naẓm ile siḥr içre benüm uş şimdi ***Kemāl***[81]
Dürr-i naẓm eylemede iderdüm siḥr-i ḥelāl
Dil eger ḳosa idi bende nuṭḳa yazar mecāl
İy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül

Şâhidî[?][82]

Murabba[83]
feʿilātün/feʿilātün/feʿilātün/feʿilün
1
Zülf-i dilberden olup vālih ü sevdāy göñül

[79] Msıra vezne uymamaktadır.

[80] Neşirde *"dille hey ki bezm"* şeklindedir fakat vezin ve anlam gereği *"dil ile hey ki bizim"* şeklinde okunmalıdır.

[81] Msıra vezne uymamaktadır.

[82] Bu şiir İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesinde "İbrahim (ö. 950 H.) Şâhidî" olarak kataloglanmış, baş tarafı eksik bir yazmadan alınmıştır. Fakat şiir Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede'nin divanında bulunmamaktadır. Şâhidî Beğ ve Mısırlı Şâhidî'nin divanlarında da bu şiir mevcut değildir. Cem şairlerinden olan 15. Yüzyılda yaşamış Edirneli Şâhidî'nin ise divanı günümüze ulaşmamıştır. Bu durumda, Muğlalı Şâhidî'nin divanında yer almayan bir şiiri olma ihtimali daha ağır basmaktadır. Şiirin içinde bulunduğu mecmuadaki diğer şiirler incelenmeli ve kime ait oldukları tespit edilmelidir. Ancak bu şekilde bir sonuca ulaşılabilir. Bkz. Mustafa Çıpan, *Muğlalı İbrahim Şahidi Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri Divan ve Gülşen-i Vahdet* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985); Eyüp Tugay Bahar, *Şahidî Beg'in Dîvân'ı* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Mısırlı Şâhidî, *Dîvân*, nşr. Osman Kufacı (İstanbul: Kriter Yaynevi, 2020). Bu şiirin varlığından bizi haberdar eden ve makalenin yazım sürecinde desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİPAN'a şükranlarımı sunarım.

[83] Şâhidî, *Dîvân* (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Suna ve İnan Kıraç Vakfı Yazmalar Koleksiyonu SR_000088_02), 75a, 76b. Şiirin transkripsiyonu tarafımızca yapılmıştır. Okunamayan bazı kelimelerin yerine /…/ konulmuştur. Şiiri yazma nüshasından okurken eksiklerimizi tamamlayan ve yardımlarını esirgemeyen Hüseyin Ersavaş'a teşekkür ederim.

Ḳoparır başımıza şūr ile gavgāy göñül
Uyuben ʿaşḳa bizi eyledi rüsvāy göñül
Vey göñül vāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
2
ʿĀḳl pendini bugün gūş idüben bilmedi key
Kim içer mihr-i semen-berlerile sāġar-ı mey
Sūzişinden doluben naʿrem ider nāle çü ney
Vey göñül vāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
3
ʿIşḳ şehrinde ʿamā yād[84] *olalı kendüye ẕād*
ʿAḳl vārını kamu hīçe verüp eyledi bād
Kime feryād idem elinden anıñ isteyü dād
Vey göñül vāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
4
ʿAhd ḳılmış-idi ki zülf-i semen-sāya girü
Baş ḳoşup ṣalmaya kendözini gavgāya girü
Ṣaddı peymānın uyup mihr-i dil-ārāya girü
Vey göñül vāy bu göñül vāy göñül vāy göñül
5
Bir perī-rū ki ruḫ-ı şemʿine ḫurşid ü ḳamer
Yaḳa pervāne bigi mihr-ile yādına[85] *per*
ʿAcebā ḳıla mı bu ẕerre-i bī-ḳadre naẓar
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül vāy göñül[86]
6
Virüben şevḳ ile bir dilber-i hercāyīye cān
Çıḳarur mihr-ile āh iderek çarḫa duḫān
Delülüginden iderem dün ü gün zār u fiġān
Vey göñül vāy bu göñül vāy göñül vāy göñül

[84] Bu kelime *"bār"* şeklinde de okunabilir.
[85] Vezin eksik kalıyor, bu kelime başka şekilde okunuyor olabilir.
[86] 5 ve 6. bentlerin sonunda mütekerrir mısra *"vāy"* ile başlamaktadır. Diğer bentlerde *"vey"* şeklindedir. Yazma nüshada olduğu gibi buraya alınmış, herhangi bir tasarrufta bulunulmamıştır.

7

Daḫı …[87] ***Şāhidī*** *şāhidlere meyl*
Ḳ̇olaruñ fürḳatidür cāna bugün ḥurḳat veyl
Dil elinden ne ḳ̇ıla[88] *ḳ̇oldu gerü ḫūba ṭufeyl*
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül vāy göñül

Tâcîzâde Câfer Çelebi (v. 921/1515)

Murabba[89]
fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilün
1
Baş açuḳ yaluñ ayaḳ lāle-ṣıfat hāy göñül
Yine yıḳduñ bize ṭaġlar etegin cāy göñül
Sevdüñ ol gül-ruḫı itdüñ bizi rüsvāy göñül
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
2
Dir idüm pīr olıcak olmaya dil ʿışḳa zebūn
Eksile ḥırṣ u heves ġālib ola ṣabr u sükūn
Pīr olup oldı daḫı raġbeti her laḥẓa füzūn
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
3
Bir ela gözlü ḳıya-baḳsa düşer pāyını dil
Göz bir ebrū-yı siyeh görse ṣunar yayını dil
ʿAḳl u fikrin ṭaġıdur cemʿidemez rāyını dil
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
4
Bir perī-ruḫla bāña mekr ü firīb eyledi ʿışḳ
Ġam-ı derdiyle beni mevte ḳarīb eyledi ʿışḳ
Kesdi hep yād u bilişden ne ġarīb eyledi ʿışḳ
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

[87] Kelime okunamamıştır.
[88] Kelime *"ḳala"* şeklinde de okunabilir. Mısranın anlamı tam olarak oturmamaktadır, kelimelerin okunuşları tekrar kontrol edilebilir.
[89] İsmail E. Erünsal, *The Life and Works of Tâcî-zâde Cafer Çelebi With a Criticaİ Edition of His Divan* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1983), 326, 327.

5
Oldum āşufte ṭutalı şaçı göñlümde ḳarār
Nāfe-i müşk gibi yüz ṭolayup āḫir-i kār
Post-pūş olup idem gibi gelür terk-i diyār
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
6
Baş ḳoşup yār ile ol zülf-i semen-sā yine āh
Ġuṣṣadan oldı görüp dil anı şeydā yine āh
Ḫırmen-i ömrümi virdi yile sevdā yine āh
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
7
Dil görüp ārıżuñı şu gibi kim aḳdı saña
Işḳ yolında ne ḥāl ola ʿaceb diyü bāña
Bir şuya baḳıcı ḳalmadı ki varmadum aña
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
8
*Ḫāk ola **Cafer** ecel iy meh-i ṭannāz gele*
Ṣanma mihrüñden anuñ ẕerreleri vaz gele
Sözleri bu ola her ẕerreden āvāz gele
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

Kemalpaşazâde/İbn Kemal (v. 940/1534)

Murabba[90]
feʿilātün/feʿilātün/feʿilātün/feʿilün
1
Cān virür görmege ol zülf-i semen-sāyı göñül
Ṣatun alur başına fitne vü ġavġāyı göñül
Yaḳdı yandurdı beni āh bu sevdā-yı göñül
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
2
Ḳıldı şūrīde yine zülf-i semen-sāy beni
Ben mi isterdüm idem āleme rüsvāy beni

[90] Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl), *Dîvân-ı Kemalpaşazâde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa (Eyüp), 249113), 41a, 42b. Şiirin yazımında bu nüsha esas alınmış, Mustafa Demirel'in neşri de gözden geçirilip karşılaştırılmıştır. Bkz. İbn-i Kemâl, *Dîvan*, thk. Mustafa Demirel (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1996), 129, 130.

Dile uyduġum içündür bu baña vāy beni
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
3
Oldı ḥayrān lebüñe dil bile hicrānda[91] *yatur*
Zülfüñ ucından iner çāh-ı zenaḫdānda yatur
Gice her ḳanda olur-ısa ġarīb anda yatur
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
4
Ġam-ı hicrüñde göñül cān ile enbāz ṭurur
Bezm-i ışḳuñda senüñ derd ile dem-sāz ṭurur
Dile uyduġum içün baña bu da az ṭurur
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
5
Bu göñül ışḳ işini kendüzine kār idinür
Bir cefā-kārı bulur ḳanda-y-ısa yār idinür
Gel anı sevme diyicek bizi aġyār idinür
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
6
Ben dimezdüm virem ol zülf-i semen-sāye[92] *göñül*
Sözümi eslemedi gitdi bu bī-çāre göñül
Göñül itdi beni bu vech ile āvāre göñül
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
7
Bizi derd ü ġam-ıla yād ider ol yār dirīġ
Bize yār itdügini eylemez aġyār dirīġ
Dildür iden bizi bu vech ile ġam-ḫᵛār dirīġ
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül
8
Ben beni ışḳa uyup derde düşem şanmaz idüm
Bu belāyı baña dirlerdi ben inanmaz idüm
Günül olmasa yine ışḳuña aldanmaz idüm
Göñül iy vāy göñül vāy göñül iy vāy göñül

[91] Demirel, 1996 neşrinde *"dil bilemez ḳanda"* şeklindedir.
[92] Demirel, 1996 neşrinde *"zülf-i siyeh-kāra"* şeklindedir.

9
Gönül ol serv-i revān ayaġına aḳdı yine
Beni bu ḥasret ü derd odlarına yaḳdı yine
Kendüzin tek ṭurur iken dile bıraḳdı yine
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

Muhibbî, Kânûnî Sultan Süleyman (v. 974/1566)

Murabba[93]
fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilün
1
Görse bülbül gibi her dem gül-i ra'nāy gönül
Olur āşüfte-ṣıfat hem daḫı rüsvāy gönül
Neler itdi bana bu bī-ser ü bī-pāy gönül
Gönül iy vāy gönül vā gönül iy vāy gönül
2
Ben dimezdüm ki gönül zülf-i semen-sāya düşe
Her kaçan göre perī-rūyı hemān pāya düşe
Bu gönül yok yire her dem kurı sevdāya düşe
Gönül iy vāy gönül vā gönül iy vāy gönül
3
Ruḫ-ı zībāsı virür 'āleme nūr ay gibi
İñlerem şām u seḥer derd-ile ben nāy gibi
Ḳaşı yasıdur iden ḳāmetümi yay gibi
Gönül iy vāy gönül vā gönül iy vāy gönül
4
Ser-i zülfine ṭolaşma dir-idüm saña gönül
Daḫı bed-ter oluban virdüñ aña cān u gönül
İḫtiyār-ıla senüñ yoluña varmalu degül
Gönül iy vāy gönül vā gönül iy vāy gönül
5
Yiridür ḫāk iderse seni ol zülf-i siyāh
Gönül ucından irer cism-ile bu cāna tebāh
Niçe bir eyleyesin gice vü gündüz yiter āh
Gönül iy vāy gönül vā gönül iy vāy gönül

[93] Kânûnî Sultan Süleyman, *Muhbbî Dîvânı 2*, nşr. Kemal Yavuz vd. (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1759, 1760.

6
Bulmaduñ iy ḫasta-dil vaṣlına anuñ dest-res
Saña bu dünyā içinde āh u efġān oldı bes
İy göñül senüñ ucuñdan gülmedüm ben bir nefes
Göñül iy vāy göñül vā göñül iy vāy göñül
7
Daḫı dilberler-ile itmeyeyin ḳavl ü ḳarār
Gördügümce ideyin anları her demde firār
İḫtiyār elde degül n'eyleyeyin āḫir-i kār
Göñül iy vāy göñül vā göñül iy vāy göñül
8
Göñlüñe uyubanı 'aḳlı ferāmūş idesin
Niçe bir yār ḫayālini der-āġūş idesin
*İy **Muḥibbī** niçe bir zehr-i felek nūş idesin*
Göñül iy vāy göñül vā göñül iy vāy göñül

Yakînî (v. 976/1568)

Murabba[94]

fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilün

1
Yine bend itdi saña ol zülf-i semen-sāy göñül[95]
Bir rehā bulmaġ içün idemedüñ rāy göñül
Eyledüñ ḫalḳ-ı cihana beni rüsvāy göñül
Göñül iy vāy göñül vāy gönül iy vāy göñül
2
Olalı bu göñül ol ḫadd-i gülistāna şikār
Yine bülbül gibi efġān iderüm leyl ü nehār[96]
Cānumı ḳıldı n'idem derdine bī-ṣabr u ḳarār

[94] Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1269-1270. Şiir Câmiü'n-Nezâir'de mevcuttur fakat Ömer Zülfe tarafından hazırlanan Yakînî Divanı'nda böyle bir şiir bulunmamaktadır. Divan tertip edildikten sonra yazılmış olabilir. Bkz. Yakînî, *Dîvân*, nşr. Ömer Zülfe (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009). Şiir mecmuaları üzerine yapılan çalışmalar bu duruma ışık tutacaktır.

[95] Msıra vezne uymamaktadır. "ol" kelimesi çıkarılırsa olur fakat burada neşirdeki yazım korunmuştur.

[96] Bu mısra Câmiü'n-Nezâir'in Beyazıt Devlet Kütüphanesi nüshasında *"Āh u efġān iderüm bülbül-veş leyl ü nehār"* olarak yazılmıştır. (Ertek-Morkoç, *Câmiü'n-Nezâir*, 1269.)

Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

3

Ḳande bir ḫūb nigārı görür ardınca aḳar
Dūzaḫ-ı miḥnet içinde beni odlara yaḳar
Ne gönül girür ele ne yüzüme yār baḳar
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

4

Sevdi bir māhı gönül düşmedi illā yerine
Düşmeyen yerine ṭān mı ki cihanda yerine
Anda ḳodı yekini sevdi biri sen yerine
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

5

Derdine çare bula raḥm idesin ṣandı gönül
Çün vefā bulmadı hicrüñ odına yandı gönül
Bil cefā ṭaşı ile şīşedür uşandı gönül
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

6

Āh nigārum beni bir dem yine eylemedi yād
Dil-i dīvāneyi vaṣlı ile eylemedi şād
Kime ʿarż eyleyeyin ḥālümi feryād ile dād
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

7

Ol şeh-i ẓulm idici ḳāmet-i raʿnā nidelüm
Ḥışm idüp ḳullarını eyledi ṣeydā nidelüm
*Ḳul idinmezdi **Yaḳīnī** seni illā nidelüm*
Gönül iy vāy gönül vāy gönül iy vāy gönül

Abdurrahim Tirsî (v. 926/1520)

Ġazel[97]
fāʿilātün/fāʿilātün/(fāʿilātün)/fāʿilün[98]
İy gönül vaḥşī gönül vaḥşī gönül
Ḳanda gitdüñ ḳandasın vaḥşī gönül vaḥşī gönül
(…)
*Gel berü ʿ**Abdurraḥīm-i Tirsī**ye*
Uy bile git dostuña vaḥşī gönül vaḥşī gönül
(…)

Edirneli Nazmî (v. 967/1559'dan sonra)

Ġazel[99]
feʿilātün/feʿilātün/feʿilātün/feʿilün
Gördügi ḫūba aḳar vāy gönül vāy gönül
Beni o dilârâ yakar vāy gönül vāy gönül[100]

Gördügi dilberün eyler ruh-ı zîbâsına meyl
Göze göz oda düşer vāy gönül vāy gönül

Her nigârun gam-ı 'aşkına giriftâr olub âh
Kendüni oda atar vāy gönül vāy gönül

Gördügi serv-kadün 'aşkı hevâsına düşüb
Yil gibi vâyki yiler vāy gönül vāy gönül

---

[97] Emine Aydoğmuş-Yüce, *Abdürrahim Tirsî ve Divanı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 177, 178. Bir hayli uzun olan bu şiirin sadece matla ve mahlas beyitleri buraya alınmıştır. Abdurrahîm Tırsî'nin böyle bir şiiri olduğunu bize söyleyen ve makalenin yazım sürecinde desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİPAN'a şükranlarımı sunarım.

[98] Gazelin ilk mısraları fâʿilâtün/fâʿilâtün/fâʿilün vezniyle, ikinci mısraları ise bu vezne bir tef'ile eklenerek fâʿilâtün/fâʿilâtün/fâʿilâtün/fâʿilün vezniyle yazılmıştır.

[99] Edirneli Nazmî, *Dîvân*, nşr. Sibel Üst (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 2237, 2238. Edirneli Nazmî'nin nazire mecmuasında böyle bir nazire silsilesi yoktur. Bu şiir, diğer "ey vây gönül" tekrarlı şiirlere kelime kadrosu bakımından benzese de kesinlik içermemektedir. Yine de burada verilmiştir. Bkz. Edirneli Nazmî, Mecma'u'n-Nezâ'ir, nşr. M. Fatih Köksal (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017).

[100] Msıra vezne uymamaktadır.

Geç hevâyıla hevesden didügümce ***Nazmî***
Oldı veh dahı beter vāy göñül vāy göñül

Aydınlı Visâlî (16. yy.)

Murabba[101]

fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilātün/fe'ilün

1
Ḳıluban zülf-i perīşānuñ ucın cāy göñül
Bizi ġarḳ eyledi sevdāya ser-ā-pāy göñül
Virdi ḥayret bize bizde ḳomadı rāy göñül
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
2
Uyalıdan berü ol zülf-i siyeh-kāra göñül
Bize yād oldı vü yād eylemedi ḳara göñül
Ġam yazusında bizi eyledi āvāre göñül
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
3
Dil ucından girer ādem ḳamu her ne ki görür
Dile uyan kişiler pür-ġam u teşvīş yürür
Bizi merdümde ḳomaz bir güzel ardınca sürür
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
4
Oldı dīvāne göñül ḳaçan olur bend-pezīr
Yāreden kim ser-i zülfiñ aña ḳılsın zencīr
Olur āzāde iken göñle uyan kişi esīr
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
5
Ḳıldı dil şīfte-i ġam-efzāy beni[102]
Dile n'iderdüm uyup vāy beni vāy beni
'Āḳıbet ḳıldı cihān ḫalḳına rüsvāy beni
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
6
Gerçi hercā'īdür āḫir varur elden ele gül
Bī-vefā dimez aḳar līk anı gördükce göñül

[101] Ahmet Mermer, "XV. Yüzyılda Yazılmış Bilinmeyen Bir Nazîre Mecmuası ve Aydınlı Visâlî'nin Bilinmeyen Şiirleri", *Milli Folklor* 11 (Kış 2002), 93, 94.
[102] Mısra vezne uymamaktadır. Bazı kelimeler eksik olmalı.

Her seḥer anuñ içün āh idüp ider bülbül
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
7
Her nefes oda beni bu iki üç ḥāl yaḳar
Kim ne dil girer ele ne yüzüme yār baḳar
Bir vefāsızdan aluram bir neyise aḳar[103]
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
8
Cehd idüben diler idüm ki didüm ʿaḳl-ı şehe
Virmeyem daḫı göñül ala göze ḳara ḳaşa
İdeyin şīşe-i ṣabrı yine dil çekdi ṭaşa
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül
9
*Tep beyān eyle **Visālī** ġam-ı dil ḳıṣṣaların*
K'eyle baḫṣ eyledüñ ol ḳıṣṣalarun ḥiṣṣelerin
Çekemez her kim olur ise göñül ġuṣṣaların
Vāy göñül vāy bu göñül vāy göñül iy vāy göñül

Belîğî (16. yy.)

Ġazel[104]
fāʿilātün/fāʿilātün/fāʿilātün/fāʿilün
İy perī sevdā-yı zülfüñle olup şeydā göñül
Eyledi ben ʿāşıḳı ālemde rüsvāy göñül[105]
(…)
*İy **Belīġī** yoḳ durur ölmekden özge çāresi*
Bir oñulmaz derde uġratdı beni derdā göñül

Esrâr Dede (v. 1211/1797)

Muḫammes[106]

---

[103] Mısra vezne uymamaktadır.

[104] Yunus Kaplan, "Belîğî ve Dîvânçesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 22 (2019), 418.

[105] Mısra vezne uymamaktadır.

[106] Hasan Ali Kasır, *Esrâr Dede Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Karşılaştırmalı Metni* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 180, 181; Esrâr Dede, *Dîvân*, thk. Osman Horata (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019), 114, 115; Esrâr Dede, *Dîvân-ı Esrâr Dede* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Ek, 262813), 24a. Kasır tezinde redif "dilüm", Horata neşrinde ise "dilim" şeklinde okunmuştur. Fakat yazma nüshada redif "دلم" şeklindedir, dolayısıyla

mefūlü mefāīlü mefāīlü feūl

1

Zaḫm-ı elemüñ dutdı serā-pāy dilem
Āteşlere yandı yine ey vāy dilem
Ortada gezer bī-ser ü bī-pāy dilem
Olmuş bütün ālemlere rüsvāy dilem
Ey vāy dilem vāy dilem vāy dilem

2

Düşdi düşeli ol büt-i ayyāre dilem
Seng-i sitemi eyledi ṣad-pāre dilem
Bir āşıḳ-ı üftāde-i āvāre dilem
Derd oldı benüm başuma bī-çāre dilem
Ey vāy dilem vāy dilem vāy dilem

3

Dil oldıġı günden berü giryān dilem
Durmaz gece gündüz ider efġān dilem
Hecr āteşine olmada sūzān dilem
Dil oldıġına oldı peşīmān dilem
Ey vāy dilem vāy dilem vāy dilem

4

Men cevr ü cefāñ-ile ṣafā-mend dilem
Ḳan aġlamadur şimdi şeker-ḫand dilem
Laḫt-ı cigerümdür bana gül-ḳand dilem
Ṭercī-i fiġānum gibi ser-bend dilem
Ey vāy dilem vāy dilem vāy dilem

5

Vaṣf itsem eger ḥāl-i diger-gūn dilem
Ḫāmemle zebānumdan aḳar ḫūn dilem
***Esrār** ben ol āşıḳ-ı meftūn dilem*
Kim oldı bu mısraʿ bana maẓmūn dilem
Ey vāy dilem vāy dilem vāy dilem

buraya "dilem" şeklinde yazılmıştır. Şiirin transkripsiyonunda yazma nüshası dikkate alınmıştır.

Sonuç

Netice itibariyle, Türk edebiyatında oldukça geniş bir halkaya sahip olan "ey vây gönül/dilem" nazire silsilesinin zemin şiiri hakkında çeşitli ihtimaller vardır. *Divan-ı Kebir*'deki bahsi geçen gazelin ve Itrî'nin Segah Ayini'ndeki rubailerin bu silsileyle bir bağının olması muhtemeldir. Bunun yanında, Kişverî'nin mülemması bu silsilenin kaynağının *Divan-ı Kebir* olma ihtimalini desteklerken aynı zamanda Türk edebiyatındaki zemin/vasıta şiir tartışmasına başka bir boyut kazandırmaktadır: Acaba sanılanın aksine Kişverî, Ahmed Paşa'ya değil de Ahmed Paşa mı Kişverî'ye nazire yazmıştır? Bu durumda, Şeyhoğlu Mustafa'nın iki gazeli nasıl konumlanmalıdır?

Anadolu sahasında çeşitli yüzyıllarda izleri görülen bu silsilenin kaynağının Kişverî olduğu düşünüldüğünde hem Farsça hem de Türkçe olan mütekerrir mısralar anlam kazanmaktadır. Silsile Hz. Mevlânâ ile Farsça olarak başlamış, -Fars edebiyatında başka örnekleri de olabilir.- Farsça-Türkçe bir mülemma ile Türk edebiyatına ilham olmuş ve muhtemelen Ahmed Paşa vasıtasıyla geniş çevrelere yayılmıştır. Silsilenin somut olarak son halkasını teşkil eden Esrâr Dede ise başka bir vezinle "ey vây dilem" ifadesine dönmüş, ulaşabildiğimiz kadarıyla silsileyi nihayete erdirmiştir.

Kaynakça

Ahmed Paşa. *Divan*. nşr. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

Ay, Ümran. "Klasik Türk Şiirinde "Gidelüm Bâri Şehrüñden" Redifli Gazeller Üzerine Bir İnceleme". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Aralık, 2023), 902-923. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3533631

Aydoğmuş-Yüce, Emine. *Abdürrahim Tirsî ve Divanı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Babaarslan, Giyasi. "Cem Sultan'ın Türkçe Divanı'nda Bulunmayan Bazı Şiirleri". *Türkoloji Dergisi* 2/24 (2020), 55-116. https://dergipark.org.tr/en/pub/turkoloji/issue/58202/812713

Bahar, Eyüp Tugay. *Şahidî Beg'in Dîvân'ı*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Çalışır, Ahmet. *Mevlevî Âyinleri*. Konya: Konya Büyükşehir Kültür Yayınları, 2016.

Çıpan, Mustafa. *Muğlalı İbrahim Şahidi Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri Divan ve Gülşen-i Vahdet*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985.

Dede Ömer Rûşenî. *Dîvân*. thk. Orhan Kemâl Tavukçu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, 2020. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-265524/dede-omer-ruseni-divani.html

Dinçer, Sedanur. *Hafî Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Edirneli Nazmî. *Dîvân*. nşr. Sibel Üst. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, 2018. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206284/edirneli-nazmi-divani.html

Edirneli Nazmî. *Mecma'u'n-Nezâ'ir*. nşr. M. Fatih Köksal. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195954/mecmaun-nezair-edirneli-nazmi.html

Ergin, Muharrem. "Melîhî". *Journal of Turkish Language and Literature* 2/1-2 (Şubat 2012), 59-78. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17037/177869#article_cite

Ertek-Morkoç, Yasemin. *Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiü'n-Nezâir'i 1. Cilt*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Erünsal, E. İsmail. *The Life and Works of Tâcî-zâde Cafer Çelebi With a Criticaİ Edition of His Divan*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1983. https://archive.org/details/lifeworksoftaciz0000unse/page/n3/mode/2up

Esrâr Dede. *Dîvân*. thk. Osman Horata. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019. https://i.tmgrup.com.tr/fikriyat/ebooks/esrar-dede-dvni-1569328992675.pdf

Esrâr Dede. *Dîvân-ı Esrâr Dede*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Ek, 262813, 1-122. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/262813

Fatih Sultan Mehmed (Avnî). *Dîvân*. nşr. Muhammed Nur Doğan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78360/avni-fatih-divani.html

Fâtih Sultan Mehmed (Avnî). *Dîvân-ı Sultân Mehmed*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 111409, 1-75. https://portal.yek.gov.tr/works/advancedsearch/full

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Rubâiler*. Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık, 1982.

Kadaş, Sercan. *Ahmed Paşa Divanı: Tenkitli Metin-Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük.* Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Kalpaklı, Mehmet. "Osmanlı Şiir Akademisi: Nazire". *Türk Edebiyatı Tarihi 2*. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, 133-137.

Kânûnî Sultan Süleyman. *Muhbbî Dîvânı 2*. nşr. Kemal Yavuz vd,. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016. https://ekitap.yek.gov.tr/urun/muhibbi-divani--takim-2-cilt-_604.aspx

Kaplan, Yunus. "Belîğî ve Dîvânçesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 22 (2019), 359-448. https://dergipark.org.tr/tr/pub/devdergisi/issue/77494/1304016

Karamanlı Nizâmî. *Dîvân*. nşr. Haluk İpekten. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, 2020. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-265523/karamanli-nizami-divani.html

Kasır, Hasan Ali. *Esrâr Dede Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Karşılaştırmalı Metni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl). *Dîvân-ı Kemalpaşazâde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa (Eyüp), 249113, 1-70. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/249113

Kişveri. *Divan-ı Kişveri*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 658638, 1-77. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/658638

Köksal, M. Fatih. *Sana Benzer Güzel Olmaz –Divan Şiirinde Nazire-*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.

Mermer, Ahmet. "XV. Yüzyılda Yazılmış Bilinmeyen Bir Nazîre Mecmuası ve Aydınlı Visâlî'nin Bilinmeyen Şiirleri". *Milli Folklor* 11 (Kış 2002), 75-94. http://katalog.tdk.gov.tr/details?id=41579&materialType=MKL&query=XV.+y%C3%BCzy%C4%B1lda+yaz%C4%B1lm%C4%B1%C5%9F+bilinmeyen+bir+nazire+mecmuas%C4%B1+ve+Ayd%C4%B1nl%C4%B1+Visali%27nin+bilinmeyen+%C5%9Fiirleri&detailType=modal

Mermer, Ahmet vd., *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2009.

Mevlânâ. *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2007.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed. *Dîvân-ı Kebîr*. Ankara: Ptt Genel Müdürlüğü, Tıpkıbasım, 2012.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Mevlevî-i Rûmî. *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*. nşr. Bedîüzzamân Fürûzanfer. Tahran, Sipihr Matbaası, 1363.

Mısırlı Şâhidî. *Dîvân*. nşr. Osman Kufacı. İstanbul: Kriter Yaynevi, 2020.

Mutriban. "Hicazkâr Âyin-i Şerîf – Hâfız Ahmet Çalışır". Erişim 25 Eylül 2025. https://www.mutriban.com/mevlevi/ayin-i-serifler/hicazkar-ayin-i-serif/

Mutriban. "Isfahan Âyin-i Şerîf – M. Zekâi Dede". Erişim 25 Eylül 2025. https://www.mutriban.com/mevlevi/ayin-i-serifler/isfahan-ayin-i-serif/

Mutriban. "Segâh Âyin-i Şerîf – Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi". Erişim 25 Eylül 2025. https://www.mutriban.com/mevlevi/ayin-i-serifler/segah-ayin-i-serif/

Sertkaya, Osman Fikri. "Azerbaycan Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri (3) Ni'metullâh Kişverî'nin Doğu (Çağatayca) Türkçesi Ve Batı (Osmanlı) Türkçesi ile Nazireleri". *Journal of Turkish Language and Literature* 41 (Aralık 2011), 67-90. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17027/177784

Şâhidî. *Dîvân*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Suna ve İnan Kıraç Vakfı Yazmalar Koleksiyonu SR_000088_02. https://katalog.iae.org.tr/yordam/?p=1&dil=0&q=SR_000088_02&alan=kunyeDemirbasKN_txt&demirbas=SR_000088_02

Şeyhoğlu Mustafa. *Hurşîd-nâme (Hurşîd ü Ferahşâd)*. thk. Hüseyin Ayan. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1979.

Tavukçu, Orhan Kemal. "Ahmet Paşa'nın "Gönül Murabbaı"nın Etkisinde Yazılan Musammatlar". *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu*. 2/1015-1020. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2009.

Tavukçu, Orhan Kemal. *Hallîlî and His Fürkat-nâme*. Harvard: Harvard University, 2008.

Timurtaş, Faruk K. *Osmanlı Türkçesi Metinleri II*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974.

Türk, Fatma. *Klasik Türk Edebiyatında "Gönül" Redifli Manzumeler*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Yavuz, Kemal. "Dil ve Edebiyat". *Fatih ve Dönemi*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 2004. 329-353.

Yavuz, Kemal. "Türk Şiirinde Nazire". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 10* (2013), 359-424.
https://dergipark.org.tr/tr/pub/devdergisi/issue/4674/63663

Taşkır, Hilal Büşra Bilge – Taşkır, Abdullah. "Mesnevî'de İç Konuşma ve Dolaylı Hitap Biçimleri". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 407-425. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MESNEVÎ'DE İÇ KONUŞMA VE DOLAYLI HİTAP BİÇİMLERİ

Hilal Büşra Bilge TAŞKIR*
Abdullah TAŞKIR†

ÖZ

Bu çalışma, XIII. yüzyıl mutasavvıfı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin İslam düşünce tarihinin en önemli eserlerinden biri olan başyapıtı Mesnevî-i Ma'nevî'de yer alan iç konuşma ve dolaylı hitap biçimlerini, bilinçli bir anlatı stratejisi olarak ele almaktadır. Çalışmanın temel hipotezi, eserdeki bu söyleyiş tarzlarının yalnızca edebi bir süsleme unsuru olmaktan öte, metnin tasavvufî, pedagojik ve estetik hedeflerine hizmet eden çok yönlü ve işlevsel bir mekanizma olduğudur. Çalışmanın temel amacı, Mevlânâ'nın bu özgün anlatı tekniğini çözümlemektir. Bu doğrultuda, nitel metin analizi yöntemi benimsenmiş; Mesnevî'den seçilen temsili beyitler, klasik belâgatin kavramları ile modern anlatıbilim perspektifi birleştirilerek incelenmiştir. Analiz, üç ana varlık kategorisi üzerine yapılandırılmıştır: Varlıkların ontolojik özellikleriyle uyumlu bir bilgelik taşıyıcısı olan cansız varlıklar, insanın nefsanî ve ahlaki yönlerinin birer alegorisi olarak sunulan hayvanlar ve insan tecrübesinin temel aktörleri olan soyut kavramlar. Yapılan tahliller, Mevlânâ'nın bu anlatı stratejisiyle okuru metnin pasif bir alıcısı olmaktan çıkarıp, kendi iç dünyasıyla diyalog kuran ve manevi bir yolculuğa çıkan aktif bir yolcuya dönüştürdüğünü ortaya koymuştur. Bu diyalogların, akıl

* Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, hilalbusrabilge@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8161-6031.

† Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, abdullahtaskr@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4557-6711.

yoluyla ifade edilemeyen tasavvufî tecrübeyi sezdirme, okuru sembolik aynalar aracılığıyla manen eğitip nefs tezkiyesine yöneltme ve metnin estetik hazzını artırarak mesajın kalbe nüfuz etmesini sağlama gibi bütüncül işlevleri olduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, Mesnevî'deki diyalojik anlatının, eseri didaktik bir metin olmanın ötesinde, canlı ve dönüştürücü bir manevi tecrübe alanına dönüştüren temel yapısal unsur olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm Edebiyatı, Tasavvuf, Mevlânâ, Mesnevî, Anlatıbilim, İç Konuşma.

Internal Monologue and Forms of Indirect Address in the Masnavi

Hilal Büşra Bilge TAŞKIR‡
Abdullah TAŞKIR§

Abstract

This study examines the forms of internal monologue and indirect address in the masterpiece of the 13th-century Sufi Mevlânâ Jalāl al-Dīn Rūmī, the Masnavi-i Ma'navi—one of the most significant works in the history of Islamic thought—as a conscious narrative strategy. The main hypothesis of the study is that these modes of discourse in the work are not mere literary ornamentation, but rather a multifaceted and functional mechanism that serves the text's Sufistic, pedagogical, and aesthetic objectives. The primary aim of the study is to analyze Mevlânâ's unique narrative technique. Accordingly, the qualitative textual analysis method was adopted; representative couplets selected from the Masnavi were examined by combining concepts from classical rhetoric with the perspective of modern narratology. The analysis is structured upon three main categories of beings: inanimate objects that act as bearers of wisdom in harmony with their ontological characteristics, animals presented as allegories of human egoistic and moral aspects, and abstract concepts that are the fundamental actors of human experience. The analyses have revealed that Mevlânâ, through this narrative

‡ Research Assistant, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Division of Turkish-Islamic Literature. hilalbusrabilge@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8161-6031.

§ Research Assistant, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Division of Turkish-Islamic Literature. abdullahtaskr@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4557-6711.

strategy, transforms the reader from a passive recipient of the text into an active traveler who engages in a dialogue with their own inner world and embarks on a spiritual journey. It has been determined that these dialogues have holistic functions, such as implying the ineffable Sufi experience, spiritually educating the reader through symbolic mirrors and guiding them towards purification of the self, and ensuring the message penetrates the heart by enhancing the aesthetic pleasure of the text. In conclusion, this study demonstrates that the dialogic narrative in the Masnavi is the fundamental structural element that elevates the work beyond a didactic text, turning it into a living and transformative domain of spiritual experience.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Sufism, Mevlânâ, Masnavi, Narratology, Internal Monologue.

Giriş

Türk-İslâm medeniyetinin estetik ve tefekkür mirasını günümüze taşıyan klasik edebiyat geleneği, insanı ve kâinatı ilahî bir perspektiften yorumlayan derin bir irfan hazinesidir. Bu kadîm gelenek içerisinde, sözü hem bir sanat hem de bir hikmet vasıtası olarak kullanarak evrensel bir kimliğe bürünen en zirve şahsiyetlerden biri hiç şüphesiz Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir (1207-1273).[1] Onun eserlerinde somutlaşan düşünce ve duyuş tarzı, asırlardır sayısız mütefekkiri, şairi ve sanatçıyı beslemiş, insanlığın ortak manevi ufkunu aydınlatan bir meşale olmuştur.[2] Mevlânâ'nın bu engin birikiminin en hacimli ve tesirli tecessümü olan başyapıtı Mesnevî-i Ma'nevî ise tasavvufî düşüncenin şiir dilinde ulaştığı en yüksek mertebelerden biri olarak kabul görmektedir.

XIII. yüzyılın başlarında, bugün Afganistan sınırları içinde bulunan Belh şehrinde, devrinin önde gelen âlimlerinden Bahâeddin Veled'in oğlu olarak dünyaya gelen Mevlânâ, dönemin siyasi ve içtimai çalkantıları sebebiyle ailesiyle birlikte Anadolu'ya göç ederek Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti Konya'ya yerleşmiştir.[3] Burada babasının ve diğer büyük âlimlerin rahlesinde yetişerek saygın bir müderris konumuna yükselmişken, Şems-i Tebrîzî adında bir dervişle tanışması, hayatının akışını bütünüyle değiştirmiştir. Bu karşılaşma, Mevlânâ'yı medresenin aklî ve naklî ilimlerinden dergâhın kalbî ve keşfî coşkunluğuna taşıyan manevi bir doğumdur. Onun ölümsüz eserlerinden biri olan Mesnevî, bu büyük ruhsal dönüşümün en somut meyvesidir.[4]

Yaklaşık 26.000 beyitlik hacmiyle bir irfan okyanusu

[1] Şefik Can, *Mevlâna: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, 12. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022), 95-99.

[2] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2010), 225-230.

[3] Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/441-442; Franklin D. Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı - Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri*, çev. Gül Çağalı Güven – Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 74-105.

[4] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 65-72; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", 29/443.

olan Mesnevî,[5] Mevlânâ'nın insan, varlık ve Tanrı üzerine tefekkürünü didaktik bir amaçla kaleme aldığı bir şaheserdir. Ancak bu eser, kuru bir nasihatname değildir. Mevlânâ, soyut hakikatleri doğrudan tebliğ etmek yerine, onları hikmetle yoğrulmuş hikâyelerin ve sembollerin diliyle okura sezdirir. Bu özgün üslubun en dikkat çekici unsurlarından biri ise bu çalışmanın konusunu teşkil eden iç konuşma (monolog) ve dolaylı hitap biçimleridir. O, bazen bir varlığın (ney, mum, direk), bir hayvanın (aslan, papağan, fil) veya bir kavramın (aşk, akıl, nefs) dilinden konuşarak, okuru anlatının merkezine çeker. Bu yöntem, klasik belâgatin "teşhis" ve "intâk" sanatlarını aşan bir derinliğe sahiptir; zira bu, edebî bir süslemenin ötesinde, okuru kendi iç dünyasıyla yüzleştirmeyi hedefleyen ruhanî bir terbiye metodudur.

Bu çalışmanın amacı, Mevlânâ'nın Mesnevî'de kurduğu diyalojik anlatı yapısını, eserin pedagojik ve estetik hedefleri bağlamında incelemektir. Bu doğrultuda, özellikle cansız varlıklar, hayvanlar ve soyut kavramlar aracılığıyla kurulan hitap biçimlerinin metne nasıl çok katmanlı bir anlam kazandırdığı ve okurun tefekkür sürecine ne şekilde hizmet ettiği üzerinde durulacaktır. İnceleme boyunca Mesnevî'den seçilen örnekler, ait oldukları bağlamda tahlil edilerek Mevlânâ'nın bu anlatı tekniğiyle kurduğu anlam evreni ve eserin edebî formu ile tasavvufî özü arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. *Anlatı Biçimleri ve Kavramsal Temeller*

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si, yalnızca içerdiği irfanî mesajlarla değil, bu mesajları sunuş biçimiyle de klasik edebiyat içinde kendine has bir zirve teşkil eder. Eserin didaktik amacını estetik bir derinlikle birleştiren bu özgün anlatı katmanının temelinde, modern anlatıbilimin "iç konuşma" ve "dolaylı hitap" olarak adlandırabileceği bir dizi strateji yatar. Bu stratejileri ve onların arkasındaki tasavvufî dünya görüşünü anlayabilmek için, klasik belâgatin sunduğu kavramsal araçlara başvurmak elzemdir. Bu

[5] Mesnevî'nin beyit sayısı, esas alınan tenkitli neşirlere göre küçük farklılıklar gösterir. Reynold A. Nicholson'ın neşri 25.632 beyit, Abdülbaki Gölpınarlı'nın esas aldığı metinler ise 25.673 beyittir. Bu nedenle akademik metinlerde "yaklaşık 26.000" ifadesinin kullanılması isabetli bir yaklaşımdır.

bağlamda tecrîd, teşhis, intâk, temsîl (alegori) ve istiare gibi edebî sanatlar ile hitap ve özneleşme gibi anlatısal işlevler, Mevlânâ'nın metnini çözümlemede anahtar rolü oynar.[6]

2.1. Tecrîd: İçsel Muhasebe ve Benlik

Tecrîd, kelime anlamıyla "soyutlama" olup, edebî sanatta şairin kendi varlığından bir kişilik soyutlayarak ona hitap etmesi veya onunla konuşmasıdır.[7] Bu sanatta anlatıcı, kendi nefsini, aklını, kalbini veya başka bir yönünü karşısına alır ve onu bir muhatap olarak konumlandırır. Mevlânâ, bu tekniği *Mesnevî*'de didaktik bir araçtan öte, bir mistik muhasebe yöntemine dönüştürür. "Ey gönül!", "Ey akıl!" veya "Ey nefs!" gibi nidalarla başlayan beyitlerde, öğretici konumdaki Mevlânâ, bir anda kendi iç yolculuğunu okurla paylaşan, zaaflarıyla ve arayışlarıyla somutlaşan bir benliğe bürünür. Bu yöntem, bireyin iç çatışmalarını, sorgulamalarını ve ilahî olana özlemini dramatize ederek, okuru da kendi iç âleminde bir yolculuğa çıkmaya davet eder.

2.2. Teşhis ve İntâk: Cansız Varlığa Ses Veren Sanatlar

İnsan dışındaki varlıklara insanî özellikler atfetmeye teşhis (kişileştirme), bu varlıkları konuşturmaya ise intâk denir.[8] *Mesnevî*'de intâk, basit bir fabl tekniğinin çok ötesinde bir işlevselliğe sahiptir. Mevlânâ; ney, mum, dağ gibi cansız varlıkları veya aslan, fil, papağan gibi hayvanları, onların ontolojik özellikleriyle uyumlu bir bilgelikle konuşturur. Ney, ayrılık acısıyla feryat ederken; mum, yanarak aydınlatmanın sırrını fısıldar. Bu varlıkların konuşmaları, yalnızca bir ahlak dersi vermez; aynı zamanda her birinin, varlık âlemindeki ilahî tecellinin bir yansıması olduğunu ima eder. Böylece intâk, Mevlânâ'nın elinde, kâinattaki her zerrenin aslında "Hakk"ın bir dili olduğunu gösteren tasavvufî bir irşat aracına dönüşür.

---

[6] Bu kavramlar ve klasik belâgat sistemi hakkında genel bir çerçeve için bk. M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, 16. Baskı (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2019).

[7] Tecrîd sanatı ve tanımı için bk. Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, 4. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 160.

[8] Teşhis ve intâk sanatlarının tanımı ve ilişkisi için bk. Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 11. Baskı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016), 419-420.

2.3. Temsîl (Alegori) ve Sembolik Anlatım

Temsîl veya temsîlî anlatım, soyut bir fikrin veya manevi bir hakikatin, somut bir olay, hikâye veya şahıslar aracılığıyla dolaylı olarak anlatılmasıdır.[9] *Mesnevî*'nin ana yapısı, iç içe geçmiş temsîlî anlatılar üzerine kuruludur. Eserde anlatılan her bir hikâye, zahirî anlamının ötesinde, nefs mertebeleri, tasavvufî makamlar, ilahî aşkın tabiatı veya insan-ı kâmil yolculuğu gibi daha derin bir hakikatin alegorisidir. Örneğin, kafesteki papağanın Hindistan'a özlemi, ruhun ilahî vatana duyduğu iştiyakın temsilidir. Bu çok katmanlı sembolizm sayesinde *Mesnevî*, her okunduğunda yeni anlam kapıları aralayan, yoruma sonsuz açık bir metin hüviyeti kazanır.

2.4. İstiare ve Sembolik Yoğunluk

İstiare, bir kavramı anlatmak için aralarındaki bir benzerlik ilgisinden dolayı başka bir kavramın adını "ödünç alma" sanatıdır.[10] Mevlânâ, tasavvufun soyut ve dile sığmaz tecrübelerini somut imgelerle sezdirilebilmek için istiareyi en güçlü şekilde kullanır. Aşk, her şeyi yakan bir "ateş" veya insanı boğan bir "deniz"dir; nefs, terbiye edilmesi gereken bir "ejderha"dır; mürşit ise yol gösteren bir "güneş"tir. Bu istiareler, metinde edebî bir süs olmaktan ziyade, manevi bir tecrübenin ve ruhsal bir hâlin en yoğun ve en özlü ifadesi olarak işlev görür. Her bir istiare, okuru görünenin ardındaki görünmeyen âleme çağıran bir davetiyedir.

2.5. Hitap ve Özneleştirme

Mesnevî'deki iç konuşmaların en yaygın biçimi olan hitap (seslenme), metnin diyalojik yapısını kuran temel direktir. Anlatıcı, yalnızca insanlara değil, "Ey dağ!", "Ey deniz!" veya "Ey sabır!" gibi seslenişlerle tüm varoluşa yönelir. Bu hitap eylemi, kendisine seslenilen varlığı pasif bir nesne olmaktan çıkarıp aktif bir özne konumuna yükseltir; ona bir kişilik, bir ruh ve bir cevap verme potansiyeli atfeder.[11] Bu özneleştirmenin ardın-

[9] Temsîlî anlatım ve alegori için bk. Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 27-28.

[10] İstiare sanatı ve çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bk. Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, 118-128.

[11] Nida sanatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 453-456.

da, *Mesnevî*'nin poetikasını şekillendiren Vahdet-i Vücûd (Varlık Birliği) düşüncesi yatar. Bu düşünceye göre kâinattaki hiçbir şey cansız veya anlamsız değildir; her varlık, Yaradan'ın bir tecellisi olarak canlıdır, bir ruha sahiptir ve potansiyel olarak konuşabilir. Bu nedenle *Mesnevî*'de taş da susmaz, toprak da sessiz kalmaz; zira her şey, dinlemesini bilene hakikati fısıldamaktadır.

Yukarıda açıklanan bu kavramlar, Mevlânâ'nın tasavvufî düşünceyi estetik bir form içinde nasıl yeniden inşa ettiğini gösteren yapısal araçlardır. Metnin ilerleyen kısımlarında, bu anlatım tekniklerinin cansız varlıklar, hayvanlar ve soyut kavramlarla kurulan diyalog örnekleri üzerinden metinde nasıl somutlaştığı ayrıntılı olarak incelenecektir.

3. Mesnevî'de Bir Anlatı Stratejisi Olarak Varlıklarla Diyalog

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si, anlatısını yalnızca insan tecrübesiyle sınırlamaz; aksine, kâinatı bütüncül bir bakışla kucaklayarak cansız nesneleri, hayvanları ve soyut kavramları da diyalogun birer parçası haline getirir. Bu durum, eserin temelini oluşturan ve kâinattaki her zerreyi ilahî bir tecellinin yansıması olarak gören tasavvufî dünya görüşünün doğal bir sonucudur. Bu bakış açısına göre varlıklar, pasif nesneler değil, kendilerine has bir dilleri ve ruhları olan, hitap edilebilir öznelerdir.[12] Bu nedenle Mevlânâ'nın kurduğu varlık merkezli diyaloglar, estetik bir kurgu unsuru olmanın ötesinde, okuru bir nefs muhasebesine, benlik sorgulamasına ve hakikate yönelişe sevk eden temel bir irşat aracıdır. Konuşan bir mum, nasihat eden bir taş veya sitem eden bir ney; hepsi birer hikmet taşıyıcısı olarak okurun manevi yolculuğuna eşlik eder.

Bu çalışmada, *Mesnevî*'deki söz konusu anlatı stratejisi, diyaloğa giren varlığın niteliğine göre üç ana kategori altında ele alınacaktır. Her bir kategori, *Mesnevî*'den seçilen temsili beyitler üzerinden, Mevlânâ'nın bu varlıkları nasıl birer hikmet taşıyıcısına dönüştürdüğünü incelemeyi amaçlamaktadır. Yapılacak analizlerde, metnin

[12] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî: Tercemesi ve Şerhi*, 1. Cilt (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985), 15-17. Gölpınarlı, *Mesnevî*'nin girişinde, eserin genel yapısını ve Mevlânâ'nın kâinata bakışını açıklarken bu bütüncül yaklaşımına dikkat çekmektedir.

sembolik düzlemiyle birlikte tasavvufî, psikolojik ve pedagojik katmanlarına odaklanılarak eserin biçimsel ve içeriksel özellikleri tartışılacaktır.

3.1. Cansız Varlıklar: Hikmet Taşıyıcıları

Mesnevî'de cansız varlıklar, kâinatın sessiz ve pasif unsurları değil, ilahî sırların emanet edildiği, sembolik anlamlarla yüklü, konuşan ve tanıklık eden öznelerdir. Mevlânâ, klasik belâgatin teşhis ve intâk sanatlarını kullanarak âdeta kâinata bir ruh üfler. Onun anlatısında dağlar, taşlar, direkler veya müzik aletleri, insan ruhuna tutulmuş birer aynaya dönüşür. Bu varlıkların dile gelişi, yalnızca edebî bir hüner veya hayalî bir kurgu değil, insanın kendi içsel yolculuğunu, özlemlerini, acılarını ve hakikat arayışını somutlaştıran derin birer temsildir.

Mesnevî'de cansız varlıklar, kâinatın sessiz ve pasif unsurları değil, ilahî sırların emanet edildiği, sembolik anlamlarla yüklü, konuşan ve tanıklık eden öznelerdir. Mevlânâ, klasik belâgatin teşhis ve intâk sanatlarını kullanarak âdeta kâinata bir ruh üfler. Onun anlatısında dağlar, taşlar, direkler veya müzik aletleri, insan ruhuna tutulmuş birer aynaya dönüşür. Bu varlıkların dile gelişi, yalnızca edebî bir hüner değil, insanın içsel yolculuğunu, özlemlerini ve hakikat arayışını somutlaştıran derin birer temsildir.

Bu yöntemin en meşhur ve programatik örneği, *Mesnevî*'nin daha ilk beyitlerinde karşımıza çıkar. Eser, bir insanın değil, bir "ney"in şikâyetiyle başlar:

"Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları [nasıl] anlatıyor.

[Diyor ki]: Beni kamışlıktan kestiler keseli, feryadımla erkek kadın ağlayıp inledi."[13]*(b. 1-2.)*[14]

Bu açılış, basit bir şikâyetin ötesinde, tasavvufî bir dünya görüşünün manifestosudur. "Ney", asıl vatanı olan "kamışlıktan", yani ruhların ilahî kaynağı olan mutlak varlık âleminden (*bezm-i elest*) koparılmış *insan-ı kâmil*'in ruhunu temsil eden bir istiaredir. Onun

[13] Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî.* çev. Derya Örs – Hicabi Kırlangıç (İstanbul: TÜYEK Başkanlığı Yayınları, 2015),1/33.

[14] Beyitlerin sonundaki sayılar, alıntı yapılan kaynaktaki beyit numaralarını göstermektedir.

feryadı, bu ilahî vatana duyulan ezelî özlemin (iştiyak) ifadesidir. Ancak ney, bu sesi kendiliğinden çıkarmaz; onun feryadı, ancak bir "Neyzen"in (üfleyici) nefesiyle mümkündür. Bu durum, kâmil insanın kendi benliğinden (nefs) arınıp ilahî nefese bir ayna ve vasıta oluşunun en yetkin alegorisidir. Neyin içinin boşaltılması gibi, derviş de varlığından soyunarak ilahî sırların taşıyıcısı haline gelir. Dolayısıyla neyin şikâyeti, sadece bir ayrılık acısı değil, aynı zamanda ilahî hakikatlerin bu arınmış ruh vasıtasıyla kâinata yayılışıdır.

Mevlânâ'nın cansız varlıklara atfettiği ruhun en dokunaklı ikinci örneği ise "Hannâne Direği" kıssası[15]dır. Hikâyede, Hz. Peygamber'in hutbe verirken yaslandığı hurma kütüğü, ondan ayrılmanın acısıyla inlemeye başlayınca aralarında şu diyalog yaşanır:

"Peygamber: Ey direk, ne istiyorsun? dedi. [O da]: Ayrılığından canım kan kesildi, dedi."[16]*(b. 2114.)*

Burada Hannâne (çok inleyen) direği, *aşk-ı hakîkî*nin (gerçek/ilahî aşk) yalnızca insana özgü olmadığını, kâinatın her zerresinin bu ilahî çekime tâbi olduğunu ispatlayan muazzam bir semboldür. Cansız bir kütüğün, ilahî nurun tecelligâhı olan Peygamber'e duyduğu bu saf ve vecd dolu sevgi, insanın gafletini ve kalbinin katılığını sorgulatan bir ayna işlevi görür. Bu mucizevi diyalog, Vahdet-i Vücûd düşüncesinin bir yansıması olarak her varlığın kendine has bir idrak ve "tesbih" (Allah'ı zikretme) halinde olduğunu, ancak bu dili anlayabilmek için peygamberane bir kalp gözüne sahip olmak gerektiğini öğretir.

Bu yaklaşımın üçüncü bir örneği olarak Mevlânâ, hakikat arayışındaki farklı yolların durumunu anlatırken, sahte bir rehbere uyan dervişin halini konuşan bir mum alegorisi üzerinden tasvir eder. Bu benzetmede, farklı yollardaki insanlar, karanlıkta kıbleyi arayan veya denizde inci arayan dalgıçlara benzetilir. Herkes kendi bulduğu ışığın (mumun) hakiki olduğunu sanır, ancak sabah olunca (yani hakikat tecelli edince) kimin doğru yolda olduğu anlaşılacaktır. Mevlânâ, bu sahte ve aciz rehberi, yani "kötü mumu" bizzat kendi

[15] Hannane Direği Kıssası için bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/108-109.
[16] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/108.

dilinden şöyle konuşturur:

Onun mumu: "Ben kendim dahi yanmışken, seni yanmaktan, zulme uğramaktan nasıl kurtarabilirim?" der.

Onun mumu: "Benim başım yanmışken, başkasını nasıl aydınlatabilirim?" diye ağlar.[17]*(b.344-345.)*

Bu diyalogda mum, önceki örneklerimizden farklı olarak, acizliğini ve yetersizliğini itiraf eden bir karakterdir. O, kendisi de "yanmış" ve tükenmiş bir haldeyken, kendisine umut bağlayan pervaneyi (yani sahte mürşide bağlanan müridi) kurtaramayacağını söyler. Bu, tasavvuftaki en önemli uyarılardan biridir: Kendi nefsini ve benliğini ilahî aşkla yakıp aydınlanmamış, kâmil olmayan bir rehber, başkasına yol gösteremez. Mumun bu acı dolu feryadı, aslında bir hikmet dersidir. Cansız bir varlık dahi kendi acizliğinin farkındayken, insanın kendi sınırlarını bilmeden başkalarına rehberlik etmeye kalkışmasının ne kadar büyük bir tehlike olduğunu anlatır. Dolayısıyla mum, bu örnekte, "olumsuzluk" üzerinden ders veren, acziyetiyle hakikate işaret eden bir bilgelik taşıyıcısına dönüşür.

3.2. Hayvanlar: Ahlâkî ve Nefsanî Alegoriler

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde hayvanlar, basit birer hikâye unsuru olmanın çok ötesinde, insanın iç dünyasını, nefsanî mücadelelerini ve ahlâkî zaaflarını sembolize eden kompleks karakterlerdir. Tilkinin kurnazlığı, aslanın gücü, papağanın hasreti veya farenin hırsı, aslında insanın kendi benliğinde taşıdığı farklı yönlerin birer alegorisidir. Mevlânâ, bu hayvan karakterleri konuşturarak soyut tasavvufî meseleleri somutlaştırır ve okurun kendi hâli üzerine düşünmesini sağlar. Bu anlatılar, klasik fabl geleneğini, derin bir nefs psikolojisi ve irşat metoduyla yeniden yorumlar.

Bu yöntemin en bilinen örneklerinden biri, "Tüccar ve Kafesteki Papağan" hikâyesi[18]dir. Anlatıda papağan, bedeni simgeleyen kafesten kurtulmak için, tasavvuftaki "ölmeden önce ölünüz" (*mûtû kable en temûtû*) sırrını öğrenir ve uygular. Hindistan'daki hemcinslerinin "ölü taklidi yaparak" kurtulduğunu öğrenince aynı yolu izler ve

[17] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*,5/623.

[18] Mezkûr hikâye için bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*,1/88-98.

sahibi tarafından öldü sanılarak kafesten atılır. Papağan, bu hilesinin ardındaki hikmeti şöyle açıklar:

"Papağan: O [kuş], yaptığı şeyle bana, o güzel sesi ve muhabbeti bırak diye öğüt verdi."[19]*(b. 1830)*

Bu hikâyede papağan ruhu, kafes ise bedeni ve dünyayı temsil eder. Papağanın güzel sesi, ötüşü ve alımlı görünüşü ise onu esir eden dünyevi özelliklerdir; yani insanın sahip olduğu ve benliğine atfettiği yetenekler, makam, mal-mülk ve şöhrettir. Papağanın "ölmesi", bu özelliklerden kaynaklanan kibrinden ve benliğinden sıyrılması, yani *fenâ-yı ihtiyârî* (iradeyle yok olma) tecrübesidir. Ruh, ancak benliğinin hapishanesinden vazgeçtiğinde ve kendini "yok" bildiğinde asıl özgürlüğüne, yani ilahî vatanına (*bekâ*) kavuşabilir.

Hayvanlar üzerinden nefs ve teslimiyet diyalektiğinin işlendiği bir diğer meşhur hikâye ise avlarını paylaşan aslan, kurt ve tilkinin kıssası[20]dır. Kurt, aslanın huzurunda benlik iddiasında bulunarak paylaştırmada haddini aşınca aslan tarafından parçalanır. Tilki ise kurdun halinden ders (*ibret*) çıkararak tam bir teslimiyet gösterir. Aslan, bu edebi ve adaleti nereden öğrendiğini sorduğunda tilkinin cevabı, tasavvufî irşadın temel bir ilkesini özetler:

"A büyük [kişi!] Bunu nereden öğrendin? [deyince, tilki]: Kurdun halinden a dünya padişahı, dedi."[21]*(b.3109.)*

Bu alegoride aslan, mutlak güç ve irade sahibi olan ilahî kudreti; kurt, bu kudret karşısında kendi varlığını ve iradesini öne süren, açgözlü ve gafil nefsi (*nefs-i emmâre*); tilki ise nefsin helak oluşundan ders çıkaran ve teslimiyeti seçen aklı (*akl-ı selîm*) simgeler. Kurdun hatası, ilahî irade karşısında pay talep etmesi, yani bir nevi *şirk-i hafî* (gizli ortak koşma) içine düşmesidir. Tilkinin bilgeliği ise teorik bir bilgi değil, bir başkasının yaşadığı felaketten çıkarılan yaşanmış bir tecrübedir. Bu durum, tasavvuf yolunda en etkili öğrenme biçiminin, kâmil bir mürşidin terbiyesinde nefsin tehlikelerini müşahede ederek ondan sakınmak olduğunu gösterir.

Mevlânâ'nın hayvanları kullanarak ulaştığı felsefi zirvelerden bi-

[19] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*,1/98.
[20] Mezkûr kıssa için bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/141-145.
[21] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/144.

ri ise "Karanlıktaki Fil" hikâyesi[22]dir. Karanlık bir odaya getirilen fili tanımaya çalışan insanlar, onun farklı yerlerine dokunarak bütünüyle yanlış tanımlamalara ulaşırlar. Mevlânâ, onların bu epistemolojik çıkmazını şu beyitle özetler:

"Bakışları yüzünden söyledikleri farklıydı. Biri "dal" derken, öteki "elif" diyordu."[23]*(b.1265.)*

Bu meşhur alegoride fil, tek ve bütün olan hakikatin kendisidir. Karanlık oda, duyularla ve zanlarla sınırlı olan bu dünyayı; insanlar ise hakikati sadece kendi kısıtlı idrakleriyle (*akl-ı cüz'î*) ve tecrübeleriyle anlamaya çalışan farklı felsefi ve dini ekolleri temsil eder. Herkesin el yordamıyla ulaştığı bilgi, kendi açısından doğrudur ancak hakikatin bütününü yansıtmadığı için eksiktir. Mevlânâ'ya göre bu ihtilafı ortadan kaldıracak ve filin bütününü gösterecek tek şey, odaya bir mum (*şem'*) getirmektir. Bu mum, parçacı aklı ve duyuları aşan vahiy, ilham veya *Mürşid-i Kâmil*'in irfan ışığıdır. Ancak bu kalp gözü açıldığında, farklı gibi görünen tüm parçaların aslında tek bir bütünün yansımaları olduğu idrak edilir. Bu hikâye, bilginin göreliliğini ve mutlak hakikate ulaşmada akl-ı cüz'înin yetersizliğini anlatırken, aynı zamanda manevi bir rehberin yol aydınlatıcı rolünün zorunluluğuna da işaret eder.

3.3. Soyut Kavramlar: Aşk, Akıl ve Nefs ile Diyalog

Mevlânâ'nın anlatı dünyasının en derin ve psikolojik katmanını, akıl, nefs, aşk, can gibi soyut kavramları kişileştirerek onlarla kurduğu diyaloglar oluşturur. İnsan tecrübesinin bu görünmez fakat en temel aktörleri, *Mesnevî*'de birer şahıs kimliği kazanarak hem konuşan hem de muhatap alınan özneler haline gelir. Bu teknik sayesinde Mevlânâ, okuyucuya adeta kendi iç dünyasının bir haritasını sunar. Bu diyaloglar, tasavvuftaki "nefsin mertebeleri", "akl-ı cüz'î'nin sınırları" ve "aşkın mutlak hâkimiyeti" gibi temel öğretileri, canlı birer sahneye dönüştürür. Anlatım burada, edebî bir üslup olmaktan çıkıp varoluşsal bir yüzleşme aracına dönüşür.

Mesnevî'nin temel diyalektiği, her şeyi ölçüp biçen, sınırlı ve dünyevi akıl (*akl-ı cüz'î*) ile aklın idrak sınırlarının bittiği yerde baş-

[22] Mezkûr hikâye için bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/350-351.
[23] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/350.

layan, her şeyi kuşatan ilahî aşk arasındadır. Mevlânâ, aklın aşkı ve ilahî sırları tarif etmedeki acizliğini, onu çamura saplanmış bir merkep imgesiyle kişileştirerek anlatır:

"Akıl, aşkı açıklamada eşek gibi çamura batıp saplanır; aşkı ve âşıklığı yine aşk açıklar."[24]*(b.115.)*

Bu beyit, tasavvuftaki temel bir epistemolojik ilkeyi vurgular: İlahî hakikatler, felsefenin ve mantığın aracı olan akıl yoluyla değil, ancak *aşk, sezgi ve tecrübe* (*hâl*) ile bilinebilir. Akıl (*akl-ı cüz'î*), bu dünya ve formlar âlemi için gerekli bir rehberdir; ancak konu ilahî hakikatler olduğunda, kendi sınırlarına ulaşır ve aciz kalır. Mevlânâ'ya göre aşkı anlatabilecek tek dil, yine aşkın kendisidir. Bu nedenle akıl, kendi sınırlarını bilmeli ve aşkın rehberliğine teslim olmalıdır. Bu, aklın reddi değil, onun doğru yere konumlandırılmasıdır.

Eğer akıl sınırlı bir rehberse, *nefs* de insanın içinde yaşayan, sürekli hileler kuran ve terbiye edilmesi gereken bir iç düşmandır. Mevlânâ, bu düşmanın haricî bir varlık olan şeytanla olan özdeşliğine dikkat çekerek mücadelenin aslında tamamen içsel olduğunu vurgular:

Nefisle şeytan, ikisi de tek beden olup iki ayrı sûrette görünmektedir."[25]*(b. 4045.)*

Nefsin bir şahıs gibi tasvir edilmesi, tasavvuftaki "büyük cihad"ın, yani insanın kendi benliğiyle mücadelesinin ne kadar somut ve gerçek bir savaş olduğunu gösterir. Mevlânâ'ya göre insanı yoldan çıkaran dış bir şeytan aramaya gerek yoktur; asıl düşman, insanın kendi içindeki benlik, kibir, arzu ve hırslardır. Nefsin hilelerini ve vesveselerini tanımak, tasavvuf yolundaki dervişin en temel görevidir. *Mesnevî*'de nefsle yapılan iç konuşmalar, bu en büyük düşmanı tanımak ve onunla savaşmak (*mücahede*) için yapılan birer içsel muhasebe pratiğidir.

Akıl sınırlı, nefs ise bir hastalık kaynağı olduğuna göre, Mevlânâ'ya göre bu ikisinin de tek hekimi ve sultanı Aşktır. *Mesnevî*'nin daha ilk sayfalarında Mevlânâ, doğrudan Aşka bir

[24] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/37.
[25] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/446.

kasideyle seslenir, onu bir doktor ve kurtarıcı olarak kişileştirir:

"Şad ol, a bizim sevdası hoş aşkımız; a bizim bütün hastalıklarımızın tabibi!

A gururumuzun, kibrimizin devası; a Eflatun'umuz, Calinus'umuz bizim."[26]*(b. 23-24.)*

Burada Aşk, pasif bir duygu değil, kendisine seslenilen, aktif ve şifa veren ilahî bir öznedir. O, her türlü manevi hastalığın doktorudur (*tabîb*). Tedavi ettiği illetler ise benliğin en temel hastalıkları olan kibir (*nahvet*) ve sahte bir şeref ve itibar arayışı olan gururdur (*nâmûs*). Mevlânâ, Aşkı, felsefenin en büyük ismi Eflatun'dan (Platon) ve hekimliğin pîri Calinus'tan (Galen) bile üstün tutar. Çünkü akıl ve felsefe (Eflatun) manevi hastalıkları teşhis edebilir ama tedavi edemez; tıp (Calinus) ise sadece bedeni iyileştirebilir. Ruhun asıl şifası, onu ilahî kaynağına yeniden bağlayacak olan Aşk ile mümkündür. Bu hitap, insanın kendi içindeki ilahî güce, yani Aşka sığınarak ondan yardım dilemesinin ve manevi arınma talep etmesinin en lirik ifadesidir.

Yukarıda incelenen örnekler, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de cansız varlıklara, hayvanlara ve soyut kavramlara birer kişilik ve dil vererek, tasavvufî eğitimin en soyut meselelerini nasıl somut ve canlı diyaloglara dönüştürdüğünü açıkça göstermektedir. Ney'in ezelî hasreti, direğin vecd dolu aşkı, papağanın ruhsal özgürlük arayışı, tilkinin ibret alan aklı, filin temsil ettiği bütüncül hakikat; aklın sınırı, nefsin hilekârlığı ve aşkın mutlak şifası... Bütün bu diyalojik anlatılar, tek ve merkezi bir amaca hizmet eder: Okuru, dış dünyadaki nesneler ve olaylar üzerinden kendi iç dünyasına doğru bir tefekkür yolculuğuna çıkarmak, benliğinin katmanlarını açığa çıkarmasına ve böylece kendi hakikatiyle yüzleşmesine yardımcı olmaktır.

4. İç Konuşma ve Hitabın İşlevsel Boyutları

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si, yalnızca hikmetli öğütlerin yer aldığı bir nasihat kitabı değil; aynı zamanda çok katmanlı, sembollerle örülü, derin bir tasavvufî eğitim metnidir. Eserin bu çok katmanlı yapısı, Mevlânâ'nın bilinçli bir anlatı stratejisi olarak seçtiği dolaylı söyleyiş biçimleri üzerine kuruludur. Önceki

[26] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/33.

bölümlerde detaylıca incelenen iç konuşma, hitap, teşhis, intâk ve temsîl gibi anlatım yolları, onun hem düşünsel derinliğini hem de estetik dehasını yansıtan araçlardır. Bu anlatım tarzının, sadece edebi bir tercih olmanın ötesinde, metnin temel gayesine hizmet eden çok yönlü işlevleri bulunmaktadır. Bu işlevler, üç temel başlık altında toplanabilir: Tasavvufî, pedagojik ve estetik.

4.1. Tasavvufî Boyut

Tasavvufî düşünce, bilgiyi temelde ikiye ayırır: Akıl ve nakil yoluyla öğrenilen, kelimelerle ifade edilebilen bilgiye "kâl ilmi" (söz bilgisi); doğrudan tecrübe edilerek, tadılarak ve yaşanarak elde edilen manevi bilgiye ise "hâl ilmi" (hâl bilgisi) denir.[27] Tasavvufî tecrübenin özünü oluşturan bu hâl bilgisi, tanımı gereği dile sığmaz; kelimelerin ve mantığın sınırlarını aşar. Mevlânâ, bu soyut ve aşkın tecrübeyi doğrudan anlatmanın imkânsızlığını bildiği için, hakikate yalnızca *işaret eden*, onu *sezdiren* sembolik bir dil kurar.

Bu sembolik dilin gücü, önceki örneklerde açıkça görülür. Nitekim Ney'in feryadı, ruhun ilahî vatandan ayrılığının ne demek olduğunu binlerce kelimeden daha güçlü hissettirir. Karanlıktaki Fil alegorisi, aklın hakikati bütüncül olarak kavramadaki acizliğini felsefi bir risaleden daha çarpıcı bir biçimde gösterir. Aşka bir hekim olarak seslenilmesi, onun kuru bir duygu değil, kibri ve benliği iyileştiren ilahî bir güç olduğunu anlatır. Dolayısıyla *Mesnevî*'deki dolaylı anlatım, Mevlânâ için estetik bir üslup tercihi olmanın ötesinde, tasavvufî tecrübenin tabiatına en uygun, zorunlu bir ifade biçimidir.

4.2. Pedagojik Boyut

Tasavvuf, bir mürşidin rehberliğinde müridin seyr u sülûkunu tamamladığı manevi bir eğitim sürecidir. Mevlânâ, bir mürşit olarak *Mesnevî*'de, hakikati hazır bir bilgi olarak sunmak yerine, okuru o bilgiyi bizzat keşfedeceği bir yolculuğa çıkarır. Bu bağlamda, dolaylı anlatım ve sembolik hikâyeler, onun temel pedagojik aracıdır. Bu yöntem, *Mesnevî*'nin kendisini bir "metin-mürşid" olarak konumlandırmasını sağlar; okuru pasif bir dinleyici olmaktan çıkarıp

[27] Mehmet Demirci, "Hâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/216-218.

metnin anlamını kendi idrakiyle inşa eden aktif bir yorumcuya ve yolcuya (*sâlik*) dönüştürür.[28]

Bu pedagojik yaklaşımda metin, okura didaktik formüller sunmak yerine, kendi iç dünyasına bakabileceği sembolik aynalar tutar. Okur, Papağan'ın hilesinde kendi beden kafesinden kurtulma arzusunu; Tilki'nin teslimiyetinde kendi nefsânî kibrini terk etme dersini; Mum'un acı dolu itirafında ise hakiki mürşidi sahtesinden ayırma idrakini kazanmaya başlar. Bu interaktif okuma süreci, metni bir bilgi kaynağı olmaktan çıkarıp bir nefs tezkiyesi (nefsi arındırma) ve ruhsal olgunlaşma aracına dönüştürür.

4.3. Estetik Boyut

İslâm düşüncesinde güzellik, ilahî bir sıfattır ve "Allah'ın güzel olup güzelliği sevdiği" inancı, estetik anlayışın temelini oluşturur.[29] Bu ilke doğrultusunda, Mesnevî'nin yedi asırdır insanlığı büyülemesinin ardındaki sır, onun irfanî derinliği kadar bu ilahî güzelliği yansıtan eşsiz estetik gücünde yatar. Mevlânâ, en girift metafizik meseleleri bile sürükleyici hikâyeler, canlı karakterler ve yüksek bir şiirsel dille sunar. Bu estetik haz (*zevk-i bedîî*), sadece edebi bir keyif vermez; aynı zamanda kalbi yumuşatır ve onu manevi mesajları almaya hazır hale getirir. Anlatının güzelliği, anlattığı hakikatin güzelliğinin bir yansımasıdır. Nitekim Hannâne Direği'nin aşkla inlemesi, sadece bir ibret dersi değil, aynı zamanda dokunaklı ve lirik bir sahnedir. Bu nedenle Mesnevî'deki anlatım teknikleri, mesajı süsleyen birer ambalaj değil, mesajın ayrılmaz bir parçası, onun estetik tecellisidir. Mevlânâ için hakikati anlatmanın yolu, hakikatin kendisi gibi çok katmanlı, sembolik ve her bakışta yeni bir sırrını ifşa eden bir dil kurmaktan geçer. Bu dil, okuru metnin dışındaki bir gözlemci olmaktan çıkarıp her varlığın konuştuğu, her

---

[28] Franklin D. Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı-Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri*, çev. Gül Çağalı Güven – Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 450-455. Lewis, *Mesnevî*'nin yapısını incelerken, eserin okurunu bir "mürit" gibi kabul ettiğini ve onu hikâyeler aracılığıyla adım adım bir anlayış seviyesine yükseltmeyi amaçlayan didaktik ve yönlendirici doğasına dikkat çeker.

[29] Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 309-310. Schimmel, tasavvufî estetikte güzelliğin, ilahî güzelliğin dünyadaki bir yansıması olarak görüldüğünü ve sanatsal ifadenin bu ilahî güzelliğe duyulan aşkın bir tezahürü olduğunu belirtir.

hikâyenin kendi ruhuna ayna tuttuğu canlı bir âlemin katılımcısı haline getirir.

Sonuç

Bu çalışma, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî adlı eserinde yer alan iç konuşma ve dolaylı hitap biçimlerini hem klasik belâgat sanatları hem de tasavvufî öğretinin derin anlam katmanları üzerinden ele almıştır. Yapılan tahliller, Mesnevî'deki bu söyleyiş tarzlarının yalnızca birer estetik tercih değil, aynı zamanda okuyucunun ruhî terbiyesine ve idrak seviyesine hitap eden bilinçli anlatım stratejileri olduğunu göstermiştir. Mevlânâ'nın cansız varlıklar, hayvanlar ve soyut kavramlar aracılığıyla hakikate yönelmiş bir iç yolculuğun temsilini nasıl inşa ettiği görülmüştür. Bu yönüyle Mesnevî, sembollerle örülü bir metin olmanın ötesinde, benlik inşası, arınma ve hakikati sezme yolunda ilerleyen birey için bir tür "manevî konuşma atlası" işlevi görmektedir. Şüphesiz, Mesnevî'nin anlatı biçimleri bu çalışmada ele alınanlarla sınırlı olmayıp çok daha geniş bir yelpazeyi kapsar. Bu nedenle yapılan analizler, eserin bütüncül bir anlatı haritasını çıkarma iddiası taşımamaktadır. Bu çalışma, Mevlânâ'nın kullandığı anlatısal zenginliğin sadece belirli bir veçhesine odaklanarak, eserin yapısal olarak modern anlatı kuramlarıyla ne denli diyaloğa açık olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda, tecrîd, temsîl ve intâk gibi klasik belâgat sanatlarının, okuru edilgen bir konumdan çıkarıp metnin aktif bir katılımcısı haline getiren işlevsel birer araca nasıl dönüştüğü ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada sunulan çerçevenin, Mesnevî'nin diyalojik yapısına odaklanacak yeni incelemeler için bir başlangıç teşkil etmesi ümit edilmektedir. Nitekim mürşit-mürit veya akıl-nefs gibi ikilikler üzerinden kurulan konuşma biçimlerinin müstakil olarak incelenmesi, gelecek çalışmalar için verimli bir alan olarak durmaktadır. Sonuç olarak bu makale, Mesnevî okyanusundan mütevazı bir damla olduğunun bilinciyle, eserdeki anlatım tekniklerinin, tasavvufî düşünceyi nasıl canlı ve dönüştürücü bir dünya haline getirdiğini göstermeye çalışmıştır. Bu giriş mahiyetindeki incelemenin, gelecekteki daha kapsamlı çalışmalara ilham vermesi en temel niyazımızdır.

Kaynakça

Can, Şefik. *Mevlâna: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*. 12. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.

Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevî: Tercemesi ve Şerhi*. 1. Cilt. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2010.

Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Külekçi, Numan. *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*. 4. Basım. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Lewis, Franklin D. *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı - Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri*. çev. Gül Çağalı Güven – Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs – Hicabi Kırlangıç. 6 Defter. İstanbul: TÜYEK Başkanlığı Yayınları, 2015.

Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/441-449. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*. 16. Basım. İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2019.

Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

Demirci, Mehmet. "Hâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/216-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kazan, Hilal. "Hüsnühat Sanatının İleri Gelen Mevlevî Hattatları". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 427-459. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

HÜSNÜHAT SANATININ İLERİ GELEN MEVLEVÎ HATTATLARI

Hilal KAZAN*

ÖZ

Usta-çırak ilişkisi ve meşk edilmek suretiyle öğrenilen hüsnühat sanatının eğitim mekânları mektep ve medreseler başta olmak üzere Osmanlı Sarayları ve tanınmış hattatların görev yaptığı yerlerdeki çalışma odalarıdır. Bunların yanında şüphesiz ki tekke ve zâviyeler de esas itibariyle kendi içlerinde barındırdıkları seyrü sülûk eğitiminin bir parçası olarak genelde İslâm sanatları özelde ise hüsnühat sanatı eğitiminin verildiği mekânların arasında yer almaktadır. Hüsnühat tarihine baktığımızda hemen hemen bütün ileri gelen hattatların bir tasavvuf koluna intisab ederek feyz aldıkları görülür. Ekol sahibi hattatlarımızdan Hafız Osman'ın (1642-1698) Halvetiyye- Cemâliyye tarikatının Sünbül Sinan'a (v. 936/1529) nisbet edilen kolu Sünbüliyye'ye, Kazasker Mustafa İzzet'in (1801-1876) Kādiriyye tarikatının Rûmiyye koluna, Edirne'de yetişmiş hattatların da ekseriyetle Gülşenî tarikatına mensup oldukları görülür. Ancak durum Mevlevîlikte diğerlerinden daha farklı cereyan eder. Mevlevî dergâhlarına gelen muhibler mûsikî, hakkaklık, kat' (kâğıt oymacılık), tezhip, hüsnühat, ebru gibi Türk-İslâm sanatlarından en az bir sanatın eğitimini alıyorlardı. Burada en önemli âmil, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) ve oğlu Sultan Veled'in (1226-1312), eserlerinde sanatlar üzerinde fazlaca durmaları ve önemlerine vurgu yapmalarıdır. Bunda Mevlevîhânelerin İslâm coğrafyasında yaygın olmasının etkileri de büyüktür.

İşte bu nedenlerle Türk-İslâm sanatlarında temâyüz etmiş tasavvuf menşeli sanatçılar arasında Mevlevî olanlar çoğunluktadır. XIV. yüzyılda yaşamış ve 1372 yılında yazdığı bir Mesnevî'den Mehmed b. Hüseynü'l-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Sanatları ve Tarihi Bölümü, İstanbul / Türkiye. hilal.kazan@istanbul.edu.tr,ORCID: 0000-0001-6601-9132.

Mevlevî adlı bir hattatın şimdilik ilk Mevlevî hattat olduğu tahmin edilmektedir. Bu çalışma, kronolojik olarak tanınmış 20 Mevlevî hattatların hayatları ve eserleri hakkında bilgi vermektedir.

Anahtar kelimeler: Mevlevilik, hattat, hüsnühat sanatı, levha, Mesnevî.

Famous Mawlawi Calligraphers From Art of Islamic Calligraphy

Hilal KAZAN[†]

Abstract

Islamic calligraphy (*ḥüsn-i ḥatt*) has traditionally been transmitted through the master-apprentice relationship using the *meşk* method. It was primarily taught in schools (*mektep*), madrasas, the Ottoman palace, and the private studios of master calligraphers. In addition to these formal institutions, Sufi lodges (*tekke* and *zāwiya*) played a significant role in the education and practice of calligraphy, incorporating it into the spiritual training process known as *seyr ü sülūk*. Historically, many leading calligraphers were affiliated with Sufi orders, drawing both spiritual and artistic inspiration from these connections. For example, Hāfız Osman (1642–1698), a pivotal figure in Ottoman calligraphy, was associated with the Sünbüliyye branch of the Halvetiyye-Cemâliyye order. Similarly, Kazasker Mustafa İzzet (1801–1876) was linked to the Rūmiyye branch of the Qādiriyya order. Edirne, a major center for the arts, produced many calligraphers affiliated with the Gülşenî order. Among the Sufi orders, the Mevlevi tradition stands out for its profound relationship with the arts. Within Mevlevi lodges (*Mevlevîhānes*), initiates (*muhib*) were often trained in at least one form of Islamic art, including music, marbling (*ebru*), paper cutting (*kat'*), illumination (*tezhip*), and calligraphy. This emphasis on artistic education stems from the teachings of Mevlānā Jalāl al-Dīn Rūmī and his son Sultan Veled, who viewed artistic expression as a form of spiritual refinement. The widespread presence of Mevlevi lodges further amplified their cultural and artistic influence.

As a result, many significant artists in the Turkish-Islamic tradition came from Mevlevi backgrounds. The earliest known Mevlevi calligrapher

[†] Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic Arts and History. Istanbul / Türkiye.
hilal.kazan@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6601-9132.

is believed to be Mehmed b. Ḥusayn al-Mevlevî, who composed a *Mathnawi* in 1372. This study chronologically presents the lives and contributions of twenty notable Mevlevi calligraphers, exploring their spiritual ties, stylistic evolution, and the broader impact of the Mevlevi order on Islamic calligraphy.

Keywords: Mevlevi Order, calligrapher, art of Islamic calligraphy (ḥüsn-i ḫaṭ), calligraphic panel, *Masnavi* (Mathnawi).

Giriş

Varlığını Kur'ân-ı Kerîm'in nuzûlüne borçlu olan hüsnühat asırlar boyunca terakki ederek İslâm'ın kendine özgü özel bir sanat olarak herkesi kendine hayran bırakmaktadır. Önceleri ibtidâî olarak kutsal metnin ve Hazret-i Peygamber'in hadîs-i şerîflerinin kayda geçirilmesi ihtiyacı için kullanılmıştır. Daha sonraları ilim kitaplarının yazımında ve Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân (saltanat 685-705) tarafından 685-691 yılları arasında inşa ettirilen Kubbetü's-Sahrâ'nın iç süslemelerinde kullanılarak mimari yapılarda da görülmeye başlamasıyla sanat hâline gelmiştir. XVI. asrın başlarında hattatların kıblesi olarak kabul edilen Şeyh Hamdullah (ö. 1520) tarafından Osmanlı Hat Ekolü kurularak esas tekâmülünü İstanbul başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasında sürdürmüştür.

Usta-çırak ilişkisiyle meşkedilmek suretiyle öğrenilen bu sanatta eğitim mekânları mektep ve medreseler başta olmak üzere Osmanlı Sarayları ve tanınmış hattatların görev yaptığı yerlerdeki çalışma odalarıdır. Bunların yanında şüphesiz ki tekke ve zâviyeler de esas itibariyle kendi içlerinde barındırdıkları seyrü sülûk eğitiminin bir parçası olarak genelde İslâm sanatları özelde ise hüsnühat sanatı eğitiminin verildiği mekânların arasında yer almaktadır. Hüsnühat tarihine baktığımızda hemen hemen bütün ileri gelen hattatların bir tasavvuf koluna intisap ederek feyz aldıkları görülür. Ekol sahibi hattatlarımızdan Hafız Osman'ın (1642-1698) Halvetiyye-Cemâliyye tarikatının Sünbül Sinan'a (ö. 936/1529) nisbet edilen kolu Sünbüliyye'ye, Kazasker Mustafa İzzet'in (ö. 1801-1876) Kādiriyye tarikatının Rûmiyye koluna, Edirne'de yetişmiş hattatların da ekseriyetle Gülşenî tarikatına mensup oldukları görülür.

Ancak durum Mevlevîlikte diğerlerinden daha farklı cereyan

eder. Mevlevî dergâhlarına gelen muhibler mûsikî, hakkaklık, kat' (kayıt oymacılık), tezhip, hüsnühat, ebru gibi Türk-İslâm sanatlarından en az bir sanatın eğitimini alıyorlardı. Burada en önemli âmil, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) ve oğlu Sultan Veled'in (1226-1312), eserlerinde sanatlar üzerinde fazlaca durmaları ve önemlerine vurgu yapmalarıdır. Bunda Mevlevîhâneler'in İslâm coğrafyasında yaygın olmasının etkileri de büyüktür. İşte bu nedenlerle Türk-İslâm sanatlarında temâyüz etmiş tasavvuf menşeli sanatçılar arasında Mevlevî olanlar çoğunluktadır. XIV. yüzyılda yaşamış ve 1372 yılında yazdığı bir Mesnevî'den Mehmed b. Hüseynü'l-Mevlevî adlı bir hattatın şimdilik ilk Mevlevî hattat olduğu tahmin edilmektedir. Bu çalışma, kronolojik olarak tanınmış Mevlevî hattatların hayatları ve eserleri hakkında bilgi vermektedir.

1. Derviş Abdiyyü'l-Mevlevî (v. 1647)

Resim 1 - *Derviş Abdiyyü'l-Mevlevî'nin Newyork Halk Kütüphanesi'nde bulunan istinsah ettiği Şehname'nin cildi*

Resim 2 - *Derviş Abdiyyü'l-Mevlevî'nin Newyork Halk Kütüphanesi'nde bulunan istinsah ettiği Şehname'den bir sayfa*

Aslen Buharalıdır. Seyyid Abdullah-ı Buhârî, Mîr Abdullah-ı Hüseynî-i Buhârî adlarıyla da tanınır. İsfahan'da Mîr İmâd'dan nesta'lik hattını meşk ettikten sonra İstanbul'a gitmiş; Mevleviyye tarikatına intisap ederek Yenikapı Mevlevihânesi'nde yaşamaya başlamıştır. Mevlevîliğe mahsus çilesini tamamladıktan sonra tekrar İran'a dönmüş, ancak hocası İmâdü'l-hasenî (1554-1615)'nin bir entrika ile katledildiğini öğrenince İstanbul'a geri gelerek, Beykoz'da bir tekkeye yerleşmiştir. Burada talebeye ders vermekle ve tâlip olanlara Kur'an-ı Kerîm ve Mesnevî-i Şerîf tahrîr etmekle meşgûl olan Derviş Abdî, yazıdaki mahareti sayesinde devrin ileri gelenlerinin himayesini görmüş, Diyarbekirli Şerîfî (v. 1523-24)'nin on yılda çevirip Memlük Sultanı Kansu Gavri (1441-1516)'ye sunduğu Firdevsî (940-1020)'nin manzum *Şehnâme* tercümesini Sadrazam Damad Hâfız Ahmed Paşa (1564-1632) (*Tuhfe*'ye göre Tabanıyassı Mehmed Paşa) için hurde nesta'lik ile yazmıştır.

Resim 3 *- Derviş Abdiyyü'l-Mevlevî'nin Newyork Halk Kütüphanesi'nde bulunan istinsah ettiği Şehname'nin ketebe kaydının yer aldığı sayfa*

Resim 4 *- Derviş Abdiyyü'l-Mevlevî'nin Newyork Halk Kütüphanesi'nde bulunan istinsah ettiği Şehname'nin son sayfası*

Bunun karşılığında kendisine 1000 akçe üstadiye ücreti ödenmiştir. Sultan 4. Murâd (1612-1640) tarafından Mısır Gümrüğü'nden sağlanan günlük kırk akçe yevmiye tahsisatı sayesinde de ömrünün son yıllarını Medine'de geçirmiştir. 1647 yılında orada vefât etmiş ve Cennetü'l-bakî'a defnedilmiştir.

Ta'lik hattının Mîr İmâd üslûbuyla Osmanlılar'a intikalini sağlayan ilk hattat olarak bilinir.

Bu üslûp talebelerinden Hattat Tophâneli Mahmud Nûri'den (v. 1669) Mehmed Esad Yesârî Efendi'ye (v. 1213/1798) geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüzde sayısı çok olmamakla birlikte mevcut eserlerinin daha ziyade ta'lik murakka'larında yer alan kıt'alar olduğu görülür. En büyük eseri olan *Şehnâme* tercümesi nüshası bilinmeyen bir tarihte saraydan tamir edilmek maksadıyla çıkarılmış; daha sonraları esere Servet-i fünun şairi Tevfik Fikret (1867-1915)'in kütüphanesine geçmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında (1929) eser şairin hanımı ve oğlu Haluk tarafından New York Public Library'ye satılmıştır. Bugün adı geçen kütüphanede bulunan (Spencer Collection-Turkish Manuscript I), 47 × 33 cm. ebadında 591 varaktan meydana gelen bu şaheser, hüsnühat sanatının yanı sıra 124 adet minyatürüyle -sonradan yapılan on beşi hariç- Türk minyatür sanatının en mükemmel örneklerindendir.[1]

2. Şeyh Seyyid Yusuf Nesib Dede B. Şeyh Ömer (v. 1714)

Konyalıdır. Hazreti Peygamber (sav) soyundan, Konyalı Şeyh Ömer Efendi'nin oğludur. Tahsilini Konya'da tamamladıktan sonra, İstanbul'a gitti ve Sadrazam Siyavüş Paşa'ya (v. 1656) hocalık yaptı.

Mevlevi büyüklerinin ileri gelenlerinden olan Dede Efendi, Sultan IV. Mehmet'in (1642-1693) hâl'i sırasında, 8 Kasım 1687 Cuma günü ortaya çıkan fitne ve fesat hareketinden, kendisinin velinimeti olan kişilerin birtakım kendini bilmez edepsizler elinde hakaret görmesine üzülerek Mısır'a gitti ve orada uzun müddet kaldı. Kahire Mevlevihanesi şeyhi Siyahî Mustafa Dede (v. 1710-11)'den Mevleviliğin derinliklerini öğrendi, dervişlere ve feyz almaya istekli olanlara Mesnevi okutup, anlattı.

Müstakimzade, onun hurde *ta'lik* hattının ancak İmad ile kıyaslanabilecek kadar güzel olduğunu kaydediyor. Yusuf Dede'nin tâ'lik yazısındaki hüneri müsellemdir. Hatta, meşhur hat üstadlarından Cevrî (v. 1654)'den üstün olduğu rivayet edilir. Ayrıca felse-

[1] Uğur Derman, "Derviş Abdî-i Mevlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/190-191; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, (İstanbul: Yayın Matbaacılık, ts.), 96.

fe ve tasavvuftaki üstün bilgisi yanında, matematik ve astronomi gibi ilimlerde de ihtisası vardı. Bu konudaki hocası, Müneccimbaşı Ahmet Dede (1631-1702)'dir. Çok iyi Arapça ve Farsça bilen merhum aynı zamanda güçlü bir şairdir. Şiirleri renkli ve zengindir. Şiirlerinde üslûbu akıcı, sözleri edebî sanatlarla doludur. Sofiyane şiirleri vardır. Yusuf Dede, Bostan Çelebi ile Hac görevini ifa ettikten sonra, onunla birlikte Konya'ya döndü. Bostan Çelebi ondaki kudret ve fazileti takdir ettiğinden, onu "Kari-i Mesnevi" (Mesnevi Okuyucu) olarak tayin etti ve bilâhare sırasıyla Ankara, Şam ve Mısır Mevlevîhanelerine Şeyh olarak gönderdi.

Sadreddin Çelebi'nin şeyhliği zamanında 1710 yılında Konya'ya getirilerek Sertarik hizmetine alındı. Daha sonra İstanbul Yeni Kapı Mevlevîhanesine gönderildi. 1714 yılında orada vefat etti. Kabri, adı geçen Mevlevîhanededir.

Sandukasının altındaki taşta:

" Seyyidîvâlâ nesep Yusuf Nesib-i Mevlevi (1126-1714)" yazılıdır.[2]

3. II. Derviş Ali (Anbarizâde) (v. 1715)

Resim 5 - *Anbarizâde Derviş Ali'nin Sülüs-nesih Bir Kıt'ası*

[2] Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, nşr. Yavuz Senemoğlu, (Tercüman 1001 Temel Eser, t.y.), 142-149; Uğur Derman "Osmanlı Hat Kaynaklarındaki Konyalı Hattatlar", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5 (Kış-2008), 7-16; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 122.

İstanbul'da doğdu. Mevlevî Târikatı müntesiblerindendir. Aklâm-ı sitteyi Ağakapılı İsmâil Efendi'den (ö.1706) öğrenerek icâzet almıştır. Başlarda Şeyh Hamdullah tarzında yazmışken, daha sonra Hâfız Osman (1642-1698)'dan istifade ederek hoş bir şîveye sahip olmuştur. Birçok mushaf, en'âm ve evrâd-ı şerîfe yazmıştır. Talebeleri arasında İsmâil Zühdi Ağa (Eski Zühdi) (v. 1731) ile aynı zamanda damadı olan Hüseyin Hablî (v. 1744) sayılabilir.

1673 yılında vefat eden Derviş Ali'den ayırt etmek için kendisine "İkinci" ve babasına nispetle "Anbârîzâde" şeklinde lakaplar verilmiştir. Sultanhamam'da Alaca Mescid olarak da anılan Çelebioğlu Mescidi'nin(bugünkü Marpuççular Cami) önce mü'ezzini daha sonra vefatına kadar imamlık yapmıştır. Karacaahmet Mezarlığı'ndaki Miskinler Tekkesi yakınına defnedilmiştir.[3]

4. Enis Mevlevî (v. 1746)

Edirne'de doğdu. Asıl adı Abdullah'tır. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra Edirne Mevlevîhânesi şeyhi Enîs Receb Dede (v. 1734)'ye intisap etti ve ona mensubiyeti sebebiyle Enîs Mevlevî diye tanındı.

***Resim 6** - Enis Mevlevî'nin istinsah ettiği Mushaf'ın serlevhası*

Enîs Receb Dede'den hilâfet aldıktan sonra Mısır'a giderek Kahire Mevlevîhânesi'ne şeyh oldu. Hat sanatını Mısır'ın tanınmış hattatlarından Muhammed Nûrî el-Mısrî (v. 1748-49)'den öğrendi. Bu arada hac vazifesini yerine getirdi. Sülüs ve nesih yazılarındaki başarısı sebebiyle zamanının önde gelen hattatları arasına giren Enîs Mevlevî, irşad görevinin yanı sıra çeşitli ülkelerden gelen

[3] Uğur Derman, "İmam Derviş Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/192; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 123.

müslüman talebelere hat sanatını öğreterek Osmanlı hat üslûbunun diğer İslâm ülkelerinde yayılmasına hizmet etti. Şeyh Ahmed, Şeyh Mustafa Dede b. Muhammed, Mîr İskender b. Ebû Bekir Paşa, Mîr Süleyman Ebû Bekir gibi meşhur hattatlar onun talebeleridir. Eserlerinde onun hat sanatında ulaştığı yüksek seviye görülmektedir.

Vefatında Kahire Mevlevîhânesi'ne defnedilmiştir. Kaynaklarda onun pek çok mushaf-ı şerif ve kıta yazdığı bilgisi mevcuttur. Günümüze ulaşan eserleri arasında Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki 1742 tarihli bir mushafı ile Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi Hat Koleksiyonu ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan iki sülüs-nesih kıtası sayılır.[4]

5. Ebu Bekir Raşid Dede (v. 1783)

Konyalıdır. baba adı Mehmed'dir. İlk eğitimini Konya'da aldıktan sonra İstanbul'a gelip Nuruosmaniye külliyesindeki hücrelerden birine yerleştikten sonra hemşehrisi Kazzazzâde Seyid Ahmet Efendi'den ilk hüsnühat derslerini aldı. Daha sonra Hüseyin Hablî'den (v. 1744) aklam-ı sitteyi meşk ederek sülüs-nesih yazıdan icazet aldı. Râşid ismi icazet töreni esnasında kendisine verildi. Galata Sarayı'nda hüsnühat muallimliği yaptı. Vefatına kadar birçok

Resim 7 - *Ebubekir Raşid Dede'nin sülüs-nesih kıt'ası (Abdurrahman Depeler)*

öğrenci yetiştirdi. Türk hat sanatında Hâfız Osman'ın mukallidi olarak şöhret kazanmıştır.

Sanatı hakkında "*fünûn-ı hattı şahsında cem'eylemiş değerli bir hat-*

[4] Muhittin Serin, "Enis Mevlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/241.

Resim 8 - *Ebubekir Raşid Dede'nin sülüs-nesih kıt'ası (Abdurrahman Depeler)*

tat olduğuna, yâdigâr bırakmış olduğu âsâr şahâdet etmekte." denilmektedir.

Raşid Efendi, biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde olmak üzere onyedi Kur'an-ı Kerim, bir En'am-ı Şerif, cüz, murakka'a Hilye-i Şerîfe'ler yazmıştır.

Kebecizade Mehmed Vasfi Efendi (v. 1831) en tanınmış talebelerinden biridir. Onun hazırladığı *"Hattatlar Silsilesi"nde* Raşid Efendi'nin 44 talebesinin ismi yer akmaktadır. Konyalı Hacı Hafız İsmail Şakir (v. 1795-1806), bunların başında gelmekte, Kebecizâde ve Nükati İbrahim Efendi onu takip etmektedir. Kabrinin nerede olduğu belli değildir.[5]

6. Hasan Leylek Dede (v. 1827)

Yenikapı Mevlevîhânesi müntesiplerinden ve mesnevîhân olan Hasan Leylek Dede, aynı zamanda XIX. yüzyılın en tanınmış Mevlevî hattat ve ressamlarındandır.

Hüsnühattı Şeyh Yusuf Dede'den, resmi ise Beşiktaş Mevlevîhânesi muhiplerinden Musâ-hib Said Efendi (1776-1856)'den meşk etmiştir. "Leylek" sıfatını, uzun boylu olmasından veya bu hayvanın resimlerini çokça çizmesinden hareketle almış olduğu tahmin edilmektedir. Hatta bu nedenle Leylek Dede olarak da bilinir. Yenikapı Mevlevîhânesi'nde hücrenişîn olan Hasan Dede'nin

[5] Uğur Derman, "Osmanlı Hat Kaynaklarındaki Konyalı Hattatlar", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5 (Kış-2008), 7-16; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 176.

Resim 9 - *Hasan Leylek Dede'nin herkes tarafından bilinen leylek şeklinde yazdığı sülüs yazı*

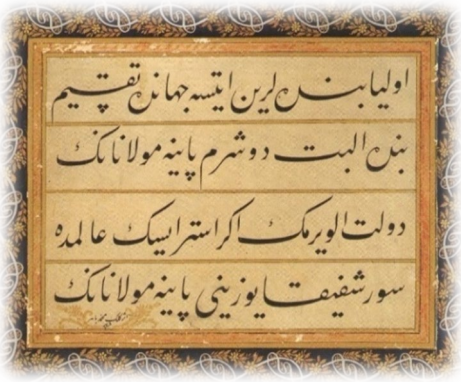
eserleri arasında özellikle "leylek" formunda levhalar hilye-i şerîfeler bulunmaktadır.

Bunun yanısıra resimlerini de canlı renklerle suluboya olarak yapmıştır. Mezarı zaman içerisinde yeni şehir planları uygulamalarında kaybolmuş, fakat önceden görenler, kabirtaşında destekli bir sikkenin hakkedilmiş olduğunu naklederler. Günümüze 1794 tarihli bir hilye-i şerîfesi ile leylek şeklindeki; *"Aşk-ı Mevlânâ ile hayretzede/ Mevlevî Seyyid Hasan Leylek Dede,"* yazısı ulaşmış olan Hasan Leylek Dede, 1827 yılında vefat etmiştir.[6]

7. Seyyid Mehmed Bâhir Efendi (1790-1865)

1790'da İstanbul'da doğduğu bilinmekle beraber, nesebi ve eğitimine dâir hiçbir bilgi yoktur.Kazasker Yağlıkçızâde Abdülkadir Bey (1785-1846)'den ta'lik hattını meşk etmiştir. Yazıda Mehmed Es'ad Yesârî (v. 1798)'nin oluşturduğu Osmanlı Ekolünü değil eski tarzı benimsemiş eserlerini o vadide meydana getirmiştir. Mürekkeb ve kâğıdın kalitesine önem verirdi. Hatta meşke gelen talebeleri sıra beklerken onlardan mürekkep şişesini çalkalamalarını istediği kaynaklarda belirtilmektedir.

[6] Şehabettin Uzluk, *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler,* (Ankara: Türkiye İş Bankası, 1957); Ali Alparslan, "Türk Yazı Sanatı ve Mevlevilik", *Türk Hattatları,* haz. Şevket Rado, 207.



Resim 10 - *Seyyid Mehmed Bâhir Efendi'nin talik bir levhası*

Mevleviliğe intisap etmiştir. Yazıdaki kabiliyet ve kuvvetine binaen Enderun-ı Hümayun'a meşk hocası olarak tayin edilmiştir. Fatih, Molla Gürani semtinde, Molla Şeref Mahallesi'ndeki evinde perşembe günleri meraklılarına, pazartesi günleri ise Enderûn-ı Hümâyun'da talebelerine vefâtına kadar talik meşk ettirmiş pek çok talebe yetiştirmiştir. Bu durum onun yüksek derecede kudretli ve tanınan bir hattat olduğunu göstermektedir. Müzelerde ve özel koleksiyonlarda müte'addid kıt'a ve levhâsına tesâdüf edilen Seyyid Mehmed Bâhir Efendi 5 Ağustos 1865 tarihinde vefât etmiş ve Eyüp'de Kaşgârî Dergâhı haziresine defnedilmiştir.

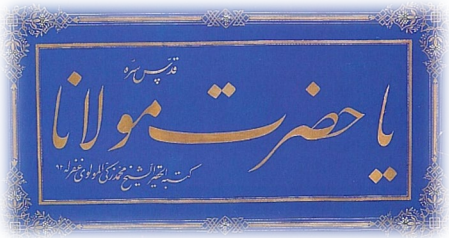
Kabrindeki kitâbe şöyledir: *Yâ Hazret-i Mevlanâ*

Şeyhü'l-hattatîn Enderûn-ı Hümâyûn ta'lik hocası merhûm ve mağfûr el-muhtâc ilâ rahmet-i rabbihi'l-gafûr es-Seyyid Mehmed Bâhir Efendi'nin ve cemi'-i ehl-i imânın ervâhına Fâtihâ. 12 Ra. 1282.[7]

8. Hattat Zeki Dede (1821-1881)

1821'de Bursa'da doğdu. Bursa Kassam-ı Askeri Kalemi memurlarından Manisalı Mehmed Refik Efendi'nin oğludur. İlk öğreniminden sonra bir süre mahkeme katipliği ve Bab-ı Zemin camiinde imamlık yaptı. Bu arada Bursa Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Dede'ye intisap edip çilesini de çıkararak Mevlevi dedesi oldu.

[7] İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar,* (İstanbul 1955), 634-638; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 210.



Resim 11 - *Zeki Dede'nin celî talik levhası*
(Talip Mert)

Bu ara hat sanatına da ilgi duyan Zeki Dede İranlı hattat Sahib-kalem-i Efşar (v. 1882-1893)'dan talik hattı meşkini tamamladıktan sonra, eser vermeye başladı. 1854 büyük Bursa depreminden sonra İstanbul'a göç ederek devrin ileri gelen ricaline -başta Mesnevi olmak üzere- birçok eser istinsah etti, *Mesnevi* okuttu. Bu arada fetvahaneye de talik yazı hocası oldu. Sadrazam Yusuf Kâmil Paşa (1808-1876)'nın himayesi sayesinde Paşa'nın kütüphanesine memur oldu, Mesnevi derslerine burada devam etti. Aynı zamanda Paşa'nın kütüphanesi için birçok kitap istinsah etti. 1874'te Üsküdar Mevlevihanesi'ne şeyholarak tayin edildi. Zeki Dede'nin Eminönü Hidayet Câmi-i Şerifinde "kürsü şeyhliği" de yaptığı kaynaklarda belirtilmiştir.

1881'e kadar Üsküdar Mevlevihanesi şeyhliğinde yedi sene hizmette bulunan Zeki Dede 29 Aralık 1881'de vefat etti ve tekkenin haziresine defnolundu. Vefatına Mehmed Zeki Dede'nin hemşehrisi Senih Efendi tarih düşürmüştür.[8]

Mehmed Zeki Dede'nin muhallefatı muhtelif yerlerde bulunmuştur. Bu kayıtlar Zeki Dede'nin hattatlığı ve tasavvufî konumunun yanısıra astronomiye meraklı, iyi bir saat imalatçısı olduğu aynı zamanda ciddi bir okçu olduğunu da ortaya çıkarmaktadır. Yine bu kayıtlardan Fatımetü'z-Zehra adında kendinden önce vefat eden bir kızı ve üç torunun varlığı da öğrenilmektedir. Bunun yanı sıra 57

[8] *Bende-i sıdk-iştimal Hazret-i Molla-yı Rum*
Merd-i rûşen-dil Burusevi Zekiy-yi Mevlevi, Şeyh birkaç sene bunda okuttu şevk ile, Yevm-i mahsusunda her hafta kitab-ı Mesnevi, Ircii 'emri gelince çaresizdir imtisal, çünkü olmaz kimseye ca-yi beka dünya evi, Mazhar-ı ihsan olur ahır emekdar-ı tarik, Irtihalinde zuhur etti rumûz-ima'nevi, Terk-i fani eyledi tarihini söyle Senih, Tekke-i bakiye nakletti Zeki-i Mevlevi 1299.

kitap, camlı bir kitap dolabı, 2 adet yazma Mushaf-ı Şerif, 14 tane levha da muhallefatı arasındadır.

Her parmağında bir hüner taşıyan Zeki Dede, hattatlığının yanında şiirle de meşgul olmuştur. *Tezkire-i Fatin'de* yayımlanmış bir gazeli vardır. Kendisinin istinsah ettiği bazı kitapların tıpkı basımı yapılmış olup bazı binaların kitabesi yanında mezar taşları da yazmıştır. Bilinen talebesi ve onun hat üslubunu aynen sürdüren Fetvahane'de uzun yıllar müsevvidlik ve hattatlık eden Karinabadi Hasan Hüsni Efendi (ö. 1914)'dir.[9]

Resim 12 - *Zeki Dede'nin talik Farsça şiir levhası (Talip Mert)*

[9] Talip Mert, "Üsküdar Mevlevihanesi Şeyhi Hattat Zeki Dede (1821-1881)" *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X - Ekim 2018 Bildiriler*, III, (İstanbul 2019), 87-92; İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 634-639; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 226.

9. Trabzonlu Hafız Mehmed Râsim Efendi (1842-1885)

1842'de Trabzon'da dünyaya geldi. Babası Mûsâ Paşa Cami'nin imâmı ve mütevellisi olan Hâfız Mirzâde Hasan Rüşdî Efendi (v. 1889-1990)'dir. Hemen hemen bütün ilimlerde babasının rahle-i tedrisinden geçmiştir, denilebilir. Önce hıfzını tamamlamış ardından da diğer ilimleri tahsil ederek hüsnühatta sülüs ve nesihi dahi babasından meşk ederek, on iki yaşında icâzetini almıştır. Yazdığı yazı ve levhalardaki yazısının yaşına göre ileri derecedeki güzelliği şehrin ileri gelenlerinin takdirini kazanmıştır. Daha sonra İstanbul'a giderek bir taraftan hemşehrisi Laz Hasan Efendi'nin Sultan Selîm Cami'ndeki dersine devam ettiği gibi diğer taraftan da Şehrî Şevket Efendi, Hâfız Gâlib ve Zerdecizâde gibi meşhur âlimlerden tasavvuf ilminde kendini geliştirmiş ve Mevleviliğe intisab etmiştir. İstanbul'daki eğitimini tamamladıktan sonra Bayezid Cami'ne ders-i âm olmuştur. Hüsnühat ile uğraşını devam ettirdiğinden zamanın şeyhü'l-islâmı Hasan Fehmî Efendi'(v. 1881)nin delâletiyle, Bayezid Medresesi'nde kendisine bir oda tahsis edilerek orada meraklılarına yazı meşk ettirirdi.

Devrin en önde gelen ekol sahibi hattatlardan Ser-sikkeken Abdülfettâh Efendi (1815-1896) onun yazıdaki kabiliyet ve başarısını görünce Darphâne-i A'mire'ye tayin ettirdi. Hâfız Mehmed Râsim Efendi (1842-1885), burada tuğra çekmeği ve hâkkâklığı öğrendi. Ayrıca Abdülfettâh Efendi'nin mu'avinliğini de yürütürek, kısa zamanda terâkkî ile evvelâ sikke ressamı ve daha sonra ser-sikkeken mu'avini oldu. İlmî başarısı nedeniyle de 23 Haziran 1883 tarihinde musûla-i Süleymâniyye'ye terfi 'edildi. 1885 senesinde bir perşembe günü camide ders okuturken, emr-i Hak vaki olup genç yaşında vefat etmiştir. Mezar taşı olmayan Mehmet Rasim Efendi Merkez Efendi Kabristanı'na defnedilmiştir.[10]

[10] İ. Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, (Ankara: Maarif Vekaleti, 1955), 294-298.

10. Hasan Sırrı Efendi (1823-1905)

İstanbul doğdu. Fizikî olarak karaca sakallı, esmer, orta boylu olduğu söylenen Hasan Sırrı Efendi'nin babası Süleymaniye müderrislerinden Mehmed Emin Efendi'dir. İlk ve orta öğrenimini Yeniköy ve Emirgân'da aldı. Bu arada hıfzını tamamladı. Yeniköy Raûfî Dergâhı şeyhi Tevfik Efendi'den yazı meşkederek icazetini aldıktan sonra mûsikî ile yakından ilgilendiğinden Kazasker Mustafa İzzet Efendi (1801-1876)'den de feyz alarak hem musiki hem de hüsnühattını ilerletmiş, Sırrî imzasıyla çeşitli boyutlarda kırk sekiz adet hilye-i saâdet, çok sayıda sülüs-nesih kıta ve levha yazmıştır. 1894 yılında Mevlânâ'nın sanduka örtüsününün yazılarını celî sülüs hattı ile yazmıştır. Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye Kalemi'nde kâtip halifesi, mümeyyiz ve başkâtip olarak uzun yıllar çalıştışmış, 1891'de Mahkeme-i Ticâret İcrâ Dairesi'nde icra memurluğu yaparken felç geçirmiştir. 25 Ekim 1905 tarihinde vefat ederek önce Rumelihisarı'ndaki aile kabristanına defnedilmiş ancak oğlu Mehmed Nuri (Urunay) tarafından 1910'da naaşı Yenikapı Mevlevîhânesi'ne nakledilmiştir. Devlet memuriyetinin yanısıra Eskişehir Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Dede (1830-1908)'ye, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede (v. 1887)'ye intisap eden Hasan Sırrı Efendi dergâhlara devam ederek zâkirlik yapmıştır. Mûsikişinas olarak Hasan Sırrı, bestekârlığının yanı sıra sesinin güzelliği ve mûsiki hocalığı ile de tanınmıştır. Sırrî imzasıyla çeşitli boyutlarda kırk sekiz adet hilye-i saâdet, çok sayıda sülüs-nesih kıta ve levha yazmıştır.[11]

Resim 23 - *Hasan Sırrı Efendi'nin sülüs-nesih levhası (Abdurrahman Depeler)*

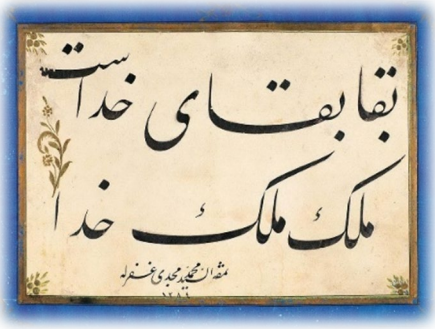
[11] Nuri Özcan, "Hasan Sırrî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/352. İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar,* 370-371.

11. Mecdî (v. 1909'dan sonra)

Seyyid Mehmed Mecdî Efendi'nin hayatı hakkında bir bilgi bulunmamakla beraber, 1861-1862 tarihli eserindeki imzalarından Mehmed Şefik Bey'in (1820-1880) talebesi olduğu anlaşılmaktadır.

Resim 14 - *Mecdî Efendi'nin Mevlevî sikkesi şeklinde yazdığı celî sülüs levha (Abdurrahman Depeler)*

Galata Mevlevîhânesi'nde talik yazıyla yazılmış levhaları bulunmaktadır. Bu levhalardaki yazılar onun talik yazıdaki yetkinliğinin kanıtı olarak kabul edilmektedir. Ancak hocasının kim olduğu bilinmemektedir. Kendisi Mevlevî olup sülüs ve talik levhalar ve nesih yazı ile bazı evrak ve dua kitapları yazmıştır. Eserlerine Galata Mevlevihanesi, Atatürk Kitaplığı, Kütahya, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphânesi'nde rastlanmaktadır. Vefat tarihi ve nerede medfun olduğu meçhuldür.[12]



Resim 15 - *Mecdî Efendi'nin talik levhası (Abdurrahman Depeler)*

[12] www.ketebe.org

12. Ahmet Vesim Paşa (1824-1910)

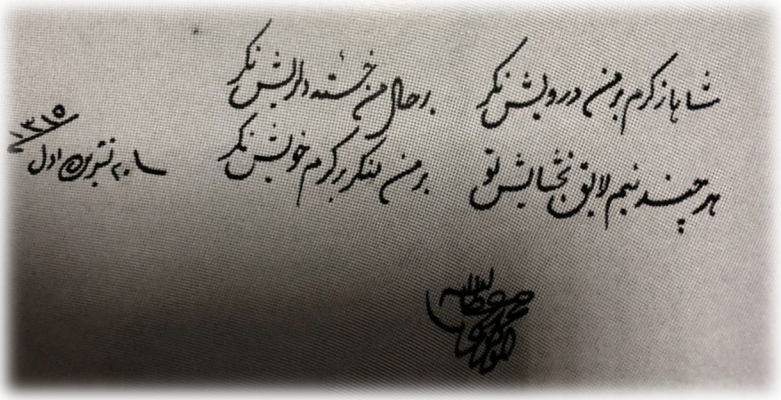
Mehmed Reşid Efendi'nin oğludur. İstanbul'da Yeniçeşme'de doğdu; ilköğretiminden sonra 1836 yılında girdiği Mekteb-i Bahriye'yi başarı ile bitirdikten sonra 1841'de donanmaya katıldı. Osmanlı coğrafyasında denizlerdeki çeşitli görevlerini başarı ile yerine getirerek nişanlarla ödüllendirip terfi etti. Veliahtlığı esnasında Sultan Abdülaziz (1830-1876)'e tahsis edilen Peyk-i Şevket vapurunun süvariliğine tayin edildi. 1859'da miralaylığa yükseltiltildi. Sultan Abdülaziz'in tahta çıkması üzerine onun yaveri oldu (1861). 1865 yılında vezir rütbesiyle kaptanıderyâlığa tayin edildi. Yüksek devlet kademelerinde çeşitli görevlerde bulundu. Bahriye Nezâreti'nin kurulmasından sonra Sultan II. Abdülhamid (1842-1918) tarafından Bahriye nâzırlığına getirildi. Bir müddet sonra bazı anlaşmazlıklar yüzünden görevinden alınarak evinde ikamete mecbur edildi. Bu süreçte müntesiblerinden olduğu Üsküdâr Mevlevîhânesi'nde çile çıkararak hilafet almıştır. Tok gözlü ve açık sözlü bir karaktere sahip olan Paşa, sanatsal yönden kabiliyetli olduğundan birçok sanat dalına merak sarmış ve her birisinde başarılı eserler vermiştir. Hüsnühat bu sanatların başında gelmektedir. Hüsnühattı kimden meşk ettiği bilinmemekle beraber onbeş yıl süren azil döneminde sekiz mushaf yazdığı bilinmektedir. Çeşitli müze ve koleksiyonlarda bulunan bu mushaflardan 1895 ve 1905 tarihli olan iki tanesi İstanbul Deniz Müzesi'ndedir. mushâf-ı şerîfleri, nesihte son derece kudretli olduğuna işaret etmektedir. Bu mushâfların tezhîbleri de kendisine ait olup sanatsal açıdan ileri seviyededir. Hattatlığının yanı sıra tezhip, minyatür, resim, mûsiki ve ağaç oyma sanatı ile de meşgul olan Ahmed Vesim Paşa (1824-1910) devrindeki sanatkârlarla dostluklar kurmuştur. Bu hâl üzere iken 13 Eylül 1910 senesinde vefât etmiş ve mezkûr tekkeye defnedilmiştir. Mezarının eteğine oğlu Mustafa Lûtfî Efendi tarafından ta'lik hat ile yazılmış kitâbenin metni şöyledir:

Kudemây-ı vükelây-ı Devlet-i Âliyye'den şeyhü'l-vüzerâ kapudân-ı deryâ hulefây-ı Mevleviyye'den Hacı Ahmed Vesîm Dede Paşa'nın kabridir. Velâdeti: 1240, Vefâtı: 1328.[13]

[13] Mustafa İsmet Uzun, "Ahmet Vesim Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989),2/158-159.

13. Ataullah El-Mevlevî (1842-1910)

Galata Mevlevîhânesi şeyhi Seyyid Mehmed Kudretullah Dede Efendi (1871)' nin oğlu olup 1842'de aynı Mevlevîhânede doğdu. İbtidâî ve rüşdiye mektebini bitirdikten sonra Kasidecizâde Süleyman Sırrî Efendi (1855-1931')nin Bayezid Cami'ndeki dersine devam ederek icâzet aldı. Ayrıca hususî muallimlerden istifâde ile Fransızca, Almancaya vakıftır. Felsefe ve ictimaî ilimlere dair birçok



Resim 16 - *Ataullah Mevlevî'nin talik yazısı (İsmail Kara-Şemsettin Şeker)*

eseri tetkik etti. Hendeseye meraklı, mûsikîde üstaddır. Talik hattını, Sami Efendi (1834-1912) ve Kıbnsızâde İsmail Hakkı Efendi (XIX.yy)'den öğrenmiştir.

Babasının vefâtından sonra meşihâte tayin edilerek, kırk sene boyunca şeyhlik yaptı. Babası gibi kısa boylu, gâyet zayıf, kır sakallı idi. Mütevazı ve nâzik bir kişiliğe sahipti. İhtifâlci Ziyâ Bey (v. 1930), yazdığı terceme-i hâlinde ondan "kanun ve ud çalmakda mehâret-i fevk-alâdesi var idi. Gençliğinde kanun çalarmış, mu'ahhâren terketmiş. Kendisiyle müşerref olduğum evânda yalnız ud çalardı. Yerde şiltede diz üstü oturur, hafif sesle konuşurdu." diye bahsetmiştir. Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhi Celâleddin Dede (1849-1908) ise "Atâ Efendi'nin sohbeti kadar ruh-nevâz, şeyhâne bir sohbet tasavvur edemem" dermiş.

Son aylarını yatalak halde geçirdikten sonra 10 Eylül 1910 tarihinde vefât etti. Tophâne'de Kılıç Alî Paşa Cami'nde edâ edilen cenâze namazını müteakiben mevlevîhânede babasının yanına def-

nedilmiştir.[14]

Ataullah el Mevlevî'nin Türk Vakıf Hat Sanatlan Müzesi'nde talik hat ile yazdığı 1825-1826 tarihli eserinde:

"Aman" lafzı senin İsm-i Şerifinle müsavidir. Anınçün âşıkım zikri "Aman"dır Ya Resulallah"

İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın Hutût-ı Meşâhir Defteri'ne ta'likle Farisî bir kıt'a yazmıştır.[15]

14. *Ömer Vasfi Efendi (1880-1928)*

30 Nisan 1880 tarihinde İstanbul'un Tophane semtinde doğdu. Babası Hırka-i Şerif Camii hatibi Eyüp Sabri Efendi'dir. İlkokuldan sonra Tophane'de bulunan Feyziye Rüşdiyesi'nde hattat Çukurcumalı Kadri Efendi (v. 1892-1903)'den aklâm-ı sitteyi meşke başladı. 1896'da idâdîyi bitirdi. 1898'de Sultan Ahmed Camii'nde Kazasker Mehmed Esad Efendi'nin cami derslerine devam ederek 1904'te icâzetnâme aldı. Bu arada Rifâî Aziz Efendi (1871-1934)'den nesta'lik ve sülüs, Kâmil Akdik (1861-1941)'den sülüs ve divanî yazılarını öğrendi. Sâmi Efendi (1834-1912)'den nesta'lik ve celîsini, sülüs celîsini tekrar meşkederek nesta'lik yazıdan 1907'de icâzet aldı.

Resim 17 - Ömer Vasfi Efendi'nin celî sülüs levhası (M. Uğur Derman)

[14] İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 503-509.

[15] İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Bir İnsan Bir Devir: İbnülemin Mahmud Kemal'in Hutut-ı Meşahir Defteri*, haz. İsmail Kara-Şemsettin Şeker, (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010),112.

Resim 18 - *Ömer Vasfi Efendi'nin celî sülüs kitabesi (M. Uğur Derman)*

1899'da babasının vefatı üzerine Hırka-i Şerif Camii hatipliğine getirildi ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. Mevlevî tarikatına mensup olan Ömer Vasfi Efendi çalıştığı Eytâm Şubesi'ndeki görevinden ayrıldıktan sonra çeşitli okullarda Kur'an, hat, tarih ve coğrafya dersleri verdi. Celî sahasında Sâmi Efendi seviyesinde eserler ortaya koydu. Üsküdar'da Ayazma Camii'ndeki yazısı ile Kısıklı Camii ve çeşmesinin yazıları, Mekteb-i Nüvvâb'ın (halen İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin bulunduğu bina) kitâbesi, Edirne'de Meriç nehri (Yeniköprü) başında Hacı Âdil Bey Çeşmesi'ndeki besmele ile dört tarafındaki sülüs kitâbeler, Eyüp'te Sultan Reşad Türbesi'nin kapısı üstüne konmuş müsennâ celî sülüs âyetle türbenin içinde paftalı kuşak yazısı günümüze ulaşan eserleri arasındadır. Ömer Vasfi Efendi 26 Kasım 1928'de vefat etti ve Eyüp'te Gümüşsuyu Kabristanı'na defnedildi[16].

15. Hattat Sıdkî Dede (1824-1933)

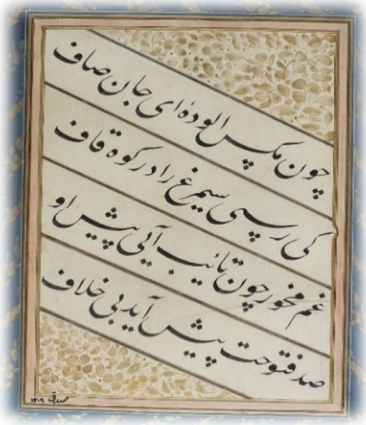
1824 yılında Filibe'de doğdu. İlk tahsili ile medrese eğitimini memleketinde tamamladıktan sonra, gördüğü bir rüyanın tesiri ile, yirmibeş yaşında bir genç iken, herseyini geride bırakarak, İstanbul'a gelmiş ve Mevlevihaneye yerleşmiştir. Burada Kazasker Filibeli Büyük Halil Fevzi Efendi'den ders almaya başlamıştır.

Bu esnada, Hz. Mevlâna'ya olan aşırı muhabbetine binaen hocasından da izin alıp, önce Afyon Mevlevihanesi'ne gider. Orada kabul edilmeyince, Konya'ya devam eder. Dergâh 'da kendisine hücre gösterilmiş, evrad ve ezkara başlamasına müsaade edilmiştir.

[16] Ali Alpaslan, "Ömer Vasfi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007),34/83-84; İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 259-262; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 195.

Resim 19 - *Sıdkı Dede'nin talik levhası (Mevlana Müzesi)*

Uzun yıllar böylece hizmetlerine devam eden Dede, ömrünün son yıllarında, Hediye Hanımla evlenir. Dergâhtaki ziyaret ve sohbetlerine, mescidindeki imametine, cuma günleri de hatiplik görevine devam eden Sıdki Dede, bunların dışında evinden dışarıya pek fazla çıkmayarak günlük evrad ve ezkarıyle, ibadet ve taatiyle ve bu arada ayrıca şiir, hüsnühat, aynacılık ve hakkaklık gibi bedii mevzularla meşgul olur. Talik yazıda mahirdir ve eserlerini bu yazı ile yazmıştır. Yazdığı levha ve kitabelerin bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bunlardan üç tanesi Mevlâna Dergahı'ndadır. Nesih, sülüs ve bilhassa ta'lik yazısı mükemmeldir. Şairdir, güzel şiirleri vardır. Şiirlerinde "Sıdkî" mahlasını kullanır. Pek çok Konyalı meşhurun da hat hocası idi. Üçler Kabristanı'nda toprağa verildi.[17]

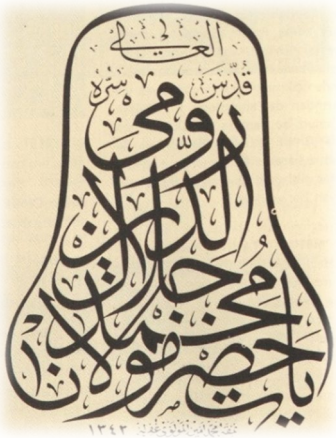


Resim 20 - *Sıdkı Dede'nin talik levhası (Mevlana Müzesi)*

[17] Hasan Özönder, "Mevlevilikte Hat ve Hattat Sıdkı Dede", *II. Millî Mevlâna Kongresi 3-5 Mayıs 1986 Konya*, Tebliğler, (Konya, Selçuk Üniversitesi, 1987), 129-150.

16. Mehmed Emin Yazıcı (1883-1945)

14 Mart 1883 tarihinde Tophane Defterdar mahallesinin doğdu. Babası Hırka-i Şerif Camii hatibi Hâfız Eyüp Sabri Efendi'dir. Evlerinin yakınında bulunan Sirkeci İbtidâî Mektebi'ndeki tahsilinden sonra ağabeyi Ömer Vasfi ile beraber aynı semtteki Fevziye Rüşdiyesi'ne devam ederken mektebin hüsn-i hat muallimi Çukurcumalı Kadri Efendi'den sülüs-nesih yazılarını öğrenmeye başladı. Lise tahsilini Vefa İdâdîsi'nde tamamladı.



Resim 21 - *Neyzen Emin Dede'nin Mevlevî sikkesi şeklinde yazdığı celî sülüs levha*

Kabiliyeti sayesinde sülüs-nesih ve celî sülüs yazılarını ilerletti. Ağabeyi ta'lik hattı meşketmek üzere salı günleri Sâmi Efendi (1834-1912)'ye giderken kardeşini de beraberinde götürürdü. Gençliğinde ney üfleyen ve Aziz Dede'nin dostlarından olan Sâmi Efendi'nin, genç neyzen Emin Efendi'ye yanında getirdiği neyini üfleterek zevkle dinlediğini ve "Bu oğlanda kudemâ tarzı var, işittikçe safalanıyorum" dediğini aynı meclislerde bulunan M. Necmeddin Okyay (1883-1976) nakletmektedir. Bu ziyaretlerde Mehmet Emin yazılarını Sâmi Efendi'ye gösterdiğinde o da bazı harf tariflerinde bulunurdu. Cami derslerinin yanı sıra Hukuk Mektebi'ne iki yıl devam edebilen Emin Efendi 1902'de memuriyet hayatına başladı. 1914'de Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Harita Dairesi hattatlığına tayin edildi. Buradaki askerî haritalarda zemini doldurmak için kullanılan uzun keşîdeli yazıları hazırlıyordu. O zamana kadar hat sanatına amatör zevkiyle bağlı kalan Mehmet Emin böylece hattatlığı kendisine meslek edindi. Sâmi Efendi yolunda celî sülüs yazan ağabeyinin eserlerini ince tashihten geçirerek bu yazıdaki maharetini de arttırdı. Meşketmediği halde bakmak suretiyle ta'lik hattını da ilerletti. 1 Ağustos 1931'de emekliye ayrılan Mehmet Emin Efendi bundan sonraki hayatını Tophane'deki evinde hat

ve mûsiki meşguliyetiyle geçirdi.

Emin Efendi sanattaki yeri XIX. yüzyılın emsalsiz hattat, neyzen ve mûsikişinası Kazasker Mustafa İzzet Efendi (1801-1876) ile eşdeğerdedir. Ancak yaşadığı yıllarda bu sanatlara karşı ilginin azalması onun Kazasker kadar çok eser vermesine imkân bırakmamıştır. Emin Efendi'nin hat sanatındaki en büyük mahareti yazı taklidindedir Kendisinin müzelerde ve hususi koleksiyonlarda sülüs-nesih kıtalarına ve celî sülüsle levhalarına rastlanmaktadır. Taşa mahkûk yegâne celî sülüs kitâbesi Sultanhamam'daki 1. Vakıf Hanı önünde bulunan küçük çeşmenin üstündedir. Faik Sabri Bey (Duran) (1881-1943)'ın hazırlayıp Viyana'da basılan *Orta Atlas*'ın keşîdeli sülüs yazıları da Emin Efendi tarafından yazılmıştır.

1943 yılı Ağustos'unda sağ tarafına gelen felç yüzünden sanatlarını da icra edemez olmuştu. 3 Şubat 1945'te vefatının ertesi günü Eyüp'te Gümüşsuyu Kabristanı'nda ağabeyinin yanına defnedilmiştir.[18]

17. Mehmed Hulusi Yazgan (1868-1940)

Hocazâde Mehmet Hulûsi Efendi İstanbul Fatih'te doğdu. Babası Koçhisarlı Hâfız Mustafa Efendi'dir; bu sebeple eserlerinde bazan Hocazâde Mehmed Hulûsi imzasına rastlanır. Annesi Hayriye Hanım'dır.

Sultan Selim Mektebi'ndeki ilk öğreniminden sonra eğitimine babasıyla devam etti, onun vefatından sonra Fâtih dersiâmlarından İznikli Mustafa Efendi'nin derslerine katılarak öğrenimini tamamladı ve 1898'de ilmiye icâzetini aldı. Sülüs ve nesih yazılarını ilk okuldaki hocası Osman Nûri Efendi'den meşkederek 1883'te icâzet almıştı. Ardından Muhsinzâde Abdullah (1832-1899)'ın derslerine de katılarak yazısını geliştirdi. Esas itibariyle nesta'lik yazıda daha kudretli ve dikkat çeken eserler meydana getirmiştir. Nesta'lik yazıyı önce Medresetü'l-kudât nesta'lik hattı hocası, Karinâbâdlı Hasan Hüsnü Efendi (1840-1914)'den öğrendi ve icâzet aldı. Yazısını geliştirmek için Çarşambalı Ârif Bey (v. 1892)'e devam ettiyse de

[18] Uğur Derman, "Mehmed Emin Yazıcı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/357-358; İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 80-88; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 255-258.

meşklerini tamamlamadan hocası vefat edince onun vasiyeti üzerine Sâmi Efendi'nin talebesi oldu. 1897'de de nesta'lik icâzeti aldı. Hulusi Efendi'nin ta'lik meşkinde ve hurde ta'likte hem Türk hem Acem tarzında yalnız son devirde değil geçmiş asırlarda da benzerinin bulunmadığı söylenir.

1904 yılında başlayan hüsnühat muallimliği önce Fâtih Tabhâne Medresesi'nde daha sonraları ise Dârüşşafaka, Medresetü'l-kuzât ve Medresetü'l-hattâtîn'de devam etmiştir. 1921'de Sultan Selim Camii üçüncü müezzinliğine getirilmiş, ömrünün sonuna kadar bu görevini ifa etmiştir. Ayrıca evinde ve görev yaptığı camide meraklılarına nesta'lik dersi vererek pek çok talebe yetiştirdi. Mevlevî tarikatına intisap eden, aynı zamanda mesnevîhanlık yapan Hulûsi Efendi

Resim 22 - *Hulûsi Efendi'nin celî talik levhası*

hayatının son on yılını kısmî felçli olarak geçirmiş, 8 Ocak 1940 tarihinde vefat etmiştir. Edirnekapı Mezarlığı'nda olan kabri zaman içinde kaybolmuştur. Önde gelen talebeleri arasında Mustafa Halim Özyazıcı (1898-1964), Macit Ayral (1891-1961), Şeref Akdik (1899-1972), Kemal Batanay (1893-1981), Hamit Aytaç (1891-1982) ve Hüseyin Hüsnü (1849-1912) yer alır.

Mehmet Hulûsi'nin günümüzde sayısız hat levhası mevcuttur. Bunun yanısıra mimari yapılardaki yazıları içinde ilk Meclis binasının toplantı salonunda, *"Hâkimiyet milletindir"* levhası, Vakıf Gureba Hastahanesi girişinde *"Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi"* levhası, Sultan Ahmed Camii'nde *"Keşefe'd-dücâ bi-cemâlih"* levhası, Sultan Selim Camii'nde celî sülüs ve celî nesta'lik olmak üzere iki

levhası, Abdülhak Hâmid'in Sultan Selim Türbesi'nde bulunan *"Türbe-i Selîm-i Evveli Ziyâret"* adlı manzumesinin nesta'lik hatla yazılmış levhası, Yenikapı Mevlevîhânesi celî ta'lik *"Semâ Gazeli"*, Bakırköy'de bugün Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi olarak kullanılan kışlanın kitâbesi, en önemli eserlerinden sayılır. Ayrıca Kahire'de Menyel Sarayı'nda Prens Mehmed Ali'nin yaptırdığı mescidin duvarında çini üzerine yazılmış celî nesta'lik ezan metnini de burada zikretmek uygun olacaktır. Yurtiçi ve dışında müzelerde ve özel koleksiyonlarda çok fazla miktarda talik hilye-i şerifeleri ve levhaları da bulunmaktadır.[19]

18. Suud El-Mevlevî (Suud Yavsi Ebussuudoğlu) (1882-1948)

1882 yılında Beşiktaş, Kuruçeşme'de doğdu. Asıl adı Mehmed Suud'dur, fakat daha çok *"Suûdülmevlevî"* olarak tanınır.

Babası Şeyh Rızâ Saffet Bey, annesi Refîa Rukiye Hanım'dır. Ünlü hattat Mehmed Şevket Vahdetî Efendi (1833-1871)'nin torunudur. Babasının annesi tarafından soyu Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (v. 1574)'ye dayanır. Mehmed Suud orta öğrenimini Beşiktaş'ta Mekteb-i Hamîdî'de tamamladıktan sonra babası ve devrin ileri gelen hocalarından dersler alarak edebiyat bilgisini geliştirdi. Babasının geniş kültür ve sanat çevresinden faydalandı.

Resim 23 - *Su'ud El-Mevlevi'nin celî sülüs levhası*

[19] Muhittin Serin, "Mehmed Hulûsî Yazgan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/356-357; İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 550-553; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 252.

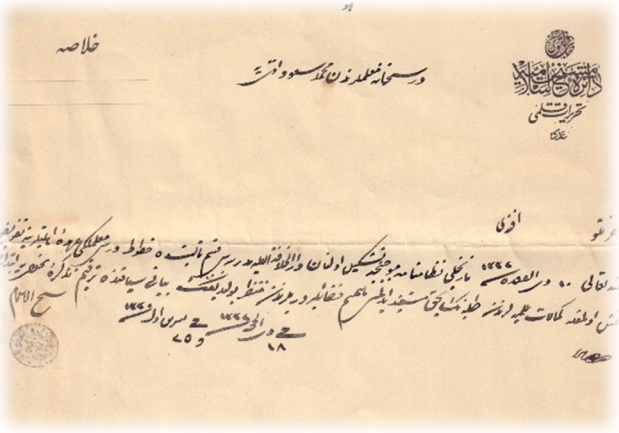
Büyüklerinin teşvikiyle erken yaşlarda ilk şiir denemelerine başladı. Aynı yıllarda babasından meşkettiği sülüs, nesih yazıları tamamlayarak 1894'te icâzet alınca kendisine "Saffetî" mahlası verildi. Ardından hüsnühatta ilerlemek ve yazının inceliklerini öğrenmek amacıyla Beşiktaşlı Hacı Nûri (Korman) (1868-1951) ile yalı komşuları Reîsülhattatîn Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey (1832-1899)'in derslerine devam etti ve 1899'da Dîvân-ı Hümâyun Mühimme Kalemi'nde memuriyet hayatına başladı. Divanî yazıyı Hacı Kâmil (Akdik), divanî celîsini Sâmi Efendi, tuğra çekmeyi İsmail Hakkı (Altunbezer) (1873-1946)'den öğrendi. Sonuçta kendisine hattatlık diploması verildi. Buradaki görevinden sonra sırasıyla Meclis-i A'yân Tahrirat Kalemi, Âyan Encümen Kalemi, Meşihat Dairesi ve Süleymaniye Medresesi'nde hüsnühat hocalığı yapmıştır.

Resim 24 - *Su'ud El-Mevlevi'nin Mevlevî sikkesi şeklinde yazdığı celî sülüs levha*

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra sistem değişikliği olunca Bâbıâli Yokuşu'nda bir yazıhane açarak sipariş üzerine yazı yazmaya devam etmiştir. Şapka inkılâbında bir yanlış anlaşılma nedeniyle yargılanması neticesinde suçlu bulunarak on yıl kürek cezasına mahkûm edildi. Ceza kanunu değişince mahkûmiyeti iki yıla indirildi.

Hapishane yıllarında hapishanenin müdüriyet dairesinde kalem işlerinde çalıştı ve mahkûmlara yazı dersi verdi. Suçsuz olduğu anlaşılınca da tahliye edildikten sonra 1930'da Fâtih Millet Kütüphanesi memurluğuna tayin edildi. Hayatının son dönemlerinde Merkez Efendi Camii imamlığı ile türbedarlık görevini sürdürdü. 1948 yılında vefat eden Suud Bey, Merkez Efendi Camii hazîresine defnedildi. Mezar taşı kitâbesi Mustafa Halim Özyazıcı tarafından celî sülüs hatla yazılmıştır.

Suud Bey sülüs, nesih, celî ve divanî yazılarda, özellikle celî sülüs kompozisyonlarda başarılı, kalemine hâkim, zamanın önde gelen hattatlarındandı. Özel koleksiyonlarda eserleri bulunmaktadır. Divan şiirinde bilgi ve yetenek sahibi olan Suud Bey, Tâhirülmevlevî(1877-1951), Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Abdülbâki Nâsır Dede (1765-1821), Muallim Nâci (1849-1893), Şeyh Elif Efendi (1850-1927), İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1871-1957) ve Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936) gibi devrin önemli şahsiyetlerinden etkilenmiştir. 1896'dan sonra Türkü, Musavver Terakkî, Mahfil, Beyânülhak gibi mecmualarda şiir ve makaleleri yayımlanmış, daha sonra şiirlerini farklı isimlerle kitap haline getirmiştir. Edebî eserleri arasında genç yaşta vefat eden eşi için terkibibend şeklinde 161 beyitten oluşan *mersiyesi* kendi hattıyla yazdığı Sadâlarım: Numûne-i Dîvân, Gazeliyyât adlı eserleri ve Şair Mustafa Zekâi (İstanbul 1941) adlı araştırma ve incelemeleri de bulunmaktadır[20].



Resim 25 - *Su'ud El-Mevlevi'nin talik yazı hocalığına tayinine ait yazı (İsmail Kara)*

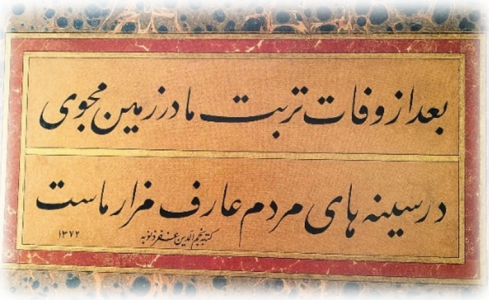
[20] Muhittin Serin, "Suud Yavsi Ebussuudoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/579-580; İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 374-377.

19. Necmeddin Okyay (1883-1976)

1883 yılında Üsküdar Toygartepe'de doğdu. Babası Abdünnebî Efendi, annesi Binnaz Hanım'dır. Mahalle mektebini bitirdikten sonra hıfzını ikmal etti. Ravza-i Terakkî Mektebi'nde hat muallimi Hasan Talat Bey (1858-1926)'den rik'a, divanî, celî divanî yazılarını bir seviyeye kadar meşketti.

Daha sonra Filibeli (Bakkal) Hacı Ârif Efendi (1830-1909)'nin derslerine devam etti. İdâdî'de okurken yönetim, hocasına hat meşkine gitmesine müsaade etmeyince mektebi bıraktı. Sultantepe'deki Özbekler Tekkesi şeyhi Edhem Efendi (1829-1904)'den ebru yapmayı, kâğıt boyama ve âharlama usullerini öğrendi. Sâmi Efendi'den ta'lik hattını da meşkettikten sonra sülüs-nesih yazılarından icâzet aldı. Necmeddin Okyay, hocası Sâmi Efendi'nin tavsiyesi üzerine daha ziyade ta'lik hattına yönelmiş, eserlerini o yolda vermiştir. Sınırlı sayıda sülüs ve celî sülüs levhaları da vardır. Öğrenme merakı ve kabiliyetine binaen Konyalı müderris Mehmed Vehbi Efendi (1862-1949)'den is mürekkebi imalini, okçubaşı Seyfeddin Bey'den okçuluğu öğrendi.

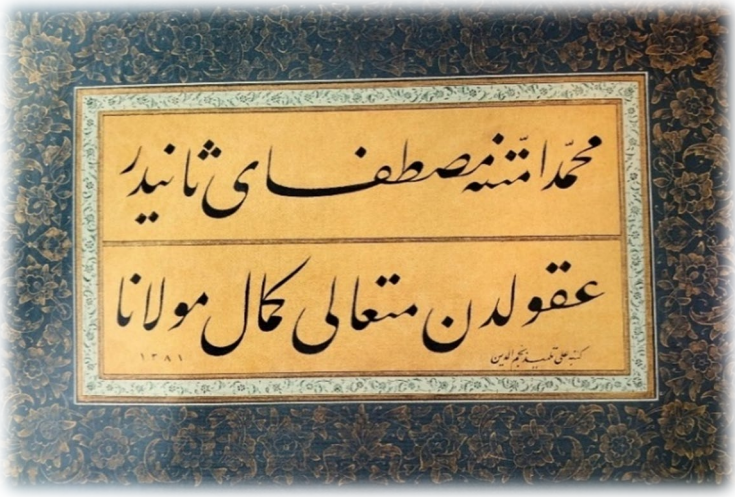
Resim 27 - *Necmeddin Okyay'ın talik levhası*



Resim 26 - *Necmeddin Okyay'ın talik levhası*

Okçuluğa olan muhabbeti nedeniyle soyadı kanunu çıktığında Okyay soyadını aldı. Bir mücellit terekesinden eline geçen eski cilt kalıplarıyla mücellitliğe heves ederek bu sanatı öğrendi. Hatta 1930'ların sonlarında saray kütüphanesindeki tamire muhtaç el-yazmalarının ciltlerini onarmaya memur edildi. Babasının vefatından sonra Yeni Vâlide Camii'nin imamlık ve hatiplik vazifelerini 1947 yılına kadar sürdürdü.

Medresetü'l-hattâtîn'de hocalığının yanında Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer'den tuğra çekmeyi öğrendi; Hacı Kâmil Efendi'den (Akdik) de sülüs hattını geliştirdi. Yine aynı yıllarda mekteplerde rik'a yazısı hocalığı yaptı. Medresetü'l-hattâtîn'in 1925'te Hattat Mektebi, 1929'da Şark Tezyînî Sanatlar Mektebi ismiyle devamında da öğretmenlik vazifesini sürdürdü. Bu mektebin 1936 'da Devlet Güzel Sanatlar Akademisi olması ve Türk Tezyînî Sanatları Şubesi olarak adlandırılmasıyla hocalık hizmetine burada da devam etti. Ocak 1948'de emekliye ayrıldıktan sonra sanat faaliyetlerini daha ziyade evinde öğrencileriyle çalışarak ve isteyenlere levhalar yazarak sürdürdü.



Resim 28 - *Necmeddin Okyay'ın talik levhası*

Çok yönlü becerilere sahip olmasından dolayı *"hezarfen"* lakabıyla anılmaktadır. Birçok meziyeti arasında imzasız hüsn-i hat eserlerinin kime ait olduğunu büyük bir isabetle tayin edebilmek, hadiseler karşısında ebcedle irticâlen tarih düşürmek de bulunmaktadır. 5 Ocak 1976 tarihinde vefat eden Okyay, Yeni Vâlide Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Karacaahmet'teki aile kabristanına defnedildi. Ta'lik ve celî ta'lik eserlerine, bir kısmı kendi ebrularıyla bezenmiş olarak müze ve özel koleksiyonlarda rastlamak mümkündür. Elli altmış sene içinde oluşturduğu koleksiyonunun büyük bölümü 1960 yılında Topkapı Sarayı Müzesi'ne intikal etmiş, kalanları Türk ve İslâm Eserleri Müzesi ile Türkpetrol Vakfı'nda toplanmıştır. Okyay'ın hem celî ta'lik hem de Latin harfleriyle yazdığı tek bina kitâbesi Çemberlitaş'taki Piyer Loti'nin evi üzerindedir.[21]

20. Değirmencizade İbrahim (v. 1902)

Bursa'da Alacahırka Mahâllesi'nde değirmencilikle meşgul olan Mehmed Alî Ağa'nın oğlu olduğundan "Değirmencizâde" nâmı ile tanınır. Bursa Müftîsi Uşâklı İbrahim Efendi'den ulûm-ı diniyyeden icâzet almışsa da baba mesleğini devam ettirmiştir. Öte yandan Bursalı Alî Sulhî Bey'den irtifâ ve hey'et ilimlerini öğrenmiş ve Mahmud Celâleddîn Paşa (1838-1899) 'nın vâlîliğinde rü'ûs alarak Şehâdet Cami muvakkitliğine tayin edilmiştir. H. 1320/M. 1902 senesinde Hac vazifesini ifa etmiş ve kutsal topraklardan dönüşünde, bir ahbabının Üsküdar'daki evinde misâfir iken aniden vefât etmiştir. Karacaahmet Mezarlığı'nda, Seyyid Ahmed Deresi'ne doğru giden yol üzerinde defnedilmiştir.

Sülüs ve nesihi Bursa'nın ileri gelen hattatlarından olan Mehmed Sa'deddîn Efendi (v. 1863-1874)'den, ta'liki ise Mehmed Zekî Dede Efendi'den meşketmiş olan Değirmencizâde İbrahim Hakkî Efendi, 1855 senesindeki depremde harab olan Ulucami'nin yazılarını yenilemekle görevlendirilen Şefîk Bey'den de istifâde etme şansı bulmuştu. Hüsnühattın yanı sıra kalemtraş, saat, rübu 'tahtası, değirmen taşı imâlinde, mühür ve sâire hâkkinde de mâhareti var idi.

[21] Uğur Derman, "Necmeddin Okyay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/343-345; İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 597-602; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 265.

Değirmencizâde İbrahim Hakkî Efendi'nin, Hacc'a gitmeden önce Şeyh Hamdullah hattı ile bir mushâf-ı şerîf ve Delâ'ilü'l-hayrât ile Bursalı Fahrî oyması Pend-i Attâr ve pek çok kıymetli yazıların da bulunduğu koleksiyonu ile dürbün ve sekstant[22] gibi kıymetli edevâtı Haraççıoğlu Kütüphânesi'ne emâneten bırakmıştı.

Bursa Ulucami avlusundaki şadırvânın sülüs ve ta'lik yazılarını, Mihâliç civârında Acemler yolundaki dikilitaşın kitâbesini, Domaniç'teki Hayme Ana Türbesi ile Mevlevîhâne Kapısı'ndaki tamir kitâbelerini kaleme almıştır[23].

[22] **Sekstant**, yerküre üzerinde bulunulan yerin enlemini belirlemek amacıyla, bir gök cismiyle ufuk düzlemi arasındaki açısal mesafeyi ölçmekte kullanılan optik seyir cihazı

[23] İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 555-558; Ali Alparslan, "Türk Yazı Sanatı ve Mevlevilik", 206-207.

Kaynakça

Alparslan, Ali. "Ömer Vasfi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 34/83/84. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Derman, Uğur. "Mehmed Emin Yazıcı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 43/357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Derman, Uğur. " Necmeddin Okyay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 33/343-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Derman, Uğur. "Osmanlı Hat Kaynaklarındaki Konyalı Hattatlar". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi,* 5/7-16. Konya, 2008.

Derman, Uğur. "Derviş Abdî-i Mevlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 9/190-191. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

İnal, İbnül Emin Mahmut Kemal. *Bir İnsan Bir Devir: İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın Hutût-ı Meşâhir Defteri,* haz. Şeker, Şemsettin- Kara, İsmail. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 2010.

İnal, İbnül Emin Mahmut Kemal. *Son Hattatlar.* Ankara: Maarif Vekaleti, 1955.

Mehmed Ziya. *Yenikapı Mevlevihanesi.* nşr. Yavuz Senemoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz.

Mert, Talip "Üsküdar Mevlevihanesi Şeyhi Hattat Zeki Dede (1821-1881)" Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X - Ekim 2018 Bildiriler, III/87-92. İstanbul, 2019.

Özcan, Nuri. "Hasan Sırrî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 16/352. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özönder, Hasan. "Mevlevilikte Hat ve Hattat Sıdkı Dede", *II. Millî Mevlâna Kongresi 3-5 Mayıs 1986 Konya*, Tebliğler, 129-150. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1987.

Rado, Şevket. *Türk Hattatları*, İstanbul: Yayın-Matbaacılık Ticaret Limited Şirketi, t.y.

Serin, Muhittin. "Enis Mevlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 11/241. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Serin, Muhittin. "Suud Yavsi Ebussuudoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 37/579-580. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Serin, Muhittin. "Mehmed Hulûsî Yazgan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 43/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Uzluk, Şahabettin, *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler,* Ankara: İş Bankası Yayınları, Ankara, 1957.

Uzun, Mustafa İsmet "Ahmet Vesim Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 2/158-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yiğit, Hilal. "Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Şehir ve Ülke Metaforları". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 461-489. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE ŞEHİR VE ÜLKE METAFORLARI

Hilal YİĞİT*

ÖZ

Mecazi anlatım metodu tasavvuf âlimlerinin çeşitli sebeplerle sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Mevlânâ da *Mesnevî-i Ma'nevî* adlı eserinde temsillerle örülü bir dil kullanır. Sembolik dili ve anlam zenginliği dolayısıyla birçok şerhi kaleme alınan *Mesnevî*, okuyucuya her okumada her dem yeni ve diri olandan taze haberler verir. Mevlânâ, "Ona masal diyenin asıl kendisi masaldır." diyerek tarif ettiği *Mesnevî*'de özgün metaforlarla derin tasavvufi manaları aktararak insanın tekâmülünü gaye edinir. *Mesnevî*'de önemli temsillerden biri de mekânlardır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de temas ettiği Şam, Bağdat, Basra, Musul, Merv, Rey, Buhâra, Semerkant, Horasan, Belh, Herat, Yemen, gibi şehirler ve Irak, Hindistan, Türkistan, Çin gibi ülkeler çeşitli hikâyelerle ve birçok anlam katmanı içinde ele alınır. Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde bazı şehirler ilim ve kültür merkezi olmaları, hâkim siyasi ve askeri güç ayrıca ticari-ekonomik özellikleri bakımından önemlidir. Kimi şehirler de Mevlânâ'nın çeşitli sebeplerle bulunup tanıdığı ve hayatında iz bırakan mekânlardır.

Fizik âlem Mevlânâ'nın dilinde ve gönlünde bambaşka boyutlara evrilerek insana hakikat âleminin kokusunu duyurur. Fizik âlemde bir yön ve taraf bildiren mekânlar *Mesnevî*'de Rahman'ın nefesini ve sevgilinin kokusunu barındıran bir aşk ve hakikat yurdu, mekânsızlık âlemi, tamahkâr nefsin tapındığı cîfe-i dünyâ veya küfür ve imanın temsili hâline gelir. Bu bakımdan mekânlar *Mesnevî*'de hem olumlu hem de olumsuz bakış açılarıyla hikâyeleri tamamlayan unsurlardandır. Bu minvalde Mevlânâ birçok

* Arş. Gör. Dr., Tarsus Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin / Türkiye.
hilalyigit@tarsus.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3516-1360.

şehir ve ülkeyi mecazi bir söyleyişle ele almış yeryüzünde bir mekân olmaları ve tarihi boyutlarının ötesinde mana âleminin özgün temsilleri olarak zikretmiştir. Bu çalışmada Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de temas ettiği şehir ve ülke metaforları fizik âlemdeki ve Mevlânâ'nın hayatındaki yeri göz önünde bulundurularak tasavvufi kullanımları açısından tetkik edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, *Mesnevî*, Metafor, Şehir, Ülke.

City and Country Metaphors in Rumi's Masnavi

Hilal YİĞİT[†]

Abstract

Figurative expression has long been a favored method among Sufi scholars for conveying profound spiritual insights. In his Masnavi-yi Ma'navi, Rumi employs a narrative woven with allegories, crafting a symbolic language of remarkable richness. Owing to this layered symbolism, the Masnavi—which has inspired countless commentaries—offers the reader fresh revelations and timeless truths with every encounter. Describing his work with the words, "Whoever calls it a fable is himself the true fable," Rumi presents original metaphors through which he communicates deep mystical meanings, always with the aim of guiding the human soul toward spiritual perfection. Among the most prominent allegorical elements in the Masnavi are its representations of place. Cities such as Damascus, Baghdad, Basra, Mosul, Merv, Ray, Bukhara, Samarkand, Khorasan, Balkh, Herat, Yemen, and along with countries such as Iraq, India, Turkistan, and China, are explored through a variety of narratives and within multiple layers of meaning. In Rumi's time, some of these locations were celebrated as centers of learning and culture, as political and military powers, and as hubs of commerce and trade. Others were places Rumi himself visited for various reasons, leaving lasting impressions on his life and thought.

In Rumi's poetic vision, the physical world transforms into a realm that evokes the fragrance of ultimate truth. In the physical realm, spatial entities that signify direction and orientation in the Mathnawī are conceptualized either as a domain of love and truth imbued with the Breath of the All-

[†] Research Assistant Dr., Tarsus University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Tarsus – Mersin / Türkiye. hilalyigit@tarsus.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3516-1360.

Merciful and the fragrance of the Beloved, as a realm transcending spatiality, as the worldly carrion venerated by the covetous self, or as a symbolic representation of unbelief and faith.In this way, places function in the Masnavi as narrative elements with both positive and negative connotations, enriching the spiritual tapestry of the text. This study examines Rumi's metaphors of cities and countries in the Masnavi, considering their roles in the physical world and in Rumi's own life, and focusing on the mystical meanings they embody beyond their historical and geographical realities.

Keywords: Rumi, Masnavi, Metaphor, City, Country.

Giriş

Mekân algısı tasavvufta varlık anlayışı ve eşyaya bakış açısıyla bağlantılı olarak önemli bir unsurdur. Daima görünenin ötesinde başka âlemlere işaret eden sufiler dünyanın geçiciliği üzerinde ısrarla durmuşlar ve müşahede ettikleri âlemleri de çeşitli istiarelerle somutlaştırarak okuyucuya aktarmayı amaçlamışlardır. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî* adlı eserinde çeşitli söz sanatlarına ve metaforik anlatıma sıklıkla başvurmuştur. Mevlânâ'nın mecazlı söyleyiş ve hikâyelerle eserini kurgulaması seçkin sınıfla birlikte geniş halk kitleelerine ulaşma amacını da taşımaktadır.[1]

Mesnevî sözlükte "İkişer ikişer, ikili" anlamına gelmektedir.[2] *Mesnevî* şârihleri Mevlânâ'nın eserini yalnızca nazım şekli açısından mesnevi şeklinde isimlendirmediğini mana ve muhtevası açısından da ikişerli, ikiye katlamak, çift yapmak anlamını ihtiva ettiğini belirtirler. Suret-mana, varlık-yokluk, ışık-karanlık gibi şehadet âlemindeki bütün varlıklar ilahi isimlerin zuhur yeri olmaları itibariyle çift çift veya ikili zıtlar şeklinde zuhur etmiştir. Şârihlere göre *Mesnevî*, duyulur şeyler ve akledilir şeyler arasında ikişerli çift ve zıtlar şeklinde zuhur eden bütün varlığın hakikatini konu alan bir eser olması itibariyle *Mesnevî* adıyla isimlendirilmiştir.[3] Bu minvalde Mevlânâ'nın mekânlara bakış açısı varlık tasavvuru ve seyr ü süluk yolculuğundaki yeri bakımından önemlidir.

Mevlânâ, şehâdet âlemi ve hakikat âlemi arasında zıtlık kurarak her iki âlemin de insanın tekâmülüyle olan ilişkisine değinir. Yeryüzünde belirli bir mekânı bildiren şehir ve ülkeler Mevlânâ'nın nazarında temelde maddi ve manevi âlem olarak ikili bir tasnife tabidir. Mekânlar kimi zaman dünya mülkünü ve geçici güzelliklerini, "yolcu" için tekâmül vesilesi olan çilehâneyi, insanın nefsini ve enaniyeti, kimi zaman da hakikat yurdunu, insan-ı kâmili ve huzurunu temsil etmektedir. İhtiva ettiği anlamlar bakımından bu temsilî mekânların tetkiki hikâyelerin bir anlam bütünlüğü içinde kavran-

[1] Nihat Keklik, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", *Felsefe Arkivi*, 26 (Temmuz 2013), 26.

[2] Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 167.

[3] Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/325-326.

masını ve Mevlânâ'nın okuyucuya iletmek istediği mesajın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu çalışmada Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de mecazlı bir söyleyişle ele aladığı şehir ve ülkeler, temsil ettiği âlemler bakımından iredelenecektir.

1. Dünya Mülkü: Horasan, Belh, Herat, Merv

Horasan ismi kuzeydoğu İran'da yer alan geniş bir coğrafyaya verilmiştir. Günümüzde Horasan toprakları üçe ayrılmış; Merv, Nesâ ve Serahs bölgesi Türkmenistan'da Belh ve Herat bölgesi Afganistan sınırlarındadır. Horasan'ın kalan kısmı ise halen İran sınırları içindedir. Horasan, coğrafi konumu itibariyle çeşitli devletlerin hakimiyeti altına girmiş ve birçok etnik grubun yaşayıp çeşitli dillerin konuşulduğu bir bölge olmuştur. Merv, Belh ve Herat İslam kültür ve medeniyet tarihi ve dini ilimler açısından çok önemli bir konuma sahiptir. Horasan'da Kuran ilimleri, hadis, tefsir, fıkıh, felsefe, tasavvuf, tıp ve coğrafya ilimlerinde ayrıca Arap dili ve edebiyatı bakımından önemli âlim, şair ve edipler yetişmiştir. Mevlânâ'nın yaşadığı yıllarda Belh'te Hârizmşâhlar hâkimdir. Birçok devletin yönetimi altına giren Herat ise, Timurlular döneminde kültür ve sanat tarihi açısından parlak zamanlarını yaşamış ve bütün İslam sanat merkezlerinde tesirini hissettiren bir ekol hâline gelmiştir.[4]

Mesnevî'de seyr ü sülük yolculuğu ve Hakk'a vasıl olma süreciyle ilgili İbrahim b. Edhem'in tahtından vazgeçmesi hikâye edilir. İbrahim b. Edhem gece sarayda iken damdan şiddetli ayak sesleri, gürültü ve patırtı işitir. Sesin geldiği tarafa yönelerek gürültünün sebebini sorar. Onlar talep için gece dolaştıklarını ve sarayda develeri aradıklarını bildirince İbrahim b. Edhem "Damda devenin ne işi var? Damda kim deve aramış siz ararsınız?" diye cevap verir. Pdişahın bu sorusu karşısında "Damda deve aranmazsa eğer sen saltanat tahtında nasıl Allah'a kavuşmayı umuyorsun?" diyerek İbrahim

[4] Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/234-239; Tahsin Yazıcı, "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/411; Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/221, 223; Recep Uslu, "Herat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/216.

b. Edhem'in hâlini damda deve aramaya benzetirler.[5] Padişah, bu hadise karşısında saltanatı bırakarak Belh'ten ayrılır ve riyazet hayatını tercih eder. Mevlânâ, bu tercihi nedeniyle İbrahim b. Edhem'i kendi gözünden ve halkın gözünden uzaklaşıp dünyada destanlaşan Anka kuşuna benzetir.[6] İbrahim b. Edhem dünyayı temsil eden Belh'i ve Horasan'ı terk etmiş manevi âlemi temsil eden Kâf dağına mensup olmuştur.

Türk beyi ile meclisinde gazel okuyan mutrib arasında geçen hikâyede mutrib ezgiyle perdelediği elest sırlarını söyler ve her sözü "bilmiyorum", "değilim" diyerek bitirir. Mutribin ısrarla "ben bilmem" redifli gazeli söylemesi üzerine Türk beyi "A ikiyüzlü ben 'Neredensin?' diyorum, sen 'Ne Herat'tanım ne Belh'ten' diyorsun. Ne Bağdat'tanım ne Musul'dan ne Taraz'dan, 'değilim, değilim' diye yolu uzatıp duruyorsun."[7] diyerek öfkelenir. A. A. Konuk'a göre hikâyenin baş kahramanlarından mutrib, insân-ı kâmili, Türk beyi ise dünya mal ve mülkünün muhabbetiyle sarhoş olan ehl-i dünyayı temsil etmektedir. İnsân-ı kâmil, nefy/olumsuzlama yoluyla âlemin ve âlemdeki çokluğun hakikatte bir vehimden ibaret ve yok olduğunu bildirir.[8] Dolayısıyla hikâyede yer alan Herat, Belh, Bağdat, Musul ve Taraz/Tıraz gibi şehirler belirli bir şehri değil genel manada sınırlı-fiziki âlemin sembolleridir. Mutrib/insân-ı kâmil beden bakımından şehadet âleminde bulunsa bile ehl-i dünyadan olmadığı için taraf ve cihetten azade olan manevi âleme mensuptur.

Dünya masalının peşinde olan Türk ile aldatıcı dünya gibi olan terzi hikâyesinin ardından verilen örnekte insanın dünyaya tamahkârlığı anlatılır. Dükkânına doğru giderken yolun kadınlar tarafından kesildiğini gören bir adam kadınların çokluğundan şikâyetlenir. Dünya nimetlerine duyulan şehvetler ve kadınlar dünyanın "yol"da olması gereken insana anlattığı gülünç fıkralar gibidir. Yeryüzünde nimetler ve nimete duyulan şehvetlerin bolluğuna rağmen ehl-i dünya darlıktan dem vurur. Bolluk ve darlık mefhum-

[5] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs–Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 4/505, b. 826-831.

[6] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/505, b. 834.

[7] Mevlânâ, *Mesnev-i Ma'nevî*, 6/800, b. 716-717.

[8] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Dilâver Gürer – Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 11/252.

larının izafiliğine işâret eden Mevlânâ'ya göre zahirde tatlı gelen dünya nimetlerinin nihayetinde acılık vardır. Fakat insanın bu acılığa rağbeti fazladır.[9] Dünya nimetlerinin ardındaki kahrı idrak etmesi için Mevlânâ, okuyucuyu ikaz eder:

"Sen bu acı imtihanı bir rahmet bil; Belh ve Merv saltanatını bir azap say.

O İbrahim, ölmekten kaçmadı da[baki] kaldı; bu İbrahim, şerefften kaçmadı da [muradına] erdi.

Hayret, [ateş] onu yakmaz da bunu yakar; istek yolunda tersine [çakılmış] nallar vardır."[10]

Belh ve Merv mülklerine malik olup padişahlıkla meşgul olmak Allah tarafından gelen bir azaptır. İnsanın afet ve mihnetle imtihan edilmesi Hakk'ın rahmetindendir.[11] Belh ve Merv saltanatı insanın tamah ettiği bütün dünya mülkünü temsil etmekte ve pasajda dünya mülkünün sultanlığı yerilmektedir.[12]

2. Merv-Rey Karşıtlığı

Rey şehri İran sınırları içindedir ve Tahran'ın 7-8 km. güney-güneydoğusunda kurulmuştur. Orta Asya ve Anadolu arasında bağlantı sağlayan ipek yolu üstünde, birçok güzergâh için kesişim noktasıdır. IX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Abbasî hilafetinin zayıflaması sonucu Rey, yerel hükümdârların rekâbet ettiği bir bölge haline geldi. Gazneli Mahmud döneminde Gazneliler'in Rey, Dandanakan savaşından sonra Selçuklular'ın hakimiyeti altına girdi. Tuğrul Bey döneminde başkent yapıldı. Selçuklulardan sonra Hârizmşahlar tarafından ele geçirildi ve taht mücadeleleri sonucu çok defa el değiştirdi. Mezhep çatışmaları, felsefe aleyhtarlığı nedeniyle çıkan karışıklıklar şehre çok zarar verse de Rey, Râzî künyesiy-

[9] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/836, b. 1728-1736.
[10] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/837, b. 1737-1739.
[11] Özlem Güngör, *İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Maârif) (VI. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*, (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 990.
[12] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 11/560.

le zikredilen birçok âlim yetiştirmiştir.[13]

Mesnevî-i Şerif'te bir bakkalın konuşkan ve insanı çok iyi taklit eden papağını, dükkânda gülyağı şişelerini döker. Bunun üzerine bakkal papağanın başına vurur. Günlerce konuşmayan papağanın tüyleri dökülür ve kel olur. Dükkânın önünden bir Cavlakî geçmesi üzerine papağan dile gelir ve "Nasıl oldu da kel oldun, keller arasına katıldın? Yoksa sen de mi şişeden yağ döktün?" diye sorar. Hırka sahibi dervişi kendisi gibi zanneden papağanın bu kıyasını halk gülünç bulur.[14] Mevlânâ bu hikâyeyi naklettikten sonra zahirde birbirine benzeyen iki insanı ele alır. Münâfıklar halk için Müslümanların arasında dolaşırlar ve zahirde münafık ve mümin birbirine benzer. Mümin ve münafık belki birlikte ibadet ederler. Fakat işin sonunda mümin için kazanç münafık için mat olma vardır. Mümin ve münafık "Her ikisi de bir oyunun başında, her ikisi de birlikte, ama biri Mervli biri Reyli."[15]

Mervli ile Reyli arasındaki fark Hz. Musa'nın asası ile büyücülerin asası arasındaki fark gibidir.[16] Birinin Mervli ve diğerinin de Reyli olması hasebiyle hemşehri değildirler ve birisi Allah'ın Hâdî isminin diğeri ise Mudill isminin mazharıdır. Bu nedenle hakikatleri zıttır.[17] Merv ve Rey burada iki zıtlığı ifade etmek için kullanılır. Merv'e mensup münafık ve Rey'e mensup mümin zahirde beraber olsalar bile manada Merv ve Rey kadar birbirlerine uzak, acı ve tatlı deniz kadar birbirlerinden ayrıdırlar.

Merv ve Rey şehirlerinin temsili kullanımı Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'e gerçek suretiyle görünmesi hadisesinin anlatıldığı pasajın devamında da yer almaktadır. Manevî hal ve mertebelerin ve hadiselerin ardındaki hikmetlerin ârifler tarafından idrak edilip "bigâne" olanlar tarafından ise anlaşılamayacağını belirttikten sonra Mevlânâ, bu bahsi kapatıp sünnete ittiba ile mana âlemin yolcularının bu dünyada nasıl davranması gerektiğini açıklamaya geçer.

---

[13] Osman Gazi Özgüdenli, "Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 35/40-41.

[14] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/41-42, b. 247-261.

[15] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/43, b. 288.

[16] Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, 1/42, b. 278.

[17] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Dilâver Gürer – Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 1/167.

Marifet ehli bu dünyanın yabancısıdır ve ehl-i dünya âriflerin sözünü anlamaya muktedir değildir. Bu durumda marifet ehlinin yapacağı şey onlarla hoş geçinmektir:

"Dostum, bir yabancı olarak evlerinde konaklarken onlarla ters düşme, iyi geçin.

Onların ülkesinde geçici kalan yolcu, ne isterlerse verip razı et onları.

Ey Reyli [dost], şaha ulaşıp izzet ikram görene dek Mervliyle iyi geçin.

Ey Mûsa, zamanın Firavunu karşısında "yumuşak söz" söylemek gerek.

Kızgın yağa su dökersen, kazanı da mahvedersin, ocağı da.

Yumuşak söyle, fakat doğrudan başka bir şey söyleme. Yumuşak konuşurken vesvese verme."[18]

Mevlânâ şaha ulaşmak için sefere çıkmış yolcuya "Râzîyâ/Ey Reyli" diyerek hitap eder. Ankaravî'ye göre hikâyede bahsedilen Râzîler/Reyliler'den murad ehlu'l-lâh, Mervezî/Mervliler'den murad ehl-i dünyadır. Şah'dan kast edilen de Hakk'ın kendisidir. Allah'ın cemâline erişinciye kadar Rey şehrine mensup olan veli, Merv şehrine mensup olan ehl-i düya ile iyi geçinip şerlerinden emin olmalıdır.[19] Görüleceği üzere hikâyede Rey şehri mana âlemini temsil eder ve Râzîler Hakk'ın velileridir. Merv şehri ise şehâdet âlemini ve dünya mülkünü temsil etmektedir. Mervezîler dünyada ebediyen kalacakmış gibi Hakk'ın emirlerinden yüz çevirip dünya mülkünün ev sahibi olarak ehl-i dünya taifesidir. Reyli ve Mervli Hz. Musa ve Fravun gibidir. Ayrıca tarihte Rey halkı ile Merv halkı daima birbirlerine karşı zıtlık ve düşmanlık içindedirler.[20] Bu karşıtlık ve husûmetle Rey ve Merv temsilleri yolcu ile ev sahibinin veya marifet ehli ile dünya ehlinin hiçbir zaman dost ve benzer olamaya-

[18] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/604, b. 3805-3810.

[19] Mehmet Özdemir, *İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Maârif) (IV. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*, (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 1367-1368.

[20] Mehmet Özdemir, *İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî*, 1367.

cağını ifade etmektedir.

3. Rahman'ın Nefesi'ni Duyuran Yemen ve Harakan

Yemen, Üveys el-Karanî'nin Hz. Peygamber'i zâhirde görmediği hâlde ona büyük muhabbet beslemesinden ve Hz. Peygamber'in de kendisinden haberdar olmasından dolayı tasavvuf tarihinde zikredilir. Hz. Peygamber Üveys el-Karanî'nin Medîne'ye geleceğini bildirmiş ve "Rahmânın nefesini Yemen'den alıyorum." hadisiyle de Hz. Peygamber'in Üveys el-Karanî'yi kastettiği belirtilmiştir.[21] Mevlânâ *Mesnevî*'de yer yer Rahman'ın Nefesi hadisine ve Yemen'e atıfta bulunur. "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim" kudsi hadisini yorumlarken söze Yemen'den başlar. "Yıkıp kaz evini, çünkü bu Yemen akiğiyle yüz binlerce ev yapılabilir."[22] A. A. Konuk'a göre ev bedeni, Yemen ruhu, akik ruhun eserlerini temsil etmektedir. İnsanın hakiki varlığı izafi varlığı olan cisminin perdesi altındadır. Cisim perdesi durdukça hakikatin ortaya çıkması mümkün değildir.[23] Yemen burada Rahman'ın Nefesi'ni duyurması hasebiyle hakikat yurduna ait olan ruhu temsilen kullanılır. *Mesnevî*'nin sonunda Mevlânâ tekrar Yemen'e temas eder. Malını üç oğlundan en tembel olanına verilmesini vasiyet eden bir kişinin hikâyesinin sonundaki temsilde şeytana da insân-ı kâmile de telkin edenin Allah olduğuna değinilir. Okuyucuya şeytanın ve şeytanlaşmış insanların hile ve saldırıları karşısında sabırlı olması ve insan-ı kâmilin yolunu takip etmesi tavsiye edilir. Hâmûş olan insan-ı kâmilin sırrını ve batınında gizli olanları tanımanın yolu huzurunda sabırla sükût etmektir:

"Onun huzurunda bu sevinç ve hüznün dışında bir söz kaynayıp akarsa benden…

Bilirim ki bunu Yemen'deki Süheyl gibi [aydınlık] gönlünden bana o göndermiştir.

[Bilirim ki] kalbimdeki bu söz o kutlu varlıktandır. Çünkü kalp-

---

[21] Necdet Tosun, "Veysel Karanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/74.

[22] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/562, b. 2534.

[23] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Sâfi Arpaguş – Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 8/216.

ten kalbe yol vardır."[24]

Konuk'a göre Yemen tarafında görülen Süheyl yıldızı insan-ı kâmilin kalbinden sâlikin kalbine akseden feyz nuru ve batını kelâmdır. İnsan-ı kâmilin huzurunda iken sâlikin gönlünde beliren gam ve sevinçten hariç düşünce, vahdet sırrı ve ilahi aşka dair batını ve nefsî sözlerdir. Süheyl yıldızı, Yemen'den görünüp taşı akik hâline getirdiği gibi insân-ı kâmilin kalbinden sâlikin kalbine akseden feyz nuru da sâliki kemâle erdirir. [25] İnsan-ı kâmilin gönlündeki vahdet sırrı Yemen'de görülen Süheyl yıldızına teşbih edilmekle insan-ı kâmil de Yemen'e mensuptur. Dolayısıyla burada Yemen zamansızlık ve mekânsızlık âlemi, vahdet yurdu ve hakikat bahçesi gibi anlamlara gelmektedir.

Bayezid-i Bistamî, Rey dolaylarında müritleriyle birlikte iken Harakan cânibinden güzel bir koku alır. Hz. Peygamber'e Yemen'den gelen koku gibi kendisine Harakan'dan gelen koku, Ebu'l-Hasan el-Harakânî[26]'nin kokusudur. Şeyh müritlerine Harakânî'nin doğumunu, yüzünü, şekil ve tavırlarını haber verir. Ebu'l-Hasan, Bayezid-i Bistâmî'nin vefatından yıllar sonra dünyaya gelir.[27] Üveys de Harakanî de kendiliklerinden arınmış ve Hakk'a aittirler. Yemen de Harakan da göğe nispet edilen ve sevgilinin cânından haber veren bir hakikat yurdudur:

"Râmin'in kokusu geliyor Vîs'in canından. Üveys'ten de Allah'ın kokusu geliyor.

Üveys'ten, Karan'dan şaşırtıcı bir koku, Peygamber'i mest edip neşelendirmişti.

Üveys kendinden arındığı için, yere ait olan, göğe ait hale gelmişti."[28]

---

[24] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/947, b. 4914-4916.

[25] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Dilâver Gürer – Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 13/326.

[26] Ebu'l-Hasan el-Harakânî hakkında bk: Süleyman Uludağ, "Harakanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/93-94.

[27] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/540, b. 1843.

[28] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/539, b. 1822-1824.

4. Rey Kâseleri

Mesnevî'de yer alan başka bir hikâyede Sultan Mahmut'un Ayaz'a çok kıymet göstererek otuz beyin gelirini vermesi beyler arasında kıskançlığa sebep olur. Padişah beyleri sınamak ve Ayaz'a gösterdiği teveccühün sebebini anlamalarını sağlamak için otuz beyle birlikte avlanmak için ovaya gider. O sırada uzaktan bir kervan görürler ve padişah otuz beyin her birini ayrı ayrı göndererek bilgi alamlarını ister. Beylerin her biri padişahın yanına döndüklerinde verdikleri bilgilere karşın padişahın tekrar soru sorması üzerine hayrette kalır ve cevap veremezler. Ayaz, bir emirle otuz beyin otuz makamda/mertebede idrak ettiğini padişahın hepsini tek tek sormasına mahal bırakmadan tetkik edip öğrenmektedir. Hikâyede padişahdan murat edilen dünya mülkünün padişahı olabileceği gibi manevî âlemin padişahı yani mürşid-i kâmil olması da uygundur. Bu durumda padişahın gözdesi Ayaz, kâmil bir akla sahip basiretli, âlim ve yakîn ehli bir müridi temsil etmektedir.[29]

Hikâyede beylerden biri padişahın emriyle kervanın yükünü sormaya gider. Döndüğünde ise "Her cinsten [yük] var, ama yükün çoğu Rey kâseleri" der.[30] Rey'den çıkıp Yemen'e giden kervanın her cinsten yükü nedir? Ve yükün çoğunu oluşturan Rey kâseleri nedir? Kanatimizce Mevlânâ'nın hikâyede Merv yerine Rey şehrini kullanmasının sebebi Rey'in *Mesnevî*'de ekseriyetle temsil ettiği âlem bakımındandır. Rey, *Mesnevî*'deki genel kullanımı açısından hakikat bahçesini ve ruhlar âlemini temsil etmektedir. Bu kullanım dikkate alındığından kervan hakikat bahçesinden gelip Rahman'ın Nefesi'ni duyuran Yemen'e veya kalıp söylemle Hayy'dan gelen Hû'ya gitmektedir. Kervan, yükünü de Hay'dan alıp Hu'ya götürmektedir. Rey kâseleri kervanın özenle muhafaza etmesi gereken bir yüktür.[31] Ayaz'ın kâmil bir sâliki temsil ettiği göz önünde bulundurulduğun-

[29] Özlem Güngör, *İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî,* 418.

[30] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/788, b. 393.

[31] Bitkisel ve figürlü süslemelerle yapılan Rey kâseleri, seramikten yapılan değerli eşyalar arasındadır. Dönemin önemli ticaret merkezlerinden olan Rey, ipekli dokumaları ve cilalı porselen tabakları ile dikkat çekmektedir. Özgüdenli, "Rey", 35/40. Rey'de üretilen seramikler ve özellikleri hakkında bk: Serap Savaş, *İran Selçukluları Dönemi (10-13 Yy) İsfahan, Rey, Kaşan ve Samarra'da Yapılmış Olan Seramiklerin Özellikleri ve Günümüze Uyarlanması*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

da yakîne ulaşmış sâlikten beklenen insanın hüviyeti, nereden gelip nereye gittiği, hangi yükleri taşıması gerektiği ve asıl yükünün ne olduğu kısaca varlığı idrak etmesidir. Bu durumda insana, hakikat yurdu Rey'den yüklenen her cinsten yük insan olma hüviyetidir. Yükün çoğu olan Rey kâseleri ise bu hüviyet neticesinde insana yüklenen "teklif" ve "Allah'ı bilme" emridir. İnsan Rey'den/Hayy'dan bu bilinç ve kulluk emriyle gelir. Yolculuk süresince kendisinden beklenen kulluk bilincini muhafaza edip kâmil sufi Ayaz'ın makamına yükselmesidir. İnsan, Rey kâselerini özenle muhafaza edebilirse Yemen'e/Hu'ya her çeşit sıradan yük dışında kulluk bilinci ile döner.

5. Yüceliş Şehri Rey'in Mescidi

Mesnevî'de yer alan bir hikâyde Rey'de konuk öldüren bir mescit vardır. Söylentileri duyan bir konuk gece mescitte kalmak ister. Şehir halkı ise ona nasihat ederek mecside gitmemesi için telkinde bulunur. Daha önce yüzlercesi o mescide gittiği için ölmüş insanlar ise bunu bizzat müşahade etmişlerdir. Aşık konuk ise ölümü göze aldığını ve ölümün kuşun kafesten kurtulmasına benzediğini belirtir. İnsanlar defalarca öğüt vermelerine rağmen konuk, "Ben, "lâ" kurbanı bir âşığım. Benim canım, belâ davulunun çalındığı yerdir."[32] diyerek canını Allah'a satmak ister. Konuk ve şehir halkı arasındaki uzun münazaralardan sonra yüceliş şehrini arayan yabancı, sıdk ve doğruluk ile dar ağacında Hallac-ı Mansur gibi ip oynar.

Mesnevî'de Rey şehri hakikat âlemini temsil etmektedir. Reyliler bu âlemin sırlarına vakıf olan marifet ehli kimselerdir. Rey halkı, Hakk'ın yolunda nicelerinin hayal ve düşte gaza edip cânını sevgiliye feda ettiğini fakat hakikatte bu zorlu yolculuğu tamamlayamadıklarını belirtirler. Konuk ise mescide girip canını vermekte ısrarcıdır. Hikâyenin sonunda Mevlânâ konuğun sabır ve doğruluğuna değinir. Âşığın öd ve amber gibi yanmış olması daha hayırlıdır. Hayvani ruh da ateşe mensuptur. Sönmek ateşin özelliğidir. Hay-

[32] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/447, b. 4090.

vani ruh odun gibi yanar ve söner. Sonunda her şey aslına döner.[33] Gamı aşk ile kucaklayan sevince kavuşur. Bu, Şam/Dımeşk'e Rübve dağının tepesinden bakmak gibidir.[34] Parçaları aşkla birleştiren Semerkant ve Dımeşk gibi düzelleşir.[35] Dolayısıyla Rey, yüceliş şehri, asılların asıllarıdır. Rey şehrinin yakınındaki mescit ise insanı hakikat yurduna ulaştıracak olan seyr ü süluk ve çilehaneyi temsil etmektedir. Mescitte canını verip fenafillaha eren aslına döner ve yüceliş şehri Rey'e vasıl olur.

6. Ejderha Nefsi Uyandıran Irak Güneşi ve Irak Perdesi

Mesnevî'de bir yılan avcısı şiddetli kış gününde ölü zannettiği fakat donmuş olan bir ejderhayı Bağdat sokaklarına getirir. Yılan avcısının getirdiği ejderhayı merak edenler sokakta toplanır ve bu sırada Irak güneşi ejderhaya vurur. Soğuğun etkisi bedeninden gidince ejderha dirilir. Halk ejderhanın verdiği dehşetten kaçışır ve bu kargaşa esnasında izdiham meydana gelir. Mevlânâ ejderha metaforunun nefsi temsil ettiğini kendisi açıklar: "Nefsin ejderhadır, mümkün mü ölsün! O, hüzün ve imkânsızlık yüzünden kımıltısızdır."[36]

Adeta ölü gibi duran ve yılan zannedilen nefis ejderhası Irak güneşi karşısında canlanır ve zapt edilemez. Mevlânâ "Ayrılık karında tut ejderhayı. Sakın onu Irak güneşine getirme."[37] diyerek nefsin Irak güneşiyle beslenmemesini nasihat eder. Irak, Arab'ın esfel-i arzıdır ve bu nedenle esfel-i sâfilin olan dünya Irak'a, dünyanın mal ve güzellikleri de Irak güneşine teşbih edilmiştir. Yılan tutucudan murat edilen ise sahte şeyhtir. Sahte şeyhin telkinleri, dünyanın güneş gibi parlak ve cezbedici güzellikleri ve şehvet sonucu nefis bir ejderhaya dönüşerek sahibini helaka götürür.[38] Burada parlak güneşin sahibi Irak, nefsin şehvet ve arzusunu artıran dünyayı ve içinde-

[33] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın – Mehmet Demirci – Mustafa Tahralı – Sâfi Arpaguş – Necdet Tosun (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 6/484.

[34] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/435, b. 3745.

[35] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/587, b. 3283.

[36] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/343, b. 1052.

[37] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/343, b. 1056.

[38] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Dilâver Gürer – Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 3/282-284.

kileri temsil etmektedir. Ölü bir yılan gibi olan nefis, dünyanın cezbedici, parlak güzellikleri karşısında Irak güneşinde buzları çözülen ejderha gibidir.

Irak başka bir kıssada yine mümini Allah'tan uzaklaştıran bir perde ve dünya süsü olarak zikredilir. Hz. Ömer zamanında mezarlıkta çeng çalan bir ihtiyar vardır. İsrafil'in suru gibi olan ezgilerini zulümden kirlenmiş duygu kulağı değil ancak ruh ve gönül duyar. Çalgıcı iyice yaşlandığı için muhtaç duruma düşer. Medine mezarlığına gider. Orada çeng çalıp ağlar ve uyuyakalır. Ansızın Hz. Ömer de uykuya dalar ve kendisine rüyasında ihtiyar mutribe beytü'l-maldan altın vermesi söylenir. Hz. Ömer yedi yüz dinar alıp Allah'ın seçkin kulunu bulmak için mezarlığa gider. İhtiyar mutribi görür, "bu değildir" diyerek tekrar tekrar arar. Mezarlıkta başka kimse olmadığından emin olunca "karanlığın bağrındaki aydın gönlün" ihtiyar çalgıcıya ait olduğunu anlar. Altını mutribe bırakır "harca ve yine gel" der. Bu ihsan karşısında çalgıcı hayrete düşer. Ömrünü yıllarca heba ettiğini düşünerek çengi taşa vurup parçalar. İhtiyar mutrip Irak perdesini ve makamını aramaktan sevgiliden ayrıldığını hatırından çıkarmıştır:

"Ömrümü, her solukta tiz ve pes [perdelerine]üfleyerek harcadım.

Ah! Irak perdesini ve makamını anıp durmaktan, ayrılığın acı zamanı hatırımdan çıktı."[39]

Ankaravî'ye göre Irak perdesinden Arap ve Fars diyarlarını yad eden Hicaz ve Irak makamlarına seyahat eden kimselere tariz vardır.[40] İhtiyar mutrip çengiyle meşgulken Irak perdesinin hatıraları arasına dalar. Bu süreçe Allah'tan ayrıldığı acı zaman hatırından çıkar. Bir başka açıdan dünya hayatının acı bir hakikati olan ölümü unutur.[41] Mutrib, pişmanlık ve hasretle meşgulken Hz. Ömer, onun idrakini istiğrak âlemine yükseltir. İhtiyar mutrip, aklı başında ol-

[39] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/111, b. 2291-2192.

[40] Ahmet Tanyıldız, *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 877-878.

[41] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın – Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 2/86.

duğu için ağlayıp inleyebilmektedir. Nice sırrın aynası Ömer Faruk, ihtiyardan geçmişi ve geleceği ateşe vermesini ister. Mutribin cânı uyanır, içine hayret düşer ve Allah'ın cemâline dalar.[42] Hz. Ömer'le karşılaşmasından sonra mutribin ağlayıp inlemesi nefsin hüznü sevmesi anlamına gelir ki bu da hakiki tevbe değildir. Mutrip yine nefsine teveccüh etmektedir. Hz. Ömer'in ilahi sırların aynası olmasıyla mutrip hayret makamına yükselir ve kendinden fena olur. Ağlama ve gülme mertebelerinden geçer. İnsan-ı kâmil deryâsına gark olur.[43] Buradan anlaşılacağı üzere Irak perdesi oluş ve bozuluş âleminin meşguliyetleridir. Irak güneşi gibi Irak perdesi de insanın nefsini meşgul edip Allah'ı unutturan, gelip geçici dünyanın cezbedici güzellikleridir.

7. İnsân-ı Kâmilin Şehri Bağdat

Mesnevî'de rızık darlığından şikâyet eden bir kadın, kocasının Bağdat'a, halifenin yanına gitmesini ister. Bağdat halifenin sayesinde mamur ve bahar gibi bereketlidir: "Rahman'ın vekili, her şeyi var eden [Allah'ın] halifesidir. Bağdat şehri, onun sayesinde bahar gibidir."[44] Karısının ısrarı üzerine isteğini kabul eden adam, şahın huzuruna çıkmak için bir bahane gerektiğini söyler. Kadın testiyle yağmur suyunu şaha hediye olarak götürmesini ister. Adam Bağdat'ta su kıtlığı var düşüncesiyle ve Dicle nehrinin aktığından habersiz şaha testiyle su götürmeye karar verir. Bağdat'da gidip halifenin vekillerine hediyeyi verir. Halifenin vekilleri suyu görünce gülerler fakat şâhın cömert ve kerem sahibi olduğu bütün saray erkânı tarafından bilinir.

Ahmet A. Konuk, cömertliğiyle ünlü halifeyi insan-ı kâmil, Bağdat şehrini de velâyet-i hassa/özel velâyet ve âlem-i ervâhın merkezi olarak yorumlar. Mevlânâ bir gazelinde Mansur'dan evvel can Bağdat'ında "Ene'l-Hak" narasını vurduğundan bahseder. Bağdat'ın zahirde hilafet merkezi olmasından başka, "bâğ-ı dâd" terkibi de âlemin kutbunun ihsan ve hediye bağı anlamına gelir.[45] Halife, bedevînin getirdiği suyu kabul eder ve testiyi altınla doldurup kendisi

[42] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/11, b. 2199-2212.
[43] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2/92-93.
[44] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/129, b. 2685.
[45] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2/221.

için daha kolay ve yakın olmasından dolayı evine Dicle üzerinden dönmesini ister. Adam nehri görünce şaşırıp utanır.[46] Arab'ın götürdüğü su zahiri ilimleri, halifenin kendisine verdiği ihsanlar ise manevi ilimleri temsil etmektedir. Arap insân-ı kâmilin yanına maddi âlemin mertebesinden gelmiştir. Fakat zahiri ilimlere sahip olmaktan dolayı mağrur değildir. Bu nedenle evine yani kendi hakikatine insân-ı kâmilin Dicle gibi olan ilminden nasiplenerek marifet yolundan gider.[47] Mevlânâ, hikâyede şahın özelliklerine değinir. Havuz gibi olan şah birçok kanaldan tertemiz ve tatlı su dağıtır. Bu havuz gibi, Dicle gibi toprağı besleyen şah "bî-vatan"dır: "O yurtsuz şahlar şahı canın lütfu, nasıl da bütün bedene etki ediyor."[48] Dolayısıyla Bağdat, insân-ı kâmilin canının ve ruhunun vatanı olan mekânsızlık âlemini, âlem-i ervahı veya hakikat bahçesini temsil etmektedir.

Mevlânâ, Bağdat şehrini "Onu aşağıların en aşağısına çevirdik. Ancak inananlar ve iyi işler yapanlar başkadır; onlara kesintisiz ecir vardır."[49] ayetlerinin tefsirinde de benzer şekilde kullanır. Mevlânâ gençliğinde güzel ahlak sahibi olanların tabibi Hakk'ın nuru olursa ihtiyarlıklarında acziyet ve üzüntüden uzak olacaklarını bildirir. Şükredip vefalı olanların devlet ve ikbali daima onlarla beraberdir. Allah varlığı yokluk hazinesinden yaratmıştır ve insan bu yoklukta anlayış, tat, huzur ve iyilik aramaktadır.[50] Mevlânâ bu bahsin devamında sırrı gizlemeyi tercih ederek şöyle söyler:

"Bu sırrı açmaya izin yok, yoksa Abhaz'ı Bağdat'a çeviririm."[51]

Türkistan'da bir eyalet olan Abhaz'ın halkı Mecûsî'dir. Abhaz şehrinden dünya, Bağdat şehrinden de âlem-i ervâh murat edilmektedir. Beyitte insân-ı kâmilin hakikati bütünüyle göstermeye izni olsaydı varlığın yokluktan nasıl meydana geldiğini tafsilatıyla anlatıp Abhaz şehri gibi olan dünyayı Bağdat gibi olan ervah âlemine dönüştüreceği söylenmektedir. Ehl-i dünya Abhaz halkı gibi Al-

[46] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/135, b. 2855-2857.
[47] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2/266-268.
[48] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/134, b. 2825.
[49] et-Tîn, 95/5-6.
[50] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/647-649, b. 973-1021.
[51] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/649, b.1022

lah'ın gayrısına tapmaktadır fakat gözlerindeki perdenin kaldırılmasına izin yoktur.[52] Burada Abhaz şehrinin tarihi gerçekliğinden hareketle Bağdat şehri ile arasında karşıtlık kurulmaktadır. Dünya ve içindekilere tapan ehl-i dünya da Mecûsî'lere benzetilmektedir. İnsan-ı kâmil, âlem-i ervahı temsil eden Bağdat şehrine mensuptur. İnsân-ı kâmil, vakıf olduğu sırları muhafaza ile mesul olmakla birlikte halkı Hakk'a davet eder. Fakat bu davet karşısında halk evliyaya düşmanlık ve yabancılık besler. Bunun sebebi nefisleri tarafından ele geçirilmiş olmalarıdır. "Baykuşun yuvası ancak viranede olur. Bağdat'ın, Tabes'in güzelliklerini duymaz bile."[53]

Tabes, Horasan taraflarında bir şehrin adıdır. Baykuş, maddicismani mertebedeki insanı temsil etmektedir. Baykuş, harap ve virane mahallerde dolaştığı gibi manevi âlemden bir koku almamış kimselerin mahali de bu dünyadır. Ehl-i dünya, âlem-i ervahı temsil eden Bağdat ve Tabes'in güzelliklerini işitmekten zevk almazlar.[54] Bu nedenle Bağdat'ın ve Tabes'in güzelliklerinden yani mana âleminin zevk ve huzurundan habersizdirler. Bir inek veya eşek Bağdat'ın bütün sokaklarını dolaşıp hiçbir güzelliğine vakıf olmaz. Onun görebildiği yalnızca bir karpuz veya ottur.[55]

8. İki Vech ile Buhâra

8.1. Taklit Yurdu

Çok eski bir yerleşim yeri olan Buhara, bugün Özbekistan sınırları içinde yer almaktadır. Türk akınları, Moğol saldırıları ve İslam fetih hareketleri dolayısıyla birçok kez el değiştirmiştir. Sâmânîler döneminde devletin merkezi olmuş ve Sâmânî hükümdarlarının âlim ve şairleri himaye etmesiyle ilim ve kültür merkezi hâline gelmiştir. Ünlü hadis âlimi İmam Buhârî ve Sâmânîlerin döneminde kurulan saray kütüphanesinden istifade eden İbn Sina Buhâra'nın meşhur âlimlerdendirler. Nakşibendiyye tarikatını kuran Bahaeddin Nakşibendî de Buhâralı sufilerdendir.[56]

---

[52] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Mehmet Demirci – Süleyman Gökbulut – Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 9/346-347.

[53] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/654, b.1153.

[54] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 9/387.

[55] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/557, b. 2371-2373.

[56] Ramazan Şeşen, "Buhara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/363-367. UNESCO kültürel miras listesinde yer alan Buhâra'nın

Mevlânâ, Hz. Mûsâ'nın Firavun'a sihirbazlar getirmesi için mühlet vermesini anlatan hikâyede bir beyitle Buhâra'ya değinir. İnsan aklının tökezlemesine ve yetersizliğine karşın külli aklın muhkemliğine dikkat çeken Mevlânâ, sûfiye aklı satıp "hayret"i almasını ve Buhâra'ya değil zillet ve alçalmaya gitmesini tavsiye eder.[57] Buhâra medreseleriyle, yetiştirdiği âlim ve fâzıl kimselerle ünlüdür. Zâhiri Buhâra, zâhiri ilimlerin ve cüz'i aklın gidebildiği mertebededir. Mevlânâ, kişinin zayıf aklı ve zahiri hünerleri satmasını ister. Zahiri ilim ve hünerlerdeki yetkinlik kişinin nefsinin tekâmülü için yeterli değildir. Buhâra medreseleri, kişiyi Mevlânâ'nın arzu ettiği kemâle ulaştıramaz.

Zahiri ilimlerde yetkinleşen âlimleri taklitçi olarak telakki eden Mevlânâ mukallit sufilere de değinir. Şeyhin huzurunda şeyhi ağlayınca kendisi de ağlayan müridin hikâyesinde mukallit sufi, şeygi gibi ağlamakla kemâle ulaştığı iddiasındadır. Taklitçinin durumu gülünç bir şey anlatıldığında önce taklitle sonra anladığı için iki kez gülen sağırın durumu gibidir. Camdaki parıltı, camın kendisinden değil aydandır. Mukallit ince konulara eğilim gösterse bile bu çabası onu hakikatten daha da uzaklaştırır.[58] Bunun üzerine Mevlânâ okuyucuya Buhara'dan dönmesini tavsiye eder: "A taklitçi, Buhara'dan dön, horluğa hakirliğe yürü de aslan gibi bir adam ol."[59] Mevlânâ'nın yaşadığın dönemde zahiri ilimlerin tahsil edildiği bir merkez olması bakımından Buhâra, söz konusu beyitlerde suretten öteye geçememenin, taklidin ve zahiri ilimlerin sembolü olarak kullanılır. Zahiri ilimlerdeki yetkinlik, kibir ve gurur sermayesidir. Sâlikin zillet ve horluk tarafına gidip manevi fakr ve ilimleri elde ederek mana âleminde bir arslan olması gerekir.[60] Mana âleminde arslan olan bir başka Buhâra görür: "Böylece kendi içinde, safları yaran [yiğitlerin] meclislerinde "*Bir şey anlamazlar'a* döndüğü bir

dini ve kültürel yapısı hakkında bir inceleme için bk.: Hammet Arslan, "Buhara: Türkistan'da Çok Kültürlü Bir Kent." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (Aralık 2018), 29-41.

[57] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/346, b.1144.

[58] Mevlânâ'ya göre taklidi iman hakkında bk.: Nuran Döner, "Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları." *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/69 (Ağustos 2018), 253-268.

[59] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/660, b.1291.

[60] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 9/432.

başka Buhâra gör."[61]

8.2. Sevgilinin Vatanı, Bir Başka Buhâra

Buhara birçok talebenin şehir dışından gelip ilim tahsil ettiği bir merkez olması bakımında *Mesnevî-i Ma'nevî*'de zahiri ilimlerin ve suretin sembolüdür. Mevlânâ, görünen Buhâra'nın ötesinde bir başka Buhâra arzu eder ki o, kişinin zahiri ilimlerde yetkinleşmesini sağlayan Buhârâ medreseleri değil ilahî maarifler neticesinde hayret makamını veren horluk ve zillet medresesidir. Mevlânâ aşağıda görünenin ötesindeki başka bir Buhâra'ya işaret ederek bir anlamda "zahiri Buhâra'dan dön ve hakiki Buhâra'ya gel!" demektedir. *Mesnevî*'de Sadr-ı Cihan'ın veziri töhmet altında kalıp Buhâra'dan uzaklaşır. Kâh Horasan'da ve gâh dağda ve ovalarda dolaşır. Fakat aşk yüzünden tekrar Buhâra'ya dönmek ister. Vezirin dostları ise Buhâra'nın onun için tehlikeli olduğunu söyleyerek korkutmak ve geri dönmesini engellemek isterler. Aşık, öğüt verenlere karşı pervasızdır. Buhâra'ya doğru yola koyulur.[62] Âşık, Sadr-ı Cihanın huzuruna erişip vereceği her mihnete katlanmaya ve canını feda etmeye hazırdır. Çünkü "Aşk şahının öfkesi ruhuna yerleşmiş, onu memurluğa ve yüz karalığına bağlamıştır."[63] Bu beyitte aşk şahı Hakk'ın zâtı, şâhın öfkesi Hakk'ın celâli, yüz karalığı ise zulmettir. Gizli müvekkeller yani melek ve şeytan kişiye hayır ve şerri telkinde bulunur. Kişinin batıni hakikati, onu istidadının gereği olan yola sevk eder.[64] Vezirin istidat ve ihtiyarı sevgiliden tarafadır. Âşık, Buhâra'nın ilim ve faziletlerine değil sevgilinin yüzüne ve güzelliğine taliptir. Konuk'a göre bu hâl zahiri ilim mertebesinden geçip müşahede ve yakîn mertebesidir.[65] Âşık için canandan can korkusuyla kaçan, utanç elbiseli ve uyuşuk bir kimsedir. Âşık, aydınlık içinde aydınlık olan mumun etrafında bir pervane olur ve sevgiliye kavuşur.

Buhâra, ilim ve fazl anlamına gelen buhârdan müştaktır. Buhâra şehrinde çok âlim ve fâzilet sahibi yetiştiği için bu isimle isimlendi-

[61] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/660, b.1292.
[62] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/433-441, b.3678-3684.
[63] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/438, b.3814.
[64] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 6/374-375.
[65] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 6/384.

rilmiştir.[66] Mevlânâ bu hikâyede zaman zaman Buhâra'nın özelliklerine değinir. Buhâra, bilgi kaynağıdır ve her kim bilgi ve görüş güneşinin sahibi ise Buhâralıdır. Yalnızca tevazu sahiplerini kabul eden Buhâra, şeyhin huzuru ve gönül evidir. Sevgilinin yurdu, âşık için vatan sevgisidir.[67] Bu hikâyede Buhâra, ledüni ilimleri ve Rabbani maarifleri temsil etmektedir. Buhârâ'nın şâhı Sadr-ı Cihan, insân-ı kâmildir. Buhâra'ya geri dönen vezir temizlik ve dürüstlük sahibi müriddir. İnsân-ı kâmilin gönlüne kibirle değil tevazu ve zilletle yol bulunur. İlm-i ledün ve bâtını âlemin sultanının şehri, âşıkların yanında vatan muhabbetidir.[68]

9. Şekere Benzeyen Semerkant

Özbekistan'ın orta kısmında tarihi bir şehir olan Semerkant akarsuları, zengin bitki örtüsü ve mutedil havasının temizliğiyle seyyahlar tarafından cennete benzetilir.[69] *Mesnevî*'nin birinci cildinde verilen ilk hikâyede padişah hasta bir cariyeye âşık olur ve onun iyileştirmek için çareler arar. Tabipler cariyenin iyileştirmede çaresiz kalırlar. Padişah yüzünü Hakk'a dönüp dua eder ve rüyasında bir veliyi görür. Padişah kendisine rüyada gösterilen veliyle buluşup cariyeyi tedavi etmesini ister. Veli, cariye ile yalnız kalıp elini onun nabzına koyar ve şehir şehir, ev ev sorar. "Şekere benzeyen Semerkant'ı soruncaya dek nabzı, zararsız, kendi hali üzere atmaktaydı. Nabzı atmaya, yüzü kızarıp sararmaya başladı; çünkü o Semerkantlı bir kuyumcudan ayrılmıştı."[70] Padişah ruhu, cariye nefse tâbi olmuş akl-ı cüz'îyi, kuyumcu ise hevâ-yı beşeriyet/nefsi temsil eder. Cariyeyi tedavi edemeyen tabipler, sahte şeyhler anlamına gelmektedir. Ruh, cüz'î akla âşıktır.[71] Cüz'î aklın tâbi olduğu nefsin şehri olan Semerkant ise insanın vücudunu ve enaniyeti temsil etmektedir. Çeşit çeşit cismanî zevkleri, akla yaldızlayarak gösteren kuyumcu,

[66] Mütercim Âsım Efendi, Burhân-ı Katı, haz. Mürsel Öztürk – Derya Örs (İstanbul: TDK Yayınları, 2009), 96.

[67] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/437, b.3783-3799.

[68] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın – Mehmet Demirci – Mustafa Tahralı – Sâfi Arpaguş – Necdet Tosun (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 6/368, 371.

[69] Osman Aydınlı, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/484.

[70] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/38, b.167-168.

[71] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 1/96.

bu şehirde ikâmet etmektedir.[72] Nefsin verdiği lezzet dolayısıyla cüz'î aklın nabzı, Semerkant tarafına atmaktadır. Dolayısıyla Semerkant; nefsi barındırması ve insana geçici zevkleri vermesi bakımından şekere benzemektedir ancak hakiki zevkin temsili olan şeker kaynağı değildir.

Mesnevî'nin altıncı cildinde yer alan Tirmiz padişahı Seyyid ve maskarası Delkak hikâyesinde padişah önemli bir işi için Semerkant'a birini göndermek istediğini ve bu kişiye çeşitli hediyeler vereceğini ilan ettirir. Tellalların çağrısını duyan Delkak acele ve telaşlı bir şekilde padişahın huzuruna koşar. Delkak'ın bu endişeli hâlinden dolayı Harezmşahlar nedeniyle zaten keder içindeki padişah, ülkede bir felaketin meydana geldiği şeklinde zanna kapılır. Padişah hâlini sorunca Delkak, Semerkant'a gidecek bir adam aradığını duydum "İşte bu yüzden, 'benim buna gücüm yok' demek için sana koştum geldim."[73] der. Padişah, şehre yüzlerce ıztırap düşürdün, davul sancak sahibi ham kişiler gibi bu kadar otluğu ateşe verdin ham sakallı diyerek Delkak'a cevap verir. Hikâyede yer alan hamlar sahte şeyhleri, davul sahte şeyhin başına topladığı ahmakları temsil etmektedir. Bayrak, yalancıların kâmil kimseleri taklit etmesi demektir. Delkak'ın hâli, irşadın hakikatinden habersiz mürşitlik iddiasında bulunan yalancı kimselerin haline benzer. Fena makamında olduğunu iddia edip kemâl davasında bulunan sahte şeyhler ilahi bir bela başlarına geldiğinde içlerinde sakladıkları beşerî sıfatları âşikâr ederler.[74] Buradan hareketle Semerkant, insanın seyr ü süluk sürecini yaşadığı, musibet ve imtihanlara düçar olduğu şehâdet âlemini temsil etmektedir.

10. Şeker Kaynağı Mısır

Can kurbağası ve beden faresinin arkadaşlık yaptığı pasajda Mevlânâ; gönül, düşünce, hayal ve varlık mertebelerine değinir. Mısır azizinin yedi semiz öküzün yedi zayıf öküzü ve yedi yeşil başağın yedi kuru başağı yediği rüyasını insanın tekâmülü bakı-

[72] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 1/137; Ahmet Tanyıldız, *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî*, 303.

[73] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/865, b.2543

[74] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Dilâver Gürer – Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 12/204, 212.

mından yorumlar. Gönlün, hayal ve vehim zindanından çıkıp ayın ışıklarıyla parlatılması gerekir. Sâlik konumunda insan-ı kâmile seslenerek ruhun zindandan kurtarılmasını niyaz eder: "Ey sözüne sadık olan Mısır azizi! Mazlum Yusuf senin zindanındadır... Ey aziz, kıtlık onun Mısır'ında/şehrinde başlıyor; aman ha, bunu reva görme a padişahım."[75] Mısır'dan murat edilen şehadet âlemidir. Aziz, insan-ı kâmili temsil eder. Nefsin yedi kötü sıfatları ruhun yedi faziletini yediğinde Ruh Yusuf'unun Mısır'ında ilahi feyzler kıtlığı meydana gelir.[76] Bu pasajda Mısır, suretler âlemine benzetilir. Şehadet âleminde Ruh Yusuf'unun zindan kurtulması insan-ı kâmilin terbiye ve gözetimi dolayısıyladır. Bu durum sâlikin kalbini temsil eden Basra ve riyazet için bineği olan nefsini temsil eden Musul harap olmadan önce, insan-ı kâmilin sâlike himmet etmesidir.[77] Bu nedenle Mısır/şehadet âlemi, cîfe-i dünya anlamından öte insanın hakikate ulaşmasında bir vesile yeridir. Mısır aynı zamanda insanın bedenini temsil etmektedir. İnsanın nefsinin bağlarından kurtulup ilahi feyzlere gark olması insan-ı kâmilin tasarrufu dolayısıyladır. Can Mısır'ı, içinde yüzlerce Mısır barındırmaktadır.[78]

Başka bir hikâyede bir mirasyediye rüyasında aradığı zenginliği Mısır'da bulacağı bildirilir: "Haydi, bekleme, Bağdat'tan [yola çıkıp] Mısır'a, şeker kaynağı olan yere git."[79] Adam Mısır'a vardığında şehrin bekçisi hırsız zannedip onu döver. Muradını anladığında ona hazinenin Bağdat'ta filan mahallede filan evde olduğunu rüyada gördüğünü haber verir. Adamın tarif ettiği, mirasyedinin kendi evidir. Fakat bu yakîn definesi Mısır'a gitmeden elde edilemez. Hikâyede mirasyediden, ruhunu bedava bulup nefsinin heveslerine göre harcayan kişi kast edilmektedir. Define insanın hakikatini, Mısır hakikat-i insaniyenin medfun olduğu bir şehir mesabesinde olan insan-ı kâmili ve onun bulunduğu yeri temsil etmektedir.[80] Mirasyedinin Mısır'da bekçiden dayak yemesi nefsin tekâmülü için gerekli olan çiledir. Bağdat, insanın kendi evi ve benliğidir. Benli-

[75] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/873, b.2789, 2793.
[76] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12/278-279.
[77] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/793, b.535.; Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 11/188.
[78] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/766, b.4126.
[79] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/924, b.4244.
[80] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 13/114.

ğindeki defineyi bulması için yaratılan insanın, şeker kaynağı Mısır gibi olan insan-ı kâmilin gözetiminde seyr ü sülûku tamamlaması gerekir. Mısır'ın şeker kaynağı olarak telakki edilmesi insan-ı kâmilin hakiki zevk ve lezzetleri sâlikin ruhuna duyurmasındandır.

11. Hindistan Rüyası

Hindistan'a gidecek olan bir tacir, kafesteki papağanına Hindistan'dan armağan olarak ne istediğini sorar. Papağan, Hindistan'da kokulu bahçelerdeki papağanlara kendi hâlini anlatmasını ve "ulular" tarafından anılmak istediğini söyler. Tacir sahrada papağanları görür ve kendi papağanından bahseder. Hindistanda'ki papağan tacirin papağanının hâlini duyunca ölür. Tacir, ülkesine dönüp durumu anlatınca kafesteki papağan da ölür. Tacir üzüntüden feryatlar yakar ve papağanı kafesten çıkarır. Ölmüş olan papağan kanatlanıp Hindistan'a uçar. Kafesteki papağan, insanın batınında gizlidir ve tacir "Benim canım nasıl papağandan aşağı olur? Can [dediğin] böyle güzel davranışlı olmalı."[81] diyerek kafesteki papağanın yolunu tutmaya karar verir. Hindistandaki "ulular", enbiya ve evliyanın ruhlarıdır. Kafesteki papağan, ten kafesi içinde nefsinin sıflatlarından beslenen sâliktir. Batında gizli papağan, insan-ı kâmilin insanın gönlündeki tasarrufudur. Sahradaki papağanın ölmesi insanın ilim ve irfan gibi faziletlerini gizlemesi, kafesteki papağanın ölmesi güzel sesini gizleyerek nefsinin ölmesi ve ten kafesinden kurtulması demektir.[82] Hindistan'ın geniş sahralarında sakin olan papağan, ten kafesinden kurtulması için tacirin papağanını irşad eder. Kafesteki papağan da "ölmeden önce ölmek" hususunda tacire nasihat eder ve Hindistan'a gider. Buradan hareketle Hindistan, zamansız ve mekânsız mana âlemi, hakikat yurdu, insan-ı kâmilin vatanı gibi anlamlara gelmektedir.

Mevlânâ, hayal, vehim, hayvani ruh ve cüz'î akıl ile baki olan ruh hakkında rüya bahsine temas eder. Can uykuda gördüğünü yirmi yıl uyanık kalsa dahi göremez. Seçkinlerin rüyaları tabiatlarının temelidir. Eşek rüyada Hindistan'ı göremez. Fil ise Hindistan'ı ısrarla arar ve nihayetinde aradığını bulur. Rüyada Hindistan'ı

[81] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/98, b.1848.
[82] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 1/467, 468, 554.

görmek için filin kudret ve canı gerekir.[83] Burada fil ârifi, Hindistan hakikat âlemini temsil etmektedir. Ârifler uykuda hakikat âlemini müşahede eder.[84] Ârifilerin bu müşahede sonucu uyandıklarında kendilerine vecd gâlip gelir.[85] Hindistan kişinin insan-ı kâmil olma istidadıdır ki İbrahim b. Edhem'in saltanat zincirini kırması da Hindistan rüyasını görmesindendir.[86]

12. Hakk'ın Perdesi Çin

Padişah üç oğluna ülkelerinde istedikleri gibi dolaşmalarını ancak bir kaleye gitmemelerini nasihat eder. Şehzadeler yolculuk esnasında Zâtü's-süver kalesinde Çin padişahının kızının resmini görürler. Bu ise huşrubâ kalesinin tesiridir. İnsan yasaklanan şeye düşkündür ki şehzadeler babalarının nasihatini ayaklar altına aldılar. Resimde gördükleri eşsiz güzeli bulmak için Çin ülkesinin yolunu tutarlar. İbrahim b. Edhem gibi anne-babalarını ve ülkelerini unutup iradesiz kalıp sevgilinin yoluna düşerler. Ancak vuslat yolu kapalıdır.[87] Üç şehzade Hakk'a giden üç yolu temsil etmektedir. Çin, Hakk'ın örtüsü olan küllî nefis ve sıfatlar âlemidir. Ruh ve nefsin terkibi olan cisimle sülûk edenlerin yolculuklar sıfatlar âlemindedir. İkilik ve suret âleminde mücahede ettikçe Hakk'a yakınlık sözkonusudur fakat vuslat ve fena yolu kapalıdır.[88] Niceleri var ki Hindistan ve Herat'a gidip sadece alışveriş ve kazancı görür. Türkistan ve Çin'e gider, hile ve tuzakla meşgul olur.[89] Bu nedenle Mevlânâ okuyucuya Çin diyarında kendisini rüsva etmeyip bir akıl sahibi/insan-ı kâmil aramasını nasihat eder.[90]

Sonuç

Mesnevî'-i Ma'nevî sembolik anlatımıyla dikkat çeken bir eserdir. Mesnevî'de şehir ve ülkeler ve bizim burada değinemediğimiz bir-

[83] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/580, b.3061-3065.
[84] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 8/374.
[85] Hilal Yiğit, *Mehmed Murad Nakşibendî Hülâsâtü'ş-Şürûh (III. Ve IV. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük),* (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1819.
[86] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/915 b.3984.
[87] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/580, b.3079.
[88] Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 13/31.
[89] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/557, b.2368-2369.
[90] Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/920, b.4144.

çok mekân da bu temsili anlatımın parçasıdır. *Mesnevî*'de şehir ve ülkeler, tasavvufi anlam örgüleri etrafında çeşitli âlemleri temsil eder. Mevlânâ'nın mekânlara maddi ve manevi olmak üzere temelde iki yaklaşım tarzından bahsetmek mümkündür. Fakat maddî ve manevî âlem, kişinin bilinç düzeyiyle ilişkilidir. Hakikat yurdunun kalbinde bulunup hakikatten hiçbir koku alamayan baykuşlar olduğu gibi küfrün merkezinde Hakk'ı anan nice kullar vardır. Aslında şehir ve ülkelerde küfür ve iman birbirine karışmayıp aynı arktan akan su gibidir. Kişi istidat ve kabulünün gereği olan suyu içmektedir. Dolayısıyla zaman gibi mekân da izafidir ve sâlikin mertebesine göre anlam kazanır.

Mesnevî'de Horasan, Belh, Herat ve Merv gibi şehirler ekseriyetle insanı Allah'tan alıkoyan masiva olarak değerlendirilir. Irak güneşi ve Irak perdesi insanın nefsini besleyip ejderhaya dönüştüren ve Allah'ı unutturan dünyanın geçici güzellikleridir. Bununla birlikte Bağdat, insan-ı kâmilin şehri, zamansızlık ve mekânsızlık âlemidir. Maddi-cismani mertebedeki insan, Bağdat ve Tabes'in güzelliklerinden haberdar değildir. Abhaz, tarihte halkının Mecûsî olması dolayısıyla cîfe-i dünyaya, Abhaz halkı da ehl-i dünyaya teşbih edilir. Merv-Rey karşıtlığı üzerinden kurgulanan hikâyelerde Merv dünya mülkünü, Mervliler ehl-i dünyayı simgeler. Rey şehri ise hakikat yurdunu temsil eder ve sâlik, yüceliş şehri Reyin mescidinde fenafillaha erer. Hakikate ulaşmış Reylilerin yükü kulluk bilincini temsil eden *Rey kâseleri*dir. Rey şehrinden kalkan kervan Rahman'ın Nefesi'ni duyuran Yemen'e doğru gider. Bayezıd-i Bestamî'nin kıssasından hareketle Harakan da Yemen gibi değerlendirilir.

Mevlânâ'nın Buhara'ya zahiri ve batını olmak üzere iki ayrı bakış açısı vardır. Zahiri ilimlerin geliştiği, medreseleri ve yetiştirdiği birçok âlimle meşhur olan Buhara, zahirde bir taklit yurdudur. Bu taklit yurdu geçip gidilmesi gereken bir merhaleden ibârettir ki içinde bir başka Buhara vardır. Hakiki Buhara, ilahî maariflerin ve ledün ilminin kaynağı, sâliki hayret makamına ulaştıran horluk ve zillet medreselerinin sahibidir. Sevgilinin vatanıdır. Semerkant, insanın yolculuğu boyunca çeşitli imtihanları yaşadığı şehâdet âlemidir. Nefsi barındırması bakımından da geçici tad ve lezzetleri veren şeker gibidir. Hakiki şeker kaynağı ise Mısır'dır. İnsanın ha-

kikate ulaşması için sâlikin kalibin temsil eden Basra ve nefsini temsil eden Musul harap olmadan önce şeker kaynağı Mısır gibi olan insan-ı kâmilin huzurunda bulunması gerekir.

Filin asli vatanı olan Hindistan, insan-ı kâmilin müşahede ettiği hakikat âlemidir. Hindistan rüyası, Hakk'ın seçkin kullarına lütfudur. Çin ise sıfatlar âlemini temsil etmektedir. Bu âlemde Hakk'a yakınlık elde edilmekle birlikte vuslat mümkün değildir. Bu nedenle Hakk'ın perdesidir.

Kaynakça

Arslan, Hammet. "Buhara: Türkistan'da Çok Kültürlü Bir Kent." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (Aralık 2018), 29-41.

Aydınlı, Osman. "Semerkant". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 36/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Dilçin, Cem. Örneklerle Türk Şiir Bilgisi. Ankara: TDK Yayınları, 9. Basım, 2009.

Döner, Nuran. "Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları." *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/69 (Ağustos 2018), 253-268.

Güngör, Özlem. *İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Maârif) (VI. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Keklik, Nihat. "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", *Felsefe Arkivi*, 26, (Temmuz 2013), 19-55.

Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi I, III, XI, XII, XIII*, haz. Dilâver Gürer – Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2005.

Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi II,* haz. Selçuk Eraydın – Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2005.

Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi IX*, haz. Mehmet Demirci – Süleyman Gökbulut – Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2005.

Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi VI*, haz. Selçuk Eraydın – Mehmet Demirci – Mustafa Tahralı – Sâfi Arpaguş – Necdet Tosun. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2005.

Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi VIII*, haz. Sâfi Arpaguş – Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2005.

Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs–Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.

Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk – Derya Örs. İstanbul: TDK Yayınları, 2. Basım, 2009.

Özdemir, Mehmet. *İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Maârif) (IV. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Merv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 29/221-223. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Rey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Savaş, Serap. *İran Selçukluları Dönemi (10-13 Yy) İsfahan, Rey, Kaşan ve Samarra'da Yapılmış Olan Seramiklerin Özellikleri ve Günümüze Uyarlanması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Şeşen, Ramazan. "Buhara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6/363-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Tanyıldız, Ahmet. *İsmâîl Rusûhî-Yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük).* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Tosun, Necdet. "Veysel Karanî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 43/74-75. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman. "Harakânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uslu, Recep. "Herat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17/215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yazıcı, Tahsin. "Belh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 5/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yiğit, Hilal. *Mehmed Murad Nakşibendî Hülâsâtü'ş-Şürûh (III. Ve IV. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük).* Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Akyol, İbrahim. "Mevlânâ'nın Torunlarından Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'nun Mevlânâ ve Mesnevî İle İlgili Çalışmaları". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 491-516. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNÂ'NIN TORUNLARINDAN PROF. DR. ÂMİL ÇELEBİOĞLU'NUN MEVLÂNÂ VE MESNEVÎ İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI

İbrahim AKYOL*

ÖZ

Âmil Çelebioğlu 1934 yılında Karaman'da dünyaya gelmiştir. Babası Ali Rıza Beğ, Karaman'ın "Şıhzâdeler" sülalesinden olup dedesi Karaman Mevlevihânesi son şeyhi Ebu Bekir Çelebî'dir (Zükür Çelebî). İsmini, Hz. Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi'nin torunu Emir Âmil Çelebi'den almıştır. Mevlevî bir aileye mensup olarak dünyaya gelen Âmil Çelebioğlu, çocukluğundan itibaren bu kültür içinde yetişmiş bir kişidir. O Hz. Mevlânâ'nın hem soyundan hem de huyundan gelen müstesna bir şahsiyet olmakla beraber bel evladı değil, yol evladı olmayı öncelikli olarak kabul ederdi.

Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu bir akademisyen ve bilim adamı olarak Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî ve eserleri hakkında ciddî ve müdekkik araştırmalarının neticesinde Türk kültür hayatına önemli eserler kazandırmıştır. Bu çalışmaları şunlardır.

- Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişiyle Manzum Nahîfî Tercümesi (3 cilt)
- Mesnevi'nin İlk On sekiz Beytinin Manzum Tercümesi
- Birkaç Söz (Manzum Nahifi Tercümesi Ön sözü)
- Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü
- Ebced Hesabıyla Mevlânâ'nın Doğum Tarihi

* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı / Türkiye.
iakyol18@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8363-592X.

- İman, Aşk ve Mevlânâ
- XIII-XIV (ilk yarısı) yüzyıl mesnevilerinde Mevlânâ Tesiri
- Mevlânâ'dan Öğütler
- Hz. Mevlânâ'ya İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi
- Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler

Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ araştırmalarına da yeni bir bakış açısı ile yaklaşarak XII-XIV yüzyıl mesnevilerini incelemiş ve bunların Mevlevi Edebiyatının oluşumuna katkılarını ortaya koymuştur. Çelebioğlu'nun Mevlânâ ve dönemini tahlil eden makaleleri ise Mevlânâ-Moğol ilişkisine nasıl bakmamızı gösteren önemli ipuçları vermektedir. Bir bütün olarak Âmil Çelebioğlu'nun çalışmalarına baktığımızda Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'yi doğru bir şekilde anlamamızı sağlamakta, okuyucuya sahih bir perspektif sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Âmil Çelebioğlu, Bilim Adamı, Mesnevî, Makaleler.

The Works of Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu, Grandchild Of Mevlana, On Mevlana And The Mesnevî

İbrahim AKYOL[†]

Abstract

Amil Çelebioğlu was born in Karaman in 1934. His father, Ali Rıza Beğ, was from the 'Şıhzâdeler' family of Karaman, and his grandfather was Ebu Bekir Çelebî (Zükür Çelebî), the last sheikh of the Karaman Mevlevihane. He took his name from Emir Amil Çelebi, the grandson of Ulu Arif Çelebi, the grandson of Mevlana. Born into a Mevlevi family, Amil Çelebioğlu grew up immersed in this culture from childhood. Although he was an exceptional figure, descended from both the lineage and character of Mevlana, he prioritised being a disciple rather than a biological son.

As an academic and scientist, Professor Dr. Amil Çelebioğlu has contributed important works to Turkish cultural life as a result of his serious and meticulous research on Mevlana Celaleddin-i Rumi and his works. These

[†] Assoc. Prof. Dr., Çankırı Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Çankırı, Türkiye. iakyol18@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8363-592X.

works are as follows:

- Mesnevi-i Sharif, Original and Simplified Verse Translation by Nahifi (3 volumes)
- Verse Translation of the First Eighteen Couplets of the Mesnevi
- A Few Words (Preface to the Verse Translation by Nahifi)
- Mevlana's Role in the Turkification of Anatolia
- Mevlana's Date of Birth According to the Abjad Numerical System
- Faith, Love and Mevlana
- The Influence of Mevlana in Mesnevis of the 13th-14th (first half) Centuries
- Advice from Mevlana
- Commentary on a Ghazal Attributed to Hz. Mevlana
- Thoughts on the First Verse of the Mesnevi According to Various Commentaries

Professor Dr. Amil Çelebioğlu has approached Mevlana studies with a fresh perspective, examining the mesnevis of the 12th-14th centuries and revealing their contributions to the formation of Mevlevi literature. Çelebioğlu's articles analysing Mevlana and his era provide important clues on how we should view the relationship between Mevlana and the Mongols. Looking at Amil Çelebioğlu's work as a whole, it enables us to understand Mevlana Celaleddin-i Rumi correctly and offers the reader an authentic perspective.

Keywords: Mevlana, Amil Çelebioğlu, Scholar, Mesnevi, Articles.

Giriş

"Hakikî büyük insanları yakından tanırsak onlarda, peygamber ve velilerde daima yanan insanlık sevgisi ateşinin kıvılcımlarını buluruz. O kıvılcımlar ki düştüğü çatının hacmine göre küçük veya büyük yangınlar çıkarır."[1] Kendisi peygamber olmadığı hâlde kitabı olan büyük veli Hz. Mevlânâ'nın asırlar önce yaktığı ateşin kıvılcımları, yüzyılımızda da nice gönülleri tutuşturmaya devam etmektedir. İşte tutuşan gönüllerden birisi de onun hem bel evladı hem de yol evladı olan aynı zamanda 20. yüzyılın klasik Türk edebiyatının büyük hocalarından Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'dur.

1934'te Karaman'da doğan Âmil Çelebioğlu'nun, baba tarafından soyu Mevlânâ'ya dayanır. Dedesi Karaman Mevlevîhânesi'nin son şeyhi Ebûbekir Çelebi (Zükür Çelebi)dir.[2] İsmini, Hz. Mevlânâ'nın torunlarından Ulu Ârif Çelebi'nin torunu Emir Âmil Çelebi'den almıştır. Annesi Kadriye Fevziye Hanım ise Mersin'in tanınmış ailelerinden Hâmisler ailesine mensup Ahmet Bey'in kızıdır. Mevlevî bir aileye mensup olarak dünyaya gelen Âmil Çelebioğlu, daha çocukluğundan itibaren bu kültür ve terbiye içinde yetişmiştir. Bir gün bir meslektaşı, soyadındaki Çelebî sözünden hareketle, "Üstadım! Soyunuzun Mevlânâ ile ilgisi var mı?" diye sorunca şöyle cevap verir: "Evet ama bunun ne önemi var? Önemli olan yol evladı olmaktır, bel evladı olmak değil!"[3]

Çelebioğlu ailesi 1941 yılında İstanbul'un Üsküdar semtine taşınır. Âmil Çelebioğlu, sırasıyla Salacak İlkokulu, Paşakapısı Ortaokulu ve İstanbul Erkek Lisesi'nde okur. 1955'te İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi'ne kaydolur. Ancak Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın bir dersini dinledikten sonra üniversite tercihini değiştirip Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne geçer. Fakültede aynı zamanda Sanat Tarihi Bölümü'ne de devam eder. "Fuzulî ve Cevherler" konulu bitirme teziyle

[1] Âmil Çelebioğlu, "İman, Aşk ve Mevlânâ", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları,* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 27.

[2] Âmil Çelebioğlu'nun soy kütüğü için bkz. Emine Yeniterzi, "Mevlânâ Torunu Bir Akademisyen Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu" www.semazen.net, (Erişim 26.09.2025), 2.

[3] Cemal Kurnaz, "Hatıraların Işığında Hocam Âmil Çelebioğlu" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,* (Erişim 2013/10), 82.

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olurken Sanat Tarihi Bölümü'nden de diploma alır. 1962-1964 yıllarında Amasya-Merzifon'da askerlik görevini yerine getiren Âmil Çelebioğlu, ilk görev yeri olan Konya Erkek Lisesinde 1964–1965 yılları arasında da Türk dili ve edebiyatı ve sanat tarihi öğretmenliği ile müdür yardımcılığı görevinde bulunmuştur. 1965–1966 eğitim-öğretim yılında Konya Selçuk Eğitim Enstitüsünde Türk edebiyatı öğretim görevlisi olarak da vazife yapmıştır. Akademik hayata 1966'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde asistanlıkla başlamış olup doktorasını 1971'de Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'ne geçerek aynı yıl "Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediye'si" konulu teziyle tamamlamıştır. Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari İlimler Fakültesi'ne 1977'de geçmiş ve "Sultan II. Murad Devri Mesnevîleri" adlı teziyle doçentlik unvanını almıştır. 1977-1982 yılları arasında Hacettepe Üniversitesinde, aynı zamanda dört yıl boyunca Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde de ders vermiştir. "Kıyafet İlmi" konulu araştırmasıyla 1982'de profesörlüğe yükseltilmiş ve Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Dekanlığına atanmıştır. Bir yıl sonra kendi isteğiyle idarî görevden ayrılmış ve Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etmiştir. 2 Temmuz 1990'da hac farizasını yerine getirirken Mekke'de vuku bulan ve "Tünel Faciası" olarak bilinen izdihamda Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. 15 Temmuz 1990'da öğle namazının ardından Bayezit Camii'nde gıyabî cenaze namazı kılınmıştır.[4]

Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu bir akademisyen ve bilim adamı olarak Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî ve eserleri hakkında ciddî ve müdekkik araştırmalar yapmış ve bilim ve kültür hayatına önemli eserler kazandırmıştır. Bu eserler şunlardır:

[4] Cemal Kurnaz, "Çelebioğlu Âmil", TDVİA, 8, (İstanbul: 1993), 264-265; Nihat Öztoprak, Âmil Çelebioğlu'nun Hayatı ve Bibliyografyası. *MÜFEF, Türklük Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul: 1993/7), 2.

1. *Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişiyle Manzum Nahîfî Tercümesi (3 cilt)*

Mesnevî-i Şerif'in ilk tam Türkçe manzum tercümesi XVIII. Yüzyılda yaşamış Süleyman Nahîfî (ö.1738) tarafından yapılmış olup bu tercüme, Türk şairleri tarafından büyük ilgiyle karşılanmıştır. Nahifî'nin tercümesi, Farsça büyük klasikler içerisinde Türkçeye yapılan en iyi tercümedir. Zaten eserin basılması ve nüshaları da bunu destekler niteliktedir. Nahifî tercümesinin en büyük özelliklerinden birisi de tercümenin asıl metnin vezni olan "fâilâtün fâilâtün fâilün" vezniyle yapılmış olmasıdır. Âmil Çelebioğlu bu eseri asistanlık yıllarında hazırlamıştır. Mevlânâ'ya aidiyeti şüpheli olan VII. cildi hariç, tercümeyi sadeleştirerek mensur açıklamalarla ve Mesnevî'nin Bulak baskısının tıpkıbasımıyla birlikte üç cilt hâlinde 1. cildi 1967, 2. cildi 1969, 3. cildi ise 1972 yılında İstanbul'da yayımlamıştır.[5] Âmil Çelebioğlu'nun neşrettiği I. ciltte, Mesnevî'nin 1. cildi (4116 beyit) ve 2. cildi (3849 beyit); II. ciltte Mesnevî'nin 3. cildi (4860 beyit) ve 4. cildi (3879 beyit); III. ciltte Mesnevî'nin 5. cildi (4248 beyit) ve 6. cildi (4957 beyit ve Bahaeddin Veled'in 45+31 beyitlik iki adet mesnevisi) bulunmakta olup toplam 25.985 beyit bulunmaktadır. Bu tercüme, daha sonra 3 defa basılmıştır.[6]

2. *Mesnevi'nin İlk On sekiz Beytinin Manzum Tercümesi*[7]

Kendisi de bir şair olan Âmil Çelebioğlu yıllardır üzerinde çalıştığı, ders olarak okuttuğu, şerh ettiği ve şerhlerini yayımladığı Mesnevî-i Şerif'in ilk 18 beytini aynı vezinde tercüme etmiştir. Ancak ilk beytin en başarılı ve en tanınmış tercümesinin Süleyman Nahifî'ye ait olduğu gerekçesiyle tekrar tercüme etmemiş, üçüncü beyti ise toplam 5 ayrı şekilde tercüme etmiştir.

---

[5] Karavelioğlu, Murat Ali. "Tercüme-i Mesnevî-i Şerîf". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/tercüme-i-mesnevi-i-serif. (27/09/2025) Nahifî tercümesinin Çelebioğlu neşrinin 1. cildi ile ilgili olarak da bir doktora tezi hazırlanmıştır. İsmail Murat Soyer, *Nahifi'nin Mesnevi Tercümesi'nin Bağlamlı Dizini ve İşlevsel Sözlüğü (1. Cilt),* (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, LEE, 2025), 532.

[6] Âmil Çelebioğlu (haz.), Mevlânâ, Mesnevî-i Şerîf (Aslı ve sadeleştirilmişiyle Manzum Nahîfî Tercümesi), 2. Basım. 6 Cilt. (İstanbul: MEB Yay. 2000); 3. basım. (İstanbul: Timaş Yay., 2007); 4.basım. (İstanbul: Sûfî Yayınları, 2018)

[7] Âmil Çelebioğlu, "Mesnevi'nin İlk Onsekiz Beytinin Manzum Tercümesi" *Türk Edebiyatı Dergisi*, (1990/195), 7.

Dinle neyden, kim şikâyet etmede
Ayrılıklardan hikâyet etmede
Der: "Kamışlıktan kesildikten beri,
İnlemem ağlattı cümle âlemi.
Ayrılıktan muztarib dil isterim
İştiyâk derdin ona şerheyleyim[8]

Her kim aslından uzak kalsa eger
Vuslatın vaktin yine gözler, diler.
Ben ki her mecliste dâim inledim
Hem iyiyle hem kötüyle dost idim.
Her kişi zannınca oldu benle yâr
Amma gönlüm içre sırrım kim sorar?
Âh u zarımdan değil sırrım uzak
Nâil olmaz nûra her göz, her kulak…"
Tek canından, can da tenden perdesiz,
Cân için yoktur izin görmezsiniz…
Yel değil bu ney sesi, oldu âteş!
Ol yok olsun, kimde yoksa bu âteş!
Düştü aşkın âteşi ney bağrına,

[8] Çelebioğlu bu beyti 4 ayrı şekilde de tercüme etmiştir.
Parça parça eylesin bağrım firak,
Şerh olunsun böylece hem iştiyak...

Bağrım etsin ayrılık bin parça, hem
İştiyakın derdini şerh eylesem...

Ayrılıktan parça parça dil gerek,
Mümkün olsun iştiyak derdin demek.

Ayrılıktan parca parça bağra kim,
İştiyak derdin deyip şerheyleyim.
(Âmil Çelebioğlu, "Mesnevi'nin İlk Onsekiz Beytinin Manzum Tercümesi", 7)

Düştü aşkın cebesi mey bağrına!

Sevdiğinden ayrıya dost ney sesi;

Yırtıp attı perdemizi perdesi…

Ney gibi bir zehr ü tiryak yok gören,

Ney gibi bir dost u müştâk yok gören.

Ney sözün etmekte kanlı bir yolun,

Aşkını eyler hikâye Mecnûn'un…

Mahremi bu aklın ancak aşk eri;

Yok kulaktan başka ağza müşteri.

Derdimizden döndü günler akşama,

Yandı günler, oldu yoldaş yanmama!

Geçse günler, söyle geçsin, yok ziyan,

Tertemiz ey dost sen kal, her zaman.

Hem balıktan başkası kandı suya,

Gün uzar ol şahsa, rızkı olmaya…

Pişmişin hiç hâlini anlar mı ham?

Söz kısa kesmek gerektir vesselâm!

3. *Birkaç Söz*[9]

Âmil Çelebioğlu'nun bu yazısı Mesnevî-i Şerif'in manzum Nahifî tercümesinin mukaddimesi olarak yazılmıştır. Takdim, takriz, dibâce tarzından ziyade deneme tarzında yazılmış bir yazıdır. Önce Mevlânâ'nın hayatından kısaca bahseder. "Hakikî büyük insanları yakından tanırsak onlarda, Peygamber ve velilerde daima yanan insanlık sevgisi ateşinin kıvılcımlarını buluruz" dedikten sonra ateş, yanmak, aşk, muhabbet, ayna, güneş, semâ, mana âlemi ve Hz. Peygamber çerçevesinde bir kompozisyon çizmiştir. Bu yazısında Eşrefoğlu Rûmî, Fuzûlî ve Şeyh Gâlip'ten iktibaslar da yapmış, ya-

[9] Âmil Çelebioğlu, *Mesnevî-i Şerif Manzum Nahifî Tercümesi* / 1, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967), A-B.

zısını Nahid Aybet'in "Mevlânâ" redifli gazeliyle bitirmiştir.

Nice ta'rif edeyim şevket-i Mevlânâ'yı

Bu lisân anlatamaz devlet-i Mevlânâ'yı

…

Dil-i pür-jengini sâf eyle bulursun Nâhid

Belki ruhunda bir an saffet-i Mevlânâ'yı

4. *Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü*[10]

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin yaşadığı XIII. asırda hem Türk dünyası hem de İslam dünyası maddî ve manevî kuşatma altındadır. Maddî kuşatmaların uzun sürmesi mümkün gözükmez iken manevî kuşatmaların kalıcı olması ve toplumun itikadını bozan, tahrip eden ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkartan bir tehlikesi vardır. Bu durumda Mevlânâ gibi şahsiyetlere büyük vazifeler düşmektedir. Bu noktada Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu şu tespitte bulunur: **"**Mevlânâ'nın yaşadığı devirde, yani XIII. asırda sadece Anadolu değil bütünüyle İslam âlemi, 1) Moğol istilası ve zulmü dolayısıyla maddî tehlike ile 2) Selçuklu Türkiye'si ise Kalenderî, Hayderî, Babâî gibi muhtelif haricî, rafızî, batınî tarikatlar, mezhepler mücadelesi gibi manevî tehlikelerle karşı karşıyadır."[11] Çelebioğlu, bu tespitten sonra şu değerlendirmede bulunur: "Mevlânâ, Moğolların ve bâtınî cereyanların meydana getirdiği her iki yangına, her iki sele de sed ve bend teşkil etmeye çalışmış, Sünnî ve Hanefî bir iman, tefekkür ve heyecanla İslam'ın özünün müdâfii, ruhî çöküntülere, za'fa, gevşeklik ve her türlü ümitsizliğe karşı tükenmez bir teselli ve güç kaynağı olmuştur. Onun bu hususiyeti yalnızca kendi sağlığı ve asrıyla sınırlı kalmamıştır."[12]

Âmil Çelebioğlu bundan sonra Mevlânâ'nın Türklüğü ve eserlerinde geçen Türk kavramının hangi anlamlarda kullanıldığını inceler. Mevlânâ'nın bütün eserlerinde doğrudan doğruya Türk kelimesi çok geçtiği gibi Türk boy adları da geçer. Kavim haricinde bunlar

[10] Âmil Çelebioğlu, "Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü" Türklük *Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul: 990/5), 223.
[11] Çelebioğlu, "Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü", 223.
[12] Çelebioğlu, "Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü", 223.

yer yer, "sevgili, güzel, parlak, gündüz, beyaz, savaşçı" vs. gibi mecâzî manalarda da kullanılmıştır. Bazen Türk sözüyle Moğol kast edilerek kaba, görgüsüz, anlayışsız vs. gibi menfi nitelendirmelerle karşılaşmak mümkünse de kavim olarak müspet değerlendirmeler de az değildir.[13] Mevlânâ bir rubaisinde şöyle der: *"Yabancı tutmayın beni, bu köydenim ben / Sizin köyünüzde evimi arıyorum ben / Düşman yüzlüysem de düşman değilim / Hintçe söylüyorsam da aslım Türk'tür."* Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın Türk olup olmaması meselesini şöyle neticelendirir: "O günün şartları ve telakkileri de hatırlanırsa Mevlânâ'nın Türk olup olmaması hiç de mühim değildir. Cihanşümullüğü yanında o, her şeyden önce bizimdir. Bizde yaşamış olmakla, mezarı bizde aynı zamanda gönlümüzde bulunmakla, hemen her devirde kültür ve edebiyatımıza kaynaklık etmekle dili, hangi dil olursa olsun Mevlânâ Türk'tür."[14] Daha sonra Âmil Çelebioğlu Türk kavramının Müslüman anlamında kullanıldığına misaller verir. Divan-ı Kebir'in şu beyti dikkat çekicidir: *"Aşkla herşey değişir. Aşk Ermeniyi bile Türk yapıverir."* Dolayısıyla Anadolu'nun Türkleşmesi demek, Anadolu'nun İslamlaşması demektir. Çelebioğlu'na göre; Mevlânâ'nın Türkleştirme yani İslamlaştırmadaki rolü ve tesirinin, bir veli olarak yaşayabilme sırrının, sevginin, birlik ve beraberliğin zaferinin en güzel ve en veciz ifadesi onun cenazesine katılan her milletten, her dinden her mezhep ve meşrepten insanların olmasıdır. Konuyla ilgili onun şu tespitini de kaydetmemiz gerekmektedir: "Nihayet günümüzde de Mevlânâ, doğudan, batıdan, dünyanın her tarafından nicelerini hidayete erdirmektedir. Bizce dikkat çeken tarafı Mevlânâ vasıtasıyla Müslüman olanlar, şahsi müşahedelerimize göre İranlı veya Arap olmamakta, daha çok Türkleşmektedirler."[15]

5. Ebced Hesabıyla Mevlânâ'nın Doğum Tarihi[16]

Hisâb-ı cümel denilen ebced hesabı kültür tarihimizde cami, çeşme vb. yapılış tarihinde, savaş, cülûs, doğum, ölüm tarihi gibi

[13] Çelebioğlu, "Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü", 228
[14] Çelebioğlu, "Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü", 230.
[15] Çelebioğlu, "Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü", 233.
[16] Çelebioğlu, "Ebced Hesabıyla Mevlânâ'nın Doğum Tarihi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (İstanbul: MEB Yayınları,1998), 25-26. Bu yazı ilk defa, *Türk Kültürü* /196 (Şubat-1979), 40-41'de yayımlanmıştır.

önemli tarihlerde kullanılan bir hesap türüdür. Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın doğum tarihi ile ilgili bazı tespitlerde bulunmaktadır. Celâle'd-dîn Arapça terkibi kimi beyitlerde Celâl-i dîn şeklinde de okunduğunu belirtip Elvan Çelebî'nin *"Yetmiş iki ve altı yüz yitdi / Hem bu yolda Celâl-i dîn gitdi"* beytini örnek göstermektedir. Çelebioğlu'nun tespitine göre; Mevlânâ (مولانا) kelimesindeki harflerin adedî (sayısal) değeri 128, Celâl-i dîn (جلال دين) kelimesindeki harflerin adedî değeri 128, Muhamme(محمد) kelimesindeki harflerin adedî değeri 92 ve Rûmî (رومی) harflerin karşılıkları ise 256'dır. Yekünü ise 604 olup bu hicri tarihin miladi karşılığı 1207'dir. Bu da Mevlânâ'nın doğum tarihini vermektedir.[17]

6. İman, Aşk ve Mevlânâ[18]

Âmil Çelebioğlu'nun aşk metaforunu iman odaklı Mevlânâ üzerinden anlattığı deneme türünde yazdığı bir yazısıdır. Mevlânâ'da aşk, semâ ile tezâhür edip mücessemleşmiştir: *"O semâ, o dönüş aşkın sembolü. Mananın, hakikatin ta kendisi. Zira dönen her şeyin bir merkezi, tavaf ettiği tek bir noktası, bağlandığı yöneldiği bir istikameti vardır. Durmayan dönüş, daima dönüş. Sür'at arttıkça bu delice, çılgınca görünüş sahibini yüceltir. Bütün kirlerden arıtır. Üstünde ondan olmayan bir şey duramaz. Çökmeye mahkûm desteklere ihtiyaç kalmaz…O (Mevlânâ) herkesi sever, kötüyü de iyiyi de. Bu mahabbet iyiyi oldurur, kötüye yol bulduru. Öyle der: Aşk çocuklar için süt, büyüklere bal, olgunlara geminin batmasına sebep olan son yük."*

[17] Çelebioğlu. *Ebced Hesabıyla Mevlânâ'nın Doğum Tarihi*, 26.

[18] Âmil Çelebioğlu, "İman, Aşk ve Mevlânâ" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1998) 27-28. Bu yazı ilk defa, *Bâbıâli'de Sabah* Gazetesi, İstanbul, 19 Aralık 1967: 2'de yayımlanmıştır.

7. XIII-XIV (İlk Yarısı) Yüzyıl Mesnevilerinde Mevlânâ Tesiri[19]

Âmil Çelebioğlu, Türk Mesnevî Edebiyatındaki mesnevilerde ismi en çok geçen ve kendisinden sitayişle bahsedilen kişinin Mevlânâ Celaleddin Rûmî olduğunu, hiçbir mesnevi şairinin onun kadar müessir, tekrim ve tebcil edilmediğini belirtir.[20] Bunu iki temel sebebe bağlar: 1) Mesnevî'nin cihanşümul bir şöhreti ve değeri vardır. 2) Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî aynı zamanda Mevleviliğin kurucu pîri ve büyük bir velidir. Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin tesirini üç grupta inceler: 1) Mevlânâ'dan hürmet ve sitayişle bahseden eserlere Ahvâl-i Kıyâmet, Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibü'l-Ünsiyye, Dâsitân-ı Maktel-i Hüseyn, Dâsitân-ı Hamâme, Dâsitân-ı Kesikbaş, Dâsitân-ı Ejderha, Tavus Mucizesi, Dâsitân-ı İblis, Hikâyet-i Kız ve Cehûd, Kadı ve Uğru Destanı, Bahrü'l-Hakâyık mesnevilerini misal olarak gösterir. 2) Mevlânâ'nın Hayatı ve Mesnevî tercümeleriyle ilgili eserlere de İbtidâ-nâme, Rebâb-nâme, İbtidâ-name tercümesi, İbrahim Big Külliyatı, Ma'neviyyü'l-Murâdî mesnevilerini kaydeder. 3) Mesnevî tesiri ihtiva eden mesnevilere ise; Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr'ı (Gülşennâme), Âşık Paşa'nın Garib-nâme'si, Germiyanlı Ahmedî'nin İskender-nâme'si, Hatiboğlu'nun Letâyif-nâme'si, Bedr-i Dilşâd'ın Murad-nâme'si, Şeyhî'nin Hüsrev ü Şirin'i, Ârif'in Mürşidü'l-Ubbâd'ı, Ârif'in Mi'râc-ı Nebî'si, Gelibolulu Mehmed Zaîfî'nin Gazavât-ı Sultan Murad Han'ı, Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'si ve Hayalî'nin Ravzatü'l-Envâr adlı mesnevilerini zikreder. Bu mesneviler genel olarak Mevlânâ'yı medh edip onu büyük bir hürmet ve tazimle anarlar. Bazen kaynak belirterek, bazen de kaynak belirtme-

[19] Âmil Çelebioğlu, "XIII-XV (ilk yarısı) Yüzyıl Mesnevilerinde Mevlânâ Tesiri" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları,* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 29-53. Bu yazı ilk defa, "Mevlânâ ve Yaşama Sevinci" (III. Uluslararası Mevlânâ Semineri) Ankara-1978, 3-30'de yayımlanmıştır. Ayrıca bu yazının özeti de "Mevlânâ Tesiri" Töre dergisi / 91, Ankara-1978, 6-7'de neşredilmiştir.

[20] Âmil Çelebioğlu'nun bu incelemesi, onun *"Sultan II. Murat Devri Mesnevileri"* adlı doçentlik çalışmasına dayanmaktadır. Ancak bu çalışması sadece II. Murat devri (1421-1451) mesnevileri ile sınırlı olmayıp mukayese edilebilmesi ve mesnevilerin gelişim aşamalarının görülebilmesi amacıyla XIII. yüzyıldan başlayarak XIV. ve XV. yüzyıl mesnevileri incelenmiştir. Dolayısıyla bu çalışma Mesnevi Edebiyatının temel kaynaklarından olmuştur. Bk. Âmil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevî*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999)

yerek Mesnevî'den bir veya birkaç beyit iktibas edip serbest tercüme yapıp hikâyeleri genişletirler. Bunlardan şu neticeleri çıkartabiliriz. Yukardaki mezkûr edebî eserler Türk edebiyatının kurucu metinleri arasında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Türk edebiyatının kurucu metinlerinde çok ciddi anlamda Mevlânâ ve Mesnevî'sinin tesiri bulunmaktadır. XIII-XV. yüzyıl Türk edebiyatındaki bu mesneviler, Mevlevî edebiyatının teşekkülüne zemin hazırlayan zengin muhtevalı mesnevilerdir. Türk Mesnevî edebiyatı tarihi içerisinde tesiri ve takibi açısından Mevlânâ'nın ve Mesnevî'sinin bir benzeri bulunmamaktadır.

8. Mevlânâ'dan Öğütler[21]

Âmil Çelebioğlu bu makalesinde (tebliğinde) önce Mevlânâ'nın nasihat anlayışını, nasihat vermesinin amacını, nasihatlarının kaynaklarını, nasihat üslûbunu ve nasihat konularını açıklar. Mevlânâ'nın manzum ve mensur bütün sözlerinin nasihat, ikaz ve tavsiyeler mahiyetinde olduğunu belirtip onun böylece İslam'ın gereğini, Hz. Peygamber'in sünnetini uyguladığını söyler. Zira Hz. Peygamber'in "*Din nedir?"* sualine karşılık Cenâb-ı Peygamber üç kere *"ed-dînü nasihatün"* (din nasihattir) buyurmuştur. Mevlânâ bu hususa; *"Peygamber "din nasihattir" dedi. Nasihat lügatte hiyânetin zıddıdır. Bu nasihat de dostlukla, doğruluktan ibarettir. Doğru söylemez, aldatırsan hainsin, köpek postuna bürünmüş, köpeksin! Sana bu nasihatı muhabbetimizden veriyoruz. Sakın akıldan insaftan ayrılma!"* diyerek temas etmiştir.[22] Çelebioğlu'nun söylediğine göre; Mevlânâ nasihatlarını bazen açıkça, doğrudan doğruya söyler, bazen da *"bütün bu remizlerden, gemiden, denizden ancak o Tanrı denizini anla, başka bir şey anlamaya kalkışma."* diyerekten dolaylı olarak semboller, remizler, teşbihler veya zıt mefhumlar içinde emir, nehiy, tavsiye, ikaz, hatırlatma, dilek ve benzeri şekillerde beyan eder. Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın nasihatları ile şahsiyeti arasında şu ilgiyi kurar: "Âyet ve hadislerin haricinde atasözleri, deyimler, vecizeler, Senâî ve Attar'ın eserleri, Kelile ve Dimne gibi eserler de az veya çok Mevlânâ'ya, başka yönlerde olduğu gibi öğütler bakımından ilham

[21] Bu makale, 1988'de düzenlenen III. Milli Mevlânâ Kongresine tebliğ olarak sunulmuştur. Âmil Çelebioğlu, "Mevlânâ'dan Öğütler", *III. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler),* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), 131-148.

[22] Çelebioğlu, *"Mevlânâ'dan Öğütler"*, 131.

kaynağı teşkil etmiştir. Bizzat Mevlânâ'nın kendi fikirlerinin, buluşlarının orjinalliği yanında hemen her türlü iktibaslarına getirdiği yorum ve değerlendirmeler de orijinal olup kanaatimizce asıl Mevlânâ'nın şahsiyeti bu yorumlardadır."[23] Mevlânâ nasihatlarında; sevgiliye, dosta, kendine, oğlu Sultan Veled'e, ismi verilen ve meçhul muhataba, bilginlere, cahillere, hocaya, talebeye, esnafa, idarecilere, halka, devlet ricaline, hemen her seviyede ve yaşta genç-ihtiyar erkeğe ve kadına, mü'mine, kâfire, akıllıya-deliye ve bilhassa âşıklara hitap eder. Çelebioğlu'na göre; Mevlânâ değişik seviye, kültür, zevk, meşrep hatta inançları dikkate alarak daha faydalı ve müessir olabilmek için öğütlerinde gayet metodik davranmıştır. Çelebioğlu bu metodik anlatıma dikkat çektikten sonra Mevlânâ'dan şu misalleri verir: *"Bu ancak bir misaldir, onun misli değil. Bu misal de anlamaktan aciz olan bir koku alsın, anlasın diye getirilir… Bu misal getirme söz arasında bir vasıtadır. Herkesin anlaması için vasıta şarttır… Çocuk da işin mahiyet ve hakikatini bilmese bile misalle anlar hiç olmazsa!"*[24] Mevlânâ; misalle, hikâyeyle, masalla, yer yer çeşitli sembol ve teşbihlerle mevzuları işlemekte, asıl maksadını sonunda temsilleri izah ederek açıklamaktadır. Zira Çelebioğlu'na göre "Misâl, visâldir." Mevlânâ'daki hikâyelerin hep ibret ve öğüt için olduğuna bir daha dikkatleri çeker.

Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın genel olarak nasihat verdiği konuları şöyle belirtir: *"Hakk'ı arama, O'nu teşbih etme, dua, Hz. Peygamber'den meded dileme, tövbe, şükür, istişare, sevgili, dost, ahde vefa, nefisle mücadele, içi dışı güzel olma, iyi şeyler düşünme, ümitsizliğe, ye'se düşmeme, gamlanıp kederlenmemeye, kaybolan bir şeye üzülmemeye, sabra, ölüme, iyilik yapmaya, hayır işlemeye, zenginliğe, varlığa-yokluğa, ilme-âlime, idari hayata, mevkiye-makama, kusurların fâş edilmemesine, az yiyip-içmemeye, kibirlenmemeye, öfkelenmemeye, kınama, hırs ve tamaha, işi te'hir ve ihmal etmemeye, tembelliğe, doğru olmaya, vesvese ve vehime, zanna, sofistaîye (şüphecilik), dünyada konuk olduğumuza, gaflete vs. olmak üzere hemen her konuda Mevlânâ'nın öğütleri veya öğüt mahiyetinde başlı başına bir eser teşkil edecek sözleri bulunmaktadır."*[25] Çelebioğlu bundan sonra yukarda bahsedilen konularla Mevlânâ'nın eserlerinden örnekler verir.

[23] Çelebioğlu, *"Mevlânâ'dan Öğütler"*, 132.
[24] Çelebioğlu, *"Mevlânâ'dan Öğütler"*, 133.
[25] Çelebioğlu, *"Mevlânâ'dan Öğütler"*, 139.

9. Hz. Mevlânâ'ya İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi[26]

Türk edebiyatında eserleri en fazla şerh edilen kişinin Hz. Mevlânâ olduğunu söylemek abartılı bir ifade değildir. Metin şerhini belirli bir disipline bağlayan, bunu sistemleştiren bir ilim adamı ve pîr-i şerh olan Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu[27], "Türk şerh edebiyatı, sanıldığından çok daha zengin ve bâkir bir mevzudur. Ve herhalde şerh edebiyatımızın en başında Mevlânâ'nın eserleri gelmektedir. Sadece Mesnevî, Muhammediye, Delâilü'l-Hayrât, Ahmediye, Niyâzî-i Mısrî Divanı gibi bazı hacimli ve mahdut şerhler yapılmamış, Yunus Emre'nin "Çıktım erik dalına" mısraıyla başlayan şathiyesi, Hacı Bayram'ın "Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm" diye başlayan ilahisi, Âşık Ömer'in bir koşması misali hacimli şiirlerin şerhleri yanında, sadece beyit veya mısra, hatta tek bir kelimenin dahi şerhi ve tahlilleriyle karşılaşmaktayız."[28] diyerek şerh edebiyatının genişliğine dikkatleri çekmektedir. Yine Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın yaklaşık elli bin beyitlik olan Divan-ı Kebîri'nin, Mesnevî gibi dikkat çekmediğini dolayısıyla şerh yönünden bütünüyle ele alınmadığını söylemektedir. Buna rağmen Divan-ı Kebir'den bazı gazel ve beyitlerin şerh edildiğini belirterek ona izafe edilen bir gazelin Emir Buharî (ö.1516) tarafından yapılan bir şerhini sadeleştirip yayımlamıştır. Toplam on beyit olan gazelin şerhi hem tasavvuf edebiyatı hem de şerh edebiyatı açısından önemli mazmunları ve açılımları barındırmaktadır. Teberrüken makta' beytini ve şerhini iktibas ediyoruz:[29]

"Na'l mî-bestend rûzî uşturâneş-râ be-Rûm

Halka-i güm şod ez-an der-gûş-i hâkan yâftem"

(Rum diyarında bir gün develere nal bağlıyorlardı. Onlardan kaybolan halkayı hakan kulağında buldum.)

---

[26] Âmil Çelebioğlu, "Hz. Mevlânâ'ya İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 519-524. Bu makale ilk defa, Mevlânâ (Yirmialtı bilim adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları), Haz. F. Halıcı, (Konya-1983), 26-30'da yayımlanmıştır.

[27] İbrahim Akyol, "Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'nun Metin Şerhi Anlayışı," *Turkish Studies-Language and Literature*, (2023/Ö1), 281.

[28] Çelebioğlu, *"Hz. Mevlânâ'ya İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi"*, 524.

[29] Çelebioğlu, "*Hz. Mevlânâ'ya İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi*", 523-524.

"Nal bağlamaktan murad, isti'dad vermektir. Develerden murad, enbiyâ ve evliya ruhlarıdır. Ezeli kısmet ile en kudsi feyz derecesinde enbiya ve evliya ruhlarına kabiliyet, ilâhî tecelliler, keşifler sonsuz derecelerde isti'dadlar ve gayb müşahedeleri bağışlanırdı. Bir gün dediği cemâl sıfatı zuhurudur. Yahut develerden murad tâlibler ve sâlikler ola. Ol vakitte Mevlânâ Hazretleri Rum vilayetinde Mesnevî bilgileriyle talib ve saliklere zevk isti'dadı, kabiliyet mertebeleri, velilik dereceleri idraki bağışladı demektir. Kabiliyet zevklerinden, nübüvvet dairelerinden ve dahi velilik tecelliyat derecelerinden bir dairecik ve bir zerrecik düşmüştü ki hakan kulağında buldum. Zahiri taht ve saltanat ki âsumânî sofradan bir lokmadır. Yani padişahlarda olan zevk, o ezeli ihsandan bir zerre imiş demek olur."

10. Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler[30]

Bu makalede Mesnevî-i Şerif ile ilgili yapılan şerhlerin ilk beyti ile ilgili yapmış oldukları şerhlerin genel bir değerlendirilmesi yönündedir. Ancak kimi zaman da Âmil Çelebioğlu, şahsi değerlendirmelerini de ilave etmiştir. Bu makalede ilk beyitteki ney metaforu çeşitli şekillerde incelenmiş ve yapılan benzetmeler tek tek açıklanmıştır. Buna göre ney, 1) Ney (musiki aleti) 2) Âdem (as) 3) Hz. Muhammed (sav) 4) Mevlânâ 5) Mürşid (insan-ı kâmil) 6) Mü'min 7) Âşık 8) Gönül 9) Kalem 10) Mesnevî manalarında kullanılmıştır. Ayrıca makalede ilk beyitte geçen "şikâyet-ayrılıklar-hikâyet" kavramları üzerinde durularak insan-ı kâmillerin ayrılıklardan şikâyetleri, şikâyet değil hikâyet olarak değerlendirilmektedir.

Âmil Çelebioğlu bu makalesinde; 1) Muînî b. Mustafa'nın *Maneviyü'l-Murâdî*, (XV. yy.) 2) Gelibolulu Surûrî, Muslihiddin Mustafa b. Şaban'ın *Şerh-i Mesnevî* (XVI. yy.) 3) Mustafa Şem'î'nin *Şerh-i Mesnevî* (XVI. yy.) 4) Mehmed İlmî'nin *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* (XVII. yy.) 5) Ankaravî Rusûhî İsmail Dede'nin *Mesnevî Şerhi, Fatihü'l-ebyât* (XVII. yy.) 6) Abdulmecid Sivâsî'nin *Şerh-i Müntehâbât-ı Mesnevî* (XVII. yy.) 7) Sabûhî Ahmed b. Muhammed'in *El-İhtiyârâtü Hazreti Mesnevî-yi Şerif* (XVII yy.) 8) Sarı Abdullah b. Mehmed'in *Cevâhir-i*

[30] Bu tebliğ, 3-5 Mayıs 1985'te Konya'da düzenlenen I. Milli Mevlânâ Kongresinde sunulmuştur. Âmil Çelebioğlu, "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", *I. Milli Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986), 5-27.

Bevâhir-i Mesnevî (XVII yy.) 9)Şifâî Derviş Mehmed'in *Şerhü'l-Kitâbü'l-Mesnevî* (XVII yy.) 10)Abdullah'ın *Kâşifü'l-esrâr an Nevâsii Mehâbib-i Esrâr* (XVII yy.) 11) Anbarcizâde Derviş Ali b. İsmail'in *Esrârü'l-Ârifîn ve Sirâcü't-Tâlibîn* (XVIII. yy.) 12) Bursalı İsmail Hakkı'nın *Rûhu'l-Mesnevî* (XVIII yy.) 13) Şeyh Gâlib'in *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* (XVIII. yy.) 14) Mehmed Murad b. Abdülhalim'in *Mesnevî Şerhi* (XIX. yy.) 15) Mehmed Emin'in *Revâyihü'l-Mesneviyyât* (XIX. yy.) 16) Âbidin Paşa'nın *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-yi Şerif* (XIX. yy.) 17) Ahmed Avni Konuk'un *Mesnevî Şerhi* (XX. yy.) 18) Reynold A. Nicholson'ın *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (XX. yy.) 19) Tahirü'l-Mevlevî'nin *Şerh-i Mesnevî* (XX. yy.) 20) Bediüzzaman Firuzanfer'in *Şerh-i Mesnevî-yi Şerif* (XX. yy.) 21) Abdulbaki Gölpınarlı'nın *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi* (XX. yy.) adlı eserlerden faydalanmıştır.

11. Fuzûlî'nin Şiirlerinde Ney[31]

Âmil Çelebioğlu yüzyıllar boyunca Türk şiirinde çeşitli mûsikî aletlerinin isimleri, hususiyetleri ve ilgili terimlerinin lügat manalarının yanında tevriyeli ve mecazî şekillerde de kullanıldığını, bu kullanılan terimler içerisinde neyin en fazla kullanılanlardan birisi hatta birincisi olduğuna dikkat çekerek bunun tabii olduğunu belirtir. Çünkü mûsikîmizde ve edebiyatımızda ney, bilhassa Mevlânâ ile tanınmış ve sevilmiştir. Ve bir müessese olarak Mevlevilik de başlı başına bir rol oynamıştır.[32] Zaten ney deyince akla Mevlânâ ve Mevlevilik gelmektedir. Çelebioğlu şu iki örnekle bu görüşünü destekler:

Figânımdan felekler raksa girdi

Dönerler Mevlevîler nâya karşı (Hayalî Bey)

…

Bilirim dergeh-i cân başına lâyık değilim

Neyle teskin edeyim hasret-i Mevlânâ'yı (N. Aybet)

Âmil Çelebioğlu'nun tespitlerine göre; Fuzulî'nin Türkçe diva-

[31] Bu tebliğ 1986'da düzenlenen II. Millî Mevlânâ Kongresine sunulmuştur. Âmil Çelebioğlu, "Fuzûlî'nin Şiirlerinde Ney" *II. Milli Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları,1987), 71-83.

[32] Çelebioğlu, *"Fuzûlî'nin Şiirlerinde Ney"*, 72.

nında kasidelerde 2 beyit, gazellerde 14 beyit, bir kıt'a ve bir rubaide 1'er beyit, Leyla vü Mecnun'da 2 beyit, Hadikatü's-Süedâ'da 1 beyit ve Farsça divanında 4 beyit ney'le ilgilidir. Farsça olan Sakînâme'nin ise girişten sonra ilk bölümünü meydana getiren ney ile münazara bahsi 34 beyit ihtiva etmektedir. Son kısım olan mutrible münazara bölümünde de sekizinci beyit ney hakkındadır. Böylece Fuzûlî'nin hemen hemen bütün şiirlerinde (Arapça kasideleri hariç) en az 60 beyitte ney kelimesi kullanılmıştır.[33] Çelebioğlu daha sonra Fuzûlî'nin şiirlerinde ney'in nasıl kullanıldığına misaller verir. Birçok beytin Mevlânâ'nın beyitleri ile mana ilişkisini ortaya çıkarır.

Aşktır ol neş'e-i kâmil kim ondandır müdâm

Meyde teşvîr-i harâret neyde te'sîr-i sadâ

Fuzûlî'nin bu beyti, Mevlânâ'dan hemen hemen aynen tercüme gibidir. Bu beytin mukabili Mesnevî'de:

"Âteş-i aşk iledir te'sir- ney

Cûşîş-i aşk iledir teşvîr-i mey" şeklindedir.[34]

[33] Çelebioğlu, *"Fuzûlî'nin Şiirlerinde Ney"*, 74.
[34] Çelebioğlu, *"Fuzûlî'nin Şiirlerinde Ney"*, 80.

Âmil Çelebioğlu'na Göre Mevlânâ'yı Nasıl Anlamalıyız?

"Hz. Mevlânâ'nın soyundan gelen Âmil Çelebioğlu, Mevlevilîğin ilme ve sanata verdiği değeri genetik bir özellik olarak taşır. Nesebine ilişkin özellikleri ilim adamı kimliği ile birleşince; Hz. Mevlânâ'nın Anadolu'nun Türk ve Müslüman kimliğini kazanmasındaki rolü; Mesnevî'nin Türk edebiyatının teşekkülündeki önemli yeri, Mevlevîliğin Türk kültür ve sanatına olan katkıları, adeta "Mevlevî Edebiyatı" denilecek edebî zenginliği Âmil Hoca'nın üzerinde önemle durduğu konular olmuştur."[35]

Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu, Hz. Mevlânâ'nın soyundan gelen araştırmacı, şârih ve şair kimliği ile ön plana çıkmış bir ilim adamıdır. O nesebinin karakteristik özellikleri ile ilim adamlığı kimliğinin birleşmesiyle çelebî, zarif, müdekkik, mütevazı ve çalışkan bir âlim kişiliği karşımıza çıkmıştır. Onun talebelerinden Nihat Öztoprak ise şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Anladım ki onun hayatının bütün yansımaları Mevlânâ'dan gelmişti. Denir ki, evliyaullah kendi halini, kendini sevenlere giydirir. Mevlânâ da kendi hâlini Mesnevî yoluyla torunlarından hocamız Çelebioğlu'na giydirmişti. O canlı bir Mesnevî'ydi. Onda Mevlânâ'nın hâli ve kokusu vardı. Bu sebeple ne zaman Mesnevî'yi açıp okusam Mevlânâ'yla ve hocamla konuştuğumu hissediyorum."[36] İlmiyle âmil bir canlı Mesnevî idi. Vefatından sonra talebelerinden M. Nejat Sefercioğlu yazmış olduğu mersiyede Hocanın bu yönüne de vurgu yapar:

Âteş-i Mevlâ'da yanmış nây-ı Mevlânâ idi
Mesnevi'nin cevherinden damlayan ma'nâ idi
Dâimâ ilmiyle 'âmil bir dil-i dânâ idi
Şimdi elden gelmiyor takdire isyân neyleyim
Dağlıyor bir kor kesilmiş nâr-ı hicrân neyleyim[37]

Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın Türk kültürünün bütün sahalarını etkilediğini ve tahmin edilemeyen noktalarda dahi onun izlerini

[35] Emine Yeniterzi, "Mevlânâ Torunu Bir Akademisyen: Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,* (İstanbul: 2013/10), 7.

[36] Nihat Öztoprak, "Bir Tanışma Hikâyesi ve Canlı Mesnevî" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul:2013/10), 117-118.

[37] Nejat Sefercioğlu, Şair Âmil Çelebioğlu (Hayrânî). *MÜFEF Türklük Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul: 1993/7), 15.

bulmanın mümkün olduğunu kabul ederdi. Hatta en ilgisiz gibi görünen beyitleri dahi şerh ederken Mevlânâ'dan / Mesnevî'den misaller verirdi. Fuzulî'nin *"Küfr-i zülfün salalı rahneler imanımıza / Kafir ağlar bizim ahval-i perişanımıza"* beytini şerh ederken Mesnevî-i Şerif'de geçen Hz. Muaviye ile İblis'in macerasını anlatan hikâyeyi misal vermiş ve o hikâye üzerinden beyti şerh etmişti. Bazen de Mevlânâ gibi *hikâye içinde hikâye* veya *hikâyeden hikâyeye* geçme metodunu kullanırdı. Mesela bir anlatımda Hızır Çelebi ile ilgili bir fıkradan, alaka kurularak Mevlânâ'nın bir fıkrasına geçilmiş, başka bir anlatımda ise önce kavramlar, deyimler açıklanmış, sonra anlatılacak hikâyenin konusu edep olması beklenirken karşıt kavram olan edepsizlik olmuştur.[38]

Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın manzum veya mensur bütün sözlerinin nasihat, ikaz ve tavsiyeler mahiyetinde olduğunu dolayısıyla onun dinin gereklerini ve Hz. Peygamber'in sünnetini uyguladığını belirtir. Zira Hz. Peygamber, "din nasihattır." buyurmuştur. Mevlânâ'nın bazen en edebî ve şâirâne ifadelerinin bile öğüt içerdiğini söyledikten sonra, meşhur rubaisine atıfta bulunur:

"Ben yaşarken Kur'an'ın kölesiyim.
Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım.
Kim sözlerimden bundan başka bir söz naklederse,
Ben ondan da o sözden de bîzârım.[39]

Çelebioğlu böylece Mevlânâ'yı anlamak için okuyucuya bir bakış açısı verir. Bu bakış açısının da ölçütleri Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Bu ölçütlerin dışında Mevlânâ'nın eserlerini anlamak ve değerlendirmek doğru değildir.

Âmil Çelebioğlu'na göre Mevlânâ "İslam'ın özü olan tevhid akidesine bağlı olarak çevresini, bütün halkı, beşeriyeti daima birliğe, birleşmeye, uzlaşmaya, antlaşmaya, sulha ve sevgiye; bunlar içinde müsamahaya, affediciliğe bıkmadan, usanmadan çağıran"[40] bir tevhid ehlidir.

---

[38] Bekir Sarıkaya, "Divan Edebiyatı Şairi ve Şârihi Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'nun Metin Şerhi Dersi, Ders Anlatımlarında Kullandığı Yöntemler ve Nükteler". Pearson *Journal Of Social Sciences & Humanities*, (2020/7), 209.

[39] Çelebioğlu, "*Mevlânâ'dan Öğütler*", 131.

[40] Çelebioğlu, *"Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü"*, 11.

Çelebioğlu'na göre, Mevlânâ öğüt verirken sevgiliye, dosta, kendine, oğlu Sultan Veled'e, ismi verilen veya verilmeyen meçhul muhataba, bilginlere, cahillere, hocaya, talebeye, esnafa, idarecilere, halka, devlet ricaline, hemen her seviyede ve yaşta, genç-ihtiyar erkek ve kadına, mümine, kâfire, akıllıya, deliye ve özellikle âşıklara yani toplumun her kesimine ve katmanına hitap eder. Çelebioğlu, Onun değişik seviye, kültür, zevk, meşrep hatta inançları dikkate alarak daha faydalı ve tesirli olabilmek için öğütlerini metodik verdiğini belirtir. Bu metodun en esaslısı ve başında gelen öğütlerin temsili olmasıdır. Hikâyelerin, masalların yer yer çeşitli sembol ve teşbihlerle anlatılır ve sonunda asıl maksat ortaya konur. Zira misal, visaldir. Zira tasavvuf edebiyatının poetikasında şiir amaç değil araçtır.

Mevlânâ'yı İslam ve Ehl-i Sünnet itikadının dışında göstermenin yanlış olduğunu belirttikten sonra Âmil Çelebioğlu önce yaşadığı dönemle ilgili bir genel çerçeve çizer. Selçukluların Sünnî akideyi uygulamalarına rağmen, halk içinde dinî idareye ve bazı dinî kurallara karşı muhtelif batınî zümreler ve hareketli bir tasavvuf kültür ve hayatı mevcuttur. Mevlânâ'nın gayesinin ise kafiri, hatta mü'mini, herkesi Hakk'a davettir. Hâlle, tavırla, sözle, nasihatla insanlara faydalı olmak, kalbe tesir etmek, kötü ahlâkı güzelleştirmek, kimseyi kırmadan gönüller almaya çalışmaktır. Bizzat şiire merakından değil çevresine tesir edebilmek için şiir söylemiştir. Yolu, Kur'an yolundan, Peygamber sünnetinden başka değildir.

Âmil Çelebioğlu, Mevlânâ'nın Moğollardan hoşlanmadığını, böyle bir durumu da tabîi görmek icâp ettiğini söyler. *"Devamlı Türk göçleriyle Türkleşen Selçuklu Türkiyesi döneminde, XIII. asırda memleketimiz çok zenginleşmiş, bütün yolları hanlar ve kervansaraylarla süslenmiş, zengin ve mamur şehirler kurulmuş ve şehirlerimiz her cinsten abidelerle donatılmıştır. İslam dünyasının her tarafından birçok âlimler ve edipler Anadolu'ya geldiği gibi bizzat memleketimizde de mühim ilim ve edebiyat adamları yetişmiştir. Moğolların istilası bütün İslam dünyası gibi Anadolu için de bir felaket olmuştur. İstila bilhassa Anadolu'nun şark tarafında mühim tahribat yapmış, büyük ve mamur şehirlerden bir kısmını viraneye çevirmiş ve o havalideki halkın mahvına ve öteye beriye dağılmasına sebep olmuştur. Bir taraftan Moğol işgal kuvvetlerinin halkımıza yaptıkları haksızlıklar, diğer taraftan Moğolların Anadolu'ya getirdikleri*

ekserisi İranlı olan yabancı memurların irtikâp ve ihtilasları (hırsızlık) Anadolu'da sükûn ve asayişi bozmuş, şehirlerdeki iktisadi ve içtimai ahengi altüst etmiş ve bu yüzden pek çok âlimler ve zenginler Suriye'ye ve Mısır'a hicret etmişlerdir."[41]

Âmil Çelebioğlu, Sultanu'l-Ulemâ Bahaüddin Veled ve ailesinin Anadolu'ya göç etmelerinin âmillerinden birisinin de Moğol istilası olduğunu kaydeder ve şu tespitlerde bulunur: "Birçok göçlere de sebep olduğu gibi babası Sultanu'l-Ulemâ Bahaüddin Veled'in Belh'ten Konya'ya gelmesinde Moğol istilasının da muhtemelen tesiri olmakla ayrıca Mevlânâ, asrını dolduran hayatıyla bilhassa Anadolu sultanlığının kemâl ve zevâlini bizzat içinde yaşamakla devamlı olarak Moğolları tenkit etmiş, daha doğrusu Türkleşmeyen, Müslümanlaşmayan Moğolları, çeşitli menfi sıfatlarla nitelendirmiştir." Âmil Çelebioğlu bu noktada Mevlânâ'dan birçok örnekler verir, bazıları şunlardır: "Şehir tezeğe tapanlarla doldu." derken Moğollara telmihte bulunmaktadır. "Yaşlılara hürmet, Mustafa'nın sünnetlerindendir. Aşağılık kişilerin hükmettiği bu devirde ise halk, yaşlıları iki yerde öne geçirir…" Aşağılık kişilerle Moğollar kastedilmiştir. Halk Tatar'dan (Moğol) kaçıyor, bizse Tatar'ı yaratana tapı kılalım. Kaçmak için yüklerini develere yüklediler. Bizim yükümüz yok ki biz ne yapalım? Halk kopup kaçıyor. Biz de dama çıkalım da halkın develerini sayalım bari, derken onlardan korkmadığını dile getirmektedir."[42]

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin Moğollara ilgi göstermesinin sebebini, irşad ve tebliğ görevi yönünden sistemli ve yerinde olmak şartıyla herkese karşı büyük bir hoşgörü gösteren Mevlânâ'nın Moğol idarecilerine de ilgi göstermesini daha doğrusu onların Mevlânâ'ya olan alaka, sevgi ve bağlılığını müspet karşılamak gerektiğini vurgular. Mevlânâ Sultan Veled'e şöyle demiştir: *"Senin düşmanını sevmeni, düşmanın da seni sevmesini istersen kırk gün onun hayrını ve iyiliğini söyle. O düşman senin dostun olur. Çünkü gönülden dile yol olduğu gibi dilden de gönüle yol vardır."*[43] Âmil Çelebioğlu, Sultan Veled'e yapılan bu nasihatın Mevlânâ'nın umumî tutumu-

[41] Mükrimin Halil Yinanç'tan (*Türkiye Tarihi Selçuklular Devri,* İstanbul: 1944, 5-6.) nakleden Çelebioğlu, *"Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü"*, 13.

[42] Çelebioğlu, *"Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü"*, 14-15.

[43] Çelebioğlu, *"Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü"*, 15.

nun hangi gerekçeye bağlı olduğunu ortaya kor. Bu noktada şu tespiti yapar: "Mevlânâ'nın hatta oğlu Sultan Veled'in Moğol idarecilerine karşı sempatileri olduğunu söylemek yanlıştır. Ancak mevcut ilgiyi onların haksızlıklarını, halka zararlarını, zulümlerini engellemek veya asgari hadde indirmek dolayısıyla bu hususu bir hizmet olarak da kabul etmek mümkündür. Ayrıca bu nevi bir davranışla bir kısım Moğolların da Müslüman oldukları, Türkleştikleri unutulmamalıdır."[44]

[44] Çelebioğlu, *"Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü"*, 15-16.

Netice

1. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin neslinden gelen XX. yüzyılın klasik Türk edebiyatı alanındaki üstatlarından olan şârih ve şair Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu, alanıyla ilgili yapmış olduğu önemli araştırmaların yanında Mevlânâ ve Mesnevî üzerine yapmış olduğu çalışmalarla da önemlidir.
2. Âmil Çelebioğlu asistanlık yıllarında Türk tercüme edebiyatının en önemli eserlerinden birisi olan Süleyman Nahifi'nin manzum Mesnevî-i Şerif tercümesini günümüz Türkçesine başarılı bir şekilde aktarır ve 3 cilt halinde yayımlar. Ayrıca Mesnevî'nin ilk 18 beytini Türkçeye aynı vezinde manzum olarak başarılı bir şekilde tercüme eder.
3. Âmil Çelebioğlu'nun dikkat çeken çalışmaları onun Mevlânâ'yı doğru anlamaya yönelik çalışmalarıdır. Özellikle Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler, Hz. Mevlânâ'ya İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi, Mevlânâ'dan Öğütler gibi makaleleri okuyucuyu Mevlânâ'nın anlam dünyasıyla buluşturmaktadır. Çelebioğlu, Mevlânâ'yı anlamanın yolu Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinden geçtiği özellikle vurgulamaktadır. Birkaç Söz ve İman, Aşk ve Mevlânâ başlıklı deneme tarzı yazıları okuyucuyu aşkın mihmandarlığında adeta Şems-i Tebrizî ile tanıştırmaktadır.
4. Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü başlıklı makalede 13. yüzyıl Anadolu'sunu, Türk ve İslam dünyasını sahih olarak anlamaya katkı sunmakta ve Mevlânâ'nın izlediği yolun maddî ve manevî kuşatmaların zararlarını nasıl asgariye indirgediğini göstermektedir. Ayrıca Moğollara karşı sempati duymadığı, fakat uyguladığı metot ile Moğolların bir kısmının Müslüman olmasına sebep olduğunu açıklamaktadır.
5. Netice olarak o günün şartları ve anlayışları yanında Mevlânâ'nın Türk olup olmaması hiç de mühim değildir. Evrenselliği yanında o, her şeyden önce bizimdir. Bizde yaşamış, mezarı bizdedir. Hemen hemen her devirde de kültür ve edebiyatımıza kaynaklık etmiştir.

Kaynakça

Akyol, İbrahim, "Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'nun Metin Şerhi Anlayışı," *Turkish Studies-Language and Literature,* (2023 / Ö1), 281.

Çelebioğlu, Âmil, "Ebced Hesabıyla Mevlânâ'nın Doğum Tarihi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları,* İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Çelebioğlu, Âmil, Fuzûlî'nin Şiirlerinde Ney" *II. Milli Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler)* Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1987.

Çelebioğlu, Âmil, "Hz. Mevlânâ'ya İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları,* İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Çelebioğlu, Âmil, "İman, Aşk ve Mevlânâ" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Çelebioğlu, Âmil, "Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlânâ'nın Rolü" MÜFEF *Türklük Araştırmaları Dergisi* / 5 (1990), 223-248.

Çelebioğlu, Âmil, "Mesnevi'nin İlk Onsekiz Beytinin Manzum Tercümesi" *Türk Edebiyatı Dergisi*, 195(1990), 7.

Çelebioğlu, Âmil, "Mevlânâ'dan Öğütler", *III. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.

Çelebioğlu, Âmil, "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", *I. Milli Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler)* Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986.

Çelebioğlu, Âmil, "XIII-XV (ilk yarısı) Yüzyıl Mesnevilerinde Mevlânâ Tesiri" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları,* İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Çelebioğlu, Âmil, *Türk Edebiyatında Mesnevî*, İstanbul: *Kitabevi* Yayınları, 1999.

Kurnaz, Cemal, "Çelebioğlu Âmil", *TDVİA,* c.8, İstanbul: 1993, s.264-265.

Kurnaz, Cemal, "Hatıraların Işığında Hocam Âmil Çelebioğlu" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* / 10 (2013), 82.

Karavelioğlu, Murat Ali, "Tercüme-i Mesnevî-i Şerîf". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/tercüme-i-mesnevi-i-serif. (Erişim 27/09/ 2025)

Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve sadeleştirilmişiyle Manzum Nahîfî Tercümesi*, 3 Cilt. Haz. Âmil Çelebioğlu, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967.

Öztoprak, Nihat. "Bir Tanışma Hikayesi ve Canlı Mesnevî" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10(2013), 117-118.

Öztoprak, Nihat. "Âmil Çelebioğlu'nun hayatı ve bibliyografyası", *MÜFEF, Türklük Araştırmaları Dergisi* / 7 (1993), 2.

Sarıkaya, Bekir, "Divan Edebiyatı Şairi ve Şârihi Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'nun Metin Şerhi Dersi, Ders Anlatımlarında Kullandığı Yöntemler ve Nükteler" Pearson *Journal Of Socıal Scıences & Humanıtıes,* 7(2020), 209.

Sefercioğlu, Nejat, "Şair Âmil Çelebioğlu (Hayrânî)", *MÜFEF Türklük Araştırmaları Dergisi* / 7 (1993), 15.

Yeniterzi, Emine, "Mevlânâ Torunu Bir Akademisyen Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu" www.semazen.net, (Erişim 26.09.2025)

Yeniterzi, Emine. "Mevlânâ Torunu Bir Akademisyen: Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* / 10, (2013), 7.

Sevindik, İlyas. "Çağdaş Türk Resim Sanatında Hiçliğin Rengi: Semanın Bedensel, Düşünsel ve İşitsel Boyutları". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 517-544. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

ÇAĞDAŞ TÜRK RESİM SANATINDA HİÇLİĞİN RENGİ: SEMANIN BEDENSEL, DÜŞÜNSEL VE İŞİTSEL BOYUTLARI

İlyas SEVİNDİK*

ÖZ

İnsanlık var olduğundan bu yana, görünenin ötesine ulaşma arzusunu içselleştirmiş ve bu doğrultuda inançsal düşüncelerini farklı dönemlerde çeşitli anlatım biçimleriyle ifade etmiştir. Mevlâna'nın inanç felsefesinden doğan Mevlevilik anlayışı da bu arayışın önemli bir yansıması olarak, sema ritüeline düşünsel, işitsel ve görsel bir derinlik kazandırmış; zamanla farklı disiplinler üzerinde etkili olmuştur. Bu çalışma, sema ritüelinin özellikle işitsel boyutunun, çağdaş Türk resim sanatı bağlamında nasıl temsil edildiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel odak noktası, bedensel varoluş ile düşünsel yokluk arasındaki ilişkinin "bedenin hiçliği" kavramı üzerinden görsel sanatlara nasıl yansıdığını ortaya koymaktır. Mevlevî seması, işitsel unsurlarla bedensel hareketin iç içe geçtiği vecd hâlini temsil ederken; bu süreçte beden, sese eşlik eden bir araç olmaktan çıkıp zamanla onun içinde eriyerek görünürlüğünü yitirir. Bu noktada araştırmanın temel sorusu, sesin görünürlük kazandığı anlarda bedenin maddi varlığının nasıl geri plana itildiği ve bu dönüşümün resim sanatında hangi biçimsel ve kavramsal yöntemlerle ifade bulduğudur. Nitel araştırma yöntemine dayalı olarak gerçekleştirilen bu çalışmada içerik ve görsel analiz teknikleri kullanılmış; sema ritüelinin düşünsel, bedensel ve işitsel boyutlarının çağdaş Türk resmindeki yansımaları çok katmanlı biçimde ele alınmıştır. Akademik kaynaklar, makaleler, bildiriler ve kataloglardan elde edilen verilerle desteklenen analiz sürecinde; içerik analizi, görsel ve yazılı materyallerdeki temalar, semboller ve kavramların sistematik bir şekilde çözümlenmesini

* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü, Resim-İş Eğitimi, Anabilim Dalı, Amasya / Türkiye. ilyas.sevindik@amasya.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9616-818X.

sağlamıştır. Görsel analiz ise, biçimsel yapı, renk kullanımı ile figüratif ve soyut öğeler aracılığıyla sema deneyiminin sanatsal dile nasıl aktarıldığını değerlendirmiştir. Bu kapsamda, işitsel olanın görselleştirilmesi ve bedenin hiçliği gibi soyut kavramlar, çağdaş resim sanatında estetik ve sembolik bir form kazanmıştır. Çalışma, klasik temsil biçimlerinin ötesine geçerek, duyusal sınırların iç içe geçtiği özgün bir sanat dili oluşturma çabasını yansıtmaktadır. Sonuç olarak, semanın düşünsel ve işitsel boyutu ile bedensel hiçlik arasındaki geçişkenlik, resimsel düzlemde somut figüratif anlatımı aşarak, soyut ve metafizik bir görünürlüğe dönüşmekte; müziksel sesin ritmik devinimi ise sanat yüzeyinde görsel bir titreşime evrilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sema, hiçlik, işitsellik, beden, resim sanatı.

The Color Of Nothingness In Contemporary Turkish Painting: The Physical, Intellectual And Auditory Dimensions Of Sema

İlyas SEVİNDİK[†]

Abstract

Since the dawn of humanity, people have internalized the desire to reach beyond the visible and have expressed their beliefs through various forms of representation across different periods. The Mevlevi tradition, which emerged from Mevlâna's philosophy of faith, reflects this pursuit, imbuing the ritual of sema with intellectual, auditory, and visual depth, and over time, influencing various artistic disciplines. This study aims to examine how the auditory dimension of the sema ritual is represented within the context of contemporary Turkish painting. The primary focus of the research is to reveal how the relationship between bodily existence and intellectual absence is visually reflected in the arts through the concept of "the nothingness of the body." The Mevlevi sema represents vecd (a state of spiritual ecstasy) where auditory elements and bodily movement merge; in this process, the body ceases to be merely an instrument accompanying sound and gradually dissolves within it, losing its visibility. At this point, the central research question becomes how the material presence of the body is pushed into the background at moments when sound becomes visible and how this transformation is expressed in painting through formal and conceptual approaches. This qualitative study employs content and

[†] Assoc. Prof. Dr., Amasya University, Faculty of Education, Department of Art Education, Division of Painting-Craft Education, Amasya / Türkiye.
ilyas.sevindik@amasya.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9616-818X.

visual analysis techniques, examining the intellectual, bodily, and auditory dimensions of the sema ritual and their reflections in contemporary Turkish painting in a multi-layered manner. Data collected from academic sources, articles, proceedings, and exhibition catalogs support the analysis process. Content analysis enables a systematic examination of themes, symbols, and concepts in both visual and written materials, while visual analysis evaluates how the sema experience is translated into artistic language through formal structure, color usage, and figurative and abstract elements. In this context, abstract concepts such as the visualization of the auditory and the nothingness of the body gain aesthetic and symbolic form within contemporary painting. The study reflects an effort to transcend classical modes of representation, striving to create a unique artistic language where sensory boundaries merge. As a result, the transition between the intellectual and auditory dimensions of sema and the bodily state of nothingness moves beyond concrete figurative depiction, transforming into an abstract and metaphysical visibility; meanwhile, the rhythmic motion of musical sound evolves into a visual vibration on the pictorial surface.

Keywords: Sema, nothingness, auditory, body, painting.

Giriş

Mevlevîlik, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin öğretilerinden doğan ve yüzyıllardır sanat, edebiyat ve müzik gibi pek çok alanda etkisini sürdüren köklü bir tasavvuf geleneğidir. Bu gelenek, özellikle sema ritüeli aracılığıyla görsel sanatlarda semazen figürüyle temsil edilmiş ve bedensel dönüşümün sembolik anlamları ön plana çıkarılmıştır. Ancak bu betimlemelerde sema ritüelinin işitsel boyutu sıklıkla göz ardı edilerek sessiz bir alan olarak kalmıştır. Oysa sema, yalnızca gözle değil kulakla da algılanan, ruhsal katılımı işitsel ve duygusal düzeylerde tamamlayan çok katmanlı bir deneyimdir. Bu bağlamda, semazenlerin dönüş hareketiyle birlikte kullandıkları kıyafetler de görselliğin ötesinde düşünsel, işitsel ve sembolik anlamlar taşır. Dolayısıyla Mevlevîliğin sanatsal temsillerinde yalnızca biçimsel figüratif unsurların değil, dini musikinin taşıdığı ruhani derinliğin de dikkate alınması; sema ritüelinin çok yönlü doğasını kavrayabilmek açısından son derece önemlidir.

Türk din mûsikîsinin en kapsamlı ve anlam yüklü formlarından biri olan Mevlevî Ayini, söz, müzik ve ritüelin ayrılmaz birlikteliği

içinde, özgün bir inanç ve anlam sistemini ifade eder. Mevlevî geleneğinde "mukabele" adıyla anılan bu ayin, sema icrasıyla bütünleşmiş özel bir müzikal yapı sunar. Estetik bir müziksel yapı olmasının ötesinde, insanın varoluşsal konumunu, toplumsal ilişkilerini, evrenin düzenini ve ölüm-sonrası düşüncesini yansıtan çok boyutlu metafizik bir anlatı olarak değerlendirilmektedir (Bayrakçı, 2015, 150). Bu yönüyle Mevlevî Ayini, yalnızca ezgilerden ibaret olmayıp, kullanılan enstrümanların taşıdığı sembolik anlamlarla da ritüelin ruhani boyutunu derinleştiren güçlü bir araç hâline gelmiştir. Türk mûsikîsi, tarihsel süreçte farklı kültürel ve dini bağlamlarla iç içe geçmiş, zengin çalgı çeşitliliğine ulaşmıştır. Bu enstrümanlar genellikle nefesli, yaylı, telli ve vurmalı olarak sınıflandırılmakla birlikte, Mevlevî Ayinlerinde kullanılan ney, rebab ve kudüm, yalnızca ses üreten araçlar değil; aynı zamanda tasavvufi anlamların sembolü olmuştur (Düzyol, 2012, 241). Ney, insanın iç sesine hitap eden derin ve dingin tınısıyla nefsin terbiye edilmesini simgelerken; kudüm, kalbin ritmik atışlarını çağrıştıran temposuyla varoluşun sürekliliğini ifade eder. Bu enstrümanların oluşturduğu işitsel atmosfer, zikirlerle birlikte, dinleyiciyi içsel bir yolculuğa çıkararak ritüelin metafizik boyutunu güçlendirir.

Sema ritüelinde beden, müzikle bütünleşerek görsel ve işitsel düzeyde ama düşünsel olarak eşzamanlı bir estetik yapı sunar. Bu bütünlük, duyular arası bir deneyim alanı yaratırken, estetikle maneviyatın iç içe geçtiği özgün bir ifade alanı doğurur. Bu noktada önemli bir sorunsal ortaya çıkar: Resim sanatı, kökeni felsefi ve tasavvufi bir anlayışa dayanan işitsel deneyimi ne ölçüde ve nasıl temsil edebilir? Bu temsiliyet, görsel düzlemde nasıl somutlaştırılmalı ve çağdaş sanat dili içerisinde ne tür yaklaşımlarla ele alınmalıdır?

Söz konusu inceleme, disiplinlerarası bir yaklaşımla, Mevlevî sema ritüelinin çağdaş Türk resim sanatında yalnızca düşünsel ve bedensel değil, aynı zamanda işitsel boyutuyla nasıl temsil edildiğini irdelemektedir. Araştırmanın temel amacı, sesin renge, harekete, forma ve boşluğa dönüşerek görselleşme biçimlerini incelemek ve bu dönüşümün sanatsal ifade alanındaki yansımalarını analiz etmektir. Güncel sanat pratiklerinde, geleneksel figüratif anlatımı aşan Mevlevîlik temalı eserler, sesin hem hissedilen hem de sezgisel

düzeyde algılanan boyutlarını soyut kompozisyonlarla görünür kılmaktadır. Bu eserlerde, ney, kudüm ve rebab gibi enstrümanların işitsel etkileri, soyutlamacı figüratif ve soyut imgeler aracılığıyla ritmik titreşimlere, harekete ve renk geçişlerine dönüşmekte; zikirlerin tekrarı ise tasavvufi anlamda "boşluk" ve "yokluk" hissiyle özdeşleşen alanlar aracılığıyla temsil edilmektedir. Böylelikle görsel sanat, işitsel olanın sadece estetik bir izdüşümü değil aynı zamanda onun metafizik anlam derinliğini de yansıtan çok duyulu bir algı düzlemine dönüşmektedir.

Bu bağlamda çalışma, işitsel olanın düşünsel ve görsel dile nasıl aktarılabileceğine dair sanatsal bir yaklaşım geliştirmeyi hedeflemektedir. Mevlevî sema ritüelinin çağrıştırdığı "hiçlik" kavramı, çağdaş sanatın soyut ifade biçimleriyle bütünleşerek yalnızca izlenen değil, hissedilen bir deneyime dönüşmektedir. Görsel sanat, bu bağlamda işitsel olanın görünür hâle getirildiği çok duyulu bir ifade düzlemi sunar. Ney, kudüm ve zikir gibi sembolik ögeler, sanat yüzeyinde ritim, titreşim, boşluk ve harekete dönüşerek Mevlevîliğin metafizik derinliğini estetik biçimde yansıtır. Bu araştırma, duyular arası geçişkenliklerin sanat aracılığıyla nasıl temsil edilebileceğini göstermesi bakımından önem taşırken; Mevlevîliğin çağdaş sanatta çeşitlenerek ve yeniden üretiliş biçimlerini ortaya koymaktadır.

1. *İşitsellikten Görselliğe, Sema Ritüelinde Bedensel Dönüşüm ve Hiçlik Deneyimi*

Tarih boyunca insan, farklı düşünce sistemlerinin ve disiplinlerin merkezinde yer almış, çok boyutlu ve karmaşık bir varlık olarak ele alınmıştır. Bu çok yönlülük, insan kavramı üzerine ortak bir tanım geliştirmenin önündeki en büyük engel olmuştur. Her düşünsel akım ve bilimsel yaklaşım, insanı kendi yöntem ve değer sistemine göre tanımlamış, böylece her biri kendi dönemine özgü bir anlam üretmiştir (Koçak, 2015, 354). Nietzsche'ye göre insan, farklı düşünce biçimleriyle kendi varoluşunu sorgulayan bir varlıktır; bu sorgulama süreci ise bireyin belirsizliklerden sıyrılarak kendi sınırlarını aşma kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu potansiyelin açığa çıkması, ancak bedensel varoluşun ötesine geçerek, bireyin düşünsel derinliğiyle buluşmasıyla mümkün olabilir. Maddi anlamda beden,

bu bağlamda bir mahkûmiyet alanıdır ve ruhun aşkın olana, yani Bir'e yönelmesini engelleyen başlıca sınırlayıcı unsurlardan biridir (Tatar, 2022, 344). Başka bir ifadeyle, beden yalnızca ruhun araçsal bir taşıyıcısı değil aynı zamanda onun özsel hakikatine ulaşmasını perdeler (Güler, 2022, 29). İnsan, kendi varlığını keşfetme sürecine dışsal uyaranlardan çok, içsel sezgi ve düşüncelerle başlar ve bu süreç, yine iç dünyada sonlanır. Bu içsel yönelim arttıkça, birey yalnızca kendi benliğini değil, aynı zamanda varoluşun derin anlam katmanlarını da idrak etme kapasitesine ulaşır (Tatar, 2022, 344).

Felsefi düşüncede olduğu gibi dinî inanç sistemlerinde de insanın konumu özgün bakış açılarıyla ele alınır. Bu çerçevede inanç, yalnızca metafizik bir yönelimi değil, aynı zamanda bireyin içinde yaşadığı toplumun değerler dünyasını şekillendiren kültürel bir temsili yapıyı da ifade eder. Sanat da benzer şekilde insanı, hayatı ve evreni anlama çabasının düşünsel ve estetik bir yansıması olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla din ile sanat arasında, varlığı yorumlama ve anlamlandırma süreçlerinde ortak bir bağ kurmak mümkündür (Arbaş, 2009, 113). Bu bağlamda, inancı insan temelli ve hiçliğe yöneliş odaklı bir yaklaşımla bütünleştiren anlayışların başında, özellikle Mevlânâ'nın benimsediği düşünsel sistem gelir. Türk-İslam düşüncesi içinde Mevlânâ'ya özgü bu yaklaşım, insanı sadece kâinatın bir parçası olarak değil, onun özü ve aynası, yani küçük bir evren (mikrokozmos) olarak konumlandırır. Bu mikrokozmos–makrokozmos ilişkisi, bireyin evreni ve Tanrı'yı zihinsel olarak kavramasını mümkün kılan derin bir tasavvufi düşünceyi ortaya koyar. Bu düşünsel derinlikte, insan dünyevi bağlarından sıyrılarak "kendinden geçme" haliyle ilahi olana yönelir ve bu yönelim süreci, onu insan-ı kâmil olmaya taşır. Bu noktada, bedenin dünyevi varlığı silinir, yerini aşkın bir düşünsel boyut alır. Bu aşk hem dünyevi endişelerden arınmanın hem de ilahi hakikate ulaşmanın temel yolu ve nihai sonucudur (Yakıt, 2007, 41). Mevlânâ'nın bu insan tasavvuru, bedenin düşünceyle, işitsellikle ve görsellikle birleşerek sema ritüelinde vecd haliyle dünyevi olandan soyutlanmasını öngörür.

Düşünsel boyutu olan bir ritüelin, bedensel eylemle birlikte ritmik devinim ve işitsel ögelerle görsel bir düzleme taşınmasında; bu ritüeli icra eden ile onu izleyen arasında belirgin bir algı farkı oluşur. Sema eyleminde icra edenin bedeni, belirli ritmik hareketlerle

işitsel bir algı alanı yaratır ve bu alan, düşünsel anlamda bir "hiçlik" halini ifade eder. Böylece beden, klasik figüratif gösterimden uzaklaşarak bir anlatı ögesi olmaktan çıkar. İzleyici açısından ise bu dönüş hareketi, figürün somut biçiminden çok, silikleşen ve iz bırakan bir hareket olarak algılanır. Sema'nın temelinde yer alan bu bedensel ve düşünsel "hiçlik", yalnızca bireyin benliğini silmesi anlamına gelmez; aynı zamanda evrensel bir birlik hâline erişimin zemini olarak da okunabilir.

2. *Bedensel, Düşünsel ve İşitsel Hiçliğin Semazen Resimlerindeki Somut İzleri*

Müziğin insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olduğu ve inanç sistemleri ile ritüellerde önemli bir işlev üstlendiği bilinmektedir. Arkaik dönemlerden günümüze kadar, ilahi ya da seküler her din ve kültürde müzik farklı coğrafyalarda var olmuş, kendini farklı biçimlerde ifade etmiştir. Bu bağlamda müzik, salt estetik bir sanat formu olmanın ötesinde, bireyin kendini tanıması, kutsal varlıklarla iletişim kurması, minnettarlık ve şükran duygularını ifade etmesi ve manevi arınma amacıyla varlık göstermiştir (Dağdeviren, 2021, 86). Ayrıca dinler, müziği kutsal deneyimi yaşatmak, dini bilgileri aktarmak, eğitim vermek, terbiye etmek ve hakikati kavratmak gibi işlevsel ve didaktik amaçlarla da kullanmışlardır (Batuk, 2013, 66).

Türk-İslam tarihinde müzik, işlevsel ve didaktik boyutlarıyla Mevlevi tarikatının temel unsurlarından biri olmuştur. Mevlevi dergahları, Mevlâna'nın tarikat anlayışını sema, musiki ve şiirle bütünleştirmiştir. Bu anlamda, Mevlevihaneler edebiyat, konservatuvar ve resim sanatını kapsayan birer güzel sanatlar akademisi işlevi görmüştür. Türk musikisi ve divan edebiyatının yanı sıra güzel sanatlarda da önemli temsilciler yetiştiren bu merkezler hem Türk sanatını etkilemiş hem de ondan etkilenmiştir (Küçük, 2015, 517-518). Bu karşılıklı etkileşim özellikle resim sanatında, sema ritüelinin görsel ve biçimsel anlatımıyla ortaya çıkmıştır. Ancak burada vurgulanması gereken en önemli nokta, ayinin şekil ve ifade biçiminin temelinde ritim, titreşim ve genel anlamda müziğin yer almasıdır. Düşünsel boyutun ifadeleri, ritüelin işitsel unsurlarıyla birleştiğinde çağdaş resme ilham veren özgün eserler ortaya çıkmıştır. Bu süreç yalnızca Türk sanatçılarını değil, aynı zamanda yabancı sanat-

çıları da etkilemiş hem geleneksel hem modern anlayışta eserlerin temelini oluşturmuştur.

Sema ayininde ses, sadece işitilen bir müziksel öge değil, bedeni yönlendiren ve dönüştüren ritmik bir enerjidir. Bu nedenle ses, görsel ifade alanında yalnızca çizgi, renk, benek, leke ya da doku olmaktan öte, ritmin, tekrarın ve titreşimin somut izdüşümüdür. Geleneksel resim anlayışında figüratif biçimde görülen bu unsurlar, çağdaş resimde katmanlı boya teknikleri, dokusal değişimler ve tekrar eden görsel motiflerle soyutlamacı anlatımlara dönüşebilir. Örneğin, üst üste uygulanan yarı saydam renk katmanları sesin titreşimini görselleştirme olanağı sunar. Bu katmanlar arasında netlikten uzak, giderek hiçliğe kayan biçimlerin varlığı hem işitsel derinlik hem de bedensel silikleştirme etkisi yaratarak figürleri geri plana atar. Böylece, semadaki dönüş ve sesin birlikteliğinin plastik karşılığı; renklerin ritmi, çizgilerin akışı ve boşluğun düzenlenişiyle okunabilir. Müziğin araçları bağlamında düşünüldüğünde, ince seslerin soğuk mavi tonlarla; kudümün kalp atışını andıran vuruşlarının ise sıcak, titreşen renk geçişleriyle ifade edilmesi mümkündür. Zikrin tekrarlayan yapısı, kompozisyonda döngüsel formlarla yeniden üretilebilir. Bu bağlamda ses, soyut bir metafor olmaktan çıkıp, biçimsel organizasyonun merkezinde yer alan somut bir harekete dönüşür.

Geleneksel resim sanatında müziğin ve sema ritüelinin ayrılmaz parçaları olan ney ve kudüm gibi sazların figüratif betimlemeleri, bazı sanatçılar tarafından resme taşınmıştır. Bu sazların Mevlâna'nın düşünce sisteminde önemli bir yeri vardır. İnsanın varoluşsal boyutları ve içsel yolculuğu, Mevlâna tarafından semboller ve metaforlarla aktarılmıştır. Mesnevi'nin açılış beyitlerinde ney metaforu, insanın ilahi kaynağından kopuşunu ve o kaynağa dönüş arzusunu, ayrılık, hasret ve vuslat temalarıyla ifade eder. Bu metafor, sadece bir müzik aletinin sesi olmaktan öte, insanın içsel feryadının simgesi haline gelir. Böylece ney, Mesnevi'de insanın iç dünyasına açılan kapı niteliğinde olup, eserin düşünsel, müziksel ve manevi mesajlarını taşıyan güçlü bir sembol olarak yer alır (Doğan, 2023, 32). Pek çok ressam, semazenleri tasvir ederken Mevlâna'nın düşünsel yolunu içselleştirerek ney ve kudümü sadece müzik aleti değil, duygu yüklü anlatım araçları olarak resme dâhil etmiş; her

biri bu enstrümanları semazenlerle birlikte içsel duygu yoğunluğuyla yorumlamıştır.

Dünya resim sanatında evrensel değerler ve mistik ögelerle derin ve çok katmanlı etkiler yaratan Mevlevi düşüncesi, sazlarla zenginleştirilerek Türk resim sanatında Mevleviliği konu alan sanatçılara ilham vermiştir. Sembolizmin öne çıktığı, insanın içsel arayışını yansıtan ritüelin ruhsal dönüşümü ve evrensel sevgi anlayışı, plastik ve estetik anlamda da kendine zemin bulmuştur (Sevindik, 2024, 413). Bu zemin, düşünsel ve biçimsel yapının sesle görselleşmesini mümkün kılmıştır. Cevat Dereli, Cemal Tollu, Maide Arel, Mehmet Büyükçanga ve Alexis Gritchenko gibi sanatçılar, sema ve semazenlere yön veren figüratif ifade biçimlerini sazlarla zenginleştirmişlerdir.

Cevat Dereli'nin Mevlevi betimlemeleri, sanatçının içinde bulunduğu toplumsal, kültürel ve manevi atmosferle kurduğu derin bağın ürünüdür (Kılıç, 2015, 524). Eserlerinde Mevleviliğin görsel ögeleri ile bunların taşıdığı sembolik ve ruhani anlamları ustalıkla birleştirmiştir. Sanatçının dönemin ruhundan ve kişisel gözlemlerinden beslenen etkileri, Mevlevi figürleri aracılığıyla yalnızca estetik bir anlatıma dönüşmemiş, aynı zamanda semazenlere yön veren geri planı da resme ekleyerek sanatçı duyarlılığını görünür kılmıştır. Böylece Dereli'nin betimlemeleri, geleneksel yorumun ötesinde, çağının ruhunu ve bireysel iç dünyasını çok disiplinli bir sanat diliyle ifade etme biçimi olarak okunabilir. Sanatçı, semazenler üzerinden enstrümanların yarattığı sesin görünürlüğünü düşünsel, biçimsel ve renksel unsurlarla ortaya koymuştur (Görsel 1).

Görsel 1 - *Cevat Dereli, Mevleviler, 89x116,5 cm, TÜYB*

Sevgi ve hoşgörü temelli evrensel bir öğreti olan Mevlevilik, belirli bir yaşam disiplini ve ritüel düzeniyle biçimlenir. Kendine özgü giysi, müzik ve tören unsurları, bu inanç sistemini düşünsel ve biçimsel olarak görselleştirir (Üstünipek, 2006, 536). Cemal Tollu'nun eserlerinde bu görsellik, resimsel anlamda geometrik düzenlemelerle yer bulurken, arka plandaki soyut ve çok renkli biçim alanları dinamik bir yapı oluşturur. Bu yapı, neyin musiki anlamı ve figürlerin hareketiyle bütünleşerek, mavinin huzur veren tonlarına egzotik bir canlılık kazandırmıştır. Dinamizm, Mevleviliğin felsefi özünü yansıtırken sanatçı, oluşturduğu görsel dünyada izleyiciye hiçliğin kapılarını aralamayı hedeflemiştir (Altıntaş, 2008, 112). Eserde neyin tınısıyla kendinden geçen Mevlevi'nin bedensel varlığının görselliği, işitsel ve düşünsel hiçliğe renk ve biçim olarak yansımıştır (Görsel 2).

Görsel 2- *Cemal Tollu, Mevleviler, 75x100 cm, TÜYB, 1968*

Maide Arel, özgün sanat anlayışında Mevlevi resimlerini geometrik biçimlerin disiplinli yapısı içinde plastik ve estetik unsurlarla harmanlayarak kübist bir düzlemde sembolik bir yaklaşımla tasvir etmiştir (Başbuğ ve Başbuğ, 2007, 495). Resimdeki geometrik bölünmeler ve parçalanmalar, göğe yükselişi çağrıştıran katmanlı bir yapı izlenimi sunar. Neyin derin tınısı eşliğinde semazenler sonsuzluğa doğru manevi bir yolculuğa çıkar; renkli ve parlak tennureler birbirini aydınlatan bir düzen içinde yer alır (Altıntaş, 2008, 113) ve İslam inancıyla ilişkilendirilen yeşil tonlarla uyum sağlar. Arka planda yer alan Mevlâna Türbesi, dönüşümün tarihsel ve ruhsal odağını oluşturup kompozisyona kutsal bir atmosfer katar. Neyzen ve semazen figürlerinin dönüş hareketleri, içsel bir ahengi yansıtarak ses ve ritmin görsel yorumu olarak algılanır. Keskin geometrik

biçimlerle harmanlanmış yöresel motifler, tıpkı ney ezgisinin titreşimleri gibi kompozisyon yüzeyinde yankılanır. Böylece yapıt hem dengeli bir yapıya hem de derin anlam katmanına ulaşır. Arel'in çalışmaları, biçimsel anlatımın ötesinde, duyumsal bütünlük yaratarak izleyicinin estetik ve sezgisel algısını harekete geçirir. Bu yönüyle düşünsel anlam, sesin içsel çağrısıyla işitsel sınırları aşarak bedensel bir görsel derinliğe dönüşür (Görsel 3).

Görsel 3- *Maide Arel, Mevleviler, TÜYB, 1907*

Çağdaş sanatın yaratım olanakları tarih boyunca gelişmiş ve zenginleşmiştir. Günümüzde birçok çağdaş sanatçı, geçmişte olduğu gibi simgesel ögeleri kullanmaya devam etmekte; dairesel formlar, yalnızca biçimsel değil, aynı zamanda inanç, mitoloji ve felsefe gibi çok katmanlı anlamlar yüklenen anlatım ögeleri olarak değerlendirilmektedir (Cançat, 2024, 29). Bütünlük, sonsuzluk ve döngüsellik gibi kavramları çağrıştıran bu form, günümüz sanatçılarına güçlü bir ifade potansiyeli sunar. Bu bağlamda, dairesel düzenlemeleriyle öne çıkan Mehmet Büyükçanga'nın eserlerinde Mevlevilerin düşünsel yolculuğuna müziğin çeşitli sazları eşlik eder. Enstrümanların çeşitliliği, düşünsel zenginlikten hiçlikle yoğrulma ve kendini teklikle bulma anlayışının görsel bir tezahürüdür. Hem biçimsel hem simgesel derinliğe sahip bu çalışmada işitsel bir görsellik yakalanmıştır (Görsel 4).

Görsel 4 - *Mehmet Büyükçanga, Sema Töreni, 42x29,5 cm, Ebru Üzerine Linolyum Baskı ve Suluboya ile Akrilik, 2020*

Bazı yabancı sanatçılar ise Mevleviliği kendi dünya görüşleri doğrultusunda algılayarak semazen ve müzisyenleri resmin plastik ve estetik değerleri olarak değerlendirmiştir. Ney ve diğer sazlar, müziksel anlamda semazenlere eşlik eden kavramsal bir yaklaşım olarak yansıtılmıştır. Bu sanatçılardan biri olan Alexis Gritchenko, 1920'lerde İstanbul'a gelerek Mevlevi Ayinlerini izlemiş ve bu deneyimle eserler üretmiştir. Baytar ve Okkalı'ya (2020, 130) göre, Gritchenko dışavurumcu üslubu ile şematik yorumlar yapar; semazenleri mekân içinde grafik etkili, geniş lekeler halinde ifade ederken yüz hatlarını belirsizleştirmiştir. Sema ayinini betimleme çabası dikkat çekmekle birlikte, figürlerin giysileri ve duruşlarında bazı yanlışlıklar görülür. Özellikle tennurelerin gereğinden kısa tasviri ve semazenin sağ elinin aşağıya açık resmedilmesi, ritüelin düşünsel ve sembolik yönünü yeterince yansıtmaz. Buna karşın, müziğin işitsel yapısı ve düşünsel içerikle etkileşen bu figüratif eser, neyzenlerin varlığıyla müziğin görünürlüğünü sanatsal bir düzleme taşımıştır (Görsel 5).

Görsel 5- *Alexis Gritchenko, Dönen Dervişler*

3. Semazen Resimlerinde Renk, Ritim ve Titreşim Yoluyla Bedensel, Düşünsel ve İşitsel Hiçliğin Soyut İzleri

Disiplinlerarası etkileşim, tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi resim ve müzik sanatlarında da renk ile ses arasında kurulan ilişkiler aracılığıyla kendini güçlü bir biçimde göstermektedir. Bu ilişki, tarih boyunca farklı uygarlıkların sanatçıları ve düşünürleri tarafından araştırılmış; bilimsel ve sanatsal düzeyde çeşitli açılımlarla yorumlanmıştır (Abacı, 2021, 418). Zamanla bu araştırmalar yalnızca teorik değil, bedensel uygulamalarla da birleşmiş ve böylece sanatın deneyimsel boyutu daha da belirginleşmiştir. Özellikle modern sanatın soyut ve dışavurumcu yönelimleriyle birlikte, geleneksel imgelerin ifade biçimleri dönüşmüş; klasik figüratif anlatımlar ise yerini, biçimsel gerçeklikten çok kavramsal düzleme dayalı soyutlamalara bırakmıştır (Farthing, 2020, 544). Bu dönüşüm, Mevlevî figürlerinin çağdaş yorumlarında çarpıcı bir biçimde gözlemlenmektedir.

Geleneksel anlayıştaki resimlerde semazen figürü belirgin biçimde yer alır. Giysileri, başındaki sikke ve ayağının altındaki post gibi ögeler, figüratif anlatının temelini oluşturur. Buna karşın çağdaş sanatın soyutlayıcı dili, semazeni yalnızca bedensel bir figür olarak değil, dönüş hareketinin izine indirger. Böylelikle semazen, fiziksel bir beden olmaktan çıkıp bir ritmin, bir titreşimin, bir devinimin görsel izdüşümüne dönüşür. Sema eyleminin döngüsel ve ritmik yapısı, dairesel formlarla, spiral hareketlerle ve boşluk kulla-

nımıyla yüzeyde yeniden kurulurken, figür artık görünür değil, hissedilir hâle gelir. Bu bağlamda renkler, yalnızca görsel ögeler değil, aynı zamanda kavramsal bir soyutlama aracıdır. Özellikle beyaz zemin üzerine uygulanan ince çizgiler ve yarı saydam tonlar, figürün silikleşerek maddesellikten uzaklaştığını; hareketin, tıpkı müzikteki bir tını gibi, geçici ama etkili bir iz bıraktığını ifade eder. Bu durum, izleyiciyi yalnızca bir figürle değil, bir hâl ile karşı karşıya getirir. Figür ortadan kalkar; yerine bir deneyim, bir hissediş geçer. Renklerin ve fırça darbelerinin ritmik düzeni, izleyicide bir içsel titreşim yaratırken, bu süreç yalnızca görsel değil, aynı zamanda işitsel ve sezgisel bir düzlemde işler.

Sanatçılar bu yönelimi, her biri kendi ifade diliyle işlerken; müziğin etkisindeki figürü değil, figürün çağrıştırdığı düşünsel katmanları merkeze alır. Böylece sema, yalnızca bir dönüş değil, kavramsal bir yok oluş, bir hiçlik hâline evrilir. Bu anlamda bedensel, düşünsel ve işitsel hiçlik, görsel anlatımın ötesinde, soyut bir deneyim olarak yeniden kurulur. Söz konusu soyutlama, geleneksel anlamların çağdaş biçimlerle harmanlanmasına imkân tanır; ritüel, estetik bir düzlemde simgesel bir anlatıya dönüşür. Bu anlatı; Gülsün Erbil, Alaybey Karoğlu, İlyas Sevindik, Katerina Kaya ve Refik Anadol'un eserlerinde somutlaşır. Her bir sanatçı, Mevlevîliğin mistik yapısını kendi özgün sanatsal diliyle yorumlayarak, izleyiciye gelenekselden kopmadan ama çağdaş düzlemde yeniden kurgulanan bir deneyim alanı sunar.

Gülsün Erbil'in sanat yaklaşımı, Mevlânâ'nın insanı içsel bir dönüşüme çağıran anlayışıyla örtüşen istikrarlı ve derin bir sanatçı duruşunu yansıtır. Sanat tarihi ile çeşitli inanç sistemlerine dair kapsamlı bir birikime sahip olan sanatçı, Bizans ve Rönesans ikonalarından Hristiyan mistik sanatına ve İslam estetiğine kadar uzanan geniş bir araştırma süreci gerçekleştirmiştir. Ancak bu etkileri doğrudan taklit etmektense, kendi kültürel mirasından beslenerek özgün bir anlatım dili geliştirmiştir. Bu yaratım sürecinde öne çıkan düşünsel yaklaşım, farklı inançları dışlamadan bir araya getiren bütüncül bir yapı üzerine kuruludur. Sanatçının bu yönelimi, "Mistik Döngü" adını verdiği kendine özgü bir kavramsal çerçeve içinde hayat bulmuştur (Soylu, 2013, 156). Bu kavramsal çerçevenin somutlaşmış örneklerinden biri olan "Mistik Döngü" serisi, sanatçının

düşünsel olgunluğunu ve kendine özgü anlatım dilini yansıtan önemli bir dönemi temsil eder. Bu seride dikkat çeken temel özellik, yalın ama derinlikli bir biçim anlayışıdır. Spiral form, sanatçının görsel ifadesinde merkezî bir sembol haline gelmiş; geçmişteki dairesel ve geometrik formların izlerini taşıyarak, karşıtlık ve devinim üzerinden yeni bir anlatım düzeyi kazanmıştır. Minimalist yapısına rağmen sembolik yoğunluğu yüksek olan bu çalışmalar, izleyiciyle içsel bir bağ kurmayı amaçlayan dingin ama etkileyici bir görsel atmosfer oluşturur (Bacak ve Kurt, 2020, 262).

Bu görsel ve kavramsal yaklaşımın bireysel bir yansıması olarak değerlendirilebilecek eserlerden biri, Erbil'in sema ritüelini doğrudan temsil etmek yerine onun ruhunu ve metafizik katmanlarını soyut biçimde ele alma biçimiyle dikkat çeker. Gülsün Erbil'in bu çalışması, sema ritüelinin biçimsel bir temsilinden ziyade, onun özündeki dönüş, ritim ve içsel çözülüşü soyut bir düzlemde yansıtır. Spiral formun baskınlığı ve merkezden dışa yayılan hareketin yoğunluğu, izleyiciyi görsel bir girdabın içine çekerken aynı zamanda zihinsel bir yolculuğa da sürükler. Sarı ve turuncu tonların merkeze doğru yoğunlaşması, metaforik bir aydınlanma ve manevî merkez arayışını çağrıştırırken, çevredeki koyu çizgisel formlar hareketin dinamik doğasını ve dönüşün sürekliliğini vurgular. Renklerin devinimi ve ritmik fırça darbeleri, fiziksel dönüşü soyutlayarak görsel bir müzik yapısına dönüşür. Bu yapı, yalnızca göze hitap etmekle kalmaz, aynı zamanda izleyicide sezgisel ve duyusal bir titreşim uyandırır. Eser bu yönüyle, Erbil'in "Mistik Döngü" kavramsallaştırmasıyla paralel biçimde, bedensel devinim yoluyla düşünsel arınma ve işitsel hiçliğe uzanan iç içe geçmiş duyusal ve düşünsel süreçleri kapsayan bir deneyimi görünür kılar (Görsel 6).

Görsel 6 - *Gülsün Erbil, Mevlâna Serisi, 40x50 cm, TÜAB*

Alaybey Karoğlu'nun kompozisyonundaki dönüşsel form düzeni, yalnızca görsel hareketin dinamiğini yansıtmakla kalmaz; aynı zamanda bedensel varoluşun ötesine taşan düşünsel ve metafizik boyutları da içerir. Dairesel yapının merkezine yönelen bu ritmik kurgu, sema eylemini fiziksel düzeyin ötesinde, içsel bir çözülme süreci olarak sunar. Figürlerin hareketle birlikte maddesel sınırlarını aşması, görsel bir hafifliğin ötesinde, benliğin silinerek düşünsel bir boşlukla temas kurmasına olanak tanır. Renk kullanımındaki beyaz ile koyu tonlar arasında kurulan gerilim, sadece optik bir karşıtlık olarak kalmaz, aynı zamanda varoluşsal bir ikilik ve geçiş alanı işlevi görür. Beyazın simgelediği saflaşma ile koyuluğun taşıdığı derinlik ve sonsuzluk, figürlerin ritmik titreşimle zaman ve mekân kavramlarından arınarak hiçliğe yönelişini simgeler. Bu bütünsel deneyim, sanatçının ruhani duruşunun ve eserlerinin karmaşık düzeninin izleyiciye yalnızca bir gözlemci olarak yansıtılmasını sağlar (Dizdareviç, 2013, 95).

Kompozisyonun merkezinde yer alan dairesel yapı, biçimsel bir organizasyon olmanın ötesinde, evrensel düzenin ve teslimiyetin simgesi olarak da okunabilir. Bu yapı, tarihsel ve kültürel bağlamda Tanrısal olanı ima eden bir simgeye dönüşürken, ritmik dönüş hareketi, bu merkezî simge etrafında gelişen metafizik bir boşluk tecrübesine evrilir. Böylece sema, hareketin düzeni olmanın ötesinde, kendilikten soyutlanarak yokluğa yönelen bir varoluş hâli kazanır (Cançat, 2024, 29).

Yaratım ve öznellik kavramları ise artık yalnızca teorik düzeyde ele alınan soyut olgular olmaktan çıkmıştır. Adeta birbirinin içinde eriyerek iç içe geçmiş ve aşkın bir hâl almışlardır. Bu iç içelik öylesine derinleşmiştir ki, kimi zaman sanatçının bile kendi yaratım sürecinde biçim ve nesnenin ötesine geçerek, anlamın kendisinde eriyip kaybolduğu bir zeminde varlık bulduğu gözlemlenir. Bu durum, sanat eserinin sadece görünen formuyla değil, sanatçının öznel dünyasında kazandığı anlam katmanlarıyla değerlendirilmesini zorunlu kılar (Cerailoğlu, 2013, 81).

Anlamlandırma süreci, sanatçının öznel dünyasından doğarak yalnızca biçimsel düzeyde değil, izleyicinin algısal deneyiminde de karşılık bulur. Nitekim ritmin görsel düzlemdeki karşılığı olan dönüşsel formlar, kompozisyonun algısal seviyesinde titreşimsel bir etki yaratır. Bu titreşim hem figürlerin deviniminde hem de izleyicinin algısal düzleminde yankılanan, işitsel olmayan ancak sezgisel bir müzik gibi hissedilen yoğunluk taşır. Karoğlu'nun eserinde bu ritmik yapı, bedensel hareketin görsel bir soyutlamasına dönüşürken, figürlerin bireysel sınırlarını aşarak düşünsel bir boşlukla temas kurmasına olanak verir. Bu bağlamda, Alaybey Karoğlu'nun resimlerinde ritim ve melodi gibi müziğin yapısal ögelerine yakınlık hissedilir; ancak bu benzerlik yalnızca yüzeysel kalmaz, yapının ve kurgunun özünde saklı bir paralellik barındırır (Enveroğlu, 2013, 115). Böylece Karoğlu'nun eserlerinde ortaya çıkan bu zengin görsel-işitsel deneyim, biçim ve öznelliğin sınırlarını aşmanın ötesinde, yaratımın ilahi boyutuna işaret eder. Bu durum, varlığın ötesinde hiçlik ile sonsuzluk arasında bir geçişi simgeleyen ruhani bir yönelişi de beraberinde getirir (Görsel 7).

Görsel 7 - *Alaybey Karoğlu, Semazenler, 150x180 cm, TÜYB, 1990*

Resim sanatında Mevlevîlik olgusu, kimi zaman yerel ve yöresel bağlamlarda, kimi zaman ise inanca dayalı yaklaşımlarla ya da estetik ve plastik değerler ekseninde ele alınmıştır. Aynı zamanda kültürel bir miras niteliği taşıyan bu öge, biçim ile düşünce arasındaki etkileşim doğrultusunda farklı anlatım biçimlerine zemin hazırlamıştır (Sevindik, 2024, 413). Sema ritüelleri ve geleneksel müzik enstrümanlarını görsel dile taşıyan İlyas Sevindik'in yapıtları, tasavvufi düşüncenin estetikle buluştuğu özgün içerikler sunarak bu çok katmanlı yapıyı plastik sanatlar bağlamında yeniden yapılandırır.

Sanatçının çalışmalarında öne çıkan bir diğer boyut, düşünsel katmanların musikiyle olan ilişkisi üzerinden görselleştirilmesidir. Manevî derinliğe sahip müzikal enstrümanlar, resimlerinde yalnızca görsel bir motif değil, aynı zamanda duyumsal bir anlatı ögesi olarak yer bulur. Müzik, ritüelin kimliğini belirleyen temel unsurlardan biri olup; kullanılan melodik yapı ve enstrümanlar, ait olunan tarikata dair önemli ipuçları sunar. Bu yönüyle müzik, yalnızca kutsalı görünür kılmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal hafızayı koruyan ve kültürel sürekliliği sağlayan bir araç işlevi görür (Çakmak, 2023, 1875). İşitsel titreşimlerin ve sesin sembolik düzlemde renge ve soyut biçimlere dönüşmesi, sanatçının bedensel varlıkla düşünsel hiçlik arasındaki bağı, görsel bir hiçlik estetiğiyle bütünleştirmesine olanak tanır. Bu bağlamda, ney ve kudümün içsel tınısı, plastik sanatın diliyle yeniden kurgulanarak, sema ritüelinin ruhu-

nu taşıyan bir görsel yapı inşa edilir (Görsel 8).

Görsel 8 - *İlyas Sevindik, Yükseliş, 80x100 cm, TÜYB, 2010*

Semazen figürünün yükseliş estetiği, Türk sanatındaki geleneksel anlatım biçimlerinden biri olan lale motifiyle bütünleştirilmiş; böylece renk, ritim ve manevî yoğunlukla örülü bir kompozisyon ortaya çıkmıştır. Lale benzeri formlar göğe yönelen bir hareket içerisindedir; bu hareket, dervişin sema esnasında ellerini göğe kaldırarak "almak" ve yeryüzüne indirerek "vermek" arasındaki varoluşsal döngüyü çağrıştırır. İlahi nurdan beslenen bu figürler, aynı zamanda tekrar dünyaya yansıyan bir bilinç hâlini temsil eder. Birlik ve teklik kavramlarının görselleştiği bu formlar, her ne kadar kompozisyon içinde çoğul biçimde yer alsa da her biri tekil bir varlık gibi kurgulanmıştır. Bu, tasavvufun "çoklukta birlik" ilkesiyle örtüşür; zira her varlık, görünürde farklı olsa da öz itibariyle aynı ilahi kaynağa dayanır. Sanatçının bu yapıları kompozisyonun çeşitli katmanlarına serpiştirmesi, söz konusu felsefeyi yalnızca düşünsel düzeyde değil, aynı zamanda müziğin tınılısıyla görsel bir anlatım aracına dönüştürme çabasının somut bir yansımasıdır.

Katerina Kaya'nın "Derviş" adlı tuval üzerine yağlı boya eseri, semazen temasını renk, ritim ve titreşim ögeleri aracılığıyla bedensel, düşünsel ve işitsel hiçliğin soyut izlerini derinlemesine ortaya koymaktadır. Kompozisyon, figüratif ile soyut arasında kurduğu dengeyle izleyiciyi yalnızca görsel bir algı sürecine değil, aynı zamanda sezgisel ve duyusal bir deneyime yönlendirmektedir. Eserde

kullanılan renk paleti, varlığın yavaş yavaş silinip yok oluşunu çağrıştıran geçişli ve yumuşak tonlardan oluşurken, beyazın saflığı ve bejin dinginliği semazenin manevi yolculuğunu desteklemekte, koyu gölgeler ise içsel çatışmalar ve benliğin çözülme anlarını vurgulamaktadır. Renklerin dairesel biçimde yayılması, yalnızca bedensel dönüşümü değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhsal değişimi de görselleştirmektedir. Ritim unsuru, semazenin hareketinden fırça darbelerinin ardışıklığına kadar uzanmakta ve dairesel dönüşü çağrıştıran fırça izleriyle tuval üzerinde dinamik bir görsel hareketlilik yaratmaktadır. Bu hareket, müzikteki ölçülü akışa benzer bir etkiyle izleyicinin zihninde devinimli bir farkındalık süreci oluşturur. Titreşim ise, boyanın katmanlı ve dokulu uygulanışı sayesinde hem formda hem yüzeyde somutlaşarak görsel bir salınım hissi vermekte ve fiziksel bir titreşim uyandırmaktadır. Figürün eteğinden yükselen titreşimsel enerji, maddi varlıktan soyutlanıp işitsel hiçliğe karışma hissini uyandırır. Semazenin kapalı gözleri ve dua eden elleri, ses ve sözün yokluğunda derin bir dinleyiş ve içe dönüş halini temsil ederken, bu sessizlik eksiklikten çok tamamlanmış bir farkındalık durumunu ifade eder. Böylece eser, bedensel hareketin görsel şiire dönüştüğü, düşüncenin ritimle çözüldüğü ve işitsel hiçliğin titreşimle görünür kılındığı çok boyutlu bir algısal deneyim yaratmaktadır (Görsel 9). Resim sanatında görsel-işitsel dönüşüm ile bedensel-ruhsal bütünleşme, çağdaş sanat kuramcıları ve eleştirmenler tarafından temel bir kavramsal çerçeve olarak değerlendirilmekte; soyut sanatın ritmik ve titreşimli yapısı ise hem bedensel hem de düşünsel dönüşüm süreçlerinin ifadesinde etkin bir araç olarak öne çıkmaktadır (Çelik, 2019, 123).

Görsel 9 - *Katerina Kaya, Derviş, 60x65 cm, TÜYB, 2020*

Geleneksel ritüel ve semboller, çağdaş sanatın yeni teknolojilerle buluşmasıyla yeniden şekillenmiştir. Bu dönüşüm, sanatın yalnızca estetik bir nesne olmaktan çıkıp mekân, zaman ve algı kavramlarını sorgulayan bir deneyim alanına evrilmesine neden olmuştur. Tarih boyunca kutsal anlamlar taşıyan formlar, günümüzde çağdaş görsel ve duyusal dille yeniden yorumlanarak çok katmanlı anlatımlara dönüşmüştür. Disiplinlerarası yaklaşımların katkısıyla bu yapılar daha da zenginleşmiş, izleyici alışılmış deneyimlerin ötesine geçerek sınırları belirsiz, sürekli dönüşen ve durağanlıktan uzak bir mekân içinde var olma hâlini deneyimlemiştir. Bu etkileşimsel yapı, başlangıç ve süreç arasındaki çizgiyi silikleştirerek sonlanmayan bir deneyim alanı yaratmış; seyirciyi yalnızca gözlemleyen bir özne olmaktan çıkarıp, mekânla bütünleşen aktif bir katılımcıya dönüştürmüştür. Böylece çağdaş sanatın teknolojik ve kavramsal yeniliklerle şekillenen yeni ifade imkânları, sanatın sınırlarını genişletmiştir (Bingöl, Çevik ve Kayahan, 2020, 389).

Bu genel dönüşümün çağdaş sanat içindeki somut ve özgün örneklerinden biri, Refik Anadol'un "Rumi Rüyaları" adlı projesidir. Günümüzde sanat, yalnızca estetik formlarla sınırlı kalmamakta; teknolojik araçlar ve kavramsal açılımlar aracılığıyla yeni üretim süreçleri geliştirmektedir. Bu bağlamda "Rumi Rüyaları", Mesnevî'nin çok katmanlı anlam dünyasını algılayabilen bir yapay zekâ modelinin kurulması yönünde önemli bir deneme olarak öne çıkar. Projede, geleneksel anlatı biçimlerinin ötesine geçilerek hem ente-

lektüel hem de teknik düzeyde kapsamlı bir araştırma yürütülmüş; yalnızca metinsel veriyle değil, aynı zamanda Mesnevî'nin şiirsel yapısı, simgesel dili ve düşünsel evreniyle de bütünleşebilen bir sistem tasarlanmıştır (Görsel 10). Gelişen multimodal yapay zekâ modellerinin sunduğu yeni ifade biçimleri sayesinde metnin görsele, görselin sese veya diğer duyusal deneyimlere dönüşmesi mümkün kılınmıştır. Bu olanak, Mesnevî'nin yalnızca içeriksel anlamda değil, estetik, duyusal ve imgesel düzeylerde de yeniden üretilebilir hâle gelmesini sağlamıştır (Erdoğan, 2022). Böylece sema gibi çok katmanlı bir ritüelin anlam düzeyinin ötesinde; devinim, müzik, dönüş ve yokluk gibi unsurlar üzerinden farklı disiplinlerde yeniden yorumlanması mümkün olmuş; Mevlevî düşüncesinin hiçlik temelli metafizik yapısı ile çağdaş sanatın teknolojik ve kavramsal pratikleri arasında özgün ve derinlikli bir kavramsal köprü kurulmuştur.

Görsel 10 - *Refik Anadol, Rumi Rüyaları, Yapay Zekâ Veri Görselleri Dijital Resim.*

Sonuç

Bu çalışma, sema ritüelinin işitsel yönünün görsel dile dönüşümünü inceleyerek çağdaş resim sanatının anlatım biçimlerine yeni bir kavramsal bakış sunmaktadır. Bedensel hiçlik ile sesin görünürlüğü arasında kurulan bu ilişki, çağdaş resimde figüratif anlatının sınırlarını aşarak duyusal ve sezgisel ifade biçimlerine alan açmaktadır. Beden silikleştiğinde ses öne çıkar; ses görünürlük kazandığında ise resim sadece bir görüntü olmaktan çıkar, çok boyutlu bir deneyime dönüşür. Bu deneyim, çağdaş sanatın en temel arayışlarından biri olan algının sınırlarını genişletme çabasına hizmet etmektedir.

Sanatçılar, sema ritüelinin müzikal ve döngüsel yapısını görselleştirerek semazen figürünü hem bedensel dönüşümün hem de düşünsel derinliğin bir metaforu olarak ele almışlardır. Cevat Dereli, dönemin ruhunu bireysel bir duyarlılıkla harmanlayarak semazen figürüne işitsel ve renksel karşılıklar üretmiştir. Cemal Tollu, geometrik düzenlemeleriyle dönüş hareketinin yapısal dengesini ve matematiksel estetiğini öne çıkarırken; Maide Arel, kübist yaklaşımıyla formu çoklu perspektiflerle parçalayıp yeniden kurgulayarak mistik deneyime görsel bir derinlik kazandırmıştır. Mehmet Büyükçanga, dairesel motifleri aracılığıyla sonsuzluk fikrini plastik dile taşımış; Alexis Gritchenko da Mevlevi öğretilerini kendi kültürel estetik anlayışıyla sentezleyerek bu sembolleri evrensel sanat diline aktarmıştır. Gülsün Erbil'in spiral formları, dönüş hareketinin fiziksel ve metafizik boyutlarını soyutlayarak renklerin ritmiyle yeniden yorumladığı örnekler arasında yer alırken; Alaybey Karoğlu, soyutlamacı figüratif kompozisyonlarıyla ritüelin içsel sessizliğini ve mistik atmosferini resmetmiştir. İlyas Sevindik, Mevlevi sembolizmini soyut bir düzlemde ele alarak ritmin ve döngüselliğin plastik karşılığını çağdaş estetik anlayışla bütünleştirmekte; eserlerinde figürün silikleştiği, boşluğun anlam kazandığı kompozisyonlar aracılığıyla "hiçlik" olgusunu da görsel bir boyuta taşımaktadır. Katerina Kaya, geleneksel Mevlevi ikonografisini çağdaş sanat diline uyarlayarak semanın ruhsal ve görsel boyutlarını yeniden kurgulamaktadır. Refik Anadol ise dijital medya teknolojilerini kullanarak sema ritüelinin işitsel ve görsel verilerini veri görselleştirmesi yoluy-

la dönüştürmüş ve mistik deneyimi dijital çağın estetik algısıyla birleştiren yenilikçi bir yaklaşım geliştirmiştir.

Sonuç olarak, Mevlevi sema ritüeli, sadece bedensel bir dönüş hareketi olarak kalmayıp; düşünsel, işitsel ve metafizik düzlemlerde çağdaş resim sanatında renk, ritim ve titreşim aracılığıyla özgün bir simgesel anlatı oluşturmaktadır. Bu süreç, izleyiciyi salt görsel algının ötesinde, sezgi ve ruhsal boyutları da içeren çok katmanlı bir deneyime taşımaktadır. Sema ritüelinin işitsel ritmi ve "bedenin hiçliği" kavramı, modern sanatın kavramsal dinamikleriyle birleşerek Mevlevi metafiziğinin sanatsal yüzeylerde soyut/soyutlamacı bir görünürlük kazanmasına olanak tanımaktadır. Böylelikle, bu katmanlı sanat pratiği çağdaş sanatın varoluşsal sorgulamalarına katkı sağlamakta ve Mevlevi metafiziğinin estetik yorumlarının modern sanatla buluşmasına yeni kapılar açmaktadır.

Kaynakça

Abacı, Zeynep. Disiplinlerarası etkileşim bağlamında Castel'in renk klavyesi. *İdil*, 79 (2021), 408–420. doi: 10.7816/idil-10-79-03. https://www.idildergisi.com/makale/pdf/1612775599.pdf

Altıntaş, Osman. Türk resim sanatında Mevlâna. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6 (2008), 109-116. https://isamveri.org/pdfdrg/D02907/2008_6/2008_6_ALTINTASO.pdf

Arbaş, Hamit. Mevlânâ ve resim: Gürcü Hatun'un Kayseri yolculuğu ve ressam 'Aynü'd-Devle-i Rûmî. *Erdem*, 54 (2009), 11-126. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/670630

Bacak, Bahar. Birsel. - Kurt, Seher. "Gülsün Erbil'in Sanat Üretimlerinde Mistisizm: 'Mistik Döngü' Serisi Üzerine Çözümleyici Bir Yaklaşım". *Sanat Yazıları*, 43 (2020), 255-275. https://www.academia.edu/93357572/Mysticism_in_G%C3%BCls%C3%BCn_Erbil_s_artworks_an_analytic_approach_on_the_Mystic_Cycle_series

Başbuğ, Mehmet - Başbuğ, Fatih. *Mevlâna ve Mevlevîlik felsefesinin resim sanatına etkisi.* Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu. 487-506. Konya: SÜMAM Yayınları, 2007. https://isamveri.org/pdfdrg/D154945/2007/2007_BASBUGM_BASBUGF.pdf

Batuk, C. "Din ve Müzik: Dinler Tarihi Bağlamında Din-Müzik İlişkisine Genel Bir Bakış Denemesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2013), 45-70. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/188393.

Baytar, İlona. - Okkalı, İlkay Canan. "Gelenekten beslenen modernlik: İbrahim Çallı ve Mevleviler Serisi". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 26/44 (2020), 126-137. DOI:10.32547/ataunigsed.659286. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1013389

Bayrakçı, Ömer Faruk. "Türk Din Mûsikîsi'nde "Mevlevî Ayini" Formuna Genel Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (2015), 139-152. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/308289

Kayahan, Zeliha vd."Çağdaş Sanatta Değişen Mekân Algısı ve Sanatçı-İzleyici Etkileşimleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/108 (2020), 379-393. Doi Number: http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.45183. https://asosjournal.com/?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=5d5643cc-fdc2-4ae8-a1e3-4bd54b268571.pdf&key=45183

Cançat, Aysun. Daire'nin Farklı İnanç ve Kültürlerden Günümüze Sanatsal İzdüşümlerine Dair Bir Seçki, *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 4 /1 (2024), 13-32. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3769413

Çakmak, Songül. Türk Tasavvuf Musikisinde Ritmin Ritüele Dönüşümü Şanlıurfa Çifteleri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 16/44/ (2023), 1859-1879. DOI Number: 10.12981/mahder.1376523 https://dergipark.org.tr/tr/pub/mahder/issue/81489/1376523

Cebrailoğlu, Orhan. *Çağdaş Plastik Sanatlar Ortamında Özgür Ruhlu Bir Sanatçı: Alaybey Karoğlu*. Çankırı: Karatekin Üniversitesi Yayınları, 2013.

Çelik, S. *Ritim, Titreşim ve Soyutlama: Modern Sanatta Bedensel ve Düşünsel Dönüşüm.* İstanbul: Sanat Yayınları, 2019.

Dağdeviren, Mustafa. "İnanç müziği etnolojisi perspektifinde bir şehrin ilâhisi 'Ya Hannân Ya Mennan'". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (2021), 84-98. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1982759

Dizdareviç, Abaz. *Alaybey Karoğlu*. Çankırı: Karatekin Üniversitesi Yayınları, 2013.

Doğan, Süleyman. *Mesnevi'den Metaforik Telkinler: Ney ve Sema Örneği* (Ed: Mikail Dumlu, Emrullah Bolat, Serdar Yayatıcı). Mevlânâ ve İslâm Tasavvuru. İstanbul: Rumi Yayınları, 2023.

Düzyol, Seda. "*Mevlevi Ayinlerinde Kullanılan Enstrümanlardan Rebab, Ney ve Kudüm'ün Yeri*". 2. Uluslararası Sultan Dîvânî ve Mevlevîlik Sempozyumu (Haziran 2012), 241-251. https://www.semazen.net/mevlevi-ayinlerinde-kullanilan-enstrumanlardan-rebab-ney-ve-kudumun-yeri-seda-duzyol/

Enveroğlu, İlham. "Horon Oynar Gibi Resim Yapmak… Herkes Nefes Aldığı Gibi Yazar." *Prof. Dr. Alaybey Karoğlu 30. Sanat Yılı Kitabı.* 107-115. Çankırı: Karatekin Üniversitesi Yayınları, 2013.

Erdoğan, Meral. "Yapay Zekâ Kullanarak İnsanlığın Ortak Kaygılarını Daha Rahat Anlayabileceğiz". *Platin* (Temmuz 2022). https://www.platinonline.com/kultur-sanat/yapay-zeka-kullanarak-insanligin-ortak-kaygilarini-daha-rahat-anlayabilecegiz-1084804.

Farthing, Stephan. *Sanatın Tüm Öyküsü*. çev: Aldoğan - F. C. Çulcu). Hayalperest Yayınevi, 2020.

Görsel 1. https://digitalssm.org/digital/collection/ResimKlksyn/id/818/ Erişim 24.07.2025

Görsel 2. https://www.artnet.com/artists/cemal-tollu/mevleviler-44I-9DTkgsS9ZkCl9uMuNA2 Erişim 24.07.2025

Görsel 3. Kıymet, Giray. *Türkiye İş Bankası resim koleksiyonu*. İstanbul: Mas Matbaacılık, 2000.

Göresl 4. Sanatçının kendisinden temin edilmiştir.

Görsel 5. https://usaartnews.com/news/alexis-gritchenko-the-power-of-dynamocolour Erişim 26.09.2025

Görsel 6. https://www.galerisoyut.com.tr/sanatcilar/529/gulsun-erbil#11172 Erişim 09.09.2025

Görsel 7. Karoğlu, A. *Alaybey Karoğlu*. Çankırı: Karatekin Üniversitesi Yayınları, 2013.

Görsel 8. Sanatçının kendisinden temin edilmiştir.

Görsel 9. https://galata.art/katerina-kaya--tuval--uzerine--yagli-boya--eser--dervis--60x65-cm Erişim 04.09.2025

Görsel 10. https://www.platinonline.com/kultur-sanat/yapay-zeka-kullanarak-insanligin-ortak-kaygilarini-daha-rahat-anlayabilecegiz-1084804 Erişim 09.09.2025

Güler, Sema. *Plotinos'un Mistisizmi ve İnsan Ruhu.* Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü I. Lisansüstü Felsefe Kongresi (Aralık 2022), 16-29, Çankırı. https://krtknadmn.karatekin.edu.tr/files/felsefekongresi/2022%20Tam%20Metin%20Kitab%C4%B1%20Bildiri.pdf

Kılıç, E. Günümüz Türk Resminde İslâm Tasavvufunun Sembolik Yansımaları. *İslam ve Sanat, Tartışmalı İlmi Toplantı* (2015), 523-551, İstanbul. https://isamveri.org/pdfdrg/D237891/2015_KILICE.pdf

Koçak, Muhammet. *İslam Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan* (Yayımlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015. https://www.atauni.edu.tr/yuklemeler/652c5e9dcdc2a208ef303a231f5c7fd8.pdf

Küçük, Sezai. "Mevleviyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür.* ed. Semih Ceylan). 489-544. İstanbul: TDV İsam Yayınları, 2015

Sevindik, İlyas. "Resim Sanatında Düşün Biçim Etkileşimi Bağlamında Sema ve Semazen Resimleri". *IV: Uluslararası Türk Dünyası İletişim ve Sanat Sempozyumu*. 396-418, Taşkent, Özbekistan, 2024. https://drive.google.com/file/d/12Uu3NK7zvADR6sNUiEyL0I1i4TZiYewC/view?usp=sharing

Soylu, Asuman. Sanatçı Gülsün Erbil. *Akdeniz Sanat Dergisi*, 6/12 (2013), 141-160. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/275464

Tatar, Volkan. "Nietzsche'den İnsana Kısa Bir Bakış". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü I. Lisansüstü Felsefe Kongresi* (Aralık 2022) 338-345, Çankırı, Türkiye. https://krtknadmn.karatekin.edu.tr/files/felsefekongresi/2022%20Tam%20Metin%20Kitab%C4%B1%20Bildiri.pdf

Üstünipek, M. *Cumhuriyet Dönemi Türk Resminde Mevlevilik Temasının Öz ve Biçim Olarak Ele Alınışı. Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlâna Sempozyum Bildirileri* (Mayıs 2006), 535-543, Çanakkale, Türkiye. https://isamveri.org/pdfdrg/D170037/2006/2006_USTUNIPEKM.pdf

Yakıt, İsmail. Mevlâna'da aşk estetiği. *Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi, Mevlâna Araştırmaları Dergisi,* 1 (2007), 35-43. https://acikerisim.selcuk.edu.tr/server/api/core/bitstreams/0e842cbd-51bd-4b61-86d4-794829e51ac0/content

Eraslan, İsmail. "Sözün Derinliği, Sazın Hafızası: Mevlânâ'da Müzik İle Hakikat Arasındaki Ontolojik Yolculuk". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 545-571. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

SÖZÜN DERİNLİĞİ, SAZIN HAFIZASI: MEVLÂNÂ'DA MÜZİK İLE HAKİKAT ARASINDAKİ ONTOLOJİK YOLCULUK

İsmail ERASLAN*

ÖZ

Bu bölümde, tasavvuf geleneğinde müziğin ontolojik, sembolik ve ruhsal boyutları ele alınmaktadır. Sûfî perspektifte musiki, sadece estetik bir ifade değil, Tanrı'nın ezelî kelâmının insan ruhunda yankılanan hatırasıdır. İbnü'l-Arabî, Gazâlî ve Mevlâna gibi sûfîler için müzik, sezgi ve kalp bilgisiyle hakikate yönelişin aracıdır. "İşitme", burada fiziksel değil, içsel bir tefekkür kapısıdır. Ney, kudüm, rebab gibi enstrümanlar, sadece müzikal araçlar değil, metafizik sembollerdir. Sessizlik ise söz kadar anlam yüklüdür. Gazâlî'nin olumlayıcı yorumları ile zahidî eleştiriler karşılaştırılarak, Mevlâna'nın müziği aşkın dili olarak yorumlanmaktadır. Bu çalışma, yalnızca müzik ve tasavvuf literatürüne değil, aynı zamanda varlık-müzik ilişkisini felsefî zeminde yeniden düşünmeye katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, musiki, ontoloji, Mevlâna, işitme.

* Öğretim Görevlisi, Trabzon Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü, Trabzon / Türkiye.
ismaileraslan@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6316-0189.

The Depth of Speech and the Memory of the Saz: An Ontological Journey Between Music and Truth in Mevlana's Thought

İsmail ERASLAN†

Abstract

This chapter explores the ontological, symbolic, and spiritual dimensions of music within the tradition of Sufi thought. In this context, music is not merely an aesthetic practice but is perceived as a metaphysical echo of the divine word an instrument of remembrance for the soul's primordial con-nection to the divine. Figures such as Ibn al-'Arabī, al-Ghazālī, and Jalāl al-Dīn Rūmī regarded music as a means of inner reflection and mystical expe-rience rather than simply a sensory pleasure. Listening in Sufism goes be-yond hearing; it is an inward act that opens the heart to truth. The ney, kudüm, and rebab are not only musical instruments but are interpreted as symbolic vehicles of metaphysical meaning. Silence, too, holds a significant place alongside sound, functioning as a space in which divine truths are often revealed. Al-Ghazālī's nuanced stance on music as something that can either elevate or misguide depending on the listener's inner state is compared with more ascetic interpretations, offering a multifaceted understanding of music in Islamic mysticism.Rūmī's view of music is particularly emphasized: for him, it is the language of love and the echo of the soul's longing for union with the Beloved. Through music, spiritual awakening and inner transformation are facilitated. The chapter invites a broader philosophical reconsideration of the role of music not only as a devotional or artistic expression but also as an ontological dialogue between existence and truth.

Keywords: Sufism, music, ontology, Rumi, listening.

† Lecturer, Trabzon University, Fatih Faculty of Education, Department of Fine Arts Education, Trabzon, Türkiye.
ismaileraslan@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6316-0189.

Giriş

Müziğin insanlık tarihi boyunca üstlendiği işlev, yalnızca estetik bir haz kaynağı ya da sanatsal bir üretim alanı olarak sınırlandırılamaz. Müzik, çok daha derin bir düzlemde, insan varoluşunun temel sorularıyla iç içe gelişmiş; ontolojik, epistemolojik ve hatta metafizik boyutlarıyla farklı kültürlerde hakikate açılan bir kapı olarak değerlendirilmiştir.[1] Özellikle tasavvuf geleneği içinde müzik, dünyevî olanla aşkın olan arasındaki eşikte varlık bulan, sembolik ve ruhsal bir dil niteliği kazanmıştır. Bu bağlamda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin düşüncesinde müzik, yalnızca bir sanat dalı değil; hakikatin sesle, ritimle ve sessizlikle tecelli eden yüzüdür.[2]

Mevlânâ'nın eserlerinde musikinin özel bir yer tutmasının ardında, onun insan ruhunu aşkın olana yönlendiren bir vasıta olarak görülmesi yatar. Mevlânâ için ney, kudüm, rebab gibi enstrümanlar, basit melodik araçlar değil, varlığın sırrını fısıldayan sembollerdir. Neyin iniltisi, insanın asıl yurduna olan özlemini dile getirirken; kudümün ritmik çağrısı, kozmik düzenin içsel uyumunu hatırlatır.[3] Burada müzik, duyuların ötesine geçen bir tefekkür imkânı sunar. "İşitme", salt fiziksel bir duyum değil, insanın kendi iç derinliklerine yönelişini mümkün kılan bir tecrübeye dönüşür.[4]

Sûfî düşüncede müzik, insanın ilahî hakikatle temasını mümkün kılan bir hatırlayıştır. Bu hatırlayış, Platoncu anamnesis kavramını anımsatır; çünkü ruh, ezelî hakikati zaten bilmektedir, müzik ise bu bilgiyi uyandıran titreşimdir[5]. İbnü'l-Arabî için müzik, Tanrı'nın kelâmının varlıkta yankılanan bir yansımasıdır.[6] Gazâlî için ise, doğru niyetle dinlenildiğinde kalbi arındıran, insanı aşkın hakikate

[1] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982)

[2] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983).

[3] Jalaluddin Rumi, *The Masnavi: Book One* (J. Mojaddedi, Trans.) (Oxford: Oxford University Press 2007).

[4] Alexander D. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000).

[5] Seyyid Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperOne, 2007).

[6] Ibn al-'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyya* (Selections translated by W. C. Chittick) (New York: Pir Press, 2010).

yönlendiren bir ibadet biçimidir[7]. Bu nedenle Gazâlî, musikiyi bir sapma aracı olarak gören zahidî yorumlara karşı çıkar; aksine, müziğin insanı daha yüksek bir bilinç düzeyine taşıyabileceğini vurgular[8]. Bu tartışmaların merkezinde Mevlânâ, müziği "aşkın dili" olarak tanımlar. Onun için musiki, kelimelerle dile getirilemeyen hakikatin sesler aracılığıyla varlık bulmasıdır.[9]

Bu noktada sessizliğin rolü özellikle dikkat çekicidir. Zira Mevlânâ'nın düşüncesinde sessizlik, en az söz ve nağme kadar anlam yüklüdür. Sessizlik, hakikatin dilini saklayan bir perde, kelimelerden ve seslerden daha fazla şey söyleyen bir boşluktur.[10] Sazın suskunluğu bile varlığın derinliklerine işaret eden metafizik bir imgeye dönüşür. Böylece müzik hem sesle hem de sessizlikle insanın içsel yolculuğunun parçası olur. Bu durum, modern felsefede Heidegger'in "sessizliğin dili" kavramı[11] ya da Derrida'nın "söylenemeyenin izleri" tartışmalarıyla yan yana düşünülebilecek kadar derinlikli bir anlam taşır.[12]

Müziğin bu metafizik ve sembolik işlevi, yalnızca bireysel bir deneyim değil, aynı zamanda kolektif bir tecrübedir. Mevlevî ayinlerinde müzik, topluluğun ortak ritminde birleşerek, bireysel benliği aşan bir "biz" bilincine dönüştürür.[13] Semâ, bu bağlamda müziğin bedensel tezahürü, sesin harekete dönüşmüş halidir. Mevlânâ'nın düşüncesinde müzik, yalnızca kulakla işitilmez; bedenle, kalple, zihinle ve ruhla birlikte tecrübe edilir. Bu bütüncül yaklaşım, modern nörobilimde müziğin beynin farklı bölgelerini eşzamanlı ola-

---

[7] al-Ghazali, *The Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din)* (M. Holland, Trans.) (Cambridge: Islamic Texts Society, 2012).

[8] Leen E. Goodman, "Music and Ethics in al-Ghazali" *Journal of the American Oriental Society*, (1992) 112/3, 397–406.

[9] Jalaluddin Rumi, *Discourses of Rumi (Fîhi Mâ Fîh)* (A. J. Arberry, Trans.) (London: Routledge, 2011).

[10] Annemarie Schimmel, *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992).

[11] Martin Heidegger, *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.) (New York: Harper & Row, 1962).

[12] Jaccues Derrida, *Writing and Difference* (A. Bass, Trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

[13] Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Onewor, 2000).

rak harekete geçirdiğine dair bulgularla da örtüşmektedir.[14] Dolayısıyla Mevlânâ'nın müzik anlayışı, yalnızca tarihsel bir fenomen değil, günümüz bilimsel ve felsefî tartışmalarına da ışık tutabilecek bir perspektif sunmaktadır.

Öte yandan müziğin tasavvuftaki yeri her zaman tartışmasız olmamıştır. Zahidî geleneklerde müziğin dünyevî tutkuları artırabileceği, insanı hakikatten uzaklaştırabileceği iddia edilmiştir.[15] Bu yaklaşım, müziği bir tehlike olarak gören ve dünyevî hazların peşine düşmeyi kınayan bir bakış açısını yansıtır. Ancak Mevlânâ'nın yorumunda bu tür endişeler, müziğin niyet ve bağlamıyla aşılır. Ona göre, eğer müzik insanı nefsin arzularına değil, ruhun yücelişine çağırıyorsa, o zaman hakikatin en saf biçimde tecellisine aracılık eder.[16] Bu düşünce, günümüzde de sanatın ve estetiğin ahlâkî boyutu üzerine yapılan tartışmalarla paralellik gösterir.[17]

Mevlânâ'nın müziğe dair yorumlarını yalnızca tasavvufî gelenek bağlamında ele almak değil, aynı zamanda bu yorumların felsefî bir çerçevede yeniden okunmasını sağlamaktır. Müzik burada yalnızca bir sanat dalı değil; insanın varlıkla, hakikatle ve kendisiyle kurduğu ilişkinin derin bir yansımasıdır.[18] Mevlânâ'nın düşüncesi, bize müziğin yalnızca sesler toplamı olmadığını, varlığın özüne doğru bir yolculuk olduğunu hatırlatır. Bu yolculukta her nota, her ritim, her sessizlik; insanın kendi varoluşunun derinliklerine attığı bir adıma dönüşür.[19]

Sonuç olarak bu çalışma, Mevlânâ'nın müzik anlayışını ontolojik bir perspektiften ele alarak, müziğin hakikat arayışındaki merkezi rolünü vurgulamayı hedeflemektedir. Müzik, Mevlânâ için yalnızca

[14] Daniel J. Levitin, *This Is Your Brain on Music: The Science of a Human Obsession* (New York: Dutton, 2006).

[15] al-Qushayri, *Al-Risala al-Qushayriyya: Principles of Sufism* (Alexander D. Knysh, Trans.) (Reading: Garnet, 1992).

[16] Jalaluddin Rumi, *Masnavi I Ma'navi: The Spiritual Couplets of Rumi* (E. Whinfield, Trans.) (London: Octagon Press, 2004).

[17] Seyyid Hosein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperOne, 2007).

[18] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989).

[19] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983).

bir ifade aracı değil, varlığın kendini açığa çıkarma biçimidir. Bu bağlamda okuyucu, Mevlânâ'nın müzik yorumunda sözün derinliğiyle sazın hafızasının nasıl birleştiğine tanıklık etmeye davet edilmektedir.[20]

1. Bölüm

Müzik ve Varlık Arasında Ontolojik Dinleyişin Anlamı

Tasavvufta Musikiye Genel Bakış: Estetikten Ontolojiye

Tasavvuf, hakikate ulaşma sürecinde yalnızca akla değil, kalbin sezgisine, aşkın deneyimine ve ruhsal arayışa öncelik tanıyan bir maneviyat sistemidir. Bu bağlamda musiki, sûfî düşüncede yalnızca estetik bir araç değil, ilahi hakikatin duyulabilir tezahürü olarak görülür. Musiki, varoluşun özündeki hakikate yönelen metafizik bir çağrıdır. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışında ses, Tanrı'nın varlıkla kurduğu ilk ilişki biçimidir. Yaratılışın "kün" (Ol) emriyle başlaması, sesin ve kelâmın kozmik boyutunu açığa çıkarır; bu bağlamda evren, Tanrı kelâmının yankısı olarak düşünülür. Musiki, bu ilahi hitabın dünyevi düzlemdeki hatırlatıcı tezahürüdür.[21] Al-Ghazālī, İhyâ' 'Ulûm al-Dîn adlı eserinde musikinin hükmünü, dinleyenin niyetine ve içsel hâline bağlamış, onu ne mutlak biçimde helal ne de haram olarak nitelendirmiştir. Gazâlî'ye göre musiki, ruhu arındırıcı ya da saptırıcı olabilir.[22] Bu yaklaşım, musikinin tasavvufta sabit bir değer taşımaktan çok, manevî bağlama göre anlam kazandığını gösterir. Kur'ân'daki "elest bezmi" (el-A'râf 7/172) anlatısına göre Tanrı'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusu, ruhlara ezelî bir bilinç ve sözleşme olarak yankılanmıştır. Sûfîler, bu ilahî hitabın hâlâ insanın ruhsal hafızasında mevcut olduğunu ve musikinin bu sesi yeniden işitmenin bir yolu olduğunu ifade eder.[23] Mevlâna'nın Mesnevî'sine "Dinle neyden…" çağrısıyla başlaması bu bakışın güçlü bir yansımasıdır. Schimmel'e göre

[20] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982).

[21] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), 103.

[22] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* trans. Nabih Amin Faris (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1993), 785.

[23] Qur'an, Al-A'rāf 7:172.

sûfîler için musiki, "sözsüz bir dua"dır.[24] Özellikle Mevlevî semâsında bedenin hareketi ile sesin birleşimi, aşkın bedenselleşmiş hâlidir. Ney, kudüm ve rebab gibi enstrümanlar ise yalnızca melodik araçlar değil, sembolik anlamlar taşıyan metafizik göstergelerdir. Notalar arasındaki sessizlikler bile mistik bir duruşa işaret eder. Musiki, bu anlamda ritmik bir ifade değil, sezgisel bir deneyimdir. Varlıkla kurulan bu içsel temas, Mevlâna'nın şiirlerinde yankı bulur. Onun eserlerinde musiki, sadece duyulmaz; hissedilir, yaşanır, arındırır. Musiki, onun için kalpten ruha akan, varlığı aşkla sarıp sarmalayan bir hakikat köprüsüdür. Sonuç olarak, sûfî gelenekte musiki, sadece sanatsal bir ifade değil; ontolojik bir hatırlayış ve manevî bir geçittir. Duyulandan çok hissedilen, kelimeden çok hâl ile kavranan, zamanın ötesinde yankılanan bir ezelî çağrıdır. Mevlâna'nın bu çağrıyı musikîyle dillendirmesi, onun ontolojik duyarlılığının ve sezgisel felsefesinin en güçlü izdüşümüdür.

İşitme ve Sezgi: Sûfî Epistemolojide Dinlemenin Anlamı

Sûfî epistemolojide bilgi, yalnızca aklın ürünü değil, kalbin aydınlanması ve sezginin açılmasıyla elde edilen bir keşif sürecidir. Bu bağlamda işitme (samā'), yalnızca fiziksel bir algı değil; ruhun ilahî kaynağa yönelmesi ve hakikatin sesini yeniden duyma çabasıdır. Sûfî gelenekte işitmek, bilinçli bir dinleyiştir: akustik bir olaydan öte, metafizik bir yöneliştir. Kur'ân'da geçen "elest bezmi" (el-A'râf 7/172), insanın varoluştan önce Tanrı'nın hitabını işittiği sahnedir. Bu işitme, sûfî düşüncede varlığın en eski hatırlayışıdır. Mevlâna bu sesi, ney aracılığıyla yeniden duyurur: "Dinle neyden, nasıl şikâyet ediyor ayrılıklardan…" ifadesi, ontolojik ayrılığı ve özleme dayalı metafizik yönelişi temsil eder.[25]

Mevlâna'nın işitme anlayışı, sıradan bir duyu deneyimi değildir. Ney sesi, ayrılığın, özlemin ve hatırlamanın metaforudur. William Chittick'in belirttiği gibi, Mevlâna'da "söz işitmeye çağırır; ama işitmek, sessizliğe açılan bir eştir".[26] Bu anlayışta dinlemek, sözün

[24] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 180.
[25] Qur'an, Al-A'rāf 7:172.
[26] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), 125.

ötesine geçerek hakikatin sezgisel katmanlarına ulaşmanın anahtarıdır. Sûfî epistemolojide işitme, bilgi üretmekten çok bilinenin hatırlanmasına hizmet eder. Bu yaklaşım, Platoncu bir hatırlama fikrini andırır; musiki burada bir öğretmen değil, aynadır. Ayna kendi suretini değil, insanda var olanı yansıtır. İşte bu bağlamda musiki, insanın içsel sesini fark etmesine ve ilahî sesi yeniden işitmesine aracılık eder.[27] İşitmek, bu nedenle sadece kulakla değil, kalple gerçekleşen bir eylemdir. Musiki, ruhun titreşimle hakikate yönelmesini sağlar. Neyin sesi, yalnızca melodik bir ses değil; insanın unutmuş olduğu ezelî çağrının yankısıdır. Bu yönüyle işitme, bir estetik deneyim değil, manevî bir uyanıştır. Mevlâna'nın yaklaşımı, sesi duymaktan ziyade, hakikati sezmekle ilgilidir. Modern epistemolojik yaklaşımlarda bilgi çoğu zaman gözlem ve deneyime dayanır. Oysa sûfî yaklaşım, sezgi, aşk ve hâl bilgisi üzerine kuruludur. Mevlâna'nın öğretisinde hakikat, kelimelerle değil, sezgiyle duyulur. Schimmel, bu tarz bilgi ediniminin "sözle anlatılamayan ama ruhla hissedilen bir hâl" olduğunu ifade eder.[28] Sonuç olarak işitme, sûfî düşüncede varlıkla kurulan sessiz bir diyalogdur. Duyulan ses değil, işitilen mana esastır. Mevlâna'da dinlemek, ruhun ezelî hitaba yeniden yönelmesi, insanın kendini hatırlamasıdır. Musiki, bu yönelimin hem aracısı hem sembolüdür: duyulmaz, yaşanır.

Zıtlıkların Uyumu: Ses ve Sükûtun Tasavvufî Bütünlüğü

Tasavvuf düşüncesinde zıtlıklar, çatışan değil tamamlayan unsurlar olarak görülür. Varlık ile yokluk, aşk ile sabır, ses ile sükût gibi karşıtlıklar, sûfî perspektifte aynı hakikatin iki yüzü olarak yorumlanır. Bu çerçevede ses ve sükût, birbirine karşıt değil, birlikte anlam kazanan iki metafizik boyuttur. Mevlâna'nın öğretisinde söz ve sükût bir bütündür. "Söz gümüşse, sükût altındır" sözü, onun sessizliğe atfettiği değeri açıkça ortaya koyar.[29] Sessizlik, yalnızca konuşmamak değil; hakikati duymaya hazır hâle gelmektir. Schimmel'e göre, Mevlâna'da sessizlik, aktif bir içsel farkındalık biçimi-

[27] Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989), 133.
[28] Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 203.
[29] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. M. A. Macit (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 77.

dir.[30] Sûfî musikisinde bu ikilik somut bir deneyime dönüşür. Notalar arasındaki boşluklar, melodinin kendisi kadar anlam taşır. Özellikle neydeki "nefes alma" aralıkları, suskunluğun estetikleştiği anlardır. Bu duraklamalar yalnızca teknik değil; manevî anlamlarla yüklüdür.[31] Her sessizlik, ilahi hitaba kulak verme niyetidir. Mevlâna'nın anlayışında sükût, sözün kaynağıdır. Konuşmak, sükûtun içindeki hakikatin dile gelmesidir. Bu nedenle onun metinlerinde sessizlik, sadece bireysel bir inziva değil; varoluşsal bir tefekkür anıdır. Chittick, Mevlâna'nın bu yaklaşımını "sessizlikle konuşma sanatı" olarak tanımlar.[32] Yani sessizlik, sûfî için içsel hakikatin dili hâline gelir. Bu bağlamda musiki, ses ve sükût arasında akan bir metafizik akıştır. Kudüm vuruşları arasındaki bekleyiş, semâdaki duraksamalar, bu bütünlüğün pratik yansımalarıdır. Sûfîler için bu boşluklar, ruhun Rab ile baş başa kaldığı anlardır. Modern müzikolojide "anlamlı sessizlik" ya da "ritmik boşluk" olarak ifade edilen bu yapılar, sûfî terminolojide tefekkürün, zikrin ve teslimiyetin alanıdır.[33] Günümüz dünyasında hız, gürültü ve sürekli uyarı hali içinde kaybolmuş birey için Mevlâna'nın sessizlik anlayışı bir sığınaktır. Sükût, bir kaçış değil; bir yakınlıktır. Hakikat, bazen yalnızca sessizlikte belirir. Bu düşünce, günümüz bireyinin anlam arayışına doğrudan hitap eden ontolojik bir çağrıdır.

Sonuç olarak ses ve sükût, Mevlâna'nın musikî düşüncesinde birbirini tamamlayan iki özdür. Sözün bittiği yerde sükût başlar ve hakikatin en saf hâli orada tezahür eder. Musiki ise bu diyalektiği işiten kalbe seslenir: bazen sesle, bazen sessizlikle.

Hakikatin Akustik Yansısı: Musikiyle Tevhid Tecrübesi

Tasavvufun temelinde yer alan "tevhid" kavramı, yalnızca teolojik değil; epistemolojik ve estetik düzeyde de birlik fikrine işaret eder. Tevhid, sûfî için Allah'ın birliğini söylemekten çok, bu birliği kalpte, ruhta ve bilinçte deneyimlemektir. Musiki, bu birliğin hisse-

[30] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 389.

[31] Owen Wright, *Music and Musicians in the Islamic World* (London: Routledge, 2015), 91.

[32] William C. Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi* (Bloomington: World Wisdom, 2005), 56.

[33] Jonathan D. Kramer, *The Time of Music: New Meanings, New Temporalities, New Listening Strategies* (New York: Schirmer Books, 1988), 154.

dilmesini sağlayan akustik bir aracıdır. Mevlâna'nın anlayışında musiki, sesler arasında değil; sesin ardındaki hakikatte yankılanan bir tevhid çağrısıdır. Neyin sesi, yalnızca melodik bir ifade değil; içindeki boşlukla birlikte birliğin sembolüdür. Bu yönüyle musiki, çokluk içinde birliği arayan ruhun dilidir.[34] İbnü'l-Arabî'ye göre evren, Tanrı'nın "kün" emrinden doğan bir hitabın yankısıdır. Bu ses, yalnızca yaratılışın başlangıcı değil; her varlıkta sürekli tekrarlanan bir ilahî titreşimdir.[35] Musiki bu titreşimin dünyevi yankısıdır: işitilen her ezgi, bu ilk sesin izdüşümüdür. Mevlâna, bunu şöyle dile getirir: "Bu ses, ötelerden gelen bir çağrıdır; sen onu dışarıda duyarsın ama aslında içeridendir."[36] Semâ ritüelinde musiki, bu birlik deneyimini hem beden hem kalp hem de ruh düzeyinde mümkün kılar. Dervişin dönüşü, kalpteki vecd ile birleşir; kudüm vuruşları, ilahî düzenin zaman içindeki yankısı hâline gelir. Bu armoni, insanı yalnızlıktan tevhid şuuruna taşır. Modern müzik felsefesi de benzer bir "birlik duygusu"ndan söz eder. Suzanne Langer'a göre müzik, zamanın duygusal biçimidir; bu biçim, bireyde bütünlük hissi uyandırır.[37] Ancak Mevlâna'nın müzik anlayışı, bu duygusal birlikten öte, metafizik bir bütünleşmeye işaret eder: ruhsal dönüşüm ve ilahî hatırlayış. Musiki, burada sadece duyulmaz; yaşanır, içselleştirilir, dönüştürür. Her nota, suskunluk ve çırpınış; çokluğun içindeki birlik yankısını taşır. Bu tevhidsel deneyim, Mevlâna'nın sanat ve tasavvuf anlayışının kalbinde yer alır. O, musikiyi Tanrı ile kurulan ilişkinin işitsel bir tezahürü olarak görür. Sonuç olarak musiki, sûfî için tevhidin yalnızca estetik bir sembolü değil, bireysel bir farkındalığa dönüşen hakikatin yankısıdır. Mevlâna'nın dünyasında bu yankı, her sesin ötesinde sezilen bir vahdet fısıltısıdır.

Mevlâna'ya Giden Yol: Dönem, Zemin ve Hazırlık

Mevlâna'nın musiki anlayışını tam olarak kavrayabilmek için, onun yaşadığı dönemin tarihsel ve kültürel bağlamını göz önünde

[34] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, 212.

[35] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), 258.

[36] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî, çev*. A. Gölpınarlı (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), c. 1, beyit 1.

[37] Suzanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), 238.

bulundurmak gerekir. XIII. yüzyıl, Anadolu'da hem siyasi karışıklıkların hem de felsefî ve mistik arayışların yoğunlaştığı bir dönemdir. Selçuklu Devleti'nin nispeten istikrarlı yapısı, Horasan, Şam ve Bağdat gibi merkezlerden gelen tasavvufî birikimin Anadolu'da birleşmesine imkân tanımıştır.[38] Mevlâna, Belh'te doğmuş; Buhara, Mekke ve Şam gibi ilim merkezlerinde bulunmuş, nihayet Konya'da yerleşmiştir. Bu göçler, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda entelektüel ve ruhsal bir olgunlaşma sürecini temsil eder. Şems-i Tebrîzî ile karşılaşması, onun tasavvuf ve musikî anlayışında dönüştürücü bir eşiktir.[39] Dönemin Anadolu'su, çokkültürlü yapısıyla zengin bir müzik ortamına sahiptir. Saray çevresi ve tekkeler arasında farklılık gösteren müzik pratikleri, özellikle Mevlevîhânelerde mistik bir zeminde şekillenmiştir. Musiki, burada ibadetle iç içe geçmiş, estetikten çok manevî bir terbiye aracı olarak kabul edilmiştir.[40] Bazı fıkıh çevrelerinde müziğe yönelik olumsuz yorumlar bulunsa da Mevlâna bu dar çerçevenin ötesine geçerek musikiyi ilahî hakikatin sesi olarak görür. Onun bu yaklaşımı, dönemin tartışmalı dinî ortamında radikal bir söylem ortaya koyar. Aşkı, sesi ve sessizliği hakikatin parçaları olarak değerlendirmesi, onu çağdaşlarından ayıran temel özelliklerden biridir.[41] Dönemin nazarî müzik birikimi de Mevlâna üzerinde etkili olmuştur. Farabî ve Safiyyüddin Urmevî gibi isimlerin teorik katkıları, Mevlâna'da yalnızca teknik değil, sembolik düzlemde yankı bulmuştur. Nota ve perde, onun için yalnızca ses değil; anlam yüklü ontolojik işaretlerdir.[42] Bu bağlamda Mevlâna'ya giden yol, yalnızca bireysel bir sûfî yolculuk değil; aynı zamanda kültürel, düşünsel ve estetik birleşimlerin yoğunlaştığı bir manevî sentezdir. Mevlâna'nın musiki anlayışı hem döneminin ürünü hem de onu aşan bir derinliğin yansımasıdır. Sonuç olarak Mevlâna'nın musikiyle kurduğu ilişki, zamanının ötesine geçerek çağları aşan bir dil hâline gelmiştir. Onun neyden yükselttiği ses, yalnızca bir dönemin değil, hakikatin yankısıdır.

---

[38] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 112.

[39] Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 98.

[40] Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Türk Musikîsinde Öğretim ve İcra* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 55.

[41] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: SUNY Press, 1983), 76.

[42] Owen Wright, *Music Theory in the Safavid Era* (London: Ashgate, 2001), 45.

Ontolojik Bir Çağrı Olarak Müzik

Mevlâna'nın musiki anlayışı, yalnızca bir estetik tercih değil; varoluşa yönelen derin bir felsefî çağrıdır. Bu çağrı, duyularla algılanan sesin ötesine geçerek, varlıkla hakikat arasında kurulmuş kadim bir köprünün yankısıdır. Ney sesi, onun düşüncesinde hem ayrılığın hem de özlemin sesi değil; ezelî hitabın hatırlatıcı ifadesidir.[43] İbnü'l-Arabî'nin "varlıkta her şey bir sesle başlar" düşüncesiyle paralel olarak Mevlâna da sesin, yaratılışın ilk yankısı olduğunu vurgular. "Kün" emriyle başlayan kâinat, hâlâ o ilk çağrının titreşimiyle yaşamaktadır.[44] Bu bağlamda musiki, hatırlamanın ve dönüşün işitsel biçimi, ilahî hafızanın yeniden canlandırılmasıdır. Ney, Mevlâna için yalnızca bir çalgı değil; aşkın nefesiyle anlam kazanan boş bir benliktir. Bu boşluk, ilahî nefese yer açar. Böylece neyin sesi, hakikatin sesi hâline gelir. "Nefes" burada hem literal hem sembolik bir kavram olarak, varlığın içsel dönüşümünü temsil eder.[45] Modern felsefede de müziğin ontolojik boyutları vurgulanmaya başlanmıştır. Maurice Merleau-Ponty, müziği sadece işitsel değil; bedensel, ruhsal ve bilinçsel bir deneyim olarak değerlendirir.[46] Mevlâna ise bu sezgisel yaklaşımı sekiz yüzyıl önce yaşamış ve ifade etmiştir: musiki, yalnızca işitilmez; hissedilir, dönüştürür ve hakikate yöneltir. Mevlâna'nın müziği, yalnızca bireysel bir zevk değil; epistemolojik bir farkındalık alanıdır. Dinleyici yalnızca sesleri değil, kendini ve varlıkla ilişkisini işitir. Bu işitme, ruhun özlemini duyumsaması ve ilahî gerçekliğe yönelmesidir. Musiki, böylece bir "zikr-i hâl" hâline gelir: hâl ile yapılan bir hatırlama, bir diriliş biçimi.[47] Bu yaklaşıma göre Mevlâna'nın musiki algısı, klasik anlamda pedagojik ya da estetik değil; dönüşümsel bir tefekkür alanıdır. Onun için musiki, geçmişin mirası değil; şimdiye ve geleceğe seslenen, insanın içsel bütünlüğünü inşa eden varoluşsal bir çağrıdır. Sonuç olarak Mevlâna'nın musikisi, varoluşsal bir söylemdir. Onun sesi, hakika-

[43] Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, 166.

[44] William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), 91.

[45] Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi* (London: SUNY Press, 1993), 183.

[46] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception, trans.* Colin Smith (London: Routledge, 2002), 213.

[47] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), 117.

tin ontolojik yankısıdır. Bu yankı, insanı hem Tanrı'yla hem kendisiyle yeniden tanıştırır. Her ses ve her sükût, bu çağrının bir parçasıdır: işitilmeyi değil, hatırlanmayı bekler.

2. Bölüm

Sözün Derinliği, Sazın Hafızası

Sözden Saza, Duyudan Manaya: Girişsel Yaklaşım

Mevlâna'nın musiki anlayışını derinlemesine kavrayabilmek için onun "söz" ve "saz" arasında kurduğu felsefi ve sembolik bağa odaklanmak gerekir. Söz, Mevlâna için yalnızca anlam aktaran bir araç değil; bazen sükûtun yankısı, bazen de ruhun sessizliğe yüklediği çığlıktır. Bu bağlamda musiki, kelimelerin bittiği yerde başlayan bir manevî dildir.[48] Mevlâna'nın Mesnevî'si "Dinle neyden…" çağrısıyla başlar. Bu açılış hem sözün hem sesin ötesinde bir metafizik yönelişi ifade eder. Neyin sesi, burada insanın içsel boşluğunu ve aşk ile dolma arzusunu simgeler. Kamışlıktan koparılan ney, ayrılığı ve dönüş özlemini dillendirir.[49] William Chittick, Mevlâna'nın müziği "kelâmın ötesine geçen bir sezgi dili" olarak tanımlar.[50] Bu dil yalnızca derviş meclislerinde değil, aşkı arayan her kalpte yankılanır. Mevlâna'nın sözleri, zihni değil kalbi hedefler; onun şiirinde ses, anlamı değil hâli taşır. Söz ile saz arasındaki bu ilişki, aynı zamanda duyu ile mana arasındaki geçişi temsil eder. Mevlâna'ya göre her ses, bir mânânın gölgesidir. Aşk, bu gölgeden hakikate geçişin adıdır. Neyin sesi ayrılığı ifade ederken, içindeki boşluk tevhidin habercisidir. Bu boşluk sayesinde üflenen nefes, yalnızca melodi üretmez; ilahî varoluşun yankısını taşır.[51] Musiki burada sadece estetik bir ifade değil; hakikate yönelen bir tefekkür biçimidir. Söz öğretir; saz ise hissettirir. Mevlâna'nın eğitim anlayışında bu ayrım önemlidir: bilgi, kelimelerle verilir; ama hikmet, hâl ile kavranır. Bu nedenle onun dünyasında musiki, bir akıl aktarımı değil; ruhsal uyanış pratiğidir.[52] Sonuç olarak Mevlâna'da söz ile

[48] Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, 158.
[49] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 1/ 1–5.
[50] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, 194.
[51] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 271.
[52] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 387.

saz arasında kurulan ilişki, yalnızca edebî ya da sanatsal bir estetik değil, aynı zamanda varlıkla hakikat arasında kurulan sezgisel bir iletişimdir. Söz çağırır; saz çağrıyı duyurur. Mevlâna'nın bu anlayışı, onu yalnızca bir şair ya da mutasavvıf değil, aynı zamanda varlığın sesine kulak veren bir dinleyici kılar.

Ney'in Diliyle Konuşan Hakikat: Mevlâna'da Sesin Sembolizmi

Mevlâna'nın musiki anlayışında en güçlü metafor, şüphesiz ney'dir. Ney, sadece bir çalgı değil; ayrılığın sesi, aşkın nefesi ve ruhun yaratıcıya duyduğu özlemin ifadesidir. Mesnevî'nin "Dinle neyden…" mısraıyla başlaması, bu sembolizmin merkezîliğini açıkça ortaya koyar.[53] Mevlâna'ya göre ney, kamışlıktan koparılmış, ateşte pişirilmiş, içi boşaltılmış ve deliklerle şekillenmiş bir benliği temsil eder. Bu dönüşüm süreci, sûfî terbiyede nefsin tezkiyesiyle eşdeğerdir. Ney ancak aşk nefesiyle anlam kazanır. Yani onun sesi, sadece teknik bir üretim değil, aşkın hakikate dönüşmüş halidir.[54] William Chittick, ney'in Mevlâna'da yalnızca melodik bir araç değil, aynı zamanda ontolojik bir sembol olduğunu vurgular.[55] Neyin içindeki boşluk, ilahî nefesin akabileceği alanı temsil eder. Bu yönüyle ney, susarak fısıldayan bir kalp gibidir. Annemarie Schimmel'in ifadesiyle "ney, suskunlukla konuşan bir varlıktır".[56] Neyin sesi kadar suskunluğu da önemlidir. Notalar arasındaki duraklar, ruhun durup içe döndüğü anlardır. Bu sessizlikler, sûfî düşüncede anlamın derinleştiği metafizik aralıklardır. Böylece ney hem sesiyle hem sessizliğiyle hakikati dile getirir. Her üfleme bir çağrı, her duraklama bir tefekkürdür. Modern sembolizm kuramlarında semboller, bir anlamın başka bir biçimde temsil edilmesi olarak tanımlanır. Ancak Mevlâna'nın ney sembolü, pasif bir gönderme değil; aktif bir dönüşüm aracıdır. Ney, yalnızca aşkı anlatmaz; aşkı yaşatır, yaşatırken de dönüştürür.[57] Sonuç olarak ney, Mevlâna'nın düşüncesinde bir enstrümandan çok daha fazlasıdır. O, ruhun koparıldığı kaynağa dönüş arzusunu sembolize eder. Bu yönüyle ney hem

[53] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî,* c. 1, beyit 1.
[54] Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, 160.
[55] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, 133.
[56] Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun:A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*,117.
[57] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, 141.

Mevlâna'nın ontolojik yolculuğunun sesi hem de dinleyenin içsel dönüşüm çağrısıdır.

Sessizlik ve Söz: Tasavvufî Ontolojide Kelâmın Sınırları

Sûfî düşüncede söz, çoğu zaman anlamı açıklamak yerine örten bir perde olarak değerlendirilir. Mevlâna'nın "Söz, mânâya perde olmuştur; çünkü mânâ, sözle gizlenmiştir" ifadesi, bu bakışın özüdür.[58] Bu anlayışta hakikat, dile gelen değil, sükût ile sezilen bir şeydir. Mevlâna'nın ontolojisinde kelâm, başlangıçta hakikate çağırır; fakat hakikatin kendisi değildir. Söz, yön verir; ama sırra kapı açmaz. Bu sebeple sûfî metinlerde kelimeler çoğu zaman eksiltili, çok anlamlı ve sembolik biçimde kullanılır. Çünkü sûfî için mutlak olan şey, "hâl"dir; kelimeler ise gelip geçicidir.[59] Chittick, Mevlâna'nın bu yaklaşımını şöyle açıklar: "Söz, bir dizi kapalı kapıdır. Her kapı açıldığında, sessizlikle karşılaşılır. Çünkü hakikat, sessizliğin özündedir".[60] Bu noktada sükût, edilgen bir durgunluk değil; bilinçli bir teslimiyettir. Kalbi hakikate açık hâle getiren aktif bir içsel duruştur. Musiki bu çerçevede, kelâmın ötesine geçerek hakikati işaret eden bir tefekkür alanı sunar. Sözle ifade edilemeyen sırlar, musikide sezdirilir. Özellikle ney sesi, anlamdan çok hâl taşır. Bu sesi dinleyen kişi, sözsüz bir hakikati işitir.[61] Musiki, sözsüz bir kelâmdır hem feryat hem suskunluk hem aşk hem vuslattır. Annemarie Schimmel'e göre Mevlâna'nın metinleri "anlatmaktan çok işaret eder". O, okuyucusunu anlamaya değil, dönüşmeye çağırır.[62] Bu çağrı kelimeyle değil, hâl ile yapılır. Dolayısıyla Mevlâna'nın dilinde sessizlik, bir yokluk değil; anlamın en yoğun formudur. Sonuç olarak, Mevlâna'da kelâm ve sükût arasındaki ilişki, yalnızca retorik bir tercih değil; ontolojik bir yöneliştir. Söz hakikate çağırır; sükût, o hakikatin tecelli ettiği zemindir. Bu anlayışta musiki, sükût ile konuşan bir hakikatin yankısı hâline gelir.

---

[58] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 51.

[59] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 199.

[60] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, 118.

[61] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: SUNY Press, 1987), 65.

[62] Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, 215.

Sazın Hafızası: Musiki ve Hatırlamanın Felsefesi

Sûfî düşüncede bilmek, öğrenmekten çok hatırlamaktır. Bu anlayış, insanın ezelî bir bilgiyi, yaratılış öncesi bir sesi yeniden işitmesi fikrine dayanır. Kur'ân'daki "elest bezmi" (el-A'râf 7/172) sahnesi, Tanrı'nın ruhlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusunu yönelttiği ve ruhların bu soruya "evet" dediği metafizik bir hafıza anıdır.[63] Musiki, bu unutulmuş ezelî sesi hatırlamanın aracıdır. Mevlâna için neyden yükselen feryat, bu hatıranın yankısıdır: ayrılıktan gelen bir özlemi değil, ezelî bir yakınlığın çağrısını taşır. Bu hatırlama, sadece zihinsel değil; ruhsal ve sezgisel bir farkındalıktır.[64] Mevlâna'nın ney anlayışı, bir sembol olarak yalnızca sesi değil, içsel boşluğu ve bu boşluğun Tanrısal nefesle dolmasını temsil eder. Neyin içi boş olmalıdır ki, nefes onda yankı bulabilsin. Bu boşluk, sûfî terbiyede tevazu, bekleyiş ve hazır oluş anlamlarına gelir.[65] William Chittick, Mevlâna'da musikiye yüklenen bu anlamı "ruhun ezelî hafızasını aktive eden bir anahtar" olarak tanımlar.[66] Bu bağlamda her ses, bir sırrı fısıldar; her melodi, insanın unuttuğu bir hakikati hatırlatır. Bu hatırlama, bilgi üretimi değil; derin bir kendilik farkındalığıdır. Sûfîlikte musiki ile zikir arasında güçlü bir bağ vardır. Zikir, Allah'ın isimlerinin tekrar edilmesidir; ancak bu tekrar, yalnızca dil ile değil, ruhla, hâl ile yapılmalıdır. Musikiyle yapılan zikir, duygusal değil varoluşsal bir hatırlamadır. Beden sesle birleşir, kalp titreşir, ruh dirilir. Annemarie Schimmel, bu durumu "estetik bir diriliş hâli" olarak tanımlar.[67]

Bu perspektiften bakıldığında musiki, sadece duyusal bir deneyim değil; hakikatle buluşmanın bir biçimidir. Mevlâna'nın dünyasında sazın sesi, geçmişi değil; ezelî bir bilgiyi, unuttuğumuz ama aslında hep taşıdığımız bir hakikati yeniden duyurur. Sonuç olarak musiki, Mevlâna'da ruhun kendi kökenine doğru yaptığı sessiz bir yolculuktur. Sazın hafızası, insanın ruhsal hafızasına ayna tutar. Duyulan ses, hatırlanan bir hakikatin yankısıdır.

---

[63] Qur'an, Al-A'rāf 7:172.

[64] Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, 171.

[65] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 147.

[66] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love*, 152.

[67] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 229.

Estetik Yolculuk: Dinleme, Aşk ve İçsel Dönüşüm

Mevlâna'da dinlemek (semâ'), pasif bir işitme eylemi değil; varlıkla bütünleşme sürecidir. Dinleyici yalnızca sesleri değil, kendi iç âlemini işitir. Bu işitme, zihinsel değil, kalbî bir farkındalık üretir. Dolayısıyla musiki, duyulandan çok hissedilen bir hakikati taşır.[68] Semâ, Mevlevî geleneğinde sadece ritüel bir ibadet değil, aşkın ve dönüşümün sembolüdür. Bu dönüşüm, dışsal hareketten çok, içsel bir diriliştir. Derviş, dönerken hem kâinatla hem de Yaradan'la bir ahenk içinde var olur. Aşk burada itici güçtür; çünkü Mevlâna'ya göre "Aşksız olan beden, kanatsız kuş gibidir".[69] Bu bağlamda dinlemek, bir öğrenme değil; bir hatırlama ve dönüşüm sürecidir. Musiki, sûfî pratiğin merkezinde yer alır çünkü o, kalbi uyandırır. İbn Arabî, "Hakikatin bilgisi kulakla değil, gönülle öğrenilir" derken, kalbî bilginin işitsel bir rezonansla ortaya çıktığını ima eder.[70] Dinleme eylemiyle birlikte başlayan bu dönüşüm, yalnızca bireysel değil; kozmik bir uyuma dâhil olma arzusudur. Mevlâna, her varlığı "ilâhî orkestranın bir parçası" olarak görür. Her ses, bu orkestrada bir notadır ve dinleyici, kendi sesini bu bütünlük içinde yeniden keşfeder.[71] Estetik olan burada sadece güzelliğin deneyimi değil, varlığın ilâhî düzenine tanıklık etme biçimidir. Musiki, bu tanıklığın sezgisel formudur. Aşk, bu estetik deneyimi ruhsal bir açılıma dönüştürür. Maurice Blanchot'nun da belirttiği gibi, "estetik, varlığın karanlıkta kalan hakikatine bir penceredir".[72] Sonuç olarak Mevlâna'da dinlemek, musiki aracılığıyla aşkı tecrübe etmek ve bu aşk içinde içsel bir dönüşüme ulaşmaktır. Bu dönüşüm, bilginin ötesinde bir hâl ve hakikatle birleşme sürecidir. Sema'daki her dönüş, işitilen her nağme, insanın içsel yolculuğunda atılan bir adımdır.

---

[68] Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, 173.

[69] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Divan-ı Kebir*, çev. A. Gölpınarlı (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), c. 3, gazel 1894.

[70] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 211.

[71] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 321.

[72] Maurice Blanchot, *The Space of Literature, trans.* Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska Press, 1982), 97.

Mevlâna'nın düşüncesinde söz ve saz, aşk zemininde birleşir. Bu birleşme, bilgiyle değil; aşkla mümkün olur. Aşk, Mevlâna için yalnızca bir duygu değil; varoluşun ilkesidir. "Aşk olmasaydı dünya dönmezdi" diyen Mevlâna, kâinatın hareketini bile bu kudretle açıklar.[73] Söz, burada aşkın dışavurumudur; saz ise onun ruhsal titreşimi. Bilgelik, bu iki unsurun birlikteliğiyle ortaya çıkar. Çünkü aşk olmadan söz kuru; içsel dönüşüm olmadan musiki anlamsız kalır. Bu nedenle Mevlâna'da bilgelik, entelektüel değil; ontolojik bir hâl olarak ortaya çıkar.[74] Musiki ile gelen bilgelik, aklın ürünü değil; hâlin sonucudur. Dinleyici, işittikçe bilgiye değil, hikmete yaklaşır. Neyin sesi, bu bilgelik yolculuğunun rehberidir. Her nota, bir hâli çağırır; her durak, bir tefekkürü işaret eder.[75] Bu, Platon'un "gerçek bilgi hatırlamadır" anlayışıyla da örtüşür.[76] Mevlâna'ya göre hakiki bilgelik, insanın kendi özüyle temasa geçmesidir. Bu temas, kelimelerle değil; sezgi, aşk ve sessizlikle kurulur. Söz, bu sürecin dış yüzüdür; hakikat ise içeridedir. Dolayısıyla neyin sesiyle birleşen söz, hakikatin yankısı olur.[77] Bu birleşim, bireysel bir arınma ve kozmik bir uyum getirir. Söz, kalbe ulaşırsa bilgelik olur; musiki, aşkla birleşirse ilham olur. Bu bütünlükte doğan bilgelik, yalnızca bireyi değil; toplumu da dönüştürür. Mevlâna'nın evrensel etkisi, bu dönüşümün sürekliliğinde saklıdır. Sonuç olarak Mevlâna'da söz ve saz, aşk ile birleştiğinde ortaya hakikatin sesi çıkar. Bu ses, sadece bir estetik deneyim değil; varoluşun derin anlamını duymaya çağıran bir bilgeliğin yankısıdır. Ontolojik dinleyiş, bu çağrının başlangıcıdır.

Bu bölüm boyunca yürütülen felsefi, estetik ve tasavvufî çözümlemelerden sonra açıkça ifade etmeliyim ki; Mevlâna'nın müziğe yüklediği anlam, bugünün müzik anlayışının çok ötesinde, neredeyse bir varoluş dili olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun neyden yükselen seslere atfettiği ontolojik değer, sadece geçmişin kültürel

[73] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, c. 1, beyit 1780.
[74] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love*, 168.
[75] Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, 206.
[76] Plato, Meno, trans. G.M.A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing, 1981), 81d–86c.
[77] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, 133.

ve dini mirasını değil, çağımız insanının anlam arayışlarını da doğrudan etkileyebilecek bir epistemolojik kaynak niteliğindedir.

Söz ve sessizlik, saz ve suskunluk, aşk ve zikir… Tüm bu ikilikler Mevlâna'da yalnızca karşıtlıklar değil; birbirini tamamlayan bütünlüklerin tezahürüdür. Söz, hakikatin ilk habercisiyse; sessizlik, onun kendisidir. Bu sebeple müzik, Mevlâna'nın dünyasında yalnızca duyulan değil, hissedilen ve yaşanılan bir şeydir. Bu "yaşantı", klasik epistemolojinin sınırlarını zorlayan bir biçimde, sezgisel bir bilginin kapısını aralamaktadır. Belki de bu yüzden Mevlâna için musiki, düşünceden ziyade bir hâl hâlidir.

Bugünün akademik literatüründe müziğe daha çok tarihsel, pedagojik ya da sosyo-kültürel düzeylerde anlamlar yüklenmektedir. Oysa Mevlâna'nın tasavvufî müzik anlayışı, bunların tamamını kapsar ve aşar. Çünkü onun müziği, neyin sesiyle başlayan ama neyin ötesinde aşkla varlığa karışan bir tecellî biçimidir. Modern müzikolojide bu düzeyde bir varlık-bilgi bağlantısı kurmak neredeyse imkânsız görünürken, Mevlâna bunu hem şiiriyle hem de yaşayışıyla mümkün kılmıştır.

Dinleme eylemi üzerine kurulan estetik felsefe, Mevlâna'da işitmekle başlar ama dönüşmekle tamamlanır. Dinlemek, onun düşüncesinde pasif bir algı değil; varoluşsal bir kabulleniştir. Musiki, bu dönüşümün eşlikçisidir. Dinleyen kişi, zamanla sadece sesi değil, kendisini de işitir. Kendini işiten ise, varlığını hatırlar. Bu hatırlama; modern psikolojideki "anımsama"dan farklı olarak, tasavvufî anlamda ezelî bilginin yankılanmasıdır.

Bu bağlamda Mevlâna'nın ney anlayışı, yalnızca bir müzik aleti sembolizmi değil; insanın içsel dönüşümünü temsil eden ontolojik bir yapıdır. Neyin kamışlıktan koparılışı, ateşte pişirilmesi, deliklerden geçirilmesi ve sonunda içinden aşk nefesinin üflenmesi, dervişin dönüşüm süreciyle birebir örtüşmektedir. Bu benzeşim, müziğin yalnızca araç değil, varlığın kendisine dönüşme potansiyeli taşıyan bir hakikat katmanı olduğunu göstermektedir.

Sözün ve kelâmın sınırlarının tartışıldığı bölümde ulaştığımız sonuçlardan biri de anlamın mutlak taşıyıcısının söz değil, hâl olduğudur. Bu, post modern dil kuramlarının da dile getirdiği gibi,

anlamın çoklu, kırılgan ve zamansal doğasına işaret eder. Ancak Mevlâna, bu dilsel belirsizliğin ötesine geçerek, "sessizlik" üzerinden sabit ve aşkın bir hakikat kurar. Bu yönüyle onun felsefesi, günümüz düşünsel arayışlarına alternatif bir ses olarak yankılanmaktadır.

Musikiyle yapılan zikir, bu sessizliğin en estetik biçimde yankılandığı alanlardan biridir. Beden, ses, ruh ve aşk bir araya geldiğinde ortaya çıkan zikir, Mevlâna'nın deyimiyle sadece Allah'ı hatırlamak değil; Allah ile bir olma arzusunun sesli hâlidir. Bu hâl, modern bireyin anlam yitimine karşı sunulmuş kadim ve estetik bir cevaptır.

Bölümün sonunda ulaştığımız nihai noktada ise artık söz ve saz birer araç olmaktan çıkmakta, hakikatin kendisine dönüşmektedir. Birey, çalgıdan, dilden ve biçimden sıyrılarak saf bir varlık hâline gelir. Bu hâl, tasavvufta "fenâ fillah", yani Allah'ta yok oluş olarak adlandırılır. Modern bireyin varoluşsal yalnızlığı ve hakikat arayışı düşünüldüğünde, Mevlâna'nın bu sessiz ve müzikal dili, hâlâ derin bir çağrı taşımaktadır.

Dolayısıyla bu bölüm, yalnızca Mevlâna'da müzik anlayışını betimleyen bir teori çerçevesi değil; aynı zamanda bu anlayışın bugüne sunduğu ontolojik ve epistemolojik karşılıkların bir çözümlemesidir. Kendi akademik yolculuğumda, bu çalışmayı kaleme alırken yalnızca kavramsal değil; varoluşsal bir katılımla yazdım. Her analizde biraz daha sustum; her sustuğumda biraz daha duyumsadım. Belki de bu yüzden, bu bölüm benim için bir metin değil, bir hâl günlüğü, bir içsel çağrının yankısıdır.

3. Bölüm

Mevlâna'da Musiki ve Varlık Bilinci

Ahenk, Varlık ve Kozmik Uyum: Musikinin Ontolojik Boyutu

Mevlâna'ya göre musiki, yalnızca estetik bir haz değil; varlığın özüne dair bir bilgidir. Her ses, kâinatın derinliklerinde yankılanan bir hakikatin parçasıdır. Bu nedenle musiki, Mevlâna'nın ontolojik tasavvurunda "varlığın ahenkle konuşmasıdır".[78] Kâinatın yaratılışı,

[78] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 271.

Kur'an'da "ol" (kün) emriyle başlar. Bu ilahî emrin yankısı, varlığın ilk melodisidir. Sûfî düşüncede bu yaratılış sesi, hâlâ evrende çınlayan bir ezgidir. Mevlâna'nın evren tasavvuru da bu anlayışa dayanır: varlık bir müziktir ve her şey ilahî armoninin bir parçasıdır.[79] Bu bağlamda musiki, yalnızca duyusal değil, varoluşsal bir deneyimdir. Mevlâna'nın eserlerinde ses, varlıkla özdeşleşir; çünkü "her varlık kendi zikir diliyle Allah'ı anar". Ses, varlıkla birlikte yaratılmıştır ve ona içkin bir niteliktir.[80] William Chittick, Mevlâna'nın bu yaklaşımını "kozmik müzik" fikriyle ilişkilendirir. Her varlık, bu kozmik orkestranın bir notasını temsil eder. Musiki, bu bütünlüğü fark ettiren sezgisel bir algı düzeyidir.[81] Dinlemek, bu bağlamda varlıkla yeniden bağ kurmaktır. Bu anlayış, İbn Arabî'nin "eşyanın hakikati bir isimdir" düşüncesiyle de örtüşür. Musiki, bu isimlerin sesle dile gelişidir. Her nota, bir ismin yankısıdır; her melodi, bir hakikatin sesidir. Dolayısıyla musiki, ontolojik bir sözlük gibidir.[82] Mevlâna'nın "dönüş" metaforu da bu kozmik uyumun bir ifadesidir. Dervişin dönüşü, sadece bedensel bir hareket değil; varlıkla senkronize olma eylemidir. Bu dönüşte her hareket, evrenin ritmine uyum sağlar; her adım, varlıkla yeniden birleşme arzusu taşır. Sonuç olarak Mevlâna'da musiki, varlıkla kurulan estetik bir temas değil; bizzat varoluşun kendisidir. Sesin ahengi, varlığın hakikatidir. Bu nedenle musiki dinlemek, yalnızca bir sanatı deneyimlemek değil; varlıkla birleşmeye yönelen ontolojik bir farkındalık hâlidir.

Ruhun Müzikal Hafızası: Varlığın Mânevî Yankısı

Sûfî düşüncede ruh, hakikatin bir yankısıdır; musiki ise bu yankının dünyevî tezahürüdür. Mevlâna'ya göre ruh, "elest bezmi"ndeki ilahî hitabı işitmiş ve o sesin özlemiyle dünyaya gelmiştir. Bu özlem, ruhun içsel titreşimlerinde ve musikîye verdiği tepkilerde görünür.[83] Musiki, bu bağlamda hatırlama aracıdır. Ruh, her nağmede ezelî kaynağını anımsar. Bu hatırlama, bilincin derin katmanlarında gerçekleşir. Schimmel'e göre Mevlâna'da musiki, "ruhun

[79] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, c. 1, beyit 1775.
[80] Qur'an, Al-Isra 17:44.
[81] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, 162.
[82] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, 204.
[83] Qur'an, Al-A'rāf 7:172.

kendi evine dönüşünün yolculuk ezgisidir".[84] Bu dönüş, bilgiyle değil; sezgi ve aşk ile mümkündür. Ruhun bu ezelî sesi hatırlayabilmesi için bedenin ve nefsin susması gerekir. Sûfî terbiyede bu suskunluk, iç sesin duyulmasını sağlar. Mevlâna'nın "Sus ki duyasın" öğüdü, sadece dış gürültüden değil; içsel gevezelikten arınma çağrısıdır.[85] William Chittick, musikînin ruhun içsel hafızasını uyandıran "varlığa ait titreşimler bütünü" olduğunu söyler.[86] Dinleyici, yalnızca sesleri değil, kendi varlığının yankılarını işitir. Bu yankılar, ruhun tanıdığı, ama unuttuğu hakikatleri hatırlatır. Musiki ile hatırlanan bu hakikat, sabit bir bilgi değil; değişen ve derinleşen bir tefekkürdür. Her dinleyişte farklı bir anlam katmanı açılır. Bu yönüyle musiki, lineer değil; dairesel bir zaman algısı sunar. Her dönüş, başlangıca bir adımdır.[87] Mevlâna'nın ney tasviri, bu döngüselliği somutlaştırır. Ney, kamışlıktan koparılmıştır; yani kökünden uzaklaştırılmıştır. Ancak her sesi, o köke dönüş arzusunu dile getirir. Bu dönüş, varoluşsal bir hatırlama sürecidir. Ruh, neydeki bu dönüşümle kendi varoluş hikâyesini yeniden duyar. Sonuç olarak, Mevlâna'da musiki, ruhun mânevî hafızasını uyandıran bir hakikat aracıdır. Dinlemek, hatırlamak; hatırlamak, dönüşmek demektir. Musiki, bu dönüşümün hem vesilesi hem de ritmidir.

Varlığın Nağmesi: Aşkın Kozmik Ritmi

Mevlâna'nın evren anlayışında aşk, yalnızca bir duygulanım değil; varoluşun hareket ettirici ilkesidir. Kâinatın dönüşü, gezegenlerin ritmi, kalbin atışı… Hepsi aşkın kozmik ritmine bağlıdır. Bu ritim, musiki ile duyulur; çünkü musiki, aşkın form bulmuş hâlidir.[88] Semâ, bu kozmik ritmin bedensel ifadesidir. Dervişin dönüşü, evrenin devinimiyle senkronizedir. Bu dönüşte beden, aşkın ritmine uyum sağlar. Her adım, bir teslimiyet; her dönüş, bir fânilik tefekkürüdür. Mevlâna bu hâli, "Aşk döndürür kâinatı; aşk döndürür beni" diyerek anlatır.[89]

---

[84] Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, 214.
[85] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 65.
[86] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, 145.
[87] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, 122.
[88] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 311.
[89] Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, C. 5, beyit 1795.

Musiki burada sadece eşlik eden değil, ritmi yönlendiren güçtür. Derviş, kudümün vuruşuyla başlar dönüşe; ney sesiyle yükselir, aşkın ritmiyle kaybolur. Bu kayboluş, yoklukta varlığı bulma deneyimidir. Çünkü Mevlâna'ya göre "Aşkta ben yoktur; sadece O vardır".[90] Chittick'e göre bu ritmik birliktelik, insan ile evren arasında kurulan varoluşsal bir diyalogdur. Musiki, bu diyaloğun dili; semâ ise beden dilidir.[91] Derviş, dönerken kelime değil, varlıkla konuşur. Bu konuşma, kelimelerin ötesinde bir haldir. Bu aşkî ritim yalnızca bireysel değil; kozmik bir farkındalık doğurur. İnsanın kendi içindeki ritmi, evrendeki ahenge uyar. Bu uyum hem estetik bir haz hem de ontolojik bir denge oluşturur. Schimmel'e göre "bu ritim, Tanrı'yla kurulan sessiz bir musikîdir".[92] Sonuç olarak Mevlâna'da musiki, aşkın evrendeki ritmini duymanın yoludur. Bu ritim, insanı kendine, varlığa ve Yaratıcı'ya yaklaştırır. Duyulan her ses, bir nağme değil; varoluşun anlamına dair bir işarettir. Ve o işaret, ancak aşkla duyulur.

4. Bölüm

Bu çalışma, Mevlâna'nın müziğe yüklediği anlamı sadece estetik bir pratik olarak değil, derin ontolojik ve metafizik bir hakikat olarak yorumlamıştır. Tasavvuf düşüncesinde müzik, duyusal olanla sınırlı değildir; bilakis, insanın ezelî hafızasını uyandıran, ruhun kaynağına yönelen bir hatırlama biçimidir. Mevlâna'nın musiki anlayışı, aşk, sessizlik, işitme, söz ve dönüş gibi kavramlar etrafında bir anlam ağı kurar.

Mevlâna'ya göre ses, varlığın hakikatine açılan bir kapıdır. Neyin sesi, sadece kulakta değil; kalpte yankılanır. Söz ise ancak aşkın diliyle anlam kazanır. Sessizlik, bu aşkın içsel yankısıdır. Müzik, kelimelerin ötesine geçer; varoluşun derinliklerine doğru bir yolculuk başlatır. Bu yönüyle müzik, yalnızca ifade değil, dönüşüm aracıdır. Sûfî pratikte semâ, aşkın ve hakikatin ritmik ifadesidir. Dervişin dönüşü, evrenin yaratılış ritmine katılma arzusudur. Musiki bu ritmin sesi; beden ise onun yankısıdır. Sema, aşk ile bedenin, müzik

[90] Mevlâna Celâleddîn-i *Rûmî, Divan-ı Kebir*, C. 6, gazel 2143.
[91] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love*, 194.
[92] Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, 249.

ile ruhun birleştiği bir andır. Bu an, zamanın dışına çıkılan, sonsuzlukla temas kurulan bir farkındalık hâlidir. Özgün yorum olarak ifade edilebilir ki, Mevlâna'da müzik bir bilme biçimi değil; bir olma biçimidir. Modern dünyada müzik, çoğunlukla eğlence veya terapi aracı olarak değerlendirilirken, Mevlâna'da musiki, insanın kendi varlığını yeniden inşa ettiği bir zemindir. Bu, ontolojik bir uyanıştır. Dinlemek, burada öğrenmekten çok "kendine dönmek"tir. Musikiyle kurulan bu içsel temas, bireyin sadece birey olarak değil, kozmik bir varlık olarak konumlandığı bir düzlem sunar. Mevlâna'nın musikî anlayışı, çağdaş bireyin yabancılaştığı hakikati yeniden işitmesi için bir imkân taşır. Bu imkân, neyin feryadında, kudümün vuruşunda, sözün susuşunda gizlidir. Mevlâna'nın çağrısı hâlâ geçerlidir: Sus, dinle ve hatırla. Çünkü aşk, sadece bir duygu değil; varlığın melodisidir. Müzik, bu melodinin yankısıdır. İnsan ise bu yankının yankısı… Dolayısıyla Mevlâna'da müzik, sadece geçmişin değil, hakikatin çağrısıdır.

Bir Hakikat Çağrısı Olarak Müzik

Bu çalışmanın sonunda vardığım en güçlü içsel kanaat şudur: Mevlâna'da müzik, Tanrı'nın insan ruhuna fısıldadığı bir hatırlama çağrısıdır. Ney, yalnızca bir saz değil; hakikatin ilk yankısıdır. Semâ, sadece bir dönüş değil; hakikate dönüşün bizzat kendisidir. Ve aşk, sadece bir duygu değil; ontolojik bir duyum hâlidir.

Müzik burada bir araç değildir; bir kaynaktır. Tüm bilgiler, tüm kavramlar ve tüm metaforlar eninde sonunda o ilk sese, o ilk nefe-se döner. Ve Mevlâna bu dönüşün şairi, filozofu, dervişi ve musikîsidir.

"Varlığın Tınısına Yolculuk: Akademik Bir Ruhun Estetik Hatırlayışı"

Bu çalışmanın sonuna yaklaşırken, zihnimde tek bir kelime yankılanıyor: Hatırlayış. Mevlâna'nın musikî anlayışı bana, akademinin sıklıkla unuttuğu bir şeyi yeniden hatırlattı: Bilmek, hatırlamaktır. Ve bazen bir ses, bir sessizlikten doğarak bizi unutmaya mahkûm olduğumuz hakikate geri taşır.

Bilgi üretme sürecinde neyin önemli olduğunu düşündüğümde artık yalnızca argüman, veri ve kaynaklar değil; niyet, tezahür ve

titreşim gibi daha derin unsurları da hesaba katmam gerektiğini görüyorum. Bu metin, yalnızca bir akademik katkı değil; bir ruhun titreyen sesi olarak kaleme alındı. Ve işte bu nedenle, bana yazmanın ötesinde bir şey öğretti: Kendini duyurmak değil, kendini duymak.

Mevlâna'nın müzik anlayışı, akademik düşüncenin sınırlarını zorlayan, kelimeleri yetersiz bırakan bir hal bilgisi taşıyor. Bu nedenle bu yorum bölümü, sadece bir sonuç değil; aynı zamanda bir kapanış ezgisi gibi düşünülmelidir. Her satırda, okura değil önce kendime seslendim. Çünkü bu yolculuk boyunca gördüm ki; gerçek bilgi, başkasına söylenmeden önce kendinde yankılanmalı.

Akademide sıklıkla karşılaştığım bir ikilem vardır: Ya kavramsal derinliğe saplanırız ve sezgiyi yitiririz; ya da sezgisel kalır, akademik bağlamdan uzaklaşırız. Bu çalışmada, bu ikilemi aşmayı hem düşünceyi hem sezgiyi hem de aşkı bir araya getiren bir söylem geliştirmeyi hedefledim. Çünkü Mevlâna'nın musikîsi yalnızca anlamakla değil; yanmakla ilgilidir. Ve ben de bu metni yazarken yanmayı göze aldım.

Sonuç olarak bu kitap, akademik bir çalışma olmasının ötesinde, benim için bir iç sesin yazıya dökülmüş hâlidir. O ses ki bazen ney olur, bazen sükût, bazen bir dönüş… Ve o dönüşte, neyin ne söylediği artık önemli değildir. Çünkü asıl mesele, hangi sükûtun hangi sesi doğurduğudur.

Bu yüzden bu metin, belki de hiçbir zaman tam olarak bitmeyecek. Çünkü her okunduğunda başka bir yankı, başka bir duyuş ve başka bir hakikat çağıracaktır. Mevlâna'nın dediği gibi:

"Sözde ne kadar anlatılırsa anlatılsın, aşk nihayetinde anlatılamaz."

Ben de bu son satırda susuyorum. Çünkü artık söz değil; saz konuşsun.

Kaynakça

al-Ghazali. *The Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din)* (M. Holland, Trans.). Cambridge: Islamic Texts Society, 2012.

al-Qushayri. *Al-Risala al-Qushayriyya: Principles of Sufism* (A. Knysh, Trans.). Reading: Garnet, 1992.

Blanchot, Maurice. *The Space of Literature* (A. Smock, Trans.). University of Nebraska Press, 1982.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference* (A. Bass, Trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Goodman, Leen E. "Music and Ethics in al-Ghazali". *Journal of the American Oriental Society*, 112/3 (1992), 397-406.

Gölpınarlı, Abdülbaki. (Ed. & Trans.). *Divan-ı Kebir* (Vol. 3 & 6). İstanbul: Şule Yayınları, 2008.

Gölpınarlı, Abdülbaki. (Ed. & Trans.) *Mesnevî* (6 volumes.). İstanbul: Şule Yayınları, 2015.

Heidegger, Martin. *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harper & Row, 1962.

Ibn al-'Arabi. *Al-Futuhat al-Makkiyya* (Selections translated by W. C. Chittick). New York: Pir Press, 2010.

Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.

Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000.

Levitin, Daniel J. *This Is Your Brain on Music: The Science of a Human Obsession*. New York: Dutton, 2006.

Lewis, Franklin D. *Rumi: Past and Present, East and West*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

Macit, M. A. (Trans.). *Fîhi Mâ Fîh*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Nasr, Seyyid Hossein. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: HarperOne, 2007.

Plato. Meno (G. M. A. Grube, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981.

Qur'an. Various translations consulted: Yusuf Ali, M. Asad, and T. Irving.

Rumi, Jalaluddin. *Masnavi I Ma'navi: The Spiritual Couplets of Rumi* (E. Whinfield, Trans.). London: Octagon Press, 2004.

Rumi, Jalaluddin. *The Masnavi: Book One* (J. Mojaddedi, Trans.). Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rumi, Jalaluddin. *Discourses of Rumi (Fîhi Mâ Fîh)* (A. J. Arberry, Trans.). London: Routledge, 2011.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

Schimmel, Aneemarie. *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1993.

Maryam Koochaki Shalmani. "Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Divan-ı Şems Gazellerindeki Işık İmgesi". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 573-594. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

تصاویر بینامتنی نور و منابع آن در غزلیات شمس

مریم کوچکی شلمانی*

چکیده

غزلیات شمس، از آثار ارزشمند شاعر و عارف فارسی زبان، مولانا جلال الدین بلخی/ رومی، مملو از تصاویری است که نمونه های مشابه آن را می توان در مهمترین متون عرفانی پیش از او مشاهده کرد. در این مقاله سعی شده است که تصاویر پر تکرار و مشابه از نور و منابع آن، که در غزلیات شمس و متون عرفانی اثرگذار بر مولانا به کار رفته اند ، با توجه به نظریهٔ بینامتنیت/ Intertexuality مورد بررسی قرار گیرند. با نمونه آوری ها از اهم متون گذشته و تطبیق دادن آنها با یکدیگر، مشخص شد که ارتباط اینگونه تصاویر در غزلیات شمس با دیگر متون عرفانی غالبا صریح و آگاهانه و در بسیاری از موارد متاثر از تصاویر قرآنی است و مولانا برای تصویر سازی برای نور و منابع آن، کاملا آگاهانه تحت تاثیر مستقیم آثار عرفانی پیش از خود بوده است. همچنین طبق شواهد، تفکر و تخیل حاکم بر آنها نیز مشابه است. به علاوه چنین برمی آیدکه مولانا به دلیل بهره وری از مفاهیم عرفانی در قالب غزل، به این مفاهیم تلطیف داده و با ایجازی دلنشین، بستری مناسب برای تاثیرگذاری هرچه بهتر بر مخاطب، ایجاد کرده است.

کلیدواژه ها: بینامتنیت. تصویرنور. غزلیات شمس. مولانا. متون عرفانی

* مدرس زبان و ادبیات فارسی به غیر فارسی زبانان/ mkoochakishalmani@gmail.com

Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Divan-ı Şems Gazellerindeki Işık İmgesi

Maryam KOOCHAKI SHALMANI[†]

ÖZ

Ana dili Farsça olan şair ve mutasavvıf Mevlana Celaleddin-i Belhi/Rumi'nin kıymetli eserlerinden biri olan Divan-ı Şems-i Tebrizi, kendisinden önceki en önemli tasavvufi metinlerde de benzer örnekleri görülen imgelerle doludur. Bu makalede, Divan-ı Şems-i Tebrizi'de ve Mevlana Celaleddin'i etkileyen tasavvufi metinlerde kullanılan, tekrar eden ve birbirine benzeyen ışık imgeleri ve kaynakları, metinlerarasılık kuramı bağlamında incelenmeye çalışılmıştır. Geçmişin en önemli metinlerinden örnekler alınarak birbirleriyle karşılaştırıldığında, Divan-ı Şems-i Tebrizi'deki bu tür imgelerin diğer tasavvufi metinlerle bağlantısının çoğu zaman açık ve bilinçli olduğu, birçok durumda Kur'an'daki imgelerden etkilendiği ve Mevlana'nın ışık ve kaynaklarına ilişkin imgeler yaparken kendisinden önceki tasavvufi eserlerden doğrudan etkilendiğinin bilincinde olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca, kanıtlara göre, onları yöneten düşünce ve hayal gücü benzerdir. Üstelik, Mevlana Celaleddin'in tasavvufi kavramları gazel formunda kullanarak bu kavramları yumuşattığı ve hoş bir icazla dinleyici üzerinde daha iyi bir etki oluşturmak için uygun bir ortam yarattığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metinlerarasılık. Işık İmgesi. Divan-ı Şems-i Tebrizi Mevlana. Tasavvufi Metinler

[†] Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı, Konya / Türkiye. mkoochakishalmani@gmail.com

مقدمه

رابطهٔ بینامتنیت در آثار عرفانی که موضوع واحد آنها عشق حقیقی است، در جزئیات ساختار و حتی تفکر حاکم بر آنها مشهود است. نثرهای عرفانی علاوه بر اینکه رسالهٔ بلاشک نظریه های این مکتب هستند از شعرهای این مکتب نیز جدا نبوده بلکه در فهم یکدیگر نقش مکمل داشته و به عبارت دیگر در خوانش یکدیگر موثرند. در قرن پنجم هجری قمری، کاربرد زبان فارسی غیر از آثار ادبی در آثار علمی، دینی و عرفانی رایج شد. متون نثر عرفانی بیشترین تاثیر پذیری را در حوزهٔ استفاده از آیات و واژگان قرآن داشت چراکه اکثر این متون، تفسیر و تاویل آیات و مفردات قرآنی، به سبک و سیاق عرفانی بودند اما در ادامه در مسیر تکامل این مقوله با ظهور سنایی و وارد کردن مفاهیم عرفانی در شعر فارسی، سیر معنوی در عرصهٔ شعر نیز، آغاز شد و پس از او با عطار و مولانا، اینگونه اشعار، با تصاویر ناب، موجز و هنرمندانه، به معرض نمایش درآمدند. آنچه که حائز اهمیت است وجود مفاهیمی مشابه در آثار نثر و شعر عرفانی است که خالقان آنها با دیدگاهی مشابه به آنها نگریسته و پرداخته اند؛ بنابراین به لحاظ مفهوم، واژگان و تصاویر وجوه اشتراک بسیاری در آنها دیده می شود. در مقالهٔ پیش رو، به رابطهٔ بینامتنیت تصاویر نور و منابع آن در غزلیات شمس و متون پیش از آن «عبهرالعاشقین»، «شرح شطحیات»، «تمهیدات»،«حدیقه الحقیقه»،«منطق الطیر» و«اسرارنامه» پرداخته شده است. علل انتخاب این آثار، فهم بینامتنی آنها است. به عبارت دیگر، این آثاردر خوانش همدیگر موثرند و هریک مکمل دیگری هستند. جملگی این آثار هر یک به نوعی آغازگر یا نقطهٔ اوج این نوع ادبی بوده اند و خوانش آنها از منظر بینامتنیت جایگاه واقعی این آثار و اهمیت بیش از پیش آنها را آشکار می سازد و این آثار را از وضعیت تک صدایی خارج کرده و هویت واقعی آنها را در معرض نمایش قرار می دهد.

مطالعات نظری

نظریهٔ بینامتنیت

«بینامتنیت/Intertexuality» اصطلاحی است که در گذشته در هنر و ادبیات مطرح بوده و امروزه معنا و مفهومی علمی یافته و در قالب یک نظریه مورد توجه قرار گرفته است. نام این رویکرد نظری، دراصل به زبان فرانسوی (Intertextur) می باشد که از دو واژهٔ Inter به معنای تبادل و Texted به معنای متن تشکیل شده است. بنابراین معنای لغوی

این اصطلاح « تبادل متنی» است. (ناهم،۲۰۰٤: ۱۳)

با این تعریف می توان گفت که بینامتنیت نظریه ای است که در آن به ارتباط بین متون پرداخته می شود و هر متنی را در ارتباط با متون دیگر مورد بررسی قرار می دهد. (مرتاض، ۱۹۹۱: ۷۵) یعنی هر متنی با متن های دیگر ارتباط دو سویه دارد تا به صورت اثری جدید و متفاوت خلق شود. با اینکه متن به شکل فزاینده ای از تجربهٔ شاعر بهره می برد، اقتباس های بینامتنی به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه به آن اضافه می شود، بنابراین بینامتنی عبارت است از ایجاد رابطه ای اثر بخش میان متن پیش نوشته و متن موجود در ذهن، برای تولید متن جدید و یا تاثیرات مستقیم و غیر مستقیم یک اثر بر اثر دیگر به صورت آشکار و ضمنی؛ یا تعامل یک متن با متون پیش از خود. (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۸۳)

این اصطلاح همانگونه که از نام آن پیداست نخستین بار در زبان فرانسه ـ قرن بیستم میلادی ـ در آثار اولیهٔ «ژولیا کریستوا/ Julia Kristeva» مطرح شد. او در فرایند ساخت و تولید متن، همکاری و نقش مشترک سوژه، مولف و خواننده را مطرح کرد. او با توجه به این عوامل هر متنی را در کنار پیش متن ها و پیش زمینه های دیگر قرار می داد و معتقد بود هیچ متنی آزاد از متون دیگر نیست.(مکاریک،۱۳۸۵: ۷۲) تعدادی از نظریه پردازان نیز معتقدند «میخائیل باختین/ Mikhail Bakhtin » با طرح نظریهٔ «منطق مکالمه/ Dialogique» اولین کسی بوده که بینامتنیت را بنیان نهاده است، چراکه باختین معتقد بود هر اثر ادبی مکالمه ای است با آثار دیگر. (آلن،۱۳۸۵: ۳۰و بقشی،۲۰۰۷: ۸) «مایکل ریفاتر/ Michael Riffaterre» نیز در نظریه پردازی بینامتنیت ادبیات، نقش پررنگی داشته و موضوعاتی مثل خوانش بینامتنی و نشانه شناسی بینامتنی توسط او مطرح شده اند.«ژرار ژنت/Gérard Genette» نیز با گسترش دامنهٔ مطالعاتی کریستوا هر نوع رابطه میان یک متن با متن های دیگر را با واژهٔ جدید«ترامتنیت/ Transtextualite» نامگذاری نمود و آن را به پنج دسته تقسیم کرد که عبارتند از : «بینامتنیت/Intertexuality »،«سرمتنیت/ Arcitextualite»،«پیرامتنیت/Paratextualite »، «فرامتنیت/Metatextualite » و«فزون متنیت/Hypertextualite ». (احمدی،۱۳۹۲: ۳۲۱) از این میان بینامتنیت و فزون متنیت به رابطه میان دو متن هنری می پردازند؛ پیرامتنیت به رابطهٔ یک متن و پیرامتن های پیوسته و گسستهٔ آن اشاره دارد؛ فرامتنیت رابطهٔ تفسیری یک متن را نسبت به متن

دیگر مورد توجه قرار می دهد و سرمتنیت نیز به رابطه میان یک متن و گونه ای که به آن تعلق دارد می پردازد. (همان:۳۲۲)

با اینهمه نمی توان با صراحت گفت که «بینامتنیت دستاورد یک فرد است بلکه نتیجهٔ جریان ها و کوشش شخصیتهایی است که در شکل گیری آن نقش داشته اند.» (نامور مطلق،۱۳۹۰: ۳۱) به طور کلی مفهوم بینامتنیت گواه این مسالهٔ مهم است که انسانها اگر توجه و برداشتی از متون دیگر نداشته باشند نمی توانند یک متن جدید به وجود آورند.(مرتاض،۱۹۹۱: ۷۵) در واقع می توان گفت، رابطهٔ بینامتنی، نحوهٔ تعامل متن حاضر و متن غایب و چگونگی ارتباط آنها را بازگو می کند.(جمعه،۲۰۰۳: ١٦٨) به بیان واضح تر، بینامتنیت یعنی«کاربرد آگاهانهٔ متنی در متن دیگر، خواه به گونه ای کامل، یا چونان پاره هایی.»(احمدی،۱۳۹۲: ۲۳۰)

پس متن ها اتفاقی و بدون اثر پذیری از یکدیگر آفریده نمی شوند، در حقیقت متنی از قبل وجود داشته که ذهن انسان با تاثیرپذیری از آن توانسته متن دیگری خلق کند. این تاثیر پذیری گاهی میان آثار یک ملت و جامعه ای واحد است و گاهی میان ملت های مختلف.

با مطالعهٔ آثار ادبی فارسی می توان دریافت که هر آنچه که در طول تاریخ و دوره های مختلف خلق شده اند، همواره از یکدیگر متاثر بوده اند.

تصویر

تصویر/Image در آفرینش اثر ادبی، آنچه را که هست از طریق زبان به تصویر می کشد؛ یعنی شیوهٔ ترکیب متفاوت کلمات با به کار گیری تخیل. صور خیال در حقیقت عنصر اصلی شعر است. این عنصر به شاعر کمک می کند که تجربه های روحی خود را در قالب یک اثر به خواننده منتقل کند. خیال محصول تجربهٔ حسی و واسطهٔ انتقال تجربه های عاطفی است و آنچه به حفظ کیفیت این تجارب کمک می کند صور خیال یا به عبارتی تصویر سازی به وسیلهٔ زبان است.(شفیعی کدکنی،۱۳۸۵: ۲-٤) این تصویر سازی به دو گونه ممکن است: تصویر زبانی/ Verbal image و تصویر مجازی/ Figurative image؛ تصویر زبانی تصویری است که ماحصل کاربرد حقیقی واژگان زبان در ذهن است و تصویر مجازی تصویری است که ماحصل خیال پردازی است که در متون عرفانی برجسته ترین آنها نماد و استعاره و تشبیه است.(فتوحی،١٣٨٦: ٤٧-٥٢)

مولانا جلال الدین بلخی/رومی (٦٠٤-٦٧٢ هـ‌ق/١٢٠٧-١٢٧٣م)

مولانا جلال الدین، در نزد پارسی زبانان معروف به مولوی، پرآوازه ترین شاعر پارسی زبان در عرصهٔ عرفان و تصوف است؛ حتی در غزلیاتش که حاصل ناخودآگاه و غالب گشتن احساسات فردی اوست نیز می توان جهان بینی و اندیشه های ژرفش را مشاهده کرد.مثنوی معنوی او که به قرآن پارسی مشهور است، به حق بیان نمادین حقایق و تفسیر قرآن و معارفی است که متفکران و عارفان مسلمان بر اساس این کتاب مقدس مطرح کرده اند. «رمزها و استعارات به کار رفته در مثنوی بارها در دیوان شمس نیز تکرار شده اند. بنابراین چه در فرم و چه در محتوا پیوستگی خاصی بین آثار او مشاهده می شود که آنها را منحصر به فرد می کند.» (خلیلی جهان تیغ، ١٣٨٠: ١٥٣)

سنایی غزنوی (٤٧٣-٥٤٥ هـ‌ق/ ١٠٨٠-١١٣١م)

ابوالمجد سنایی از شاعران بی مانند ادبیات فارسی است که در این عرصه مظهر تحول و آغازگر شعر عرفانی است. خصوصا قالب غزل به مدد او دچار تحولی شگرف شد و سبک سیاقی روحانی و معنوی یافت. امابه طور کلی« در آثار این شاعر گونه هایی مختلف از قالب ها و انواع شعرها می یابیم که او در آنها با صور خیال خاص خود و در اشکال بسیار گوناگون به بیان اندیشه های دینی و عرفانی پرداخته است که در آثار هیچ یک از شاعران پیشین دیده نمی شود.» (بروین،١٣٧٨: ١٥) پیش از او در متون نثر عرفانی فارسی، استفاده از تمثیلات و اشارات نمادین رواج داشت ولی او با ابداعات خاص خود خصوصا در حدیقه الحقیقه به زبان و صور خیال خاصی دست یافت؛ این صور خیال بعدها توسط دیگر شاعرانی چون عطار و مولانا در گستره های معنایی بیشتری به کار رفت.

عطار نیشابوری (٥٤٠-٦١٨ هـ‌ق/ ١١٤٦-١٢٢١م)

بعد از سنایی،فرید الدین عطار نیشابوری موثر ترین شاعر بر مولانا و شاعران بعد از او بوده است. او در بیشتر آثار خود در پی تدوین یک نظام نمادین منسجم است. اوج این نظام نمادین در شعر عطار، در منظومهٔ منطق الطیر است. در غزلیاتش نیز آتش و آفتاب از جمله نمادهای قابل توجه و پرتکرار هستند. او به نماد سازی و کلام رمزگونه در شعر فارسی هویتی قابل توجه بخشید و خود با کلام شیوای خود مفسر آنها بود و مولانا نیز مقلد و پیرو همین نظام است. حتی درخصوص دلیل سرودن مثنوی معنوی چنین ذکر شده که حسام

الدین چلبی از مولانا خواسته که به طرز الهی نامهٔ عطار کتابی بیافریند (افلاکی، ۱۳٦۲: ۷٤۰-۷٤۱)

روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-٦۰۱ هـ‌ق/ ۱۱۲۸-۱۲۰۹م)

روزبهان بقلی از عارفان اهل کشف و شهود بود او در دو کتاب معروف خود با عناوین شرح شطحیات و عبهر العاشقین که سرشار از مطالب عالی عرفانی و الهامات شرقی است توانست بر عرفای بعد از خودش موثر واقع شود. شرح شطحیات کلیدی است برای فهم سخنان حکیمانه و عرفای متصوفهٔ متقدم. (شیمل،۱۳۷٤: ٤۷۹) روزبهان در شرح این شطحیات، شطحیات دیگری بیان کرده است که سرشار از تصاویر بدیع و خارق العاده است. دیگر اثر او عبهر العاشقین از نخستین آثاری است که در عشق صوفیانه و جمال پرستی معنوی به زبان فارسی تالیف شده است. به گفتهٔ دکتر معین، روزبهان این اثر را در حالات خاص عرفانی و در کشف و مشاهده نوشته است؛ به همین دلیل«جمله ها و عبارات تاب معانی لطیف و نغز و دلکش روزبهان را نمی آورند.»(بقلی شیرازی،۱۳۷۷: مقدمهٔ دکتر معین) کلام این کتاب به دلیل تصاویر بکر و نوین بسیار تداعی گر غزلیات شمس است و بدون شک مولانا از آثار روزبهان تاثیر پذیرفته است.

عین القضات همدانی (٤۹۲-۵۲۵ هـ‌ق/ ۱۰۹۸-۱۱۳۱م)

ابوالمعالی عبدالله بن ابی بکر ملقب به عین القضات، یکی از عرفای برجستهٔ ایرانی است. او کتاب تمهیدات را با تاثیرپذیری از کتاب «سوانح احمد غزالی» به رشتهٔ تحریر درآورد. تمهیدات باارزش ترین اثر عین القضات است که به دور از تکلف، پیچیده ترین مسائل و رموز عرفانی را با مثالهایی ساده و روشن، شرح داده است. از ویژگی های بارز آن استشهاد به آیات قرآن و احادیث است. همچنین«رباعی هایی که سرشار از نمادهای استعاری هستند.» (شیمل،۱۳۷٤: ٤۷۷) به دلیل این ویژگی ها تمهیدات نیز از آثار مورد توجه مولانا بوده است و بسیار و به کرات از آن بهره برده است.

تحلیل محتوا

دراین بخش قصد بر آن است که با تکیه بر نظریهٔ بینامتنیت، بینامتن ها و متون تاثیرگذار در شکل گیری و تکوین تصاویر نور و منابع آن در غزلیات شمس مورد بررسی قرار گیرد. طبق نظریهٔ بینامتنیت، یک متن ادبی، معانی و تصاویر خود را از متون پیشین می گیرد، از

طرف دیگر این معانی و تصاویر می توانند تاویل های گوناگونی در نزد مخاطبان داشته باشد که همین امر موجبات گسترش دامنهٔ معنایی اثر را نیز فراهم می کند. اغلب زبان شناسان نثر را دارای طبیعتی بینامتنی می دانند. از نظر آنها « نثر، طبیعتی بینامتنی دارد و حال آنکه شعر چنین نیست،... پیچیدگی شعری در میان سخن و جهان موجود واقع می شود، ولی پیچیدگی نثر بین سخن و اداکنندگان آن قرار می گیرد.» (تودروف،۱۳۷۷: ۱۲۹) از این مطلب می توان دریافت که متون نثر، اثرپذیری آنها از یکدیگر ملموس تر از متونی است که به شعر نوشته شده اند؛ چراکه در شعر جنبه های هنری و رمز گونه از میزان صراحت کلام می کاهد.در ادامه با در نظر گرفتن این مهم، به تحلیل و بررسی مولفه های «نور، خورشید، آفتاب و آتش » در غزلیات شمس و رابطهٔ بینامتنی آنها با متون پیشین می پردازیم.

نور

نور یعنی روشنایی، فروغ؛ نوعی انرژی که ماهیت آن به طور دقیق معلوم نشده است. رنگ آن به طول موج آن بستگی دارد و رنگ سفید ترکیبی از تمام رنگهاست.(حلبی،۱۳۸۵: ۵۳-۵۲) جرجانی در تعریفات می نویسد «النُور کیفیّةٌ تدرکها الباصرة اوّلا و بواسطتها سائرَ المُبصَرات» (جرجانی، ۱۹۶۹: ۲۲۱) یعنی نور کیفیتی است که نخست آن را حس بینایی درمی یابد و به واسطهٔ آن کیفیت دیدنی های دیگر حاصل می شود.از سوی دیگر این واژه ما را به آیات قرآن و باریتعالی رهنمون می سازد زیرا قرآن یکی از منابعی است که شاعران و نویسندگان، همزمان با ظهور اسلام از آن اقتباس کرده و تاثیر پذیرفته اند. نور خداوندی در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور در قرآن کریم به آن پرداخته شده است و از سوی عرفا برای این آیه تاویل های بسیاری نیز آمده است. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُوره کَمِشْکَاةٍ فِیهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِی زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ کَأَنَّهَا کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَکَةٍ زَیْتُونَةٍ لَّا شَرْقِیَّةٍ وَلَا غَرْبِیَّةٍ یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَی نُورٍ یَهْدِی اللَّهُ لِنُورِهِ مَن یَشَاءُ وَیَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ / خداوند نور آسمان ها و زمین است. داستان نورش به چراغدانی ماند که در آن چراغی باشد و آن چراغ در میان آبگینه ای و آن آبگینه گویی ستاره ای است درخشان،از روغن درخت مبارک زیتون، که نه شرقی است و نه غربی، جهان بدان فروزان باشد. روغنش روشنی بخشد، بی آنکه آتش به آن رسیده باشد، که نور بر نور است. خدا به نور خود هر که را خواهد هدایت کند، خدا برای مردم این مثل ها را می زند و خدا بر همه چیز داناست.»

باتوجه به این آیه می توان به این مهم که در اصطلاح و تاویل صوفیان، «نور نور» عبارت از حق تعالی است (جرجانی: همان) بهتر پی برد. این معنی و مفهوم، در عبهر العاشقین روزبهان با استفاده از وامگیری از قرآن و اثرپذیری واژگانی ازآن، چنین باز تاب یافته است:

« چون نور ذات به نور فعل تجلی کرد فرمود نُورٌ عَلَی نُورٍ آن خاصیت جز ارواح قدسی را عقل جلالی را نیست من بینَ الحَدثانُ و اَهلَ الزَمان وَ المَکان چنانکه فرمود نُورٍ یَهْدِی اللَّهُ لِنُورِهِ مَن یَشَاءُ » (بقلی شیرازی،۱۳۷۷: ٤٦-٤٧)

از نگاه روزبهان ذات خداوندی در ارواح طیبان تجلی می یابد و وجهی زمینی می یابد. طیب اول، پیامبر است، لذا تعبیر نورنور در وجه دنیوی و مملوس آن، وجود ناب پیامبر است که نورانیت حق در جمال او تجلی یافته است و سپس در وجود خاصان الله؛ پس نعمت وجود بی مانند پیامبر، اگرچه از آن جملگی مسلمانان است اما معرفت درک نور و روحانیت پیامبر، رزقی است که نصیب همگان نمی شود. این معنی در اسرارنامۀ عطار نیشابوری نیز به شکلی موجز، باز تاب یافته است:

کسی کین دید و چشمش این صفا یافت به نور صدر عالم مصطفی یافت
زکونین گر شوی پاک و مجرد نیابد راست بی نور محمد
(عطار،۱۳۸٦: ٤٧)

این نور از منظر عین القضات علاوه بر پیامبر در انسان کامل نیز تجلی می یابد و به تعبیر او، آنکه طالب تر است و نور بیشتری می طلبد به حق نزدیک تر است، به عبارت دیگر عین القضات جلوۀ حق و نور الهی را در بندۀ خاص خدا تفسیر و تصویر کرده است:« دریغا مصطفی علیه السلام با آنکه نور بود، ای دوست، نوری بود که از علی نور بود. دانم که گویی پس فایدۀ آن سخن چیست؟ آن است که مَن رَآنی فَقَد رَأی اللهُ؛ ان اللهَ خَلَقَ آدَمَ علی صُوره الرَحمن این معنی باشد(هرکس من را ببیند خدا را دیده است؛ خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید.)...پس چون نور است، این آیت چیست که رَبَنا اَتمم لَنا نُورُنا اگر این آیت را باور داری این دعا چیست؟ اللَّهُمَّ أعطِنی نورا فی وجهی، ونورا فی جَسَدی، ونورا فی أعضائی، ونورا فی عِظامی. هرچند که نور زیادت تر باشد زیادت تر باید خواست.» (عین القضات همدانی، ۱۳۷۰: ۳۲۳)

مولانا نیز دیدگاهی مشابه با پیشینیان خود دارد وبندۀ خاص خدا (انسان کامل) برای او

وجهی ملموس تر یافته است؛ از منظر مولانا، انسان کامل، مراد است و مراد او «شمس» است، نور و جلوهٔ شمس در شعر او اینگونه بازتاب یافته است:

ای شمس تبریزی بیا ای معدن نور و ضیا کین روح با کار و کیا بی تابش تو جامد است

(مولوی،۱۳٦۳: غزل ۳۲۱)

پس نور خداوندی تنها در صورتی بر جان و روح انسان (مرید) تاثیر گذار است که قبلا در وجود انسانی کامل (مراد) تجلی یافته باشد و در حقیقت نور اوست که بر جان سالک انعکاس می یابد و جمود وجودش را به جنبش و حرکت وامی دارد.

دربیتی دیگر، نور در دولت منصور به تصویر کشیده می شود. مولانا در این بیت به حلاوت و سعادت «حسین بن منصور حلاج» در وصال به «نور نور/ حق تعالی» اشاره دارد، به داستان زندگی عارفی که در سال ۳۰۹ هجری قمری شهید عقاید و معرفت خویش شد. در بیت پیش رو شاعر نه تنها از مفهوم نور– که در متون عرفانی به نماد مبدل شده– استفاده کرده است، بلکه با تلمیح به داستانی تاریخی، بر گسترهٔ کاربرد بینامتنیت در این بیت افزوده است:

ای نور ما ای سورما ای دولت منصور ما جوشی بنه در شور ما تا می شود انگور ما

(مولوی،۱۳٦۳: غزل٤)

و در بیتی دیگر مستفیذ شدن مرید از نور مراد (انسان کامل) را به تفسیر می کشد:

شمس حقی که نور او از تبریز تیغ زد غرقهٔ نور او شد این شعشعهٔ ضیای من

(مولوی،۱۳٦۳: غزل۱۸۲۵)

عرفا قولی معروف دارند که : «المجاز قنطره الحقیقه» مجاز پلی است برای حقیقت؛ لذا برای رسیدن به عشق حقیقی(حضرت حق)، باید طعم عشق مجازی را چشید؛ عشق در منظر عرفا، عشق مرید به مراد است. در این بیت نیز منظور از «شعشعهٔ ضیا» همان نوری است که انسان را به واسطهٔ (مراد) به نور اصلی و حقیقی پیوند می دهد. نور خداوندی که در ازل در وجود همهٔ انسان ها نهادینه شده و در بعد مادی و جسمی اسیر گشته است، خود جوینده و طالب این نور است که ابتدا این نور را در بعد مجازی (رابطهٔ مراد و مریدی) و سپس در بعد حقیقی اش می یابد. پس می توان به صراحت گفت که واژهٔ نور فقط یک رمز و یا نماد نیست بلکه بخشی از آموزه ها و باورهای یک عارف است.

خورشید (شمس) و آفتاب

خورشید یعنی مهر،خور و... ستاره ای که سیارات منظومۀ شمسی به گرد آن می چرخند و نور خود را از آن دریافت می کنند و آفتاب نوری است که از خورشید ساطع می شود.(لغت نامۀ دهخدا، ذیل واژۀ خورشید) خورشید یا شمس در لغت همان جرم نورانی است که در آسمان است، یکی است و متعلق به جهان مادی و فانی؛ اما در متون عرفانی این خورشید یا شمس، وجهی روحانی می یابد و معنایی نمادین در خود دارد و بر خلاف خورشید مادی، مانی و باقی است.

نخستین تاویل ها و تفسیر های عرفانی از واژۀ خورشید/ شمس را باید در قرآن جستجو کرد: « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلا/ آیا ندیدی که لطف خدا سایه را با آنکه اگر خواستی ساکن کردی بر سر جهانیان بگسترانید. آنگاه خورشید را بر آن دلیل قرار دادیم.»(سورۀ فرقان،آیۀ ٤٥)

مفسران خورشید را استعاره از ذات پروردگار دانسته اند که نور عالم از او ساطع می گردد. روز بهان در شطحیات چنین می گوید: «حسین گفت که: هر که حق را بنور ایمان طلب کند، همچنانست که آفتاب را به نور کواکب طلب کند.» (بقلی شیرازی،١٣٧٤: ٤٥٣)

آنچه از پرتو و تیغ آفتاب بر دیگری تابش می گیرد در حقیقت ذره ای از آن حقیقت آفتاب است. خورشید و آفتاب، نماد نور الهی است و ذره جلوه ای از نورانیت او. سنایی غزنوی روح انسان را ذره ای می داندکه در مقابل آفتاب، ناچیز می نماید:

خورشـــــید تـــــویی و ذره مـــــاییم بـــــر روی تـــــو روی کـــــی نمـــــاییم

(سنایی،١٣٦٢: ٩٤٦)

مولانا نیز در غزلیات شمس، خورشید و ذره را در کنار یکدیگر به کار برده است. اوبا استفاده از این نمادها، با لحنی هشدارآمیز بُعد روحانی انسان را برجسته می سازد:

ای آفتاب آن جهان در ذره یـی چـون نـی نهـان وی پادشـاه شـه نشـان در پاسـبانی مـی روی

(مولوی،١٣٦٣: غزل ٢٤٢٩)

و در بیتی دیگر بر کشش به سوی معنویت اشاره دارد که این کشش و در ادامۀ آن نیزکوشش، منجر به چشش وصال حق می گردد:

خورشید عشق لم یـزل زان تافتسـت انـدر دلـت کـاول فزایـی بنـدگی و آخـر نمـایی مهتـری

(مولوی،١٣٦٣:غزل ١٧٨٧)

خورشید/شمس و آفتاب در متون عرفانی علاوه بر نور حقیقت، درمعنای انسان کامل نیز به کار رفته است. این تاویل نیز ریشه در تاویل و تفسیر آیات قرآنی دارد:« وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا / سوگند به خورشید و گسترش روشنی اش» (سورهٔ شمس،آیهٔ ۱) در تفسیر این سوره بسیاری از مفسران معتقدند که مقصود از شمس، وجود حضرت محمد است. این تاویل از خورشید و آفتاب در قرآن، به متون عرفانی نیز راه یافته است، چنانکه روزبهان می نویسد: «هر که هستند ذرهٔ آفتاب محمد اند تا نپنداری که اوباش صحبت در مقام محمود قدمی دارند،یا در دنودنو آن بهتر دمی.» (بقلی شیرازی،۱۳۷۷: ۲۳)

عطار در منطق الطیر نیز، از اضافات استعاری« آفتاب شرع» ، «خواجهٔ خورشید » و «آفتاب جان» برای خلق تصاویری برای درک هر چه بهتر مخاطب از این تفاسیر، بهره برده است:

خواجهٔ دنیا و دین گنج وفا صدر و بدر هر دو عالم مصطفی
آفتاب شرع و دریای یقین نور عالم رحمه للعالمین
جان پاکان خاک جان پاک او جان رها کن آفرینش خاک او
خواجهٔ کونین و سلطان همه آفتاب جان و ایمان همه
صاحب معراج و صدر کاینات سایهٔ حق، خواجهٔ خورشید ذات

(عطار،۱۳۸٤: ۲٦٥-۲٦۹)

سنایی غزنوی نیز در حدیقه الحقیقه پیامبر را به آفتاب مانند کرده است:

آن سپهرش چه بارگاه ازل آفتابش که احمد مرسل

(سنایی،۱۳۵۹: ۸۹)

در مثنوی مولانا نیز، این تصویر را می توان یافت، در مثنوی معنوی به کرات این تصویر به کار گرفته شده است؛ در اینجا تنها به ذکر یک نمونه بسنده می کنیم:

تا برآمد آفتاب انبیا گفت ای غش دور شو، صافی بیا

(مولوی،۱۳٦۱،دفتر۲: ۲۸۷)

مولانا گاهی برای خورشید آسمان الهی و آفتاب محمدی، جایگاه و منزلگه ای هم به تصویر می کشد. در علم نجوم نیز هر اختری خانه و جایگاهی دارد و در آن منزلگاه از عالی ترین حد قدرت برخوردار است. محل حکمرانی و قدرت نمایی خورشید هم در برج اسد است.(مصفی،۱۳٦٦: ۱۵۲) مولانا با نیم نگاهی که به علم نجوم داشته درخشندگی و برتری

پیامبر را با ترکیب هنری «حجرهٔ خورشید» به تصویر کشیده است:

حجرهٔ خورشید تویی، خانهٔ ناهید تویی روضهٔ امید تویی راه ده ای یار مرا

(مولوی،۱۳٦۳:غزل۳۷)

در این بیت، منظور از حجرهٔ خورشید حضرت محمد است که مظهر کامل حق و تجلی«نورعلی نور» است. در عین حال ترکیب «خانهٔ ناهید» هم به دنبال آن می تواند اشاره به «رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» بودن پیامبر داشته باشد، که وجودش،خیر و سعادت دنیا و آخرت عالمیان را تضمین می کند. اگر خورشید را نماد زندگی معنوی و ناهید را نماد زندگی مادی درنظر بگیریم دریافت این معنی ممکن می گردد. استفادهٔ همزمان از سه دانش قرآنی و نجومی و ادبی، بر گسترهٔ معنایی و همچنین گسترهٔ کاربرد خلاقانهٔ بینامتنیت افزوده است.

گاهی نیز پیامبر واسطهٔ دیدار سالک با حق است. پیامبر خود بدون واسطه از خورشید حق، نور دریافت می کند و دیگران به قدر فهم و ظرفیتشان از بازتاب پرتو نور الهی در وجود واسط، بهره مند می شوند. «محمد(ص)، انسان کامل، چنانکه گفته اند واسطهٔ اتصال حق تعالی با عالم خلق است. می توان گفت برزخ بین واجب الوجود و عالم امکان است.» (شمیل،۱۳۸۳: ۳۰۲) مولانا این واسطه گری را با استعارهٔ «حاجب» به تصویر کشیده است، حاجب در لغت به معنای پرده دار و نگهبان است، برای ورود به بارگاه باریتعالی نخست باید حاجب را ملاقات کرد و اوست که اذن ورود می دهد، در بیت پیش رو خورشید نماد نور الهی و حاجب استعاره از پیامبر است:

خورشید را حاجب تویی امید را واجب تویی مطلب تویی طالب تویی هم منتها هم ابتدا

(مولوی،۱۳٦۳: غزل۱)

در این معنی، عین القضات نیز محمد را واسطهٔ دیدن آفتاب حقیقت می داند، چرا که همگان تاب بی پرده دیدن حقیقت را ندارند، لذا پیامبر پرده داری می کند و به ضرورت آیینه داری می کند تا بگستراند بازتاب جمال و کمال حق را :

«دریغا ندانی چه گویم! آفتاب ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ بی آیینهٔ جمال محمد رسول الله دیدن، دیده بسوزد، به واسطهٔ آیینه مطالعهٔ جمال آفتاب توان کرد علی الدوام و چون بی آیینه معشوق دیدن محالست در پرده دیدن ضرورت باشد؛ عاشق منتهی را پرده و آینه جز کبریاء الله و عظمت خدای تعالی نباشد.» (عین القضات،۱۳۷۰: ۱۰۳)

اما بار دیگر مولانا تنها به این معنی بسنده نکرده است از منظر او انسان کامل پس از

پیامبر، مراد او، «شمس» است که با تزکیهٔ نفس و با عنایت پروردگار به حقیقت خویش دست یافته و چون اولیاء الله و وارثان نور الهی به مرتبهٔ چشش وصال حق رسیده است. مولانا در سرتاسر اشعارش حتی در مثنوی که رسالهٔ عرفان اوست، با آوردن واژهٔ شمس و مترادفات آن همواره یاد مراد خویش را زنده نگه داشته است. برای مثال در داستان شاه و کنیزک در دفتر اول مثنوی، طبیب که در آن داستان تمثیلی، نماد انسان کامل است، بُعد روحانی او با «آفتاب» به تصویر کشیده می شود:

دیـــد شـــخص فاضـــل پرمایـــه ای آفتـــــابی درمیـــــان ســـــایه ای

(همان، دفتر۱: ۸٦)

در غزلیات نیز، مولانا، به هر دو معنی نظر داشته است اما معنای دوم به جهت اینکه غزلیات، به مراد او (شمس) اختصاص دارد بسیار پررنگ تر و پربسامدتر است:

درآتش و در سوز من، شب می برم تا روز من ای فرخ پیروز من از روی آن شمس الضحی

(مولوی،۱۳٦۳: غزل۵)

مولانا خود را به واسطهٔ جمال آن خورشید درخشنده و تابان، سعادتمند و شادمان حس می کند. شمس الضحی در لغت به معنای گسترش نور خورشید و امتداد روز است. (راغب اصفهانی، ۱۹۰۸: ۲۹۲) بنابراین شمس الضحی را می توان آفتاب ظهر، تلقی کرد که گسترش کامل نور خورشید در آن زمان حادث می شود. درخششی که مولانا در غزلی دیگر به وضوح بیشتری از آن سخن رانده است. او در غزل مشهور خود که گویا توصیفی از ملاقاتش با شمس است این درخشندگی را چنین شرح می دهد:

چشمهٔ خورشـید تـویی سـایه گـه بیـد مـنم چونکه زدی بر سر من پست و گدازنده شـدم

(همان: غزل ۱۳۹۳)

«چشمه» محل جوشش و زایش است، خورشید به جهت گستردگی نور و حرارتش، به چشمه تشبیه شده است. این گستردگی نور و گرما را توامان تنها می توان در صلوه ظهر رویت کرد. تصویر بعدی که تشبیه «خود» به «سایه گه» درخت بید است، به این معنی قوت می بخشد، زیرا تنها در ظهر است که سایه ها کوتاه ترند، حتی اگر اجسام بزرگی و پهنا هم داشته باشند، سایهٔ آنها زیر تابش مستقیم آفتاب، کوتاه و در ابعاد کوچک شکل می گیرد. و در عین حال ، خنکای دلچسبی هم ندارند و سوزان هستند.

در بیتی دیگر نیز وجه قابل توجه و برجسته در انسان کامل، یعنی تزکیه و کشتن نفس را به پخته

شدن در دیگ حق تشبیه کرده است و به عشق متقابل عاشق و معشوق یا به عبارت دیگر طالب و مطلوب اشاره می کند. از منظر عارفان، عاشق همان معشوق است و معشوق همان عاشق:

خورشیدی و زرین طبق، دیگ تو را پخته ست حق مطلوب بودی در سبق طالب شدستی تو کنون

(همان:غزل ۱۷)

گاهی همان انسان کامل آنقدر عزیز و گرانمایه است و آنقدر پرتو نورش بر کالبد روح مولانا تاثیرگذار بوده که با خورشید حقیقی در مقام مقایسه قرار می گیرد و در برتری گوی سبقت می برد؛ آنقدر که پادشاه اختران در مقابل خورشید آسمان معرفت مولانا (شمس) خجالت زده و شرمگین است:

خورشید از رویش خجل،گردون مشبک همچو دل از تابش او آب و گل افزون ز آتش در ضیا

(همان: غزل۱۹)

آتش

آتش یکی از عناصر اربعه است، جسمی دارای روشنایی و گرما که از سوختن چوب و زغال و مانند آن پدید آید (لغتنامه دهخدا- ذیل عنوان آتش) یکی از مشترکات ادیان ابتدایی، پرستش آتش بوده است. البته دیگر عناصر چهارگانه یعنی آب و خاک و باد نیز تقدس داشته اند. اهمیت آتش در زندگی آدمی سبب شده که هر قومی در بیان چگونگی کشف آن یک اسطوره داشته باشد. (تاس،۱۳۷۰: ۲۱) یکی از ویژگی های آتش، گرما و سوزندگی آن است از منظر اهل دلان و عاشق پیشگان، عشق به هر دلی راه پیدا کند آن را گرم کرده و هر آنچه که با آن در تضاد قرار دارد را می سوزاند. عشق در ادبیات غنایی بارها به آتش تشبیه شده است و در ادبیات عرفانی نیز در بُعد معنوی خود همین وجوه گرما و سوزندگی را حفظ کرده است ودست مایهٔ خلق آثار درخشانی شده است. سوز وآه درون سالک، بارها با نماد آتش از آن سخن رفته است. روزبهان در شرح شطحیات، گرمای محبت و عشق را در آتش به تصویر می کشد:

«از راه آتش جان در محبت گرم باش. در جام ابتلا خود را همه زهر باش. در طوف طلب نکورویان عشق میجوی با اقبالیان ارادت سخن درد میگوی. از زهد برگذر تا از خوی عشق در بیشهٔ بلا چون شیر گردی.» (بقلی شیرازی، ۱۳۷٤: ۲٦٦)

سنایی غزنوی نیز بارها بر خصلت آتش گون عشق تاکید کرده است، تشبیه بدیع و درعین حال پارادوکسیکال عشق به آب آتش فروز، کلام شاعرانهٔ او را برجسته ساخته است:

آب آتـــش فـــروز عشـــق آمـــد آتـــش آب ســـوز عشـــق آمـــد

(سنایی،۱۳۵۹: بیت ۳۲٦)

در مثنوی معنوی به کرات شاهد این تصویر هستیم که معروف ترین آنها بیت های نهم و دهم از نی نامه است که زبانزد خاص و عام است:

آتش است ایـن بانـگ نـای و نیسـت بـاد هـر کـه ایـن آتـش نـدارد نیسـت بـاد

آتـش عشـق اسـت کانـدر نـی فتـاد جوششـش عشـق اسـت کانـدر مـی فتـاد

(مولوی،۱۳٦۱: دفتر۱، ۹و۱۰)

بانگ نای همانند آتش است از آن جهت که از عشق برمی خیزد و وجود شنونده را به آتش درد می سوزاند. و این آتش عشق در بُعد معنوی خود و از نگاه صوفیانه از احوال است و نخستین مرحلهٔ فناست. « یعنی فنای صفای محب در صفات محبوب، زیرا هر چه محبت به محبوب بیشتر شود انقطاع و بریدن از غیر محبوب و پرداختن به او افزون تر و بیشتر می شود تا برسد به بالاترین مرحله یعنی مرحله یی که محب یکسره از خود بی خود و فارغ شود که همان مرحلهٔ فناست.» (حلبی، ۱۳۸۵: ۵۸) پس در کلامی ساده تر عشق فنا گشتن عاشق در معشوق است و در ابتدا جزئی از او شدن و در انتها، همه، او شدن . مولانا ناله های پردرد و پر سوز حاصل از عشق را در یکی از غزل هایش با تکرار افعال نهی به گوش دل مخاطب می رساند:

چون می روی بی من مرو ای جان جان بی تن مرو وز چشم من بیـرون مشـو، ای شـعلهٔ تابـان مـن

(مولوی،۱۳٦۳: غزل ۱۷۸٦)

روزبهان، در عبهر العاشقین بر شوق سالک از سوختن در آتش عشق سخن می گوید و شوق را چون مرکبی می داند که عشق الهی را تا دریای توحید پیش می برد و ازآن پس جان عزیز را در معرض آتش عشق قرار دادن و سوختن، امری ست که از هرکس برنمی آید و تنها کسی توان انجام آن را دارد که طالب است و از شدت شوق، شیفته :

«شوق مرکب عشق دان. راکب عشق بر مرکب شوق تا دریای توحید بیش نرود. اگر رود نه شوق ماند و نه عشق. به عشق از شوق مزید گیرد، بهرآنکه جز بر آن کشتی به سواحل بحر مشاهده نمی رسد و لآلی عشق در اصداف تجلی جمال نمی یابد. جان مشتاق اگر با حق انس گیرد منزل انس جان را از گلاب انبساط غرفه ای بر روی افشانده تا آتش عشق در وی بنشاند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۳۷)

آتش و سوزندگی آن، در حالت معمول گریز ایجاد می کند، مولانا در بیتی این گریز را در وضعیتی معکوس به تصویر کشیده است، عاشق در مواجهه با آتش عشق، فریاد برمی آورد اما نه از برای گریز از این آتش، بلکه امان می خواهد که ساعتی بیشتر در معرض شعله هایش بماند تا سراپا بسوزد و بگدازد:

چو بر می آید این آتش فغان برمی خیزد از عالم امانم ده امانم ده کـه بگـدازم همـین سـاعت

(مولوی،۱۳٦۳:غزل ۳۲٤)

همچنین در بیت دیگری از غزلیات مولانا، با دو تعبیر از این واژه مواجه هستیم، آتش در مصرع اول استعاره است که یکبار در معنای شوق و بار دیگر به معنای عشق به کار رفته است:

گـه در طـواف آتشـم،گه در شـکاف آتشـم بـادآهن دل سـرخ رو از دمگـه آهنگـرم

(همان:غزل۱۳۷۳)

از جمله کسانی که به دفعات عشق را به آتش مانند کرده است، عین القضات است:

«در عشق قدم نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند و خود را ایثار عشق بکند. عشق آتش است هرجا که باشد جز او رخت دیگری ننهد. هرجا که رسد، سوزد و به رنگ خود گرداند.» (عین القضات، ۱۳۷۰: ۹۷)

«ای عزیز، پروانه قوت از عشق آتش خورد. بی آتش قرار ندارد و در آتش وجود ندارد تا آنگاه که آتش عشق او را چنان گرداند که همه جهان آتش بیند چون به آتش رسد خود را بر میان زند خود نداند فرقی کردن میان آتش و غیر آتش چرا؟ زیرا که عشق همه خود آتش است... چون پروانه خود را بر میان زند، سوخته شود، همه نار شود، از خود چه خبر دارد.» (همان: ۹۹)

تمثیل شمع و پروانه بارها در ادبیات فارسی توسط شعرا و نویسندگان مختلف به آن پرداخته شده است. شمع که از پای تا به سر می سوزد و جان می بازد و پروانه که پرهایش می سوزد و در نهایت او نیز نیست می گردد.

عطار نیشابوری نیز در این معنی از تمثیل پروانه و شمع بهره جسته است. او در منطق الطیر لازمهٔ رسیدن به مرتبهٔ فقر و فنا را در سوختن وجود عاشق در آتش عشق و طلب می داند؛ در نگاه او عاشق یا سالک واقعی کسی است که در این آتش فنا گشته و نه فقط دیگران از او بی خبر مانند که خود نیز بی خبر از خویشتن گردد و تنها در این صورت است که دل جایگه حضور جانان می گردد:

دیگری برخاست می شد مست مست پای کوبان بر سر آتش نشست
دست در کش کرد با آتش به هم خویشتن گم کرد با او خوش به هم
چون گرفت آتش ز سرتاپای او سرخ شد ـ آتشی اعضای او
ناقد ایشان چو دید او را ز دور شمع با خود کرده هم رنگش ز نور
گفت این پروانه در کار است و بس کس چه داند این خبردار است و بس
آن که شد هم بی خبر هم بی اثر از میان جمله او دارد خبر
تا نگردی بی خبر از جسم و جان کی خبر یابی ز جانان یک زمان

(عطار،۱۳۸٤: ابیات: ٤۰۲۳-٤۰۲۹)

مولانا نیز در این معنی، تصویری نوین و در عین حال، نزدیک به عطار و روزبهان خلق کرده است:

در دل من درآمد او بود خیالش آتشین آتش رفت بر سرم سوخته شد کلاه من

(مولوی،۱۳٦۳: غزل۱۸۲۳)

«کلاه»، مجاز است و در اینجا به معنای سر است، همانگونه که شمع از سر می سوزد و شعله های آتش به پایش نیز می رسد؛ انسان نیز ابتدا تصویر خیال عشق ، سرش را به آتش می کشد و رفته رفته این آتش بر کل وجود او زبانه می کشد. از سوی دیگر سر، مرکز اندیشیدن است و خرد و عشق در تضاد یکدیگرند، جایی که دل حکمرانی می کند محل حضور عقل نیست؛ در نتیجه عشق، آتش می افکند در بیشهٔ اندیشه ها :

ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی منتها ای آتشی افروخته در بیشهٔ اندیشه ها

(مولوی، ۱۳٦۳: غزل۱)

گذار از مرحلهٔ اندیشه و همه دل شدن چنان حالی برای سالک عاشق ایجاد می کند که برای رسیدن به معشوق و از شوق وصال، خود را در دریای آتش نیز در می افکند. روزبهان در شطحیات این حال را چنین به تصویر کشیده است:

«شنیده ام که از عاشقان نبوت یونس-علیه السلام- چندان بگریست که هر دو دیده درباخت. حق-سبحانه و تعالی-بدو وحی فرمود، گفت: ای زندگانی روح و ای خلیفه زاده نوح! اگر برای می گریی، به تو دادیم و اگر از ترس دوزخ می گریی امان ترا فرمودیم. آن پیر آشفته دل از جان معانی به زبان شوق ربانی گفت: الهی به عزتت که اگر میان من و تو دریایی پر از آتش باشد در آن فرو شوم تا به تو رسم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۷٤: ۲۵۸)

مولانا نیز در ایجازی هنرمندانه در بیتی از غزل هایش این حال را چنین به تصویر کشیده است:

گفتا نه این خواهم نه آن دیدار حق خواهم عیان گر هفت بحر آتش شود من در روم بهر لقا

(مولوی،۱۳٦۳: غزل ۳)

عاشق برای دیدار معشوق، هر مشقتی را طالب است و هر رنج و دردی را با جان و دل پذیراست. حتی اگر لازم باشد که نه از یک دریای آتش بلکه از هفت دریای آتش نیز عبور کند، لحظه ای متوقف نمی گردد. عدد هفت در تمامی ادیان و اقوام در سطح جهان، نماد تقدس و تکامل است. هفت « قویترین همهٔ اعداد نمادین–نشانگر وحدت سه و چهار، کامل شدن دایره، نظم مطلق» است.(گرین و همکاران،۱۳۹۱: ١٦٤) در متون عرفانی نیز با ترکیبات و اصطلاحات بسیاری از جمله هفت شهر عشق، هفت پیر، هفت حجاب، هفت دریا، هفت دوزخ،هفت رونده، هفت وادی و... مواجه هستیم (سجادی،۱۳۸۳: ۷۹۹–۸۰۰) لذا چنین بر می آید که در این بیت از مولانا هفت بحر آتش به معنای اوج رنج و درد ناشی از عشق و سلوک است. در حقیقت در این بیت طالب بودن عاشق و تسلیم بودن او آشکارا به تصویر کشیده شده است.

نتیجه گیری

از بررسی و تحلیل ابیاتی از غزلیات شمس و پیوند آن با دیگر متون عرفانی پیشین درمی یابیم که ارتباط تصاویر در غزلیات شمس با دیگر متون عرفانی غالبا آگاهانه ودر بسیاری از موارد متاثر از تصاویر قرآنی است و این ارتباط و پیوند، باعث غنای هرچه بهتر غزل های مولانا شده است و جذابیت آن را دو چندان کرده است چرا که مفاهیم عرفانی که در واقع احکام سیر و سلوک و طریقت محسوب می شوند با قرار گرفتن در قالب غزل تلطیف یافته و با ایجازی دلنشین، هر چه بهتر بر مخاطب موثر واقع می شوند. بدین ترتیب هر بیت از غزلیات شمس به مثابهٔ یک تابلوی نقاشی از زوایای مختلف عرفان است که با تصاویر خیال گونه ترسیم شده است. بینامتنیت در تصاویر متن های عرفانی به وضوح مشهود است. روابط بین این آثار صریح و خودآگاه است و همچنین تفکر و تخیل حاکم بر آنها مشابه است. مولانا در سرودن ابیات غزلیاتش از متون عرفانی (شعر و نثر) پیشین پیروی کرده؛ به ویژه در تصویرسازی برای نور و منابع آن (خورشید، شمس، آفتاب و آتش) کاملا آگاهانه به آثار گذشتگان، پیش چشم داشته است.

منابع

فهرست منابع ومآخذ

قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه ای.

آلن، گراهام؛ ۱۳۸۵ش. بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکزی.

احمدی، بابک؛۱۳۹۲ش. ساختار و تاویل متن. تهران: مرکز.

افلاکی، احمد؛۱۳٦۲ش. مناقب العارفین، تصحیح حسین یازیجی. تهران: دنیای کتاب.

بروین، ی .د ؛ ۱۳۷۸ش. حکیم اقلیم عشق، ترجمه مهیار علوی مقدم، محمد جواد مهدوی. مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

بقشی، عبدالقادر؛ ۲۰۰۷م. التناص فی النقدی والبلاغی. المغرب: دارالبیضا.

بقلی شیرازی، روزبهان؛ ۱۳۷٤ش. شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هنری کربن. تهران: انسیتوی ایران و فرانسه.

بقلی شیرازی؛ روزبهان؛ ۱۳۷۷ش. عبهرالعاشقین، تصحیح و مقدمه هنری کربن. تهران: انسیتوی ایران و فرانسه.

تاس، جان؛ ۱۳۷۰ش. تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.

تودوروف، تزوتان؛ ۱۳۷۷ش. منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی. تهران: مرکز.

جرجانی، علی بن محمد؛ ۱۹٦۹م. التعریفات. بیروت: بی نا.

جمعه، حسین؛ ۲۰۰۳م. المسبار فی النقد الادبی، دمشق: الاتحاد الکتاب العرب.

حلبی، علی اصغر؛ ۱۳۸۵ش. شرح مثنوی. تهران: زوار.

خلیلی جهان تیغ، مریم؛ ۱۳۸۰ش. سیب باغ جهان. تهران: سخن.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم؛ ۱۹۰۸م. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: المکتبه المرتضویه.

سجادی، سیدجعفر؛ ۱۳۸۳ش. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.

سنایی غزنوی، ابوالمجد؛ ۱۳۵۹ش. حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ ۱۳۸۵ش. صورخیال در شعر فارسی. تهران: آگه.

شیمل، آن ماری؛ ۱۳۷٤ش. ابعاد عرفان اسلامی، ترجمه و توضیح عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شیمل، آن ماری؛ ۱۳۸۳ش. محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین؛ ۱۳۸٤ش. منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین؛ ۱۳۸٦ش. اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

فتوحی، محمود؛۱۳۸۵ش. بلاغت تصویر. تهران: سخن.

گرین، ویلفرد و همکاران؛ ۱۳۹۱ش. مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری. تهران: نیلوفر.

مرتاض، عبدالملک؛ ۱۹۹۸م. السبع المعلقات و مقاربه سیمائیه (انترو بولوجیه لنصوصها). دمشق: اتحادالکتاب العرب.

مکاریک،ایرناریما؛ ۱۳۸۵ش. دانش نامهٔ نظریه های ادبی معاصر، ترجمه مهران مهاجر، محمد نبوی. تهران: آگه.

مولوی، جلال الدین محمد؛ ۱۳٦۳ش. کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال الدین محمد؛ ۱۳٦۱ش. مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: مولی.

نامور مطلق، بهمن؛ ۱۳۹۰ش. درآمدی بر بینامتنیت. تهران: سخن.

ناهم، احمد؛ ۲۰۰٤م. التناص فی شعر الرواد. بغداد: دارشؤون.

همدانی، عین القضات؛ ۱۳۷۰ش. تمهیدات، تصحیح عفیف عسیران. تهران: منوچهری.

Soygür, Meryem – Erdoğan, Selami. "Kütahya Mevlevîliğinin Son Pîrlerinden Mehmed Sıdkı Esif Dede: Tavşanlı Mevlevîhânesi ve İlâhî Aşk Anlayışı". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 595-616. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

KÜTAHYA MEVLEVÎLİĞİNİN SON PÎRLERİNDEN MEHMED SIDKI ESİF DEDE: TAVŞANLI MEVLEVÎHÂNESİ VE İLÂHÎ AŞK ANLAYIŞI

Meryem SOYGÜR*
Selami ERDOĞAN†

ÖZ

Bu çalışmanın konusu, Mehmed Sıdkı Esif Dede'nin tasavvuf hayatında önemli yeri bulunan Tavşanlı Mevlevîhânesi ve *Divân*'ındaki ilâhî aşktır. Esif Dede'nin çocukluğu, eğitim hayatı, intisab ettiği tarikatlar, eseri ve hizmetleri dikkate alınarak aşk kavramı ele alındı. Çalışmanın amacı, kavramın diğer kavramlarla olan mânâ ilişkisi üzerinden mana haritasını oluşturmaktır. Yetiştiği aile ortamı ve çevresindeki kültürün tesiriyle Esif Dede, tasavvufî bir hayat sürdürmüştür. Âilesinden Halvetî adâb ve erkânını gören Esif Dede, pîrinden aldığı manevî terbiye vesilesiyle Mevlevî adâbını talim etmiştir. Mevlevî ve Halvetî tarikatlarının manevî neşve ve heyecanından beslenen Esif Dede, ilâhî aşk eksenli yaşadığı hayatına birçok hizmet sığdırmıştır. Bu hizmetlerin manevi feyz ve bereketini yansıtan mânâ zenginliği, telif ettiği eserinde görülmektedir. Aynı zamanda Mevlevî geleneğinin fikrî ve ruhî olgunluğunu yansıtan bu eser, manzum olarak kaleme alınmış olan *Dîvân'*ıdır. Esif Dede'nin tek eseri olan *Divân*, onun tasavvuf telakkisini ilâhî aşk vurgusuyla ortaya koyar.

* Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Mezunu. Kütahya / Türkiye. duymusm2@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4258-7762.

† Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kütahya / Türkiye. selami_erdogan@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7939-6823.

Esif Dede, *Divân*'ında ağırlıklı olarak iki başlık üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlar, Mevlevîlik ve aşktır. Aşk anlayışının diğer kavramlarla olan bağı, bu çalışmada mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bu minvalde aşk kavramının; zühd, ihlâs, fakr, verâ ve şükür gibi tasavvufî makam belirten kavramlarla güçlü bir ilişki içinde olduğu görülmüştür. Söz konusu mana kolerasyonunda Mevlevîlik kültür ve adâbını yansıtan şeyh, derviş, tekke, sohbet, semâ, hırka, külâh, ney ve mahfil gibi kavramlara da rastlanmaktadır. Tasavvufun teşekkülünde yer alan seyrü sülûk, akıl, naz, niyaz gibi kavramlar da Esif Dede'nin *Divân'*ında altını çizdiği kavramlar arasındadır. Bütün bu kavramların ortak özelliği ise hepsinin ilâhî aşk ekseninde kaleme alınmış olmasıdır. Esif Dede'nin gerek yaşantısında gerekse *Divân'*ında ilâhî aşk ve muhabbetin merkezî bir konumda olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mehmed Sıdkı Esif Dede, İlâhî aşk, Mevlevîlik, Mevlevîhâne

Mehmed Sıdkı Esif Dede, One of the Last Pirs of Kütahya Mevlevi Order: Tavşanlı Mevlevihanesi and the Concept of Divine Love

Meryem SOYGÜR‡
Selami ERDOĞAN§

Abstract

The subject of this study is the concept of divine love in the Divan of Tavşanlı Mevlevihanesi, which holds an important place in the Sufi life of Mehmed Sidki Esif Dede. The concept of love (*ashq*) was examined by considering Esif Dede's childhood, education, the sûfî-orders he belonged to, his work, and his services. The aim of this study is to compose a semantic map of the concept by examining its semantic relationships with other concepts. The richness of meaning, reflecting the spiritual grace and blessings of these services, is evident in his work.

‡ Graduate Student, Dumlupınar University, Faculty of Islamic Studies, Department of Sufism, Division of Basic Islamic Sciences, Kütahya, Türkiye. duymusm2@gmail.com ORCID: 0000-0003-4258-7762.

§ Assoc. Prof. Dr., Department of Sufism, Division of Basic Islamic Sciences, Faculty of Islamic Studies, Kütahya Dumlupınar University, Kütahya, Türkiye. selami_erdogan@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0002-7939-6823

Having learned the Halveti customs and etiquette from his family, Esif Dede also learned the Mevlevi customs through the spiritual training he received from his master (*shaiq*). Nourished by the spiritual fervor and enthusiasm of the *Mevlevî* and *Halwatî* orders, Esif Dede encompassed many services in his life, which was centered on divine love. This work, which also reflects the intellectual and spiritual maturity of the Mevlevi tradition, is his *Divân*, written in verse. Esif Dede's only work, *the Divân* (collection of poems), reveals his Sufi philosophy with an emphasis on divine love.

Esif Dede, in his *Divân*, primarily focuses on two main themes: *Mevlevism* and love. The relationship between the concept of love and other concepts is examined comparatively in this study. In this context, it is seen that the concept of love has a strong relationship with Sufi concepts such as asceticism, sincerity, poverty, piety, and gratitude. In this semantic correlation, concepts reflecting Mevlevi culture and etiquette, such as sheikh, dervish, tekke (lodge), sohbet (discourse), sema (whirling), hırka (robe), külah (cap), ney (flute), and mahfil (screened lodge), are also encountered. Concepts such as seyrü sülûk (spiritual journey), intellect, grace, and supplication, which are part of the formation of Sufism, are also among the concepts emphasized by Esif Dede in his *Divân*. The common feature of all these concepts is that they are all written around the theme of divine love. In both Esif Dede'as life and his *Divân*, divine love and affection occupy a central position.

Keywords: Sufism, Mehmed Sıdkı Esif Dede, Divine love, Mevlevi Order, Mevlevihane.

Giriş

Sûfîlerin manevî hâlleri, ilim, edep, tevâzu ve ibadetleri o dönemde yaşayanlar için temsil özelliği taşımaktadır. Günümüzde, popüler kültürün etkisiyle özellikle gençlerin, bu manevî hâllere rağbeti azalmıştır. Sûfîlerin rızâ, marifet, tevekkül ve ilâhî aşk gibi tecrübe ve kavramları aracılığıyla günümüze kadar gelen bu hâller, Hz. Peygamber'i (sav) örnek alan Ashab-ı Kirâm'a ve onlara ihsanla tabi olan Selef-i sâlihîne kadar döner. Bu ilâhî aşkı, yaşantısıyla kendi çağında yaşatan maneviyat önderlerinden birisi de Mehmed Sıdkı Esif'tir. 1698 yılında Kütahya'nın Tavşanlı kasabasında dünyaya gelen Esif Dede, Kütahya'ya bağlı Tavşanlı ilçesinin sembollerinden Arslanbey'in torunudur. Tavşanlı'nın fatihi olarak kayda geçen ve ilçenin simgesi haline gelen Bicaroğlu Arslan Bey, değerli bir devlet adamı olduğu kadar Halvetî şeyhidir.[1] Babası ve dedesi Halvetî olan Esif Dede, Halvetî olarak büyüyüp belli bir yaştan sonra babasının teşvikiyle Kütahya Mevlevîhânesi'nin şeyhi olan Mustafa Sâkıb Dede'ye talebe olmuştur. Böylece Mevlevîliğe intisab etmiş ve buradaki eğitimini tamamladıktan sonra Sâkıb Dede'nin tensibiyle Tavşanlı'da bir Mevlevîhâne kurmuştur. Altı seneden ziyâde Tavşanlı Mevlevîhânesi'nin şeyhliğini yapan Esif Dede, (v. 1733) otuz beş yaşındayken vefat etmiş ve Mevlevîhâne'nin bitişiğindeki semâhaneye defnedilmiştir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra da kabri Konya'ya nakledilmiştir. Vefatından sonra oğlu Abdülhafîz Efendi, şeyhliğe tâyin edilmiş ve şeyhlik silsilesi Tavşanlı Mevlevîhânesi'nde babadan oğula son postnişin olan Mehmed Ziya Dede'ye kadar devam etmiştir.[2]

Esif Dede'nin en belirgin özelliği, Tavşanlı'da Mevlevîhâne kurmuş ve yıllarca buranın şeyhliğini yapmış olmasıdır. Böylece, Asr-ı Saadetten beri yaşanan zühd ve ilâhî muhabbet hayatının günümüze ulaşmasına vesile olmuştur. Mevlevîlik adâb ve erkânının Esif Dede üzerinde bıraktığı en büyük özellik, "mevcudat ve hadisata ilâhî aşk penceresinden bakma" hâlidir diyebiliriz. Mevlevîliğin pek

[1] Doğan Arslanbey, "Tavşanlı Araştırmaları", *Tavşanlı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2011), 11.

[2] Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. yy.* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 327.

çok coğrafyada yayılıp benimsenmesine vesile olan bu ilâhî aşk hâli, Tavşanlı ve çevresinde de etkili olmuştur.

Bu çalışma, Esif Dede'nin *Divân*'ında vurgulanan ilâhî aşkı, onun tasavvuf telakkisi çerçevesinde değerlendirmek amacıyla yapılmıştır. Bu değerlendirmede aşkın, diğer tasavvuf kavramlarıyla olan ilişkisini görmek hedeflenmektedir. Binaenaleyh *Divân*'daki aşk temasının, Mevlevî dervişlerin halvet, semâ, zikir, çile ve diğer ibadetleriyle ilişkili vurgulandığı görülmüştür. Diğer taraftan *Divân*'daki aşk teması, gündelik yaşantıdaki doğruluk, tevâzu, hilm ve istikamet gibi ahlak ölçülerinde de görünür olmuştur. Tavşanlı Mevlevihane'si ve *Divân*'la sınırlı olsa da bu çalışmanın önemi, Mevlevî kültür mirasına farklı bir noktadan sağladığı katkıda görülür. *Divân*'ın tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Bölümünde, 864 numaralı demirbaş içerisinde yer almaktadır. Satır sayısı bazı sayfalarda 16 olsa da genellikle 18 olan *Divân*, 75 varaktan oluşmaktadır. Hattı talik olup, yazısı yukarı doğru meyilli ve okunaklıdır.[3] Alıntı yaptığımız beyitlerin sadeleştirilmesi müellif sadeleştirmesidir. Metnin orijinal transkripsiyonu ise dipnotta verilmiştir. Alıntı yaptığımız beyitlerin sadeleştirilmesinde, *Divân*'ın edebî incelemesi yapan Mustafa Özbaş'ın yüksek lisans tezinden faydalanılmıştır.[4] *Divân*'dan çalışma içinde yapılan nakiller, tezdeki sadeleştirilmiş metinden yapılırken, metnin orijinal transkripsiyonu dipnotta verilmiştir.

1. Mevlevî Kültüründe ve Esif Dede'de Aşk

Allah'ın terbiye edici olan Rab ismi gereği yeryüzünde kurulan ilahi düzen, peygamberler vesilesiyle insanların eğitilmesi ve kemâle ermesi içindir. Bu düzen içinde Hz. Mevlânâ, kendi tekâmül yolculuğunu "*Hamdım, piştim, yandım*"[5] sözüyle özetlemiştir. Bu

[3] Mesut Kocaman, Ömer Faruk Dinçel, *Tavşanlı Mevlevîhânesi* (Tavşanlı: Anıt Matbaa, 2011), 81.

[4] Mustafa Özbaş, *Esif Sıdkı Dede Divân'ının Mevlevîlik Unsurları Açısından İncelenmesi* (Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 127-265.

[5] Abdülbâki Gölpınarlı, *İbtidâ-Nâme-Sultan Veled* (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2014), 521.

terbiyeyi Ebû Ali ed-Dekkāk (v. 989), bahçıvanın elinde tatlılaşan dağ meyvelerine benzetir: "*Kendiliğinden yetişen ağacın meyvesi olmaz; olsa da tadı olmaz. Dağlarda yetişen meyvelere aşı yapılarak cinsleri ıslah edilir, emek verilir ki meyvesi bol ve lezzetli olsun. Bunun gibi insanın yetişmesi de ona emek verilmesine ve sohbetle aşı yapılmasına bağlıdır.*"[6] Müminin manevi tekâmül sürecinde, tarikat pirleri muhtelif terbiye usulleri uygulamışlarıdır.

Tarîkatlar kendilerine has terbiye usullerini benimseyip, üç yolla Hakk'a vâsıl olmuşlardır. Bu üç yol: tarîk-ı ahyâr, tarîk-ı ebrâr ve tarîk-ı şettar'dır.[7] Tarîk-ı ahyâr ibadete düşkün olanların, tarîk-ı ebrâr nefis terbiyesini esas alanların, tarik-ı şüttâr ise aşk ve muhabbet ehlinin yoludur. Mevlevîlik aşk ve muhabbeti esas alan bir tarîkat olarak üçüncüsüyle tanınır. Bu yüzden Mevlevîlik, bütün mevcudata hoşgörü ile bakmayı ve yaratılanı yaratandan ötürü sevme enginliğine erişmeyi kemâlin göstergesi olarak kabul eder.

Bu minvalde Mehmed Sıdkı Esif'in hayatındaki dönüm noktası Mustafa Sâkıb Dede'dir. Sâkıb Dede (v. 1735), Esif Dede'nin eğitim aldığı atalarının dışındaki mürşidi ve tek hocasıdır.[8] Mustafa Sâkıb Dede'yi merhamet ve himmetle niteleyen Esif Dede, onu kendisi için büyük bir nimet olarak görmektedir. Gönül verdiği ve ilahî aşka vesile bildiği şeyhinden manevî anlamda çok istifade ettiğini düşünmektedir. Mürşîdine olan bağlılığı ve muhabbeti, Esif Dede'nin aşk anlayışını şekillendirmiştir.

"Hazret-i mürşîd, Şeyh Sâkıb merhametin kaynağı
Yüksek himmeti ve asıl nimeti onda görmekteyim."[9]

"Aynı dili konuşup da gönlünü alan kimse olmaz Esif'in
O hakikati bilenden çok kazancım var benim."[10]

Mehmed Sıdkı Esif, aşk merkezli bir tasavvuf anlayışına sahip

---

[6] Abdulkerîm Kuşeyri, *Risâletü'l-Kuşeyriyye,* Hazr. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2012), 224.

[7] Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi* (İstanbul: Marifet Yay., 1981), 172.

[8] Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, 18. yy.* (İstanbul: İnsan yay., 2003), 324.

[9] "*Cenab-ı pìr ü mürşìd Şeyh Sakıb mekremet-merci'*
Sümüvv-i himmetin haşş amma hód inèam için sãklar" Esif Dede, Divân-ı Esif, 35a.

[10] "*Midhat-ı dilberde kimse olmaz Esìf hem-zeban*
Sakıb-ı ruşen-zamìrden iktisabım var benim." Esif Dede, *Divân-ı Esif*, 60b.

olduğundan hayatındaki bütün dinamikleri, ilâhî aşk eksenli bir manada yorumlamıştır. Çocuk yaşta Mevlevîliğe intisap edişini, Mevlevîlik kültür ve adabına göre yetişmesini Esif Dede, bu manaya bir yolculuk olarak görmüştür. Mevlevî kültürde birer basamak ve durak olarak kabul edilen bu safhalar, aşk merkezli anlamlara dönüşmüştür. Bu anlamlar, divandaki diğer kavramlarla beraber aşağıdaki başlıklarda ele alınacaktır.

Tarikatlarda yapılan devrân, hadra, hatme gibi toplu zikirden biri de semâ ayinidir. Mevlevîliğn toplu zikri olan semâ, varlığın kemâl dereceleri bakımından yolculuğunu sembolize eder. Bitkiden hayvana, hayvandan insana varlığın kemâl derecelerini sembolize eden bu yolculuk, her insanın en kemâl noktasına tırmanabilmesi içindir. İnsanın, insan-ı kâmile dönüşmesini temsil eden devrân[11], aynı zamanda vecd ile semâ yapan âşığın hâlidir. Hücvîrî (v. 1072), şeriatı vâcib kılan şeyin işitme ve nakletmeye bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre bilginin elde edilmesindeki zorunlu kural, işitme eylemidir. Bu bağlamda işitmek anlamındaki semâ[12], Mevlevîlikteki önemli aşk sembollerinden biri olarak öne çıkar.

Esif Dede için semâ, aşk ile ifade edilecek kadar değerlidir. Onun için hakiki semâ olan aşk semâsı, geceyi aydınlatan nûra kavuşmak için yapılan bir zikirdir. Değerli mücevherât ile kıyas edilemeyecek kadar büyük ve paha biçilmezdir. Her ne kadar tasavvuf dönemi sûfîleri, semâ ile musikîyi birbirinden ayırt etmeyip, semânın nağme kısmına vurgu yapmışlarsa da[13] Esif Dede için ise semânın temeli ve hammaddesi ilâhî aşktır. Bu konuda o, şunları söylemektedir:

"Aşk devrânıdır bu; fâni olmak da bir, talep etmek de bir der hemen Hakîkî tâlib tek ve kusursuza gözünü diksin."[14]

"Aşk denizinde dalgıç olalı bu gönül,

[11] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yay., 1997), 165.

[12] Hücvirî Ali B.Osman Cüllabî, *Keşfu'l-Mahcûb; Hakikat Bilgisi,* Hazr. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 2017), 543-545.

[13] Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Emin Yay., 2. Baskı, 2017), 212.

[14] *"Devr-i ĥūbdur fenā da bir fetā da der hemān / Tālib-i taĥḳīḳe yek lemĥ-i mürāyā eylesin"* Esif, *Divân-ı Esif*, 65a.

Aşk devrânını bir mücevher gibi yüzeye çıkardı ve mercan gibi değerli kıldı."[15]

Esif Dede Allah aşkını hayatının her alanına yerleştirmiş, uygulamış ve hissedip hissettirmiştir. Mensubu olduğu Mevlevî kültür ve geleneğinin bir parçası olan devrândan, "aşk devrânı" diye bahseder. Aynı şekilde Mevlevîlerin istişare odaları olarak bilinen mahfilleri[16] aşk meydanı, aşk gemisi ve aşk tekkesi olarak adlandırır. İlâhî aşkla yanan âşıkı, aşkın sultanı olarak isimlendirir.

"Değersizleşir aşk meydanında şekilci olan bir zühd anlayışıyla zâhid
Geçip gider aklının ermediği kuru bir sohbet ile."[17]

"Pîr, temiz kalpliliği, nuru ve yüzündeki aşk yansımasıyla bilinir
Hakiki bir pîr kalbindeki saflığa ve temizliğe her zaman sahiptir."[18]

Esif Dede'ye göre aşk, kalbe zuhur eden doğal bir zühd hâlidir. Elinde olmadığı için dünyadan el çekmiş gibi görünen ama kalbinin derinliklerinde mâsivâ sevgisi bulunan şekilci zâhidler, âşık değildir. Zühd, maddî olanı elinden ziyade gönlünden çıkarma hâlidir. Bu manayı Mevlîliğin pîri Celâleddîn Rûmî, *"Dünya nedir? Ne kumaş ne kadın ne de paradır. Dünya insanı Allah'tan alıkoyan şeydir"*[19] diyerek talim etmiştir. Mâsivânın gönülden silinmesini gerektiren bu aşk, *Divân*'da şöyle ifade edilmiştir.

"Gönül sarayı Allah'ın evidir; onu temiz tut
Tâ ki aşkın sultanı sohbet askerleri ile o saraya girsin.
Hakk'a kulluk etmeğe aşk tekkesine gir
İnkâr eden kalbinde Hakk'ın kokusu var."[20]

Sûfîlerin nazarında kerih görülen mâsivâ, gönül sarayını kirletir.

---

[15] *"Ḳa'r-ı yemm-i 'aşḳa ġavvāṣ olalı cān u dil / Devr-i 'aşḳı ḳıldı ifşā gevher-i mercān ile"* Esif, *Divân-ı Esif*, 66a.

[16] Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* (İstanbul: Ötüken Yay.,2001), 274.

[17] *"Pest olur meydān-ı 'aşḳda zühd-i ḫuşkla źāhidā / Kim olursa geşt-girį 'anter-i śoĥbet ile"* Esif, *Divân-ı Esif*, 73a.

[18] *"Ola tāśafvet-i ḳalb dįdesinde nūr-ı 'aşḳĤāśıl / Ola pįr-i Ĥaḳįḳat ṭıfl-ı ḳalbe rūz [u] şeb śāĤib"* Esif, *Divân-ı Esif*, 8a.
Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevî*, Ter. Veled İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2016), 1/79.

[20] *"Dil serā-yı lį me'allah'dır anı pākįze tut / Tā ki 'aşḳ-ı sulṭānį gelsün leşker-i śoĥbet ile*
Tekye-i 'aşḳa girip Ĥaḳḳ'a 'ibādet itmege / Ḳalb-i münkirįniñ özünde de hįç Ĥaḳ dem mi var" Esif, *Divân-ı Esif*, 23b.

Onu temizlemenin bir yolu aşktır. Zira aşk-ı hakiki Allah için olandır. Ancak ilâhî aşka uzanan yollar, meşakkatlerle dolu vahdet vadisinden geçer. Vahdet vadisi ise mâsivâ tuzaklarıyla sarılmıştır.[21] Birliğe ulaşmak ve bir olana âşık olmak binlerden sıyrılmakla mümkündür.

"Esif denizinde aşk gemisi ile o sevgiliye var
Yoksa gurbet diyarı bu dünyada perişan olursun."[22]
"Tâbi olanlarını hamlıktan çek kurtar ey zâhid
Gel bedenini ney gibi delik deşik eyle, aşkın ateşiyle yakarak."[23]

Esif Dede, *Divân*'ında bir Mevlevî pîrinin, ancak yüzünde parlayan aşk ışıltısıyla tanınabileceğini belirtmiştir. Ona göre ilâhî aşkla yanan bir kul, ateş ile dağlanıp bağrında delikler açılan bir ney gibidir. Mevlânâ neyi yakan ateşin aşk ateşi olduğunu söyleyerek aşkın tüm cihanda bulunduğunu ve her varlığın kendi istidadınca yanarak kemâl noktasına ilerleyeceğini anlatmaktadır.[24] *Divân*'da bu yolculuk, ilâhî aşk ateşinin iki yönüyle ele alınmıştır. Birisi ateşin güzelliği, diğeri ise ateşe dayanmanın zorluğudur.

Özetle Mevlevîlikte ve Esif Dede de aşk; zühd, kalb, mâsivâ ve çile gibi tüm diğer kavramları belirleyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Hepsini tetikleyen güç ilâhî aşktır ve hepsi de içinde bu aşkı barındırmaktadır. Kalbinde, aklında ve ruhunda başka sevdalara (mâsivâya) dalan kişinin, Allah'ı hakîkî mânâda sevemeyeceği ve zâhid olma yolundaki kapıları kapattığı vurgulanmıştır.

2. Mehmed Sıdkı Esif'in Tasavvuf Anlayışı Bakımından Aşk

Şiddetli sevgi ve aşırı muhabbet mânâsına gelen aşk sözlüklerde, kendini tamamen sevgiliye adamak, sevgiliden başkasını görmemek anlamlarıyla da açıklanmıştır.[25] Sevgi ve muhabbet beslenmesi gerekenlerin başında ise Allah (cc) ve O'nun habibi Hz. Muhammed

[21] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, 111.
[22] "*Nāv-ı 'aşḳ ile Esifāāstān-ı yāre var / Yoḫsa bu ġurbet diyārında olursuñ men yanūĥ*" Esif, *Divân-ı Esif*, 19a.
[23] "*Tābıñı nā-puḫtelikden intiśāf it źāhidā / Gel vücūduñ neyyini ḳıl nār-ı 'aşḳla iştivā*" Esif, *Divân-ı Esif*, 1b.
[24] Yalçın Çetinkaya, *"Mevlevîlikte Müzik Felsefesi: Mesnevî'de Aşk, Mûsikî, Ney" Dergipark*, (2011), 74.
[25] Süleyman Uludağ, "Aşk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 4/11-17.

(sav) yer almaktadır. Taftazanî'ye (v. 1390) göre iman, kalbin tamamıyla meyletmesi anlamına gelen ve aşkın temeli olan sevgi esasına dayanmaktadır.[26] "*İman edenler Allah'ı severler*"[27] ayet-i kerîmesi ve Hz. Peygamberin Hz. Ömer'e "*Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça gerçekten iman etmiş olmazsın*"[28] buyruğu, Allah ve Peygamber aşkının iman ile ilişkilendirilecek ölçüdeki önemini ortaya koymaktadır. Mutasavvıfların iman tanımında önemli bir yeri olan sevgi ve ilâhî aşk, iman ve ihsanla da ilgili ele alınmıştır.[29]

Kur'an ve sünnette bağlılıkla başlayan ilâhî aşk yolculuğunda Hz. Mevlânâ'nın geldiği bir makam, "*Ben bende değil*" ifadesiyle izah edilmiştir.[30] Bu makama delalet eden ifadelere, *Divân*'da rastlamadık. Ancak Esif Dede'nin de hayatına akseden en güçlü duygu olan aşk, onun *Dîvân*'ında yer verdiği birçok kavramı kapsayan bir mânâ derinliğinde olduğu görülmektedir.

Esif Dede mısralarında muhtevâya ağırlık verdiği gibi yaşantısında da duygu içerikli bir hayat sürmüştür. Bu duyguları, *Divân*'da yine aşk merkezli tanımlamalar olarak görülür. Kederinin, sevincinin, sabahının, akşamının her anının aynı duygu ve aşk ile dolu olduğunu görüyoruz. "*Cumanız aşk ola… Aşkınız bâki ola*" gibi Mevlevî deyimlerinin içten dışa yansıyan bir hâl olarak hayatın tüm duygularını kuşatıcı bir yerde olduğu görülmektedir.

"Derde düşüren o sevgiliye duygu
Duygu ona, bayramına, her anına duygu.
Gece gündüz âşık çaresiz dertli yatar köşesinde
Hem sabahına hem akşamına duygu.
Âşıkların yolundaki o aşığa yazık,
Gül ruhuna, çiçek kokulu saçlarına ve güzel endamına, tamamına duygu.
Dost olmayan bu şehrin duygu dolu şarabı, her kadehinde
O aynı duygu, başında ortasında ve sonunda hep duygu.

[26] Sa'düddin Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2010), 227.
[27] el-Bakara: 2/65.
[28] Buhârî: "İmân", 8-9.
[29] Selami Erdoğan, *Şeyh Muhammed Nazım Adil Hakkâni el-Kıbrısî'nin Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 306.
[30] Mevlânâ Celaleddîn-i Rumî, *Mesnevi,* Çev.Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Doğan Kitap, 2016), 744.

Duygu o gönül alan ve gönül yaralayan sevgiliye Esif
Duygu onun her anına ayına yılına ve gününe duygu."[31]

Esif Dede'nin vurguladığı aşk duygusu, ilk dönem sûfîlerden itibaren yaşantıyı kuşatan bir hâl olarak görülmektedir. Ayrılık, hicran ve hüzünle gece gündüz dertli gezmeyi, aşkın hâli olarak tanımlayan Sülemi (v. 1021), âşık, baktığı her yerde ve her anda o sevgiliyi gören kişi olarak tanımlar. Bu yüzden içinde sevgilinin olmadığı şehrin ahâlisi, âşığa düşmanı gibi görünür. "*Muhabbet ateştir. Özlem onun alevidir.*"[32] sözleri sevgiliden ayrı kalmanın zorluğunu anlatır. Tasavvuf literatüründe bu hâl, beşere olan mecazî aşkla başlasa da nihayetinde Allah'a (cc) ve Resûlüne (sav) olan ilâhî aşk olduğu görülmektedir.[33]

"*Aşk ağlatır, dert söyletir"* düsturunca aşk, İslam Edebiyatında şiirle ifade edilmiştir.[34] Sözün dilden ahenkle taşması için duygunun coşkun olması gerekir. İnsanın heva ve heveslerinden kurtulması, duyguların tek duyguda toplanmasını sağlayan aşk olduğu görülmektedir. Esif Dede dizelerinde kendi gönlüne, "*Aşk atına binmiş bir âşık için başka güzellere gerek yok ey gönül"* der ve âşık için başka bir güzel gerekmeyeceğine inanır. Bu dünyada aşk kadar güzel bir mezhep görmediğini, ancak bu sayede aşkların ve âşıkların bâkî olduğunu ifade eder ve ilâhî rızadan başka bir himmet, bir gaye bulunmadığı sonucunu ortaya çıkarır.

"Güzel olanın ruhu ve kalbi aşk ilmini ta'lim eder durur
Sanmaki bana bu gördüğün aşk ilmini mekteb öğretti.
Dünyada aşk kadar güzel bir yol görmedim

---

[31] "*Ġama ālūde iden Ĥastesini dil-berine yūf / Yūf anıñ cem'ine yūf 'idine bayrāmına hem yūf"*
"Şeb [ü] rūz 'āşıḳ-ı bi-çāre yatar kūşe-i ġamda / Hem yūf śubĤuna anıñ daḥi aḥşāmına hem yūf"
"Reh-i 'uşşāḳa sülūk eyleyen üftādeye yazık / Ruḥ [u] gül kākül[ü] sünbül sim-endāmına hem yūf"
"Mey-i bi-yārına şehriñ yūf her cāmına hem yūf / Vasatına yūf evveline encāmına hem yūf"
"Yūf anıñ dil-ber ü dil-dārına dil-dūzuna Esif / Yūf anıñ māhına vü sāline eyyāmına hem yūf"
Esif, *Divân-ı Esif*, 50a.

[32] Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf, Tasavvufa Giriş*, Ter. Ali Akay (Ankara: İlk harf Yay., 2014), 36.

[33] Hace Abdullah el-Ensari el-Herevi, *Menazilü's-Sairin,* Ter. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yay., 2022), 46.

[34] Nurettin Albayrak, *Sümmanî, Aşk Ağlatır, Dert Söyletir* (İstanbul: Kapı Yay., 2007), 90.

Aşkı yaşayan ol sen, çünkü böyle öğretti bu yol bize."[35]

Aşkın vesile olduğu bu hâl, "himmetlerin bir şeyde toplanması" anlamına gelen cem kavramıyla da ilişkilidir. Zira bazı sûfîlere göre cem hâli, âşkın Allah'tan başka bir sevdasının kalmamasıdır. Sevinç ve neşe gibi duyguların, hüzün ve keder gibi duygulardan olan farkın ortadan kalkmasıdır. Bu yüzden muvahhidlere atfedilen "derdi Allah olanın başka bir derdi olmaz" kelamı, cem makamını anlattığı kadar âşığın aşk hâlini şerh eder.[36]

Esif Dede, aşkın sadece yaşanarak bilinebileceğini tarikat mektebinden öğrendiğini söyler. Ona göre aşk, öğretilmez. Aşka giden yol gösterilir. O yolu aşkla aşan, aşka vasıl olur.

"Hak ile birlikte olan gönül sarayları kurulmuştur
Var ise o aşkın çilesini çekenlerin mekânıdır dergâhlar."[37]
"Aşkın zirvesindeki bir yiğittir Derviş Esif
Sanma onu rızık için ağlamayan bir ikiyüzlü."[38]

Özetle Esif Dedeye göre aşk; başlangıçta keder, hüzün, özlem, hasret ve çileye düşürür. Esif Dede'nin ilâhî aşkını yansıtan beyitlerinde dünyada aşk kadar güzel bir yol olmadığı ve aşkın okullarda öğrenilemeyeceği ancak yaşanarak öğrenilebileceği vurgulanmıştır. Bu yaşantı, rızık için ağlamayı gerektirir. Çünkü bu ağlama, her kulun aczini bilmesi ve yalnızca Allah'a ait olan nihai kudret ve azametinin tasdik edilmesidir. Aşk yolculuğunun sonunda ise tüm hallerin tek bir hâl olduğu cem makamıyla ilişkili görür. İlahi bir lütuf olan bu makam, çalışılarak kazanılmaz.

2.1. Esif Dede'nin Zühd Anlayışındaki Aşk Unsuru

Sözlükte yüz çevirmek ve rağbet etmemek anlamlarına gelen zühd, tasavvuf terimi olarak "dünya malına, eğlencesine, şan ve

---

[35] *"Ruh-ı dilber durur ta'lim iden 'aşk fennini da'im / Bana şanma rakiba fenn-i 'aşkı mekteb ögretdi" "Cihanda görmedüm hoşter mezahib mezheb-i 'aşkveş / Mu'ammer ol bana aşkun çü böyle mezheb öğretdi"* Esif, *Divân-ı Esif*, 75b.

[36] Ebubekir Kelebazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf.* Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1992), 180.

[37] *"Ħāksār-ı āstān-ı dil-sitān olmuş yatar / Var ise ol dil-fütāde ḳahr-ı 'aşḳ maḳhūrudur"* Esif, *Divân-ı Esif*, 30b.

[38] *"Ĥaydar-ı kühsār-ı 'aşḳdır śūfiyā Derviş Esif / Śanma anı pişe-zār-ı rızḳ sālūs rūbehį"* Esif, *Divân-ı Esif*, 75b.

şöhrete rağbet etmeme", "az ile yetinme" manasına gelmektedir.[39]

"*Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama âhiret hayatı daha hayırlı ve daha kalıcıdır*"[40] ayetindeki ahiret vurgusu, dünyanın zemmeden diğer naslarla birlikte, tasavvuf literatüründeki zühd kavramını belirler. Hadis eserlerindeki zühd bâbları, ebedî olan ahiret yurdunun, geçici olan dünya hayatından daha hayırlı olduğunu, zaruretler haricinde dünyadan yüz çevirmeyi anlatan hadisleri bir araya toplamıştır.

Hz. Peygamber'in bilinçli olarak tercih ettiği zühd yaşantısı, Ashâb ve Tabi'în nesli içindeki zâhid zümresince devam etmiş ve tasavvuf ilminin pratikteki ilk örneği olmuştur. Sonraki dönemlerde, zühdün taklidî uygulamalarına mâni olmak üzere, onun kalbî yönü daha çok nazara verilerek, masivânın kalbten çıkarılması vurgulanmıştır.[41]

Esif Dede zühdün, zâhidden değil âşıktan öğrenileceğini savunur. Ona göre ehl-i zühd, âşıktır. İlâhî aşkı olmayan zâhidin zühdden bihaber olacağını aşağıdaki dizelerinde dile getirir:

"Bilginin ve hikmetin üstadlarından aşk dersi al
Ne bilsin zâhid, vâiz bu yolun aşkını."[42]

Esif Dede'ye göre zâhid gözü yaşlı ve üzgün olur. Onun gam ve kederi o kadar derindir ki aşk ateşinin hararetini hissetmez. Tevbe edip Hakk'a dönmekle başlayan bu aşk, zâhidi Allah Tealâ'dan gayrısına isteksiz yapar. Tasavvuf literatüründe zâhid, bu isteksizliğiyle tanımlanır.[43] Aşağıdaki mısralarda Esif Dede, masivâya duyulan isteği, puta tapmaya benzeterek zühdü aşk makamına çıkarır.

"Kalbi kederli bir zâhidin üzüntüsünden gözü yaşlıdır
Aşk ateşinin hararet ona vururs a o ateşte yanar.
İlâhî aşkı eylersen Hakk'a eyle

[39] Ragıb Isfehanî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), 551.
[40] et-Tâhâ: 20/131.
[41] Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2014), 44/ 533-535.
[42] *"Tederrüs eyle fenn-i 'aşḳ gel üstād-ı ḥikmetden / Ne bilsin peyġam-ı 'aşḳı zühhād [ü] vā'iz [ü] nā'ib"* Esif, *Divân-ı Esif*, 8a.
[43] Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 164.

Takvâ ile tövbe et ve Hakk'a dön."[44]

"Kaba ve soğuk olan zühdü bizden umma ey zâhid
Biz cismimizi bu ilâhî aşka oluk eyledik."[45]

"Zâhid bilgisini ne zamana kadar perde ardında saklar
İlâhî aşka düşen anlar Lât ve Menât putunun ne olduğunu."[46]

Yukardaki dizelerde görüldüğü üzere takva ve tevbe, Esif Dede'nin aşk yolunda saydığı duraklardandır. Dolayısıyla hayatında sadece ilâhî aşk var olan zâhid, kalbine giren mâsivâyı, müşriklerin taptığı putlar gibi kerih görür. Çünkü *Divân*'da sıkça ilâhî aşkla bağdaştırılan zühd, maşuktan gayrısını sevmenin ne olduğunu belletir.

2.2. Esif Dede'nin Fakr Anlayışındaki Aşk Unsuru

Maddî ve manevî ihtiyaç anlamındaki fakr kelimesinin müştakları, Kur'an-ı Kerim'de çokça zikredilmektedir. Tüm mevcudatın Allah'a (cc) muhtaçlığı demek olan fakr insanın en önde gelen özelliklerinden birisidir.[47] Bunu fark etmese de insan, fakirdir. "*Ey insanlar Allah'a muhtaç olan sizlersiniz*"[48] ayeti, insanın bu yönünü belirtir. Tasavvuf terimi olarak fakr, "insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması" veya "kendisini her zaman Allah'a muhtaç bilmesi" anlamındadır.[49]

Hâce Abdullah el-Ensarî el-Herevî fakrı üç aşamada değerlendirmektedir. Birinci aşaması zâhidin fakrıdır ki dünyadan ve maddiyattan uzaklaşmayı kalben yapar. Dünya ve içindekiler ile kalbini meşgul etmez. Kahrını da lütfunu da istemez ve çekmez. Dünyalar onun olsa, ya da dünyaları kaybetse bir arpa tanesi kadar sevinmez ve üzülmez. En önemlisi de terki terk hâllerinde, düşünce ve hatırına dahi dünyadan kurtulur. İkinci aşaması hâl ehli olup da riyâ kirine bulaşmamaktır. En üst aşaması ise sûfînin fakrıdır. Hakiki

---

[44] *"Dil-berā źāhid ġamından ḫuşk śufį dįde-ter / Şu'le-i āteş urursa āh ki ḫuşk [u] ter yanar" "'Aşḳ-ı Ḥüdā eylese eyle te'ālā / Taḳvā-yı zühdün tā'ib ol tā'ib"* Esif, *Divân-ı Esif*, 6b.

[45] *"Zühd-i ḫuşk-ı bizden umma zāhidā / Cism ḳıldıḳ büta-i'aşkda miźāb"* Esif, *Divân-ı Esif*, 7a.

[46] *"Zühd-i dāniş perdesinden tābe key ḳılmaḳ setr / 'Aşḳa düş gel ḳıl güdāź anlar durur Lāt [ü] Menāt"* Esif, *Divân-ı Esif*, 10a.

[47] Süleyman Uludağ, "Fakr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/132-134.

[48] el-Fatır: 35/15.

[49] Uludağ, "Fakr", 12/132-134.

fakr diyebileceğimiz bu üçüncü mertebede sûfî, Allah'ın birlik sırrında ve o vahdetin derinliğinde kaybolur.[50] Dolayısıyla birinci aşamasında zühd olarak anlaşılan fakr, ikinci aşamada riyâ gibi kalbî gururdan ve benlikten sıyrılarak kendindeki tüm güzelliği Hak'tan bilir. Üçüncü aşamada ise vahdet tecellilerinde varlığa karşı ilgilerini ve kendi varlığını fark etmez olur.

Allah'ın azameti karşısında kulun söz konusu tedrici idraki, Allah'ın (c.c.) kendisini Ganî, kullarını ise fakir olarak vasıflandırdığı ayeti, kalbte yaşanan hâllerle anlamaktır.[51] Bu bakımdan Esif Dede'nin hayatında fakr, bir yaşam tarzını ifade etmektedir. O hayatında ilâhî muhabbeti, maneviyatı, ilâhî aşkı, öncelemiş ve dünya metaına teveccüh etmeyi kerih görmüştür. Esif Dede sûfîlerin "*fakr tamamlanınca geriye sadece Allah kalır*"[52] cümlesini ilâhî aşk anlamında hayatının merkezine almıştır.

"Dervişe günah yerine maddiyattan uzak Hakk'a ulaşmak yeter
Mevcudatı terk edene maddiyattan sıyrılma yolu fenâ yeter.
Dervişin yetindiği azlık Esif'e iyi gelir
Eski bir hırkayla molla külâhı fazlasıyla bana yeter.
Sonsuz bir aşk ile doldu dolalı çocuk kalbim
Kutsal bir feyz ile cüzî bir gıda yeter."[53]

Esif Dede fakr sahibi bir dervişin süslü ve şaşaalı bir yaşantısının olamayacağını, tevâzu ile kuru bir hasırın ona yeterli geleceğini ifade ederken fakrın içindeki zühde ve ilâhî aşka da vurgu yapmaktadır.

2.3. Esif Dede'nin İhlâs Anlayışındaki Aşk Unsuru

İhlâs, sözlükte "temiz sevgi ve yürekten bağlılık; ibadetlerdeki içtenlik."[54] olarak tanımlanmıştır. Terim manası olarak ihlas, kalbi menfaat düşkünlüğünden, riyâdan, şirkten, kötü duygulardan arındırıp, Hakk'ın rızasını gözetmeyi, O'na yönelmeyi, niyet ve amelle-

[50] el-Herevi, *Menazilü's-Sairin,* 46.
[51] *"Allah zengindir siz ise fakirsiniz."* Muhammed, 47/38.
[52] Uludağ, "Fakr",12/132-134.
[53] *"Dervişe pes ḳabā yerine fenā yeter / Terk-i kevneyn idene kūy-ı fenā yeter"*
"Dervişe pes Esif'e bile gör miyānda / Köhne ḥırḳa külāh-ı monla 'alā yeter"
"Olalı ṭıfl-ı śadır 'aşḳ-ı ḳadem ile / Feyż-i 'aḳdes lebenleri pes ġıdā yeter" Esif, *Divân-ı Esif,* 36a.
[54] İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yay., 2011),1381.

rinde samimi olmayı ifade eder. İnsanların değerlendirmesini dikkate almayarak, yalnızlığı ve tenhalardaki ibadeti tercih etmektir.[55] Dolayısıyla gösteriş ve riyâ gibi niyetlerle, başkalarının beğenisi için yapılan ameller ihlasa ters sayılmıştır.

"*Dikkat et, halis din yalnız Allah'ındır*"[56] ayetindeki halis dinin naslardaki manası, ihlâsın da mana çerçevesini belirler. "*Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz*"[57] ayetinin işaret ettiği kanaat, tevekkül ve fakr gibi kavramlar, ihlasla ilgilidir.

Sûfîlere göre ihlâs öyle bir berekettir ki sığları derin, azları çok eder. Bu yüzden samimi olan az ibadet, ihlâslı olmayan çok ibadetten evlâ görülmüştür. Kurtuluş reçetesi olarak öne çıkartılan ihlâs ancak muhlislerin bir özelliği, olarak belirtilir. Zira muhlisler, ihlâsla yapılan amelden nefsine pâye vermezler.[58] İhlâs daima huzurda olmanın bilinciyle sükûneti koruyup saygıyı yitirmemektir ve bu manevi hâli sadece ibadet hayatında değil bütün bir yaşantısına davranış olarak yansıtabilmektir. Haris el-Muhasibî'ye göre (v. 857) ihlâs, kastı yalnızca Allah (cc) olan maneviyat erlerinin manevî makamıdır.[59]

Esif Dede *Dîvân*'ında ihlâs kavramı yerine, samimiyet kelimesini kullanmıştır. Onun ihlâs anlayışı, aşk vurgusuyla şekillenmiştir. Ona göre aşk, samimiyet gerektirir. Dinde samimi olmayan bir vâiz, âşığın hâlini kolayca kınar. Ancak "âşığın samimi duası, vâizi de vâizin minberini de yakar" diyerek ihlâsın önünde ilim engelinin bulunabileceğine dikkat çeker.

"Duygusu ve samimiyeti olmayan vâiz aşk ateşini ayıplar
Bir gün o vâizin aldığı ahtan kendisi ve minberi yanar."[60]
"Bilse o aşkın nasıl olduğunu
Vâiz bu konuda kesinlikle şüpheye düşmez.

---

[55] Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *İslâm Tasavvufu el- Lüma,* Haz. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yay., 2012), 290.

[56] ez-Zümer: 39/3.

[57] el-Fatiha: 1/5.

[58] Abdulkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye,* (Mısır: 1966), II/553.

[59] el-Muhasibî, el-Haris b. Esed, *er-Riâye li hukukillah*, Çvr. Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yay., 1998), 156.

[60] *"Vâ'iz-i efsürde sūz-ı 'āşıḳāna ṭa'n ider*
Bir gün ammā berḳ-i āhdan kendü vü minber yanar" Esif, *Divân-ı Esif*, 25a.

Hakikati görmesine perde olur bilgisi
Bu yüzden gizlidir ona hakikatin yolu."[61]

Özetle Esif Dede'ye göre duygu ve amellerinde samimi olmadıkça, âşıklar zümresine dahil olunmaz. Bu yüzden ne kadar bilgili olursa olsun ihlas ve aşkın cahili olurlar. Alim veya vâizin bildikleri, ihlasın vesile olduğu hakikat ilmine perde olup onun cehaletine sebep olabilir. Bu yüzden Esif Dede, cahili olunan şeyi kınamayı tavsiye etmez. Eğer kınanan kişi âşıklardansa, onun ahı, kınayanı helak edecek derecede tehlikeli görür. Ona göre ihlâs ve aşkın eksikliği, hakikatin perdelenmesidir. Çünkü amele değer kazandıran nesne, aşk ve ihlâstır. Dolayısıyla ihlâs ve aşksız ibadet olmayacağı gibi ibadetsiz de aşk olmaz.

2.4. Esif Dede'nin Tanımıyla Akıl Aşk İlişkisi

Sözlükteki alıkoymak anlamının yanı sıra, bağ olma, bağlama gibi anlamlara da gelen akıl,[62] var oluşun hakikatini bilen güç olarak tarif edilir. Doğru ile yanlışı fark ettiren yeti olarak akıl insanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliktir.[63] Akıl, Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayette insana yüklenen sorumluluklarla ilgili ele alınmış, akıl bâliğ olanlar düşünmeye, akletmeye ve tefekkür etmeye davet edilmiştir.[64] Cüzî irade ile kula ait pay akıl nispetinde verilmiştir.

Aklın ilâhî aşka engel olma ve kalp gözünü perdeleme tehlikesi, *Divân*'da vurgulanan iki yöndür. Esif Dede, her şeye aklıyla yetebileceğini düşünenleri ve aklına güvenenleri, ziyanda ve doğru yoldan sapmış olarak değerlendirmektedir. Zira akıl aşk ilişkisinde akıl, aşka zarar verir.

"Velî aklına güvenerek doğru yoldan sapmış
Aşkın ipiyle Hakk'a yakınlaşmış ve onu aşkı korumuş
Akıl kuvvetli bir sığınağı olmuş zulmün

---

[61] *"Bilse nedir Ĥālet-i 'aşḳdan cevāb*
Vâ'iž ebedâ itmez yed-i irtiyāb"
"Perde olup Ĥaḳḳ'a anıñ dānişi
Müstetir olmuş aña rāh-ı śavāb" Esif, *Divân-ı Esif*, 5b.

[62] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-ihyâ, (Beyrut: Dâru'l-ihyâ, 1999), c. 17/9, 370.

[63] Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/246-247.

[64] el-Yâsîn: 36 /68, es-Sâffât: 37/138, Nisa: 4/82, el-Muhammed: 47/24, en-Nahl: 16/17.

Onun için bütün kâr ilâhi bir aşktadır.
Işığını saç ve aşkınla yakan ol
Mahbubumuz olan Allah c.c. aşka akıldan daha çok rağbet eder."[65]

Esif Dede, kurbiyet makamlarına mâni olan aklî engellerin, aşk gayretiyle aşılacağını ifade etmiştir. Ona göre ilahi cezbeye kapılan aşk kuvveti, manevî seyrinde ayak bağı olan aklı veya aklî engelleri gece ibadetleriyle kırarak âşığı mâşukuna yaklaştırır.

"Gecelerini mahveden aşk baltasını al eline
Gel de harab olan aklının duvarlarını yık.
Aklın sermayesinden ne fayda sana
Aşk ipiyle yola gel ve cezbol."[66]
"Hakk olan bu yolda bilgi eşlik etti bana
Onun için ilâhî aşkın yolu bana yeter"[67]

Özetle Esif Dede, aklın bizatihi kendisini değil ilâhî aşka engel olan yönünü vurgulamıştır. İnsanın eşrefi mahlûk olmasına vesile olan akıl, zulme de fetva verebilecek bir güçtür. Bu bakımdan akıl, sâlik-i aşka ayak bağı olabilir. Aklî güçten zehirlenerek, kibre kapı aralar ve bazen zararlı bir güce dönüşebilir. Böylelikle mümin aklî delillere dayanarak zulmedeci olabilir. Ancak aşk ve ihlâsın kalbini doldurduğu âkil kimse, bundan müstesna olur. Âşığın hâlini anlar, onu hor görmez ve duası makbul salih kullar zümresine girer. Esif Dede dizelerinde Allah (cc) katında ilâhî aşkın ve samimiyetin zarar veren bir akıldan daha makbul olduğunu ifade etmektedir.

---

[65] *"Velį 'aḳlıyla ḳılmış rāh-ı gümrāh*
Dirį olmuş ol ħabl-i 'aḳla maḳrūb"
"'Aḳıl Ĥıśnın penāgāh eylemiş Ĥayf
Anıñçün kār-ı 'aşḳdan cümle maĥcūb"
"Tesā'į eyle 'aşḳ ile güdāz ol
Tecellį eylemez 'aḳla o maĥbūb" Esif, *Divân-ı Esif*, 7b.

[66] *"Ele al tįşe-i 'aşḳı şebān [u] rūz*
Gel eyle sūr-i 'aḳlı cümle maĥrūb"
"Saña sermāye-i 'aḳlın ne śūdu
Ola gör gel kemend-i 'aşḳla mecźūb" Esif, *Divân-ı Esif*, 8a.

[67] *"Tev'ām oldu ma'ārif Ĥaḳ revānıma*
Anıñ-çün ŧalį'a-yı 'aşḳ bāña yeter" Esif, *Divân-ı Esif, 36a.*

Sonuç

Halvetî şeyhi olan babası ve dedesinin tedrisatında Esif Dede, çocukluktan itibaren tasavvuf kültürünü almıştır. Gençliğinde ise Mevlevî şeyhi Mustafa Sâkıb Dede'nin gönlüne attığı ilâhî aşk tohumları, neşv ü nemâ bulmaya başlamıştır. Dolayısıyla Mehmed Sıdkı Esif Dede, atalarından ve hocalarından aşk almış, kendinden sonraki nesle de aşk dağıtmıştır. Esif Dede, kendi dönemine yaptığı hizmetlerin neticesinde, sevilen ve kabul gören bir Allah dostu olarak tanınmıştır. Esif Dede'nin Mevlevîlik terbiyesinde ve tek eseri olan *Divân*'ında görülen ilahi aşk ve aşk ahlakı, onu tanımlayan temel kavram olarak görülmektedir. Bu ahlaka erişmesindeki sebepler; çocukluğu, gençliği ve eğitim hayatı dönemindeki tasavvufî çevrede görülmektedir. Onun yaşam için tanımladığı gayeyi, "pazarından doğru aşkı satın almak ve hayatı ihlâs ve istikamet üzere sürdürmek" olarak tamamlayabiliriz.

Mutasavvıf kişiliğiyle sürdürdüğü hizmetlerinde ve Esif Dede'nin tasavvuf telakkisinde ilâhî aşk, merkezi bir noktada bulunur. Esif Dede'nin tasavvufî yönü hakkında toplanılan veriler ve *Dîvân*'ında geçen diğer tasavvuf kavramları onun âşık kimliğiyle tutarlı bir portre sunar. Bu portre, Mevlevîlik adâb ve erkânının renklerini taşısa da Esif Dede'de özgünleşen bir görünüm almıştır. Zira hayatı ve eserinde aşk ve Mevlevîlik konularına ağırlık vermiştir. Dizelerini aşk, âşık ve sevgili dinamikleri üzerine binâ etmiş; aşk tekkesi, aşk meydanı, aşk devrânı ve bilhassa aşk ateşi gibi terkipleri sıklıkla tekrar etmiştir. Bu terkipler aracılığıyla aşk kavramının diğer tasavvuf kavramlarıyla ilintileri oluşturulmuştur.

Divân'da aşk ile ilâhî aşkın, âşık ile Allah dostunun ve sevgili ile Allah'ın (cc) kastedildiği açıkça anlaşılmaktadır. Esif Dede'de ilâhî aşk; fakr, zühd, ihlâs ve akıl gibi kavramların yorumunda şekillendirici ve tetikleyici bir esas, öz ve kuvvet olarak vurgulanmıştır. Bu yüzden aşkı olmayan bir dervişin fakr sahibi ya da zâhid olamayacağını savunmuştur. Çünkü ona göre hakiki bir zâhid, samimi bir tevbe ile yola girmiş müttakî bir mümindir. Esif Dede'ye göre amelin ruhu aşk ve ihlâstır. Bu yüzden bilâ-ihlâs veya aşk, yapılan ibadet kurtuluşa eriştirmez.

18. yy. Mevlevî pirlerinden Esif Dede'nin geçmişten günümüze bir köprü vazifesi görmesi ve ışık tutması amacıyla yapılan bu incelenmede elde edilen başka bir sonuç, yukardaki tespitlerden ayrılır. Zira Esif Dede, modern çağın başında, tasavvuf tarihinin ilk dönem temel kavramı olan zühdü, aşk merkezinde ve yeniden vurgulaması önemlidir. Günümüzden bakıldığında Esif Dede, modern çağa hâkim olacak pragmatik felsefelerin ve hazcılık merkezli yaşantıların sebep olacağı fikrî ve ahlakî bunalımlara peşinen bir reçete sunmuş gibidir. Kütahya'nın dışına çıkmamış ve 35 yaşında vefat etmiş olmasından dolayı ulusal bir tanınırlığı olmamış olsa da yaşantısı ve *Divân*'ındaki vurgular, modern insana yol gösteren evrensel bir prensipler nazarıyla okunabilir. Bu okumada iman etmeyi, ilâhî bir hidayet olarak konu dışında tutarsak Esif Dede'nin, hangi inançtan olursa olsun her insana sevgi merkezli, sade ve minimal bir hayat tavsiyesi yaptığı görülür. Bu tavsiyeden çıkarılan sonuç, bu yüzden, post-modern insana reçete mahiyetindedir.

Kaynakça

Albayrak, Nurettin. *Sümmanî, Aşk Ağlatır, Dert Söyletir.* İstanbul: Kapı Yay., 2007.

Arslanbey, Doğan. "Tavşanlı Araştırmaları", *Tavşanlı Araştırmaları Dergisi* 1/1, 2011.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük.* İstanbul: Kubbealtı Yay., 2011.

Bolay, S. Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/246-247. İstanbul: TDV Yay., 1989.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay.,1997.

Ceyhan, Semih. "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 44/ 533-535. İstanbul: TDV Yay., 2013.

Çetinkaya, Yalçın. "Mevlevîlikte Müzik Felsefesi: Mesnevî'de Aşk, Mûsikî, Ney". *İnsan ve Toplum,* 1/2 (2011), 57-86.

Erdoğan, Selami. *Şeyh Muhammed Nazım Adil Hakkâni el-Kıbrısî'nin Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi.* İstanbul: Marifet Yay., 1981.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *İbtidâ-Nâme-Sultan Veled.* İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2014.

Hace Abdullah, el-Ensarî, el-Herevî. *Menazilü's-Sairin.* Ter. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yay., 2022.

Hücvirî, Ali B.Osman Cüllabî. *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi.* haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2017.

Isfehanî, Ragıb. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab,* Dâru'l-ihyâ. Beyrut: 1999.

Kocaman, Mesut. Dinçel, Ömer Faruk. *Tavşanlı Mevlevîhânesi*. Tavşanlı: Anıt Matbaası, 2011.

Kuşeyrî, Abdulkerîm. *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*. II/553. Mısır: 1966.

Kuşeyrî Abdulkerîm. *Risâletü'l-Kuşeyriyye.* haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2012.

Muhasibî, el-Haris b. Esed. *er-Riâye li hukukillâh*. çev. Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yay., 1998.

Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. yy.* İstanbul: İnsan Yay., 2003.

Özbaş, Mustafa. *Esif Sıdkı Dede Dîvanı'nın Mevlevîlik Unsurları Açısından İncelenmesi.* Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: 2018.

Özçelik, Mustafa. *Bana seni gerek seni.* İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı, 2019.

Rumî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî,* Ter. Veled İzbudak. Gözden geçiren, Abdulbaki Gölpınarlı. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2016.

Rumî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî,* Ter. Veled İzbudak. İstanbul: Doğan Kitap, 2016.

Serrâc, Ebû Nasr Serrâc Tûsî. *İslâm Tasavvufu el- Lüma.* Haz. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yay., 2012.

Sülemî, Ebu Abdurrahman. *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf: Tasavvufa Giriş*, Ter. Ali Akay. Ankara: İlk Harf Yay., 2014.

Taftazanî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Akâid*, Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2010.

Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar.* Bursa: Emin Yay., 2. Baskı, 2017.

Top, Hüseyin. *Mevlevî Usul ve Adabı*. İstanbul: Ötüken Yay., 2001.

Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 12/132-134. İstanbul: TDV Yay., 1995.

Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 4/11-17. İstanbul: TDV Yay., 1991.

Küçüktığlı, Mücahit Sami. "Rûmî'nin Küresel Görünürlüğü: Uluslararası Dijital Medya Analizi". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 617-631. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

RÛMÎ'NİN KÜRESEL GÖRÜNÜRLÜĞÜ: ULUSLARARASI DİJİTAL MEDYA ANALİZİ

Mücahit Sami KÜÇÜKTIĞLI*

ÖZ

Bu çalışma, Mevlâna Celâleddîn Rûmî'nin günümüzdeki küresel tanınırlığını ve algısını incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmada uluslararası dijital yayın organlarında Rûmî hakkında yayımlanan haber, makale ve özel içerikler niteliksel veri analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Hindistan, Çin, Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Almanya, Rusya, Azerbaycan ve Türkiye'den seçilen toplam sekiz saygın dijital yayın organı çalışma evreni olarak belirlenmiştir. Veriler, sistematik bir içerik analizi yapmaya olanak tanıyan Maxqda bilgisayar program yazılımı aracılığıyla çözümlenmiş; tematik kodlama, kelime sıklığı ve bağlam analizi teknikleri kullanılmıştır.

Analiz sürecinde, Rûmî'nin eserlerine, felsefesine ve kültürel mirasına ilişkin içeriklerin yoğunluğu, haberlerin tematik yönelimi, kullanılan dilin duygu tonları ve alıntı yapılan kaynak türleri detaylı biçimde incelenmiştir. Bulgular, Rûmî'nin yalnızca bir tasavvuf düşünürü olarak değil; aynı zamanda evrensel değerleri temsil eden, farklı kültürler arasında köprü kuran bir figür olarak konumlandığını göstermektedir. Araştırma sonucunda özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa kaynaklarında Mevlâna Rûmî, barış, sevgi ve hoşgörü kavramlarıyla kapsamında hümanist bakış açısı ile ilişkilendirilirken; Asya'da daha çok kültürel kimliği ve edebî mirasının öne çıkarıldığı görülmüştür.

Elde edilen sonuçlar, Rûmî'nin günümüz dijital medya ortamında yük-

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü. Konya / Türkiye. mucahit.kucuktigli@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5021-7361.

sek düzeyde küresel görünürlüğe sahip olduğunu ve farklı coğrafyalarda benzer şekilde olumlu algılandığını teyit etmektedir. Araştırma sonuçları itibariyle Mevlâna Rumi'nin küresel olarak ulusları aşan bir bağlamda yüksek bir algıya sahip olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Farklı dillere sahip ülkelerde Mevlâna Rumi bütün farklılıkları ortadan kaldıran derin bir hoşgörü ve aşkın bir kişiliği tarihler ötesinden günümüze taşımaktadır. Bu durum, Rûmî'nin çağlar ve kültürler üstü bir düşünce insanı olarak modern dünyada da güçlü bir etki alanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırma sonuçları itibariyle Mevlâna Rumi, ülkemiz Kültür Bakanlığı ve Devlet Televizyonu TRT tarafından daha fazla sahiplenip haber yapılması gereken bir kültürel miras ismi olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mehmed Sıdkı Esif Dede, İlâhî aşk, Mevlevîlik, Mevlevîhâne.

Rumi's Global Visibility: An International Digital Media Analysis

Mücahit Sami KÜÇÜKTIĞLI[†]

Abstract

This study aims to examine the contemporary global recognition and perception of Mawlana Jalāl al-Din Rūmī. The research focuses on news articles, features, and special reports on Rumi published in prominent international digital media outlets. Eight reputable online platforms were selected as the sample, representing India, China, the United States, England, Germany, Russia, Azerbaijan and Türkiye. The data were analyzed using Maxqda software, enabling systematic qualitative content analysis through thematic coding, word frequency analysis, and contextual interpretation.

The analysis examined the intensity of coverage on Rumi's works, philosophy, and cultural heritage, as well as the thematic orientation of the news, the sentiment embedded in the language used, and the types of sources cited. Findings reveal that Rumi is portrayed not only as a Sufi thinker but also as a universal figure who bridges diverse cultures. In particular, sources from the United States and Europe predominantly associate Rumi with concepts of peace, love, and tolerance, while outlets in Asia tend

[†] Assoc. Prof. Dr., Selçuk University, Faculty of Communication, Department of Public Relations and Publicity, Konya, Türkiye.
Konya / Türkiye. mucahit.kucuktigli@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5021-7361.

to emphasize his cultural identity and literary legacy.

The results confirm that Rumi enjoys a high degree of global visibility in today's digital media landscape and is positively perceived across various regions. This indicates that Rumi's influence transcends time and cultural boundaries, maintaining strong relevance and resonance in the modern world. According to the research results, Mevlana Rumi has been revealed as a cultural heritage name that should be embraced and reported more by our country's Ministry of Culture and the State Television TRT.

Keywords: Sufism, Mehmed Sıdkı Esif Dede, Divine love, Mevlevi Order, Mevlevihane.

Giriş

Türkiye Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren kendini yeniden anlatmaya, kendi hikâyesini hedeflediği kitlelere doğru şekilde ulaştırma gayretinde olmuştur (Güner, 2021). 13. yüzyılda yaşamış olan büyük İslam mutasavvıfı ve şair Mevlâna Celaleddin-i Rumi, ülkemizin sahip olduğu çok önemli değerlerden biridir (Atasever, 2024). Rumi, toplumda ve küresel çapta barışı tesis etmek için İslami öğretileri sıkı bir şekilde takip etmiştir(Yousuf et al., 2019). Mevlana'nın sevgisi evrensel bir sevgidir. Bütün insanları çevreler (Dağlı, 2020). Mevlâna düşüncesi Anadolu sınırlarını aşmış, eserleri pek çok farklı dile tercüme edilmiştir (Kaplan, 2024).

XIII. yüzyılda yaşamış bir mutasavvıf olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin tasavvufî düşünce ve anlayışı evrensel ölçüde yaygındır. Bugün Doğu'dan Batı'ya tüm dünyada bir "Rumî Fenomeni" ile karşı karşıyayız. Sekiz asırdır eser ve düşünceleri ile inanç ve kültür dünyamızda yaşayan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, global manada tüm dikkatleri üzerine çekmiş ve tefekkür dünyâsında haklı bir şöhret ve önemli bir mevki edinmiştir (Arpaguş et al., 2007). Alanyazın genel olarak değerlendirildiğinde Mevlâna ile ilgili dil, edebiyat, tasavvuf, din, eğitim gibi farklı disiplinlerde çalışmaların olduğu görülmüştür. Çalışmaların çoğunlukla din, edebiyat ve dil alanında yoğunlaştığı söylenebilir(Şeref & Karagöz, 2019). İletişim alanında genel bir çalışma eksikliği söz konusu olmaktadır.

Bu makalede Uluslararası medyada Mevlâna haberleri analiz

edilmektedir. Amerika Birleşik Devletleri The Voice of America, Hindistan The Times of India, Çin China Daily (.com.cn), Almanya Der Spiegel, Rusya RT, Azerbaycan Azer News, İngiltere The Guardian ve Türkiye'den TRT World araştırma kapsamında analiz edilmiştir. Araştırma ile Mevlâna Rumi'nin evrensel olarak araştırmaya konu edilen bütün dijital medya organlarında haber konusu edildiği görülmüştür.

Uluslararası Medya

Medya ve iletişim araçlarıyla hedef kitleye ulaşım, etkileme ve benimsetme çalışmaları da yapılmaktadır. İnternet siteleri, sosyal medya platformları, televizyon, radyo, gazete medya araçlarından bazılarıdır(Güner, 2021). Devletler için medya ve internet-sosyal medya platformları toplumlar arası iletişimi sağlarken, devletlerin kendilerini doğru ve istedikleri mesajları ulaştırabilmesinde önemli bir köprü pozisyonundadır (Güner, 2021). Kitle iletişim araçlarının en önemli görevleri arasında; haber ve bilgi verme, kamuoyu oluşturma, denetim-eleştiri, eğitim ve eğlence yer almaktadır. Kitle iletişim araçları, bünyesinde bulundurduğu görsel ve işitsel araçlar sayesinde topluma haber ve bilgi vermenin yanında toplumu yönlendirme ve yönetme anlamında da önemli bir görev üstlenmiştir. Kitle iletişim araçları bu görevlerini; uluslararası medya, yaygın medya ve yerel medya aracılığı ile gerçekleştirebilmektedir (Özdemir, 2022).

Bireylerin düşünceleri, değer yargıları ve inançları toplumun kültürünü oluşturmakta etkilidir. Medya toplum tarafından takip edilmekte; bireyleri farklı yönlerden etkilemektedir ve duygu ve düşünce aktarımında önemli bir role sahiptir. Bu nedenle, medyanın "kültürü taşıma aracı" olarak da görev yaptığını söylemek mümkündür (Tanyıldızı, 2011).

Kültürü taşıma anlamında Mevlâna Celaleddin-i Rumi, ülkemizin en önemli tarihi isimlerinin başında gelmektedir. Dünya genelinde Mevlâna isminin bilindiği varsayılmaktadır. Bu araştırmada Mevlâna Rumi'nin dijital medya organlarında ne kadar yer bulduğu ve yayınlarında kullanılan dil, üslup ve kelimeler analiz edilmeye çalışılmıştır.

Araştırma Yöntem ve Analizi

Veri toplama analizi olarak çalışmanın odak noktasında uluslararası medyadaki Mevlâna Rumi haberleri değerlendirilirken literatür taraması ve araştırma verileri ele alınmıştır. Çalışma kapsamında örneklem kapsamında tutulan medya organlarının internet siteleri incelenerek veriler toplanmıştır. Bu verilerden elde edilen sonuçlar karşılaştırılarak Maxqda programı ile analiz edilerek değerlendirilmiştir.

Çalışmanın evreni olarak ücretsiz olarak haberlerinin bugün ve geçmişe yönelik olarak okunabildiği uluslararası medya kuruluşları ele alınmış ancak, evrenin geniş olması ve tümünün analiz edilmesinin güçlüğü nedeniyle, sekiz medya kuruluşunun internet sitelerindeki haberleri araştırmanın örneklemi olarak seçilmiştir. Bu medya kuruluşları, farklı ülkelerin büyük sermaye gruplarına ait olan Voice of America (VOA), The Times of India, China Daily (.com.cn), Der Spiegel, RT, Azer News, The Guardian, TRT World olarak belirlenmiştir. Bu uluslararası medya kuruluşlarına yer verilmesinin nedeni haber sitelerinde olay hakkında bir haber akışı bulunması ve geniş kitleler tarafından takip edilmesi gerçeğinden yola çıkılarak örneklemin geniş tutulmak istenmesidir (Şit vd. ty.).

Makalede araştırma nitel bir araştırma yöntemi olarak tanımlanan eleştirel söylem analizi kullanılmıştır. Eleştirel söylem analizi, sistematik bir şekilde yayınlarda kullanılan dil ve kelimelerin incelendiği bir yöntem olarak bilinmektedir (Emin Satır, 2020). Bu alanda en önemli isimlerden biri olan Teun van Dijk'e göre eleştirel söylem analizi temelde iki boyut üzerinde değerlendirilmektedir. Birinci çözümleme mantığında, haber metinlerinde yer alan kelime ve kelime yapılarının gramer özellikleri değerlendirmektedir. İkinci çözümlemede ise yayınlarda kullanılan metinlerin anlamı değerlendirilmektedir. Hollandalı bilim insanı olan Dijk, haber metinlerinde gizli olan mantaliteyi çözümlemek için geliştirmiş olduğu yönteminde sistemsel olarak haber metinlerini inceler ve bu haber metinlerinde var olan ideolojik yapıları ortaya çıkartmaya çalışır (Emin Satır, 2020).

Dijk'in haber ve yayın metinlerine yönelik bu analizi makro yapı ve mikro yapı olmak üzere iki bağlamda gerçekleştirilmektedir.

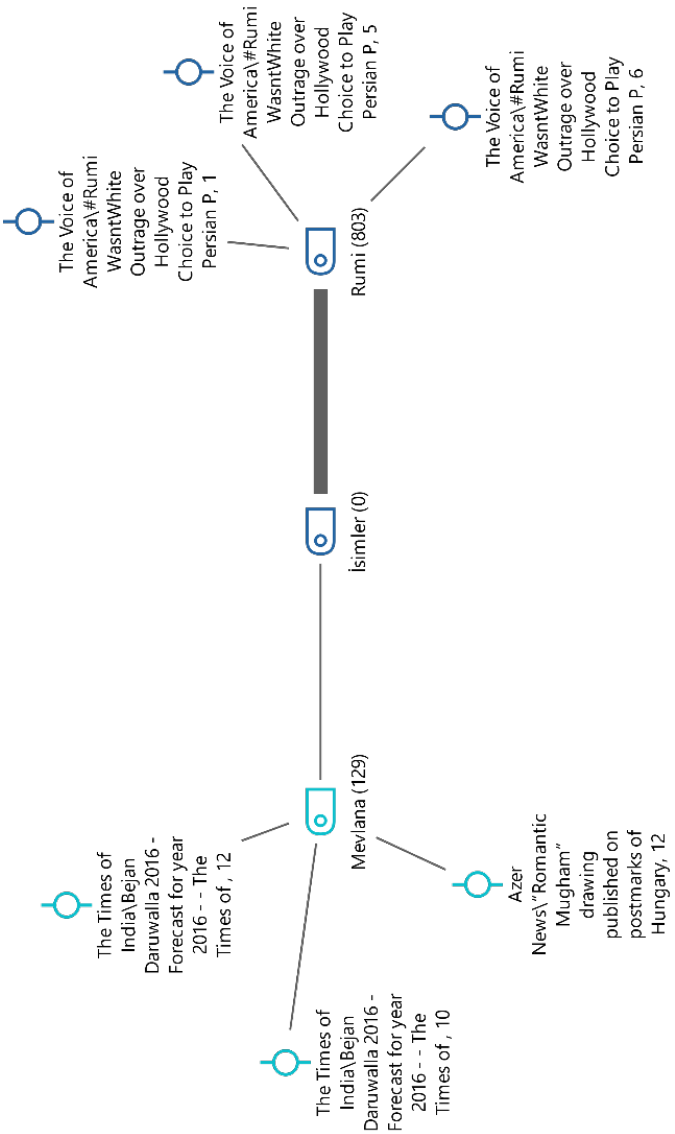
Makro yapılar çözümlenirken, haberlerin başlığı, kullanılan fotoğraflar, olay, spot, haber kaynakları ve bağlam bilgisi üzerinde durulurken; mikro yapılar incelenirken ise, sözcüklerin seçimi, haberin retoriği ve cümle yapılarına bakılmaktadır (Emin Satır, 2020). Çalışmamızda bu mikro yapılar bakımından haberler analiz edilmiştir.

Bulgular

Araştırmada Amerika Birleşik Devletleri The Voice of America, Hindistan The Times of India, Çin China Daily (.com.cn), Almanya Der Spiegel, Rusya RT, Azerbaycan Azer News, İngiltere The Guardian, Türkiye TRT World'de Mevlâna haberleri analiz edilmiş ve elde edilen bulgular paylaşılmıştır. Araştırma yapılırken dijital medya kanallarının arama motorlarında Rumi ve Mevlâna kelimeleri yazılmış ve çıkan haberler Maxqda analiz programı ile değerlendirilmiştir. Dijital medya kanallarının haber dilinin İngilizce olması özellikle istenmiş ve bu bağlamda araştırmaya dahil edilerek bulgulara ulaşılmıştır. TRT World web sitesi içerisinde beş video metni analiz içine dahil edilmemiştir.

Şekil 1 - *Uluslararası Medya Kanallarında Yer Alan Mevlâna Haberleri Kelime Bulutu*

Maxqda programı ile yapılan analizde değerlendirmeye alınan haberlerde kullanılan kelimeler sıklıklarına göre boyutları belirlenmiş modeline göre en fazla kullanılan kelimenin şeklin merkezinde büyük puntolarla yer bulan Rumi olduğu görülmektedir. Bunu aşk, Konya, Muhammed (sav), Dünya, Sufi kelimeleri takip etmektedir.



Şekil 2- *İncelenen Haberlerde Geçen İsimlere İlişkin Verileri İçerir Kod- Alt Kod Bölümler Modeli*

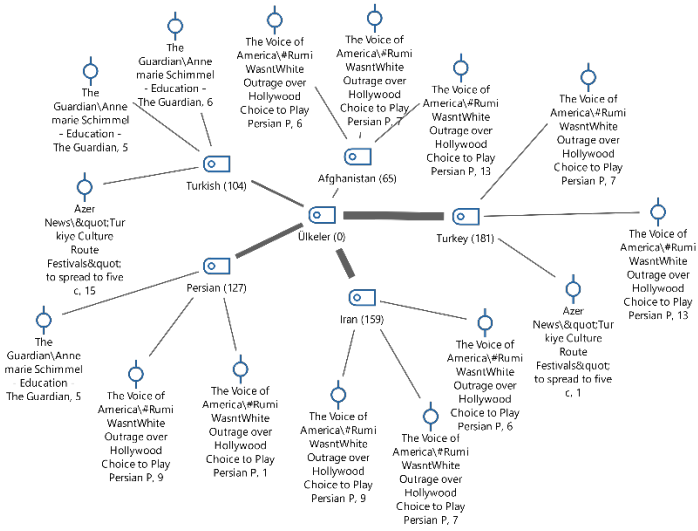
İncelenen haberlerde Rumi isminin Mevlâna isminden yaklaşık sekiz kat daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Türkiye'de genel

halk arasında ve kamuoyunda Mevlâna ismi daha yoğun kullanılırken küresel dijital medya kanallarında Rumi isminin daha çok kullanıldığı ortaya çıkmıştır.

Şekil 3 - Kod İlişkileri Tarayıcısı

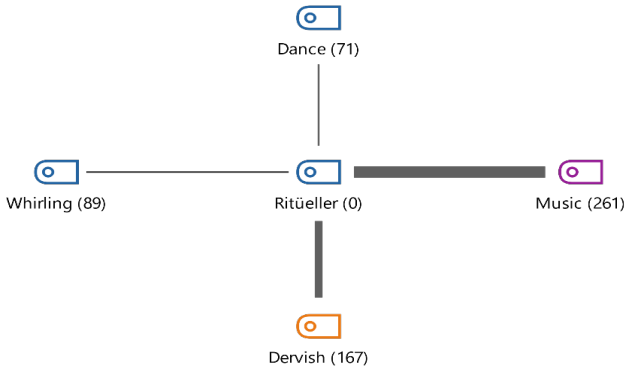
Araştırmada Uluslararası Dijital Medya kanallarında seçilen kodlar arasında var olan ilişki düzeyleri Maxqda program ile analiz edildiğinde Rumi kelimesinin bütün kodlar ile ilişki düzeyleri olduğu görülmektedir. İlişki düzeyinin gücü program tarafından noktanın büyüklüğü ve küçüklüğü ile ifade edilmekte olup bu noktalar

haberlerde söz konusu kelimelerin frekans değerlerine göre belirlenmektedir. Rumi kelimesinin en fazla Konya, Aşk kelimeleri ile beraber kullanıldığı ortaya çıkmıştır.



Şekil 4 - *İncelenen Haberlerde Geçen Ülkelere İlişkin Verileri İçerir Kod- Alt Kod Bölümler Modeli*

İncelenen haberlerde en çok bahsi geçen ülkenin Türkiye olduğu ve bunu İran'ın takip ettiği görülmektedir. Şekilde çizgi genişliği kod sıklığını göstermektedir. İran'ı Fars ile birlikte değerlendirdiğimizde frekansının Türk ve Türkiye frekansından daha fazla olduğu ortaya çıkmaktadır. İran'dan araştırmaya herhangi bir ülke dijital medya kanalı alınmadan bu frekans değerlerinin çıktığı dikkate alınmalıdır.



Şekil 5 - *İncelenen Haberlerde Geçen Ritüellere İlişkin Verileri İçerir Kod- Alt Kod Bölümler Modeli*

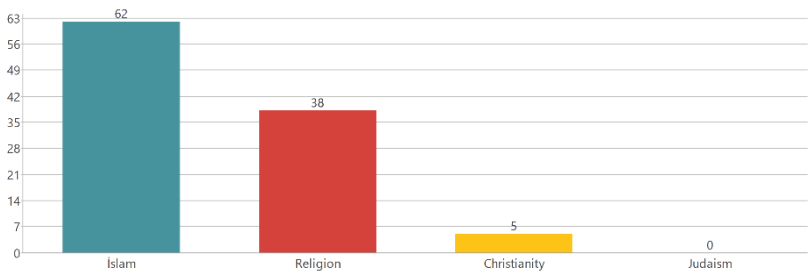
İncelenen dijital medya verilerine göre Mevlâna haberlerinde ritüeller teması altında en çok müzik kelimesi (f = 261) kullanılırken bunu sırasıyla Derviş (f= 167), Sema (f= 89) ve Dans (f= 71) kelimelerinin takip ettiği görülmektedir.

	Belgeler	**Yüzde**	**Yüzde (geçerli)**
Love	71	59,17	97,26
Tolerance	22	18,33	30,14
Respect	14	11,67	19,18
Humanism	2	1,67	2,74
Kodlanmış BELGELER	73	60,83	100,00
Kodlanmamış BELGELER	47	39,17	-
ANALİZ EDİLEN BELGELER	120	100,00	-

Tablo 1 - *İncelenen Belgelerde Kavramlar Kodlarına İlişkin Belge Temelli Frekansları*

Uluslararası dijital medya kanallarının Mevlâna ile ilgili haberlerinde Kavram kod temalı 120 haberi incelenmiştir. Bu incelenen haberlerin 71'inde Aşktan bahsedilmiştir. Bunun yanı sıra yalnızca 2 haberde hümanizmden bahsedilmiştir. Bulgulara göre Uluslararası

dijital medya kanallarında Mevlâna haberlerinde daha çok aşk kavramı üzerinde durulurken bunu sırasıyla hoşgörü, saygı ve hümanizm kavramları takip etmektedir. Burada kodlanmamış belgeler, araştırmamıza konu edilen kavramların hiç bahsedilmeyen belgeler anlamına gelmektedir.



Şekil 6 - *İncelenen Belgelerde Kavram Kodlarına İlişkin Belge Temelli Frekans Grafiği*

Uluslararası Dijital Medya kanallarının incelenen haberlerinde en fazla kullanılan din kavramı olarak İslam ortaya çıkmıştır. Din kelimesinin ayrıca haberlerde kullanıldığı ortaya çıkarken sadece beş haberde Hristiyanlık kullanılırken Yahudilik ibaresinin ise hiçbir haberde kullanılmadığı görülmektedir.

Kod Sistemi	The Voice of America	The Times of India	China Daily	Der Spiegel	Azer News	RT	The Guardian	TRT World	TOPLAM
Ulkeler									0
Afghanistan									65
Turkey									181
Turkish									104
Iran									159
Persian									127
TOPLAM	56	50	48	34	100	4	287	57	636

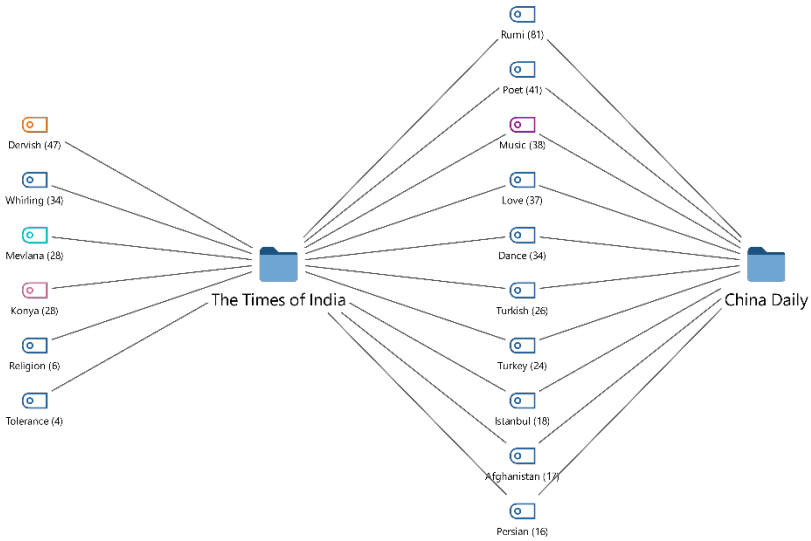
Tablo 2 - *Uluslararası Dijital Medya Kanalları ve Ülkeler Kod Matris Tarayıcı Tablosu*

Uluslararası Dijital Medya kanalları içinde İngiliz The Guardian'ın açık bir şekilde Mevlâna haberlerinde İran ve Fars kelimelerini diğer yayın organlarından daha çok şekilde kullandığı görülmektedir. Tabloda yer alan renkli karelerin büyüklükleri kullanılan kelimelerin frekans sıklığına göre büyüyüp küçülmektedir. Azerbaycan Azer News'in ise Türkiye kelimesini Mevlâna haberlerinde daha yoğun kullandığı tespit edilmektedir.

Kod Sistemi	The Voice of America	The Times of India	China Daily	Der Spiegel	Azer News	RT	The Guardian	TRT World	TOPLAM
KitapŞairŞiir									0
Poem									77
Poet									301
Book									126
Ritueller									0
Dervish									167
Music									261
Whirling									89
Dance									71
∑ TOPLAM	40	168	44	17	67	5	581	170	1092

Tablo 3 - *Uluslararası Dijital Medya Kanalları ve Kullandıkları Kavramlar Kod Matris Tarayıcı Tablosu*

Uluslararası Dijital Medya kanallarının kullandıkları temel kavramlar bağlamına yapılan Kod Matris tarayıcısı tablosuna göre kavramları ve yayınları ile Mevla ile ilgili en fazla yayının The Guardian tarafından yapıldığı görülmektedir. Kanal bu yayınlarında en çok Şair ve Müzik kelimelerini kullandığı görülürken TRT World'ün en fazla Müzik ve Şair kelimelerini kullandığı görülmektedir. Rus yayın organı RT'nin Derviş, Sema, Müzik ve Dans kelimelerini haberlerinde kullanmayıp eşit oranda Şair, Şiir ve kitap kelimelerini kullandığı görülmektedir.



Şekil 7 - *Hint ve Çin Dijital Medya Kanalları Arasında İki Vaka Modeli*

Maxqda İki Vaka Modeli analizine göre The Times of India medya kanalı China Daily medya kanalından daha fazla ve farklı sayıda kelimeleri haberlerinde kullandığı tespit edilmiştir. The Times of

India medya kanalı modelde alınan diğer medya kanalından farklı olarak Derviş, Dönme (Sema), Mevlâna, Konya, Din ve Hoşgörü kavramlarını kullanmıştır. Modelde ayrıca ortak kullanılan kelime listeleri frekans değerleri ile birlikte verilmiştir. Buna göre Rumi, Şair, Müzik, Aşk, Dans, Türk, Türkiye, İstanbul, Afganistan ve Fars kelimeleri ise ortak olarak haber ve yayınlarda kullanıldığı ortaya çıkmıştır. Bu kelimelerden de en fazla sıklıkta Rumi, Şair ve Müzik kelimeleri yoğun olarak ortak kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç

Bütün dijital kanalların ortaya koyduğu yayınların kelime bulutu değerlendirildiğinde en fazla kullanılan kelimenin Rumi olduğu görülmektedir. Rumi ismi tün küresel dijital kanallarda kullanılan bir isim olarak ortaya çıkmaktadır. Uluslararası Dijital medyada Mevlâna isminin Rumi isminden çok daha az kullanıldığı görülmüştür. Mevlâna ile ilgili haberlerde en çok müzik kelimesinin kullanıldığı ortaya çıkarken, dans kelimesi de Mevlâna haberlerinde sıklıkla kullanılan bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mevlâna ismi Türkiye ile özdeşleştiği düşünülürken araştırmamızda İran ve Fars kavramlarının daha çok kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu çerçevede daha geniş ve daha çok farklı dijital kanallarda araştırma genişletilerek bu konuda daha detaylı sonuçlara ulaşılması gerektiği görülmektedir. Bu konuda ülkemiz yetkili organlarının başta Kültür ve Turizm bakanlığının daha yoğun çalışmalar yapmasının gerekliliği araştırmamız ile ortaya çıkmaktadır.

İngiliz The Guardian'ın yayınlarında yoğun bir şekilde Fars ve İran kimliğini kullandığı ortaya çıkarken Azerbaycan dijital yayın organı Azer News'in ise Türk ve Türkiye kimliğini daha yoğun kullandığı ortaya çıkmaktadır.

İngiliz The Guardian yayın organının Mevlâna Rumi ile ilgili haberleri TRT World'den çok daha fazla olduğu ortaya çıkmıştır. TRT'nin ülkenin en önemli kültürel figürlerinden olan Mevlâna Celaleddin Rumi ile ilgili daha çok yayın yapması gerektiği görülmektedir. Türkiye bakanlık ve devlet kurumları ile Mevlâna ismine yeterince sahip çıkar pozisyonda yer almaması Uluslararası Medya-

da da Mevlana'nın İran veya bir başka ülke kültürü ile anılmasına yol açmaktadır.

Kodlar arası ilişki boyutu araştırma sonuçları itibariyle analiz edildiğinde Rumi kelimesi en fazla Konya kelimesi ile birlikte yayın organlarında kullanıldığı görülmüştür. Bu ilişki Rumi'nin Türkiye ile beraber kullanılmasından dahi fazladır. Konya'nın Rumi ile ülkenin tanınırlığından anlamlı bir farklılık taşıdığı araştırma sonuçları daha başka araştırma ve analizlerle değerlendirmeye muhtaçtır.

Uluslararası Dijital medya kanallarında Mevlâna haberlerinde Aşk kavramı en sık kullanılan kelimeler arasında yer alırken İslam dini de aynı şekilde yoğun olarak haberlerde kullanıldığı görülmektedir. Bu sonuç bize, uluslararası dijital medya kanallarında Mevlana'nın bir İslam insanı olarak kabul edildiği inancını göstermektedir.

Hint yayın organı The Times of India mistik kültürü daha fazla içselleştirmesinden dolayı olsa gerek, din ve dini terminolojiye yasak koyarak komünist felsefeyi genel idare mekanizması olarak belirleyen Çin yayın organı China Daily'e göre daha fazla sayıda ve farklı kelimeleri haberlerinde kullandığı ortaya çıkmıştır. Ülkelerin kültürel tarihi kodları ile ve dini geçmişlerinin Mevlâna haberlerinde de kendisini gösterdiği ifade edilebilir.

Gençlerin yaklaşık olarak %86'sı Hacı Bektaş Velî, Mevlâna ve Yunus Emre'nin medyada yeterince tanıtılmadığını belirtmiştir (Tanyıldızı, 2011). Tanyıldızı'nın araştırmasında Gençlerin Mevlana'nın medyada yeterinde tanıtılmadığına dair çıkan sonuç bizim araştırmamızda da benzer şekilde sonuçlanmıştır.

Kaynakça

Arpaguş, Safi, "Mevlâna Celâleddin Rûmî (1207-1273)". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - İstem *5*/10 (2007), 91–111.

Atasever, Aşkay Nur. "Varoluşçu Psikoterapi ve Mevlâna Celaleddin-i Rumi". *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi*, *1*/11 (2024), 100–124. https://Doi.Org/10.51725/Etad.1413694.

Dağlı, Hacı. "Mevlana Celaleddin Rumi ve Yunus Emre'de 'İnsan Sevgisi' ve 'Hoşgörü' Üzerine Bir Araştırma". *Takvimi Vekayi*, *8*/2 (2020), 158–165.

Satır, Mehmet Emin. "Yeni Zelanda'da Meydana Gelen Terör Eyleminin Uluslararası Medyada Sunuluş Biçimleri Üzerine Eleştirel Söylem Analizi". *Atatürk İletişim Dergisi*, *19 (2020)*, 5–22.

Güner, Serkan. "Türkiye'nin Kamu Diplomasisi ve Yumuşak Güç Uygulamalarında Medya'nın Rolü: Trt'nin Uluslararası Kanalları Üzerine Bir Değerlendirme". *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, *5*/2 (2021), 145-168.

Kaplan, Muhammed Nur. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Anadolu'nun Sınırlarını Aşan Söyleminde Temel Unsurlar". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, *54* (2024), 149–176. https://Doi.Org/10.70951/Tasavvufdergisi.1551675

Özdemir, Mehmet. "Yerel-Ulusal ve Uluslararası Medya Arasındaki Benzeşmeler". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *3 (2022)*, 940–957. https://Doi.Org/10.31592/Aeusbed.1125382

Şeref, İzzet, - Karagöz, Beytullah. "Scopus Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Mevlâna Celâleddin Rumî Üzerine Yapılan Araştırmalar". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, *14 (2019)*, 298–313. https://Doi.Org/10.29000/Rumelide.541024

Şit, İlknur. "Uluslararası Medya Kuruluşlarında Afgan Sığınmacı Haberleri Üzerine Bir İnceleme". *Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi Araştırma Dergisi. 19 (2022), 90-115.*

Tanyıldızı, Nural İmik. "Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 59 (2011), 101-118.

Yousuf, Maria vd. "Mevlana Rumi: A 13 Th Century Scholar's Teachings To Foster Tolerance, Peace And Harmony". *International Journal Of Education, Culture And Society* 4/4 (2019), 71-75. https://Doi.Org/10.11648/J.İjecs.20190404.13.

Durmuş, Necmiye. "Mevlâna ve Mevlevîliğe Dair Simgelerin Popüler Ürünlere Dönüşümü". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 633-662. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNA VE MEVLEVÎLİĞE DAİR SİMGELERİN POPÜLER ÜRÜNLERE DÖNÜŞÜMÜ

Necmiye DURMUŞ*

ÖZ

Popüler kültür, bünyesine dâhil ettiği her unsuru popüler hâle getirmeye muktedir bir mekanizma olarak işlemektedir. Bu mekanizmanın dişlileri arasından dinî simgeler de geçebilmekte ve popüler ürünler olarak dolaşıma sokulmaktadır. Dinî simgeler gerek içerdikleri dinî anlamın özellikle vurgulanması gerekse de bu anlam ve bağlamsal içerikten soyutlanmalarıyla farklı boyutlarda kültürel metamorfozlara uğramaktadır. Bu dinî simgeler içerisinde yer alan Mevlâna ve Mevlevîliğe ait tasavvufi simgeler, günümüzde popülerleşen birer ürüne dönüşmektedir. Bu çalışmada, tasavvufi simgelerin popülerleştirilmesi Mevlânâ ve Mevlevîlik bağlamında internet sitelerinde yer alan örnekler taranarak değerlendirilmektedir. Elde edilen çıkarımlar neticesinde, Mevlâna ve Mevlevîliğe dair simgelerin popülerleşme rüzgarından kaçamadığı ve hatta bundan en çok etkilenen simgelerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır. Mevlâna simgesi, çoğunlukla muhteva ettiği güzel ve yüksek ahlak, tevazu, hoşgörü, sevgi ve aşk gibi tasavvufi anlamlarına binaen popülerleştirilmekte ve böylelikle bu hasletler popülerleştirmeye katkıda bulunmaktadır. Ayrıca, Mevlevîliğe ait simgelerden olan semazen, semâ, kıyafetler ve mutfak kültürü de ekseriyetle anlamlarından soyutlanarak popüler ürünler hâline gelmektedir. Bu anlamda hem Mevlâna hem de Mevlevîliğe dair simgelerin popüler kültür mekanizmasının birer ürününe dönüşmesi çatallanarak ilerleyen bir durumu ima etmektedir. Mevlevîliğin simgelerinden semâ ayini açılışlarda ve düğünlerde yer

* Dr., İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde misafir araştırmacı, İstanbul / Türkiye. necmiyedurmus@gmail.com

verilen bir gösteriye, tennure ve deste-gül partilerde giyilecek bir kostüme, semâzen ise bir giysi ya da çeşitli ürünler üzerindeki desen ve motife dönüşmüştür. Semâzen ve semâ simgesi mizah dergilerinde karikatürize edilen popüler bir komedi unsuru hâline de getirilmiştir. Aynı zamanda, Mevleviliğin mutfak kültürüne ait simgelerin de popülerleştirilmesi Mevlevi yiyecekleri ve sofra adabına kadar her alana yansımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Popüler Kültür, Dinî Simgeler, Mevlânâ, Mevlevîlik.

Transformation of Symbols of Rumi and Mevlevi Order into Popular Products

Necmiye DURMUŞ[†]

Abstract

Popular culture operates as a mechanism capable of popularizing every element. Religious symbols can also pass through the gears of this mechanism and are put into circulation as popular products. The religious symbols undergo cultural metamorphoses both by emphasizing the religious meaning they contain and by abstracting from this meaning and contextual content. The mystical symbols of Rumi and Mevlevi order are turning into popularized products today. In this study, the popularization of Sufi symbols was analyzed with the example of symbols belonging to Rumi and Mevlevi order by scanning examples on websites. Consequently, it becomes clear that the symbol of Rumi could not escape the wind of popularization and it was even one of the symbols most affected by it. While Rumi is popularized as a symbol, his expressions are also subject to this popularization. In addition, the whirling dervish, sama, clothing and cuisine culture, are also popularized either by emphasizing or masking the meanings they contain. In this sense, the transformation of both Rumi and Mevlevi symbols into products of the popular culture mechanism implies a situation that progresses by bifurcating. While the Rumi symbol is popularized based on the mystical meanings such as beautiful and high morality, modesty, tolerance, affection and love it contains. The symbols of Mevlevi order are mostly abstracted from their meanings and become popular products. The sama has become a show, Mevlevi cloths have become a costume to be worn, and the whirling dervish has become a pattern on various products. These symbols have also become a popular comedy element in humor magazines. The

[†] Dr., She is a visiting researcher at the Faculty of Islamic Studies at Ibn Haldun University. Istanbul / Türkiye. necmiyedurmus@gmail.com

popularization of the symbols of Mevlevi cuisine is reflected in every area, from Mevlevi foods to table manners.

Keywords: Sociology of Religion, Popular Culture, Religious Symbols, Rumi, Mevlevi Order.

Giriş

Popüler kültür, güçlü etkisinden taviz vermediği günümüz toplumlarında neredeyse her fenomeni popülerleştirme potansiyeline sahiptir. Popüler hâle gelmek, popülerleşmek popüler kültüre eklemlenmektir. Mıknatıstan kaçamayan demir tozları misali, uygun görülen temsiller popüler kültürün çekimine yakalanmaktadır. Bu etkili varlığa sahip popüler kültürün belirgin özellikleri; biçim olarak orta karmaşıklıkta olması, aktarımının ortam ve teknoloji bakımından dolaylı olması, kaynağının veya üreticisinin bilinmesi, kültürel değer ve gelenekleri yeni formüllerle yansıtması, tüketiciye dönük ve ucuza, ancak parayla elde edilebilmesidir.[1] Ayrıca, çok sayıda ve heterojen bir kitleye hitap etmekte ve toplu olarak üretilmektedir.[2] Löwenthal'a göre ise popüler kültürün kendine özgü vasıfları; "standartlaşma, basmakalıp yargı, muhafazakarlık,[3] yalancılık, manipüle edilmiş tüketim malları"dır.[4] Tanımlarda da ifade edildiği üzere popüler kültür, herhangi bir değer taşıyan ögeyi standartlaştırarak, onu yeni biçimler altında çok sayıda kişiye ulaşabilen ve böylece de fazla miktarda tüketilen bir mal hâline getirir. Horkheimer'ın, Ay'ın neyin reklamı olduğunu babasına soran çocuk örneğinde ironik bir şekilde vurguladığı gibi, popüler kültür de neredeyse pazarlanacak bir ürüne dönüştürmediği tek bir gerçeklik dahi bırakmamaktadır.[5] Özellikle postmodernite içerisinde kültür ile etkileşime giren her değerin metalaştırma tezgâhında işlenebilmesi, dinî simgelerin de pazarlanabilecek birer ürün olarak popüler-

[1] Ahmet Oktay, *Popüler Kültürden TV Sömürgesine: Bütün Yapıtlarına Doğru* (İstanbul: İthaki, 2009), 44.

[2] Herbert J. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür* (İstanbul: Yapı Kredi, 2018), 45-46.

[3] Alıntılarda ve ürün isimlerindeki farklı yazımlar ya da hatalar aynı şekilde korunmuştur.

[4] Leo Löwenthal, *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum*, çev. Beybin Kejanlıoğlu (İstanbul: Metis, 2017), 39.

[5] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis, 1998), 125.

leştirilmelerini beraberinde getirmektedir. Bu minvalde, dinlere ya da dinî unsurlara ait simgeler de farklı formlar altında üretim bandının standardize çıktılarından biri hâline gelerek piyasa sirkülasyonu içerisinde yer alan herhangi bir ürüne dönüşmektedir.[6] Popüler kültür kabininde yeni bir çehreye bürünen bu simgeler, bireylerin tüketimine uygun hâle getirilerek sunulmakta ve yaygınlaştırılmaktadır. Aynı zamanda gerek içerdikleri dinî anlamın özellikle vurgulanması gerekse de bu anlam ve bağlamsal içerikten soyutlanmalarıyla farklı boyutlarda kültürel metamorfozlara uğramakta, diğer bir ifadeyle bir popüler kültür ürününe dönüşmektedir. Bunun neticesinde bu tür ürünlerden müteşekkil senkretik bir endüstriyel havuz ortaya çıkmaktadır.

Popüler kültür ve dinî simgeler alaşımının bileşenlerini ayıklayarak, anlamların dönüşüme uğrama sürecini ortaya serme amacını taşıyan çalışmalarında Okutan, "Fatıma'nın eli" ve "ramazan ayı" üzerinden değerlendirmelerde bulunmaktadır. "Fatıma'nın eli" simgesinin zaman içerisinde dinî bir referansa sahip olma düzleminden popüler bir motif olmaya doğru nasıl evirildiğini inceleyen Okutan, din ve kültür etkileşiminin yüksek din, halk dini ve popüler din olarak çeşitli formlarda karşımıza çıktığını ifade eder.[7] Özellikle kriz kelimesiyle tarif edilebilecek zamanlarda bir çözüm yolu olarak başvurulan popüler din unsurları bir manevi çıkış yolu aramanın neticesidir.[8] Fatıma'nın eli de "*şifa, bereket, uğur*"[9] gibi nitelikleriyle popülerleştirilen ve piyasadaki ürün çeşitliliği içerisinde çeşitli formlar altında kendisine yer bulan bir imgeye dönüşmüştür. Aynı şekilde, ramazan ayının da metalaştırılarak pazarlanabilir hâle gelmesini gazete haberleri ve reklamları üzerinden örnekleyen Okutan, bir dinî simgenin daha popülerleştirilmesini gözler önüne serer.[10] Kendine özgü her bir ögesinin reklam ve popüler kültür unsuru olmaktan kaçamadığı ramazan ayı, neredeyse dinî hüviyetin-

[6] Birsen Banu Okutan, *Türkiye'de Popüler Kültür ve Din İlişkisi: Kadın Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 180.

[7] Birsen Banu Okutan, "Dini Ürünler ve Mübadele Piyasası: Fatıma'nın Eli Örneği" (Toplumsal Değişim Sempozyumu, İstanbul, 2016), 86.

[8] Okutan, "Dini Ürünler ve Mübadele Piyasası: Fatıma'nın Eli Örneği", 87.

[9] Okutan, "Dini Ürünler ve Mübadele Piyasası: Fatıma'nın Eli Örneği", 88-91.

[10] Okutan, *Türkiye'de Popüler Kültür ve Din İlişkisi: Kadın Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*, 173-180.

den soyutlanarak tüketim ve israf ritüellerinin nesnesi hâline gelmektedir.[11] Bu suretle, popülerleştirmenin dizginlenemeyen iştahının hedefi olan dinî simgeler, amaçlarından koparılarak tüketilecek birer metaya indirgenmektedir.

Böyle bir süreçten en çok etkilenen ve popüler çıktılarının piyasada fazla miktarda görüldüğü simgeler içerisinde "Mevlâna örneği" göze çarpmaktadır. Mevlâna Celâleddîn Rûmî gerek ürünlere yansıtılan kendi simgesel göndergesi ve adı üzerinden gerekse de eserlerindeki deyişlerinin albenili tasarımlarla sunulduğu birer motif olarak popüler kültür evreninde yer bulmaktadır. Diğer bir yandan, Mevlevîliğe ait semazen, semâ, kıyafetler ve mutfak kültürü gibi her biri birer tasavvufi simge olan unsurlar da ya ihtiva ettikleri anlamlar vurgulanarak ya da maskelenerek popülerleştirilmektedir. Dolayısıyla, Mevlâna simgesinin popüler kültür tarafından soğurulması kendi bünyesinde çatallanarak ilerleyen bir duruma işaret etmektedir.

Popüler kültür içerisinde yer bulan Mevlâna ve Mevlevîliğe dair unsurlara odaklanan Bölükbaşı, postmodern edebiyat, dergiler, filmler ve reklamlar üzerine yoğunlaşmıştır.[12] Bölükbaşı, karşılıklı bir dönüştürme potansiyeline vurgu yaparak bir yandan Mevlâna ve Mevlevîliğe dair simgelerin meta hâline geldiğini ve popüler kültüre eklemlenerek profanlaştığını, diğer yandan da seküler bir alan olan popüler kültür dünyasının bu tür dinî simgeleri ürün yelpazesine dâhil ederek sekülerliğinin çözülmeye maruz kaldığını ileri sürmektedir.[13] Çoğunlukla tasavvuf ve Mevlevîlik örneklerine başvuran Bölükbaşı, din ve popüler kültür ilişkisinin en iyi şekilde anlaşılabileceği alanın tasavvuf olduğunun altını çizmektedir.[14] Bölükbaşı'na göre, ürettiği tüketim nesneleriyle hem dinî boyutundan uzaklaşmayı beraberinde getirmesi sebebiyle dindar kesimden

[11] Okutan, *Türkiye'de Popüler Kültür ve Din İlişkisi: Kadın Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*, 179.

[12] Adem Bölükbaşı, *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevîlik Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

[13] Bölükbaşı, *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevîlik Örneği*, 121.

[14] Adem Bölükbaşı, "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvuf'çuluk"", *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2016), 153.

hem de seküler popüler alana eklenmesiyle seküler kesimden tepki alsa da "popüler tasavvufçuluk" her iki alanı da saf dışı bırakan kendi gerçeklik düzlemini oluşturmaktadır.[15] Aydemir ise popüler kültürde kendilerine yer bulan mistik motifleri tasavvuf ile tüketim alanının yakınlaşması bağlamında incelemiştir.[16] Bölükbaşı'nın yaklaşımına benzer olarak din ve popüler kültür etkileşiminin diyalojik karakterine vurgu yaparak, tasavvufi anlatı, sembol ve pratiklerin popülerleşmesi üzerine yoğunlaşmaktadır.[17] Mevlâna ve Mevlevîlik özelinde ise Mevlâna imgesinin standardize edilerek çeşitli biçimler altında tüketilecek popüler bir ürüne dönüştüğünü öne süren Aydemir, böylelikle içerisinde kâr potansiyeli taşıyan dinî sembollerin de vitrine çıkıp meta olarak nesneleştiğini vurgulamaktadır.[18] Güner, "2010'lu yıllardan sonra Türkiye'de tasavvufa yönelik artan popüler ilgi ve onun alternatif bir dini-spiritüel pazar olarak piyasalaşmasını, yerel ve küresel olanın diyalektik ilişkisi içerisinde" incelemektedir.[19] Güner'in çalışması, tasavvufi kişisel gelişim kitapları, semazen gösterileri, piyasada yer alan Mevlâna ve Mevlevilik kültürüne dair imgeler ve bunlara dair reklamları ele almaktadır.[20] Güner'in ulaştığı neticeye göre, "her metne ve dünya görüşüne kolaylıkla eklemlenebilen tasavvufi içerik ve biçimler, bir uzlaşı alanı olma özelliğini koruduğu ölçüde, alternatif bir spiritüel pazar olarak mevcudiyetini sürdürecek gibi gözükmektedir."[21]

İlerleyen bölümde, tasavvufi simgelerin popülerleştirilmesi Mevlâna örnekliğinde tartışılacaktır. Mevlâna ve Mevlevîliğe dair simgelerin hem tasavvufi gönderimleri bilhassa öne çıkarılarak hem de bunlardan kısmi ya da tamamen soyutlanarak çatallanan bir surette popülerleşmeye maruz kaldığı ileri sürülmektedir. Bu du-

[15] Bölükbaşı, "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvuf'çuluk"", 68.
[16] Feride Aydemir, *Popüler Kültürde Mistik Motifler: Bir Anlatı, Tüketim ve Gösteri Alanı Olarak Tasavvuf* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
[17] Aydemir, *Popüler Kültürde Mistik Motifler: Bir Anlatı, Tüketim ve Gösteri Alanı Olarak Tasavvuf*.
[18] Aydemir, *Popüler Kültürde Mistik Motifler: Bir Anlatı, Tüketim ve Gösteri Alanı Olarak Tasavvuf*, 136-148.
[19] Feride Güner, "Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşı Alanı Olarak Pop Tasavvuf", *Moment Dergi* 10/2 (2023), 354-383.
[20] Güner, "Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşı Alanı Olarak Pop Tasavvuf".
[21] Güner, "Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşı Alanı Olarak Pop Tasavvuf", 377.

rum, popülerleşme kabinine sokulan Mevlâna simgesi üzerinde muhtelif biçemlerin denendiğini imlemektedir. Sekülerleşme tartışmasından bağımsız bir şekilde, bu tür simgelerin popülerleşme serüvenine dikkat çekecek olan bu çalışmada, çoğunlukla Bölükbaşı'nın odaklandığı popüler kültür unsurlarının dışında kalan tüketim ürünlerine öncelik verilecektir.[22] Ayrıca, bu çalışmanın, örneklikleri bakımından Aydemir'in incelemesiyle benzerlikler gösteren yönleri olsa da tasavvufi kişisel gelişim kitaplarına değinmemesi bakımından farklılaşmaktadır.[23]

1. Mevlâna ve Mevlevîliğe Dair Simgelerin Popülerleşmesi

Mevlâna ve Mevlevîliğe dair simgelerin popülerleşme serencamı Mevlâna'nın kendi simgesel değeri, portresi, eserlerinden alıntılanan sözler, Mevlevîliğe ait semâ, semâzen, kıyafetler ve mutfak kültürü gibi temalar üzerinden başlıklandırılarak incelenecektir.

1.1. Popülerleşen Bir Simge Olarak Mevlâna

Tasavvufi bir simge olarak Mevlâna, öncelikle güzel ve yüksek ahlakı ön plana çıkartan bir anlama sahiptir. Furûzanfer'in ifadeleriyle "Mevlâna'nın ilmi kemâli ile, şeriat adamlarının sözlerini anlamaktaki ihatası, velilerle murakebe erbabının sözlerini, hallerini incelemekteki kudreti, derin araştırıcılığı, onun fıtri, asli terbiyesine ilâve olup, onu insanlığın en yüksek derecesine, ahlâk kaidelerinin en yüce mertebesine ulaştırmıştır."[24] Mevlâna'nın yüksek ahlakının yanında çoğunlukla bilinen diğer vasıfları ise hoşgörüsü ve tevazusudur. Özellikle, Mevlâna'nın herkese davranışında eşitliği gözetmesi, dini farklı olsa dahi kimseyi dergâhından dışlamaması ve çevresindekileri de böyle davranma noktasında yönlendirmesi,[25] onun hoşgörüsünün geniş sınırlarını tasvir eder. Hoşgörüyle birlikte yoğrulan tevazusu ise halkın her katmanından insana karşı davranışlarındaki özdeşlikte ve hiçbir işine kibir, gurur ve kendini be-

[22] Bölükbaşı, *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevîlik Örneği*; Bölükbaşı, "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvuf'çuluk'".

[23] Aydemir, *Popüler Kültürde Mistik Motifler: Bir Anlatı, Tüketim ve Gösteri Alanı Olarak Tasavvuf*.

[24] Bedîüzzaman Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk (Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005), 174.

[25] Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, 174.

ğenmişlik karıştırmamasında yankı bulmaktadır.[26]

Yüksek bir ahlakı, hoşgörü ve tevazuyu kuşatan Mevlâna simgesi kuşkusuz popülerleştirilmeye uygun bir anlam dünyası oluşturmaktadır. Motto hâline getirilen kalıp cümleler her çeşit ürünün üzerinde kullanılabilmekte ve tüketicilerin ilgisini çekmektedir. Mevlâna'nın, tasavvufi içerime sahip bir simge olarak popüler hâle gelmesi portresi üzerinden tasarlanan geniş yelpazedeki ürünlerin piyasada çokça yer almasıyla gerçekleşmektedir. Mevlâna figürlü biblolar, tablolar, takılar, *sticker*lar ve çeşitli hediyelik eşyalar gibi çoğunluğu oluşturan ürünler birer meta olarak alışveriş sirkülasyonu içerisinde popülerliğini korumaktadır. Funk'un ifade ettiği gibi "bugün eskisinden farklı olarak ürünün kullanım değerini temel yararı değil, reklam ve pazarlamayla telkin edilen ek yararları belirlemektedir. Bu nedenle bir ürüne, sattıran ne varsa atfedilir: duygular, ihtiyaçlar, ruh halleri, sıcak bir ilginin, içsel yaşantının, başarının ya da avantajın sembolleri."[27] Mevlâna motifiyle oluşturulan ürünler de tüketicilere kazandıracakları ek yararların ön plana çıkartılmasıyla satışa sunulmaktadır. Örnek olarak, "Evinize Şans Getirecek 12 Dekoratif Obje" başlığıyla hazırlanan bir içerikte, şans getirecek objelerden birinin de Mevlâna sembolü olduğu ifade edilmektedir: "Mevlâna sembolü ve bibloları, hoşgörü, sevgi, birlik ve huzurun sembolü olarak dekorasyonda kullanılır. Çalışma odasında kitaplık dekorasyonunda ya da tv sehpası gibi uygun alanlarda konumlandırılabilir. Şansın artması, içsel motivasyonun yükselmesi için Mevlana'yı sembolize eden tablolardan da faydalanmak mümkündür."[28]

Mevlâna'yı sembolize eden ürünlerin satın alınmasıyla evlere şansın geleceği, içsel motivasyonun artacağı, hoşgörü, sevgi birlik ve huzur vurgusu, Funk'un değindiği "duygular, ihtiyaçlar, ruh halleri"ni imlemektedir.[29] Bu ürün ile birlikte bütün bu duyguların da satın alınması, bireylerin ürünleri tercih etmedeki motivasyonlarına da dokunmaktadır. Böylece, bir meta hâline getirilen Mevlâna

[26] Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, 175.
[27] Rainer Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, çev. Çağlar Tanyeri (İstanbul: Yapı Kredi, 2018), 29.
[28] Bellona Mobilya, "Evinize Şans Getirecek 12 Dekoratif Obje" (Erişim 23 Mart 2025).
[29] Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, 29.

figürü tasavvufi simgeselliğinden soyutlanmak yerine bilhassa o boyutunun altı çizilerek popülerleştirilmektedir. Birlik, huzur ve şans göndermesi, yukarıda verilen örnekte görülebileceği gibi başat tercih sebebini oluşturmaktadır.

Mevlâna simgesinin popülerleştirilme sürecinde vurgulanan bir yön de Mevlâna'nın aşk anlayışıdır. Mevlâna'ya göre;

"… Aşk, her şeyde, her fizik varlıkta tecelli etmektedir (…) insan, insanlık vasfının özünü, ideal mahiyetini bulmuş ve onun idrakine varmışsa, hem "âşık" hem de "maşuk"tur. Yani hem Allah'ı seven hem de Allah'ın sevdiği kişi olur (…) aşk, Allah'a ulaşmanın en emin ve en kestirme yoludur. İnsan bu yolculuğunda mal, evlat, dünya ve içindekilerden ve hatta kendi benliğinden vazgeçmelidir. Çünkü ona göre aşk, maşuktan başka her şeyi yakar."[30]

Paşabahçe'nin "7" koleksiyonunda bulunan ve el işçiliği ile üretilip 24 ayar altın yaldızla dekorlanan derviş tasarımlı şekerliğin[31] tanıtımında şu ifadelere yer verilmektedir:

"İnsanlığa ahlak, din, ilim ve akıl yolunda heyecan katarak yeni ufuklar açan Mevlâna Celâleddin-i Rûmi, ilahi bir ışık, manevi bir güneştir. Onun insan düşüncesine verdiği en büyük mesaj 'Aşk, Sevgi ve Birlik'tir. …Yaşamını 'hamdım, piştim, yandım' sözleri ile özetleyen Mevlana'nın '7 Nasihatı' 7 Koleksiyonu'nun temelinde yer alır. Mevlâna felsefesinde yer alan 7 nasihatı; 'Cömertlik ve yardım etmede Akarsu gibi ol! Şefkat ve merhamette Güneş gibi ol! Kusurları örtmede Gece gibi ol! Hiddet ve asabiyette Ölü gibi ol! Tevazu ve alçakgönüllülükte Toprak gibi ol! Hoşgörülükte Deniz gibi ol! Ya olduğun gibi görün ya da göründüğün gibi ol!'dur. Derviş Şekerlik'in oturan derviş biçiminden esinlenilen formu üzerinde; celi sülüs yazı stilinde 'Ya Hazreti Mevlâna' yazılmış; Mevlana'nın kaftanı üzerinden alınan motifler ve desenler kullanılmıştır."

Mevlâna'nın 7 öğüdünden ilham alarak tasarlanan şekerlik için kullanılan ifadelerde Mevlâna'nın "ilahi bir ışık, manevi bir güneş" olduğuna dikkat çekilmekte ve "aşk, sevgi ve birlik" teması kulla-

[30] İsmail Yakıt, "Mevlana'ya Göre İnsanın Evrenselliği", *Mevlana*, ed. Osman Horata - Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015), 185.

[31] Paşabahçe Mağazaları, "Derviş Şekerlik" (Erişim 06 Mart 2025).

nılmaktadır. Ürüne odaklanan satış stratejisi aslında ürünü değil, insani özlemleri, özellikleri ve becerileri satışa çıkarmıştır.[32] Dolayısıyla, derviş formundaki bu şekerliğin satın alınmasıyla birlikte bireyler ilahi bir ışık ve manevi bir güneşe de sahip olacaklarını düşünmektedir.

Mevlâna tasarımlı tablolar,[33] duvar saatleri,[34] arabaya ya da duvara yapıştırılan *sticker*lar,[35] kalemler,[36] Mevlâna figürlü kolye uçları,[37] yüzükler[38] ve Mevlâna kokusu[39] gibi ürünler bu çeşitlilik içerisinde yer almaktadır. Bu tür ürünler Mevlâna'nın tasavvufi bir simge olmasının yanında hoşgörü, sevgi ve tevazu felsefesini de içerimlemeyi hedefleyerek tanıtım mantalitelerini bunun üzerine kurmaktadırlar. Mevlâna figürüne sahip ya da resim olarak Mevlâna'yı barındıran kolye ucunu satın alan bir kişi, Mevlâna'nın felsefesini de üzerine giymiş gibi hissetmesine ilaveten, tasavvufi bir simgeyi üzerinde taşıyarak korunma hissini de yaşamaktadır. Ürünler arasında, Mevlâna türbesinin resmi bulunan bir tablonun[40] da yer aldığı düşünüldüğünde popüler hâle getirmenin sınırlarının esnekliği netleşmektedir. Mevlâna'ya ait sözler, tasavvufi aforizmaların çok yaygın bir paylaşım alanı olduğunu belirten Bölükbaşı'nı da destekler nitelikte hem sosyal medyada sıkça paylaşılarak hem de tüketim nesneleri üzerine işlenerek popülerleştirilmektedir.[41]

---

[32] Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, 30.

[33] Trendyol, "Arthopia Mevlâna Hazretleri Dekorasyon Poster Çerçeveli Yüksek Kaliteli Tasarım Tablo" (Erişim 05 Mart 2025); Vientex, "Mevlâna Tablosu" (Erişim 05 Mart 2025); Koçtaş, "Tablomega Kanvas Tablo Mevlâna" (Erişim 05 Mart 2025).

[34] Hepsiburada, "Mevlâna Duvar Saati" (Erişim 08 Mart 2025); Hepsiburada, "Mevlâna Duvar Saati" (Erişim 8 Mart 2025).

[35] ÇiçekSepeti, "Mevlâna Oto Sticker" (Erişim 08 Mart 2025); Etiketçimiz, "Mevlâna Sticker" (Erişim 08 Mart 2025).

[36] Hepsiburada, "Mevlâna Altın Kabartma Kalem Seti" (Erişim 08 Mart 2025).

[37] ÇiçekSepeti, "Mevlâna Figürlü Bayan Gümüş Kolye" (Erişim 24 Şubat 2025).

[38] Gümüşbox, "Özel Tasarım Mevlâna Semazen Figürlü Gümüş Yüzük" (Erişim 09 Mart 2025).

[39] Osmanlı Sarayı, "Mevlâna Kokusu" (Erişim 24 Şubat 2025).

[40] Hepsiburada, "Mevlâna Türbesi Tablo" (Erişim 08 Mart 2025).

[41] Bölükbaşı, "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvuf'çuluk"", 160.

Mevlâna'nın tasavvuf anlayışıyla benzeştirilen ve *Mesnevî*'den çeşitli örneklerle[42] desteklenen "hiç" felsefesi de popülerleştirilmekte, dekorasyon ürünlerinden[43] takılara[44] ve hatta dövme modellerine[45] kadar uzanan bir çeşitlilikte popüler kültür içinde konumlanmaktadır. Bir biblonun ürün bilgilerinde "Mevlana'nın 'Hiç' felsefesi kişinin, yaratıcının sonsuzluğunda kendi yerini idrak etmesidir"[46] ifadeleri kullanılmış, üzerinde "hiç" yazılı bir yüzüğün[47] tanıtımında ise "Hz. Mevlâna der ki; "bu dünyada herkes bir şey olmaya çalışırken, sen hiç ol... Menzilin yokluk olsun. İnsanın çömlekten farkı olmamalı, nasıl ki çömleği ayakta tutan dışındaki biçim değil, içindeki boşluk ise, insanı ayakta tutan da benlik zannı değil hiç'lik bilincidir" cümlelerine yer verilmiştir.[48]

Mesnevî başta olmak üzere, Mevlâna'nın eserleri[49] olan *Dîvân-ı Kebîr*, *Mektûbât* ve *Fîh-i Mâ-Fîh*'ten alıntılanan hikâye, beyit ve cümlelerin özellikle popüler bir görünüm arz ettiği ileri sürülebilir. Mevlâna'ya ait olduğu belirtilen sözlerin geniş bir ürün çeşitliliği içerisinde popülerleştirilmesi bir yandan otantiklik sorununu gündeme getirirken öte taraftan da her ürünün üzerinde bir Mevlâna sözü görmek Mevlâna'nın simgesel yönünü aşındırmaktadır. Özellikle sosyal medyada ziyadesiyle paylaşılan ve Mevlâna'ya atfedilen

---

[42] İstek de sendendir, o iyilik de. Biz kimiz ki? Evvel de sensin, âhir de. Hem sen söyle hem sen dinle hem sen ol. Biz hepimiz bunca şekle surete rağmen hiçbir şeyiz. Bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015).

[43] MiaMano, "Mevlâna Hiç Felsefesi Ahşap Biblo" (Erişim 09 Mart 2025); Walldenart, "Mevlâna Hiçlik Kavramı Temalı Oval Metal Duvar Tablosu" (Erişim 09 Mart 2025).

[44] MiaMano, "Mevlâna Hiç Felsefesi Özel Tasarım Miyuki Yüzük" (Erişim 24 Şubat 2025); Osmanlı Gümüş, "Gümüş Özel Tasarım Hiçlik Makamı Mevlâna Sikke Erkek Kolye Takı" (Erişim 24 Şubat 2025).

[45] Pinterest, "Hiç Dövme" (Erişim 09 Mart 2025).

[46] MiaMano, "Mevlâna Hiç Felsefesi Ahşap Biblo".

[47] MiaMano, "Mevlâna Hiç Felsefesi Özel Tasarım Miyuki Yüzük".

[48] Burada değinilmesi gereken bir nokta, "hiç" yazısının bir motif olarak kullanıldığı ürünlerin Mevlânâ ile özdeşleştirilmesinin daha çok son zamanlarda yazılan kitaplar aracılığıyla olduğudur. *Sen Hiç Ol! Şifresi: 40*, *Aşkın Kırk Kuralı* gibi kitaplar Şems-i Tebrizi'nin *Makâlât* adlı eserinden derlenen bölümlerden oluşmaktadır. Şems-i Tebrizi'nin bazı sözleri Mevlânâ'ya hasredilerek bir bilgi kirliliği ortaya çıkmaktadır.

[49] Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, 179-199.

sözlerin bazılarının ona ait olmadığı hususuna çeşitli çalışmalarda değinilmiştir.[50] Böylelikle, bir felsefî duruş içerisinde dile getirilen ya da kaleme alının ifadeler asıl sahiplerine atfedilmeyerek yanlış bilgilerin dolaşımda kalmasına neden olabilmekte ve de bağlamlarından çok ayrı kullanımlara maruz kalabilmektedir. Mevlâna'nın yedi öğüdü şeklinde tasarlanan bir tablodan,[51] Mevlâna sözlerinin yazılı olduğu kupalara,[52] cep aynalarından,[53] *mouse pad*lerden[54] kırlent kılıflarına,[55] kalemliklerden[56] Mevlâna sözleri yazılı kartlara[57] ve kokulu mumlara[58] kadar uzanan bir spektrumda ürünler ortaya konulmaktadır.

[50] Dilşad Nağme Akbaş, *Kültür Endüstrisi Bağlamında Mevlana'nın Yeniden Üretimi* (İstanbul: Doğuş Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 137-138; Serap Kayalı, "Kültür Endüstrisi ve Mevlâna Kapitalizmi", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 6 (Aralık 2020), 93-94.

[51] Hepsiburada, "Mevlana'nın 7 Öğüdü Tablo" (Erişim 08 Mart 2025).

[52] ÇiçekSepeti, "Mevlâna Sözü Baskılı Kupa Bardak" (Erişim 24 Şubat 2025).

[53] ÇiçekSepeti, "Mevlâna Cep Ayna" (Erişim 08 Mart 2025).

[54] ÇiçekSepeti, "Mevlâna Mouse Pad" (Erişim 24 Şubat 2025).

[55] Realhomes, "Mevlâna Resimli Dijital Baskılı Dekoratif Yastık Kırlent Kılıfı" (Erişim 24 Şubat 2025).

[56] ÇiçekSepeti, "Mevlâna Kalemlik" (Erişim 10 Mart 2025).

[57] "Ekonomik Kutulu Mevlâna Kartları" (Nobel Kitap) (Erişim 08 Mart 2025).

[58] Trendyol, "Mevlâna Biblolu Gül Kokulu Mumlu Oval Tepsili Dekoratif Set" (Erişim 08 Mart 2025).

1.2. Popülerleşen Mevlevîliğe Dair Simgeler

1.2.1. Semâ ve Semâzen

Mevlevîlikte her mertebeye ulaşma aşamalarına bir ritüeller dizisi eşlik ederken her ritüelin de simgesel bir anlamı bulunmaktadır:

"… Dergâha nevniyâz olarak giren canlar, 1001 günlük çile esnasında tarikatın temel bilgilerini öğrenir; Kur'an, hadis, Mevlana'nın eserlerini ve Mevlevi büyüklerinin kitaplarını okurlar. En önemlisi tarikatın âdâb ve erkânını Mevlevi tarikatının kendine özgü giyim, zikir, sema, davranış biçimlerini öğrenirler. Bunların başlıcaları, matbah eğitimi, yemek adabı, sema talimi, meydan-ı şerif-te murakabe, sema yani Mevlevi mukabelesi, âyin-i cem, değişik derecedeki görevlilerin birbirlerine gösterdikleri davranışlardır."[59]

Mevlevîliğin en önemli unsurlarından birini oluşturan semâ; "musikiye uyup sağdan sola, hırkalıysa, sağ eliyle hırkasının yakasını tutup göğsünü biraz açarak, sol eliyle, bel hizasında, hırkanın sağ yanını, açılmaması için tutarak; tennûreliyse kollarını açarak dönmek"tir.[60] Tanpınar'ın ifadeleriyle "bu kadar sembollerle konuşan bir terkip azdır. Her duruşun, tavrın, kımıldanışın ve adımın mânası vardır."[61] Semâ bir bütün olarak kıyamet gününü simgelemekteyse de[62] içerdiği simgesel anlamdan o derece uzaklaştırılarak popülerleştirilmiştir ki artık açılışlarda, düğünlerde bir gösteri biçimi altında insanlara sunulmaktadır.

Dinî program hizmetleri sunma iddiasıyla yola çıkan bir organizasyon şirketinin internet sitesinde semâzen ekibi kiralamaya yönelik şu bilgilendirmeler yapılmaktadır:

"Hz. Mevla'nın sema ederek Yaratıcısının huzuruna vardığını biliyoruz. Bugün bu tasavvuf geleneğini devam ettiren semazenler de ibadetlerini aşk ile yapar. Sema grubunun uhrevî olanı hatırlatan

[59] Haşim Karpuz, "Mevlevihaneler: Mimari, Adap-Erkân ve Sanat", *Mevlana*, ed. Osman Horata - Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015), 81.

[60] Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1963), 40.

[61] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 87.

[62] Nuri Özcan, "Mevlevî Âyini", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 466.

böylesi bir unsuru vardır. İşte Hz. Mevla'nın sevgiyi ve barışı, adaleti, güzelliği tavsiye eden yanını hatırlamak aynı zamanda Rabbiyle arasındaki o ibadet aşkını bir kez daha görmek için düğünlerin anlamlı atmosferinde sema edenlerin oluşu ayrı bir mana taşır. Yeni yuva kuracak çiftlerin bu derin manaları bir kez daha hem kendileri hatırlar hem de gelen misafirlere hatırlatılır. Böylesi derin manaları üzerinde taşıyan sema gösterileri izleyenleri hem ulvî değerleri anımsatır hem de muhteşem bir gösteri izleme zevkini yaşatır. O sebeple düğün için semazen grubu görülenden daha derin manaları içinde taşır."[63]

Kıyamet gününü simgeleyen bir ayin olan semâ, herhangi bir organizasyonda gösteri unsuruna dönüştürülerek varlık anlamına yabancılaştırılmaktadır. Semâ hem bağlamından kopartılıp bir gösteriye dönüştürülmekte hem de semâzen ekibi adı altında kiralanan bir meta hâline getirilmektedir. Burada ön plana çıkan bir ayrıntı da semâ gösterisi ifadesinin kullanımıdır. Semâ, semâ ayini gibi tasavvufi gönderimler içeren ifadeler yerine semâ gösterisi tabirinin kullanımı Bölükbaşı'na göre "dinî/tasavvufî bir ayin ve ritüelin 'gösteri' olarak popülerleşmesinin ve dinî formların metalaşmasının bir belirtisi olarak okunabilir."[64] Semâ artık bir performans sanatına,[65] seyirlik bir gösteri[66] hâline dönüştürülmüş ve çeşitli etkinliklerde icra edilmek üzere semâzenlerle birlikte kiralanan bir meta hâline gelmiştir.[67] Keskin ise bu durumu biraz daha farklı yorumlayarak semânın artık Türkiye'nin sembollerinden biri olduğunu ve Mevlevîliğin simgesi olmanın ötesine geçtiğini belirtir.[68] Keskin'in cümlelerinde pozitif bir yönde zikredilerek bencillikten uzak olma, tüm insanlığa karşı bir sevgi ile özdeşleştiği iddia edilse de[69] semânın, Mevlevîlikteki simgesel manasının çözülmeye uğrayarak tüm dünyaya yayılan standart bir dansa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Semâzen, semâ yapan kişileri betimleyen bir terimdir. Semâzen

[63] Yusuf Organizasyon, "Pendik Semazen Ekibi Kiralama" (Erişim 23 Şubat 2025).
[64] Bölükbaşı, "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvuf'çuluk"", 160.
[65] Bölükbaşı, "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvuf'çuluk"", 167.
[66] Ahmet Tarhan, "Modern Çağda Semâ'ın Seyirlik Gösteri Hâline Dönüştürülmesi", *Mevlâna Araştırmaları Dergisi* 1 (2007), 177-202.
[67] Bölükbaşı, "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvuf'çuluk"", 167.
[68] Fatıma Keskin, *Mevlânâ Celâleddin Rumî* (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2006), 38.
[69] Keskin, *Mevlânâ Celâleddin Rumî*, 38.

figürlü objelerin isimlendirilmesinde "Mevlâna" isminin kullanılması ürünlerin çoğunda görülen bir ayrıntıdır. Bu durum, Mevlâna'nın popülerleştirilen bir simge olduğu iddiasını pekiştirerek onunla anılan her simgenin de bu süreçten etkilendiğini göstermektedir. Örneğin, sikkesi de dâhil bir semâzen formunda tasarlanan kahve fincanı setinin tanıtımında şu cümleler kullanılmaktadır:

"Mevlâna yaşamını, "Hamdım, piştim, kavruldum." şeklinde özetler. Sema dönerken dervişler, ruhun huzur ikliminde "AŞK"ın lezzetine varırlar. Ve her dönüş "VUSLAT" girdabına çeker aşığı. Muhabbet ve huzurun tadı olan kahvemiz de aynı evrelerden geçer. Hamdır, kavrulur ve pişer. İşte bu ahenk içinde yudumlamak için tasarladığımız fincanlarla kahve keyfini aynı zamanda gönül derinliklerine taşımak istedik."[70]

Bu tür bir kahve fincanı takımını alırken işlevsellik artık pek de önem verilen bir nitelik değildir. Amaçtan ziyade satışa çıkarılan ürünün araçsal yönü ağır basmakta, tasavvufi bir simgenin popülerleştirilmiş biçimini bünyesinde taşıması yeterli görülmektedir. Baudrillard'ın da ışık tuttuğu gibi "bugün nesnelerden pek azı, onlardan söz eden bir nesneler bağlamı olmaksızın kendi başına sunulur. Bu yüzden tüketicinin nesneyle ilişkisi değişmiştir. Tüketici, sağladığı özel fayda bağlamında bir nesneye değil, bütünsel anlamı bağlamında bir nesneler kümesine yönelir."[71] Yukarıdaki örnekte görülebileceği üzere ürünün reklamı, onun alım amacını anlamlandırmaya yöneliktir. Semâzen formunda herhangi bir işlevselliği olmayan popüler bir ürün, sadece onunla birlikte pazarlanan "anlam"lar sayesinde alınır hâle gelmektedir, zira reklam "sadece anlamlandırmalar getirir."[72] Dahası, "hamdım, piştim, kavruldum" şeklinde reklamlaştırılan ifade Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebîr* adlı eserindeki bir beyitte yer alan ve çoğunlukla "hamdım, piştim, yandım"[73] terkibinde kullanılan bir cümledir. Burada "yandım" yerine "kavrul-

[70] Kurumsal Hediye Ajansı, "Mevlâna Semazen Kahve Seti" (Erişim 10 Şubat 2025).

[71] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgün Tutal - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı, 2020), 18.

[72] Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 104.

[73] Gölpınarlı, "yandım, yandım, yandım" diye tercüme etse de bazı nüshalarda "hamdım, oldum, yandım" şeklinde yer aldığını şerh düşmektedir. Bkz. Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957), 69.

dum" kelimesinin tercih edilmesi ürünle paralellik kurarak kahvenin kavrulma işlemine bir gönderme yapmaktadır. Bu durum da bir ürünün pazarlanmasında çok bilinen bir tabirin bile kolaylıkla tahrif edilebileceğine işaret etmektedir.

Paşabahçe'nin "Aşure" koleksiyonu içerisinde satışa sunduğu "sema mumluk" da kahve fincanlarındakine benzer bir anlam üretimini aksettirmektedir: "Sema Mumluk, hoşgörü kavramını insanlığa en zarif formlarla sunan simgelerden, semazen eteğinden esinlenerek tasarlanmıştır. İç kısmında, "Nazar eyle itiri/ Bazar eyle götüri/ Yaradılanı hoşgör/ Yaradandan ötüri" dörtlüğü yer almaktadır."[74] Semâ, görsel bir estetik olarak betimlenmekte, semâzen eteği de hoşgörü kavramıyla eşleştirilmektedir. Bu örnekte semâzen eteği olarak tanımlanan tennurenin içerdiği simgesel anlamlardan yukarıda bahsedilmiştir. Kahve fincanlarının tanıtım yazısında Mevlâna'nın sözünün tahrifi gibi bu üründe de Mevlevîliğin simgelerinden tennurenin anlamı popülerleştirilmeye uygun bir formda başkalaştırılmaktadır. Telefon kılıflarından[75] araç dikiz aynası süsüne,[76] üç boyutlu gece lambasından[77] müzikli ve dönebilen şekilde tasarlanan biblolara,[78] battaniyeden[79] duş perdesine[80] ve hatta evcil hayvan battaniyesi[81] ile banyo paspasına[82] kadar uzanan çeşitlilikteki ürünler üzerinde yer alan semâzen figürüyle bu simge de popülerleştirilmektedir.

Bu tür ürünlere ilaveten, semâzen ve semâ simgesi mizah dergilerinde de yer yer kullanılarak popüler komedi unsuruna dönüştürülmektedir. Popüler kültürün bir organı olarak mizah dergilerinde çoğunlukla, semâzenlerin kıyafeti veya semâyı simgeleyen dönme eylemi karikatürize edilmekte ve bir tasavvufi simge içeriğinden soyutlanarak popülerleştirilmektedir. *Uykusuz* dergisindeki bir karikatürde, semâ simgesi sadece dönme eylemine indirgenerek "bu

[74] Paşabahçe Mağazaları, "Sema Mumluk" (Erişim 10 Şubat 2025).
[75] Hepsiburada, "Mevlevi Semazen Desenli Silikon Kılıf" (Erişim 24 Şubat 2025).
[76] n11, "Çift Taraflı Mevlana Pleksi Araba Dikiz Aynası Süsü" (Erişim 24 Şubat 2025).
[77] ÇiçekSepeti, "Mevlâna Modelli 3D Gece Lambası" (Erişim 10 Mart 2025).
[78] Sepet Dünyası, "Dekoratif Dönen Lux Semazen Biblo" (Erişim 11 Mart 2025).
[79] Redbubble, "Whirling Dervish Comforter" (Erişim 11 Mart 2025).
[80] Redbubble, "Whirling Dervish Shower Curtain" (Erişim 11 Mart 2025).
[81] Redbubble, "Whirling Dervish Pet Blanket" (Erişim 22 Mart 2025).
[82] Redbubble, "Whirling Dervish Bath Mat" (Erişim 22 Mart 2025).

kadar elzem bişey mi yani? Şu beladan kurtulsak da sonra dönseniz!"[83] ifadeleriyle pandemi sürecindeki gereksizliği vurgulanmaktadır. *LeMan*'daki bir örnekte de semâzen, semâ ve pandemi üzerinden mizah üretilmekte ve semâ yine bir dönme eylemi olarak içeriğinden koparılmaktadır. Dönen bir çalışma sandalyesi üzerinde resmedilen semâzenin o sırada dönme eylemine işaret edilerek pandemide evden çalışma durumu semâzen ve semâ üzerinden karikatürize edilmektedir.[84] Bir diğer örnekte, yine semâ simgesindeki dönme eylemi mizah konusu yapılmakta, "bizim yaptığımız dönmek falan diilmiş!"[85] ifadesiyle adrenalin yükselten aletlerdeki dönme tecrübesiyle kıyaslanmaktadır.

1.2.2. Kıyafetler

Kıyafet bağlamında hem Mevlevîliğe ait kıyafetlerin standart hâle getirilip satışa sunulduğu hem de üzerinde semâzen[86] figürü olan giysilerin tasarlanıp piyasadaki yerlerini aldıkları görülmektedir.

Mevlevîlikte tercih edilen kıyafetlerin de simgesel anlamları bulunmaktadır. Semâzenlerin başlarındaki sikke mezar taşını, tennûreleri kefeni ve hırkaları da kabri simgeler.[87] Kıyafet parçalarından biri olan destar ise bir tür sarıktır.[88] Mevlevîlikte kıyafetler çoğunlukla benzer olmakla birlikte destarların rengi ve sarılması noktasında da farklılıklar bulunabilmektedir.[89]

Bir yandan el yapımı destarlar[90] popüler birer meta hâline getirilirken diğer yandan ise takılarla[91] da yeniden popülerleştirilmekte-

[83] İlker Altungök, *Uykusuz* (İstanbul: Mürekkep Basın Yayın Ltd. Şti., 2020), 6.
[84] Tümer Geban - Can Barslan, *LeMan* (İstanbul: LM Basın Yayın Ltd. Şti., 2020), 7.
[85] İlker Altungök, *Uykusuz* (İstanbul: Mürekkep Basın Yayın Ltd. Şti., 2020), 5.
[86] Daha önce de ifade edildiği gibi Mevlânâ ile semazen figürü özdeşleştirilmiş ve ürünler semazen figürüne sahip olmasına rağmen Mevlânâ adı altında satışa sunulmuştur.
[87] Özcan, "Mevlevî Âyini", 466.
[88] Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 15.
[89] Nurhan Atasoy, "Mevlevilikte Giyim", *Mevlana*, ed. Osman Horata - Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015), 161.
[90] PttAVM, "El Yapımı Keçe Mevlana Mevlevi Destar" (Erişim 11 Mart 2025); Osmanlı Kostümleri, "Mevlevi Destar" (Erişim 11 Mart 2025).
[91] Arthill, "Osmanlı 19. yüzyıl 'Mevlevi' Mineli Kolye Ucu" (Erişim 11 Mart 2025).

dir. Ürünlerin tanıtımında, "Aşkın diyarı Konya'dan Can üyelerimize getirdiğimiz sikke kolye ucunun sizlere uğur getirmesini dileriz"[92] gibi ifadeler kullanılarak Mevlevîler için mezar taşını simgeleyen sikkeler şans ve uğur adı altında birer ürün hâlini almaktadır. Tennure ise semâzenlerin giydiği "kolsuz, yakasız, önü, göğsün aşağısına dek açık, üst tarafı, bele kadar, bedene tam gelecek derecede dar, alt tarafı geniş bir elbise" olan bir kıyafettir.[93] Hizmet ve semâ olarak iki çeşidi bulunan tennurenin semâ versiyonunun "etekleri gayet geniştir. Eteklerine, üç parmak enliliğinde kalın bir kumaş dikilmiştir. Bu, tennûre açılınca, semâ'-zen yavaşlasa bile hemen sönmemesi, yâni kapanmaması içindir."[94] Deste-gül ise "tennurenin üstüne giyilen yakasız, kolları düz ve dar, bele kadar gelen bir gömlektir."[95] Tennure ve deste-gül, bir arada kullanılan ve iki ayrı parçadan oluşan semâzenlerin giysisidir. Mevlevîlik içerisindeki önemli simgelerden olan tennure ve deste-gül bir yandan parti kostümü[96] olarak popülerleştirilirken diğer taraftan da Mevlâna etek, gömlek ya da elbise modeli[97] olarak ürün pazarında kendisine yer açmaktadır.

Semâzen kostümlerinin standart hâle getirilip üretilerek, çocuk boyu da dâhil, satışa sunulması her ne kadar manevi bir anlama binaen satın alınacağını düşündürse de parti kostümü adı altında piyasaya sürülmesi bu düşünceyi çürütmektedir. Kısacası, semâ bir gösteriye dönüştürülerek popülerleştirildiği gibi tennure ve deste-gül de partilerde giyilecek bir kostüme indirgenerek alıcılarını bekler hâle getirilmektedir. Bunların yanı sıra, tekstil ürünlerinde bir desen olarak yer alan semâzen figürlerine de rastlanmaktadır. Tişört[98] ve *sweatshirt*lerin üzerinde semâzen figürü baskısı yapılarak Mevlevîliğin bu önemli simgesi kıyafet üzerindeki bir motife dönüşmektedir. Bu skaladaki çeşitlilik de sınırları zorlamakta, bir elbi-

[92] Yoga Dükkanı, "Mevlevi Sikkesi Keçe Kolye" (Erişim 23 Şubat 2025).
[93] Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 43.
[94] Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 43.
[95] Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 15.
[96] Kostümce, "Mevlevi Semazen Kostümü" (Erişim 20 Şubat 2025).
[97] Modanisa, "Süet Mevlana Etek" (Erişim 11 Mart 2025); Sefamerve, "Mevlana Tunik Gömlek" (Erişim 11 Mart 2025); Trendyol, "Kuşaklı Mevlana Elbise" (Erişim 11 Mart 2025).
[98] Hepsiburada, "Mevlâna Siyah Çocuk Tshirt" (Erişim 11 Mart 2025).

se ya da mini etek üzerine semâzen figürü desen olarak basılabilmektedir.[99] Ayrıca, Mevlâna'nın sözleri veya beyitlerinden cümleler de kıyafetler üzerinde yer alabilmektedir. Mevlâna'nın hayatını özetleyen cümle olarak popülerleştirilen "hamdım, piştim, yandım" ifadesi ya da motto olan popüler sözleri herhangi bir kıyafet çeşidiyle[100] buluşturulup yeniden popülerleştirilerek kullanım alanlarını genişletmektedir.

1.2.3. Mutfak Kültürü

Mevlâna simgesi yiyecek dünyasında da popüler hâle getirilmekte gerek kafe ve restoran isimleri gerekse de Mevlevi kültüründe yer alan yiyecekler ve sofra adabı popüler kültürün mutfağında yoğrulmaktadır.

Mevlevi erkanında mutfak adabı önemli bir yere sahiptir ve kendine has simgeleri ihtiva eder. Mevlevi dergâhlarında mutfak için kullanılan tabir matbahtır ve burada çalışan kişilere matbah canı ya da ateş-baz adı verilir.[101] Matbah, "sadece yemek pişirilen bir mekân olmayıp, temel eğitimin verildiği, canların pişirildiği yerdir. Burada pişirme ocakları, yemek bölümü (Somathane) ve sema meşk yeri, saka postu gibi kısımlar bulunur. Ayrıca kiler-depo gibi mekânlar yer alır."[102] Mevlevilikte matbah, "dünyevî meşguliyetlerin sembolik bir müessesesi demekti. Bizim bu dünyadaki hayatımız da bir çileden ibaret olduğu düşünülecek olursa en münasip çilenin de burada olması icabediyordu."[103] Somat ise Mevlevi sofrasıdır[104] ve yemek hazır olunca sofraya davet simgesel şekilde, bu işle görevli kişinin "önce şeyh dairesinin önünde, sonra hücrelerin bulunduğu koridorda, ayaklarını mühürleyip baş keserek, yüksek sesle, «Hû... Somata salâ» diye, «Hû» yu biraz, «salâ»yı soluk mikta-

[99] Redbubble, "Whirling Dervish A-Line Dress" (Erişim 11 Mart 2025); Redbubble, "Whirling Dervish Mini Skirt" (Erişim 11 Mart 2025).

[100] Hepsiburada, "Hamdım Piştim Yandım Mevlâna Mesnevi Tasavvuf Baskılı Tişört Unisex T-Shirt" (Erişim 11 Mart 2025); Redbubble, "Rumi Quote Somewhere beyond right and wrong there is a garden I will meet you there Classic T-Shirt" (Erişim 11 Mart 2025).

[101] Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 27.

[102] Karpuz, "Mevlevihaneler: Mimari, Adap-Erkân ve Sanat", 85.

[103] Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik* (Ankara: Hece, 2018), 100.

[104] Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 42.

rı çekerek bağır[masıyla]"[105] yapılır. Yukarıda, sema tennuresinden bahsedilirken ifade edildiği gibi diğer bir tennure çeşidi de hizmet tennuresidir ve mutfakta çalışanlar giyerler. Gölpınarlı'nın anlatımıyla:

"Hizmet tennûresini matbah canları giyerler; etekleri, rahat adım atacak kadar geniş, semâ' tennûresine nisbetle çok dardır. Rengi siyah yahut koyu kahverengidir; yâni kir göstermiyecek bir renktedir. Matbah canı, bununla hizmet görür; üstüne deste-gül de giymez. Yalnız dışarıya çıkarken giyer; beline de kılıflı bir maşa sokarak hizmete gitmiş olduğunu anlatmış olur."[106]

Çeşitli çalışmalarda[107] değinildiği üzere Mevlâna ismi birçok kafe ve restorana verilmektedir. Hatta, Mevlevi kültürüyle bir ilgisi bulunmasa da bazı yemek türlerine sadece Konya ile bağlantısından dolayı Mevlâna ismi verilebilmektedir. Bunlara mukabil, Mevlevi kültüründeki mutfak adabı ve yemekleri araştırılarak yani o kültürle doğrudan ilişki kurularak standartlaştırılan yemekler ve tatlılar da bulunmaktadır. Mevlevi kültürüne ait yemeklerin ortaya çıkarılarak özellikle Şeb-i arus törenleri için gelen turistlere yönelik konseptlerin hazırlanması gerektiğini[108] ve bunun gastronomi turizmine katkı sağlayacağını vurgulayan[109] çalışmalar mevcuttur. Mevleviler için önemli simgelerden biri olan matbah, Osmanlı saray mutfağı üzerine çalışan bir restorana isim olarak seçilmiştir. Restoranın bu isim tercihi menüsünde de kendisini göstermekte ve Şeb-i arus münasebetiyle geliştirilen menü Mevlevi menüsü adı altında belirli bir tarih aralığında sunulmaktadır. Restoranın 7-17 Aralık 2024 tarihlerinde bu etkinlik için hazırladığı ilanda[110] "Mevlevi Somadı'na Davet (...) Bu sofra 'başka' bir sofra (…) Sizi sadece bu özel mutfağa ait yemekleri tatmaya değil, bu farklı ve anlamlı sofra kültürü ile ta-

[105] Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*., 127.
[106] Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*., 43.
[107] Aydemir, *Popüler Kültürde Mistik Motifler: Bir Anlatı, Tüketim ve Gösteri Alanı Olarak Tasavvuf*., 142; Kayalı, "Kültür Endüstrisi ve Mevlâna Kapitalizmi", 95.
[108] Yılmaz Seçim, "Şeb-i Arus Etkinliğine Katılan Turistlerin Mevlevi Mutfağı Yemek Taleplerinin Tespit Edilmesi", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/35 (Ağustos 2020), 778-796.
[109] Firuze Ceylan - Melek Yaman, "Ritüele Dönüşen Mutfak: Mevlevi Mutfağı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül 2018), 2172-2179.
[110] Matbah Restaurant, "Mevlevi Somadı'na Davet" (Erişim 22 Mart 2025).

nışmaya davet ediyoruz" denilerek Mevlevilikte mutfağın önemine dair ilave bilgilerden de bahsedilmektedir. Mevlevi mutfağının aslına uygun olarak hazırladıkları iddiasında bulunulan "Mevlevi Somadı" menüsünde ise "ballı süt şerbeti, buğdaylı balık çorbası, gül yapraklı semizotu, patlıcanlı pilav, sirkencübin şerbeti, tarçınlı kuzu gerdanı, badem helvası ve kahveye" yer verilmektedir:

> "Bu menüde Hz. Mevlana'nın eserlerinde anılan ve günümüzde Konya'da yaşayan yemekler, aslına uygun olarak o dönemin malzemeleriyle sunulmaktadır. Sadece, Mevlevi Pilavı ya da Hassaten Lokma Abdülbaki Gölpınarlı'nın anlatımından; Gül Yapraklı Marul Salatası Ali Eşref Dede'nin Yemek Risalesi'nden standartlaştırılmıştır. İçeceklere gelince, Sirkencübin tarifi, Hz. Mevlâna tarafından verilen ender tarifelerdendir (…) Gül şerbeti, günümüzde de bilinen bir şerbettir. İlginçtir, kaynaklarda kahvenin 15, 16. yüzyıllarda İstanbul'a geldiği belirtilir; oysa 13. yüzyılda kahvenin Konya'da kullanıldığı Mesnevi, Divan-ı Kebir ve diğer eserlerde görülmektedir.
>
> …Sofra hazır olunca görevli 'Huuu Somata Salaaa' diyerek davet yapar, herkes gelince yemek şeyh ya da sofradaki en kıdemli kişinin yemeğe başlamasıyla başlar ve onun duasıyla sona ererdi. Biz de sizleri Mevleviler gibi sofraya davet ediyoruz: "Huuuu Somata Salaaaa."[111]

Mevlevi mutfağına dair simgelerden faydalanarak gerçekleştirilen bu restoran etkinliği, ilanından menüsüne ve kullanılan ifadelere kadar bir popülerleştirme örneğidir. Mevlevi mutfak adap ve erkânındaki derin simgeler ve anlamların, her ne kadar düzenlenen organizasyon o havayı teneffüs ettirme gayretinde olsa da içeriklerinden uzaklaştırılarak sadece yeme-içme eylemine indirgenen popüler bir duruma dönüşmeleriyle karşılaşılmaktadır.

Restoranlar harici, Mevlevi mutfağından ürünlerin ortaya çıkarılması konusunda diğer bir nokta ise girişimci Atiye Laçin'in[112] Gelibolu Mevlevihane'sinin açılması neticesinde ulaşılan belgelerde Mevlevi tatlısının tarifiyle karşılaşmasıdır. Laçin,[113] Mevlevi tatlısını,

---

[111] Matbah Restaurant, "Mevlevi Somadı Menü" (Erişim 22 Mart 2025).

[112] *Yenişafak*, "Girişimci kadının başarı hikayesi: Mevlevihaneden ilham aldı patron oldu, şimdi dünyaya satıyor" (Erişim 18 Mart 2025); *Memleket*, "700 yıllık Mevlevi Tatlısı keşfedildi" (Erişim 18 Mart 2025).

[113] *Yenişafak*, "Girişimci kadının başarı hikayesi: Mevlevihaneden ilham aldı patron oldu, şimdi dünyaya satıyor".

geleneksel yönteme sadık bir biçimde ve Mevlevilikte az yemek nefis terbiyesidir felsefesinden yola çıkarak üretmektedir. İçerisinde un, yağ, şeker olmayan ve hurma, üzüm, ceviz, badem ve baharatlı bitkilerden yapılan Mevlevi tatlısı vegan ve glütensiz bir ürün olma özelliğine sahiptir.[114] Mevlevi tatlısının yanında Laçin, yine Mevlevi mutfağından bir tatlı olan murabbanın da üretimini yapmaktadır. İçeriğinde ceviz, badem, fındık ve keçiboynuzunu barındıran murabba tatlısının tanıtımında "bugüne kadar belki de hiç denemediğiniz bir lezzeti deneme vakti geldi. Tadına vardıktan sonra daha önce denemediğiniz her güne üzülebilirsiniz" ifadelerine yer verilmektedir.[115] Laçin'in ürettiği bir diğer ürün ise Mevlevi macunudur.[116] Hurma, üzüm, ceviz, badem, kayısı, baharat ve bitkilerin karışımından elde edilen bu macun da hastalıklara karşı direnci arttıran bir ürün olarak pazarlanmaktadır. Standart hâle getirilen tariflerle top biçiminde yuvarlanıp lokmalık bir formda paketlenerek satılan Mevlevi tatlısı ve murabba ile kavanoz içerisinde tüketim zincirinde yer alan Mevlevi macunu satışa sunulan ürünlerdir. Unsuz, şekersiz, glütensiz ve vegan olmaları günümüz popüler tüketim kültürüne de benzerlik göstererek simgesel anlamlarından ziyade sadece besin değerleriyle gündeme gelmelerini ve dolayısıyla da tercih edilmelerini sağlamaktadır. Böylece, evde de çok kolaylıkla yapılabilecek bu tatlılar, Mevlevilikte sahip oldukları anlamlardan soyutlanarak geniş bir kesime ulaşan standart ürünler hüviyetine bürünmektedir.

Yukarıda örnekleri sunulan ürünlerden ayrı olarak Mevlâna isminin kullanıldığı ve genellikle semazen figürünün ambalajlarında eşlik ettiği Mevlâna şekeri,[117] Mevlâna çay,[118] Mevlâna tarhana[119] ve benzeri ürünler de piyasada ulaşılabilir hâlde bulunan standart tatlardan bazılarıdır.

---

[114] *Yenişafak*, "Girişimci kadının başarı hikayesi: Mevlevihaneden ilham aldı patron oldu, şimdi dünyaya satıyor".

[115] Atiye Laçin, "Murabba" (Erişim 18 Mart 2025).

[116] Atiye Laçin, "Mevlevi Macunu" (Erişim 18 Mart 2025).

[117] ÇiçekSepeti, "Mevlana Şekeri" (Erişim 24 Mart 2025).

[118] "Mevlâna Çay" (Erişim 24 Mart 2025).

[119] Maraş Market, "Mevlana Tarhana" (Erişim 24 Mart 2025).

Sonuç

Devasa popüler kültür makinesi, çarkları arasına tasavvufi simgeleri de dâhil edip popülerleştirme tornasından geçirdiği ürünleri bireylerin kullanımına uygun hâle getirmektedir. Tasavvufi göndergelerinden uzaklaştırılan ya da manaları flulaştırılıp tüketime aracı kılınan simgeler dolaşıma sokulmaktadır. Mevlâna ve Mevlevîliğe ait simgeler de üretim bandındaki birer meta gibi standartlaştırılıp içleri boşaltılarak ya da ihtiva ettikleri anlamlar birer reklam unsuruna dönüştürülüp deforme edilerek çok yönlü bir düzeyde popülerleştirilmektedir. Mevlâna; adı, portresi, sözleri kapsamında bir popüler kültür ögesine dönüşürken Mevlevîliğe dair simgelerden semâzen, semâ, kıyafetler ve mutfak kültürü de popülerleşme rüzgârına yakalanmaktadır. Mevlâna simgesinin barındırdığı güzel ve yüksek ahlak, tevazu, hoşgörü, sevgi ve aşk gibi yüce hasletler de popülerleştirmeye çok elverişli bir ortam hazırlamaktadır; zira bunlar "duygular, ihtiyaçlar, ruh halleri"nin pazarlanma potansiyelinin yansımalarıdır.[120] Mevlâna portresi, figürü ya da sözlerinden oluşturulan ürünlerde bu niteliklerin ön plana çıkarılması ve ürün tanıtımlarında kullanılması Mevlâna simgesinin çağrıştırdığı anlamların da bu popülerleştirmeye katkıda bulunmasıyla sonuçlanmaktadır. Böylece, popülerleştirilen Mevlâna simgesiyle birlikte ona ait manevi boyut ve duygular da popüler kültürün muhatabı olmaktadır. Bunun yanı sıra, Mevlevîliğin simgelerinden semâ ayini açılışlarda, düğünlerde yer verilen bir gösteriye, tennure ve destegül partilerde giyilecek bir kostüme, semâzen ise bir giysi ya da çeşitli ürünler üzerindeki desen ve motife dönüşmüştür. Öte yandan, semâzen ve semâ simgesi mizah dergilerinde karikatürize edilen popüler bir komedi unsuru hâline de getirilmiştir. Aynı zamanda, Mevleviliğin mutfak kültürüne ait simgelerin popülerleştirilmesi kafe ve restoran isimlerinden Mevlevi yiyecekleri ve sofra adabına kadar her alana yansımaktadır. Dolayısıyla, Mevleviliğe ait tatlar, simgesel içreklerinden uzaklaştırılıp standart tatlar hâline geldikleri popüler kültür sofrasına eklemlenmektedir.

Kısacası, bu çalışmada, tasavvufi simgelerin popülerleştirilmeleri Mevlâna ve Mevlevîliğe ait simgeler örnekliğinde analiz edilmiştir.

[120] Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, 29.

Yukarıda değinilen örnekler ve elde edilen çıkarımlar neticesinde, Mevlâna simgesinin popülerleşme rüzgarından kaçamadığı ve hatta bundan en çok etkilenen simgelerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır. Mevlâna ve Mevlevîliğe ait simgeler, birer tasavvufi simgeden popüler birer tasavvufi simgeye ve oradan da sadece popüler birer ürün olmaya doğru değişim seyri izlemektedir. Popülerleştirmenin güçlü anaforu içerisine çekilen Mevlâna simgesi, tüketicilerin her türlü ihtiyacına yönelik çeşitlilikte ürünlerle mezcedilerek, standart formlara evirilmekte, manipüle edilmiş birer tüketim malı biçiminde popüler kültür dünyasına entegrasyonu sağlanmaktadır. Bu süreç, tasavvufi bir simgenin kuşattığı anlamların cazip süslemelerle bezenmesi ya da içi boş suretlerinin popülerleştirilip vitrine çıkarılmasıyla kendi içinde çatallanan bir görünüm arz etmektedir. Mevlâna simgesi, çoğunlukla muhteva ettiği tasavvufi anlamları üzerinden popülerleştirilirken, Mevlevîliğe ait simgeler ise ekseriyetle anlamlarından koparılarak popüler kültür tezgahında yer edinmektedir. Her iki durum da tüketicilerin metalaştırılan bu simgelere yönelik rağbetiyle sonuçlanmaktadır. Muhteva ettiği manalar açısından Mevlâna simgesi bu tür ürünlere teyelle tutturulmuş izlenimi verse de tüketim kodlarına yaslanarak standartlaşıp, ulaşımının kolay hâle gelmesi tüketici evreninde bir alım itkisi yaratmaktadır. Sürekli yeni ürünlerle desteklenen popüler pazar, tüketicilerin isteklerini canlı tutmakta ve bir simgenin ürünleştirilme yelpazesinin sınırlarının olmadığı netleşmektedir. Bir simgenin tüketim değeri sürdükçe üreticilerin talep yaratmaya, tüketicilerin de bu talepleri soğurmaya devam edeceği popüler bir kısır döngüyle yüz yüze gelinmektedir. Böylece, popüler kültürün, herhangi bir simgeyi her şekilde satılabilecek forma sokmaktaki mahareti aşikâr olmakta ve Mevlâna simgesine de popülerleşme kabininde farklı farklı form ve içerikleri üzerinde denemesi için alan açıldığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Akbaş, Dilşad Nağme. *Kültür Endüstrisi Bağlamında Mevlana'nın Yeniden Üretimi*. İstanbul: Doğuş Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Altungök, İlker. *Uykusuz*. İstanbul: Mürekkep Basın Yayın Ltd. Şti., 2020.

Arthill. "Osmanlı 19. yüzyıl 'Mevlevi' Mineli Kolye Ucu". Erişim 11 Mart 2025. https://www.arthill.com.tr/urun/4456650/osmanli-19-yuzyil-mevlevi-mineli-kolye-ucu-medet-ya-hazreti-mevl-n-cel-ledd

Atasoy, Nurhan. "Mevlevilikte Giyim". *Mevlana*. ed. Osman Horata - Adnan Karaismailoğlu. 149-175. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Aydemir, Feride. *Popüler Kültürde Mistik Motifler: Bir Anlatı, Tüketim ve Gösteri Alanı Olarak Tasavvuf*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Nilgün Tutal - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı, 14. Basım, 2020.

Bellona Mobilya. "Evinize Şans Getirecek 12 Dekoratif Obje". Erişim 23 Mart 2025. https://www.bellona.com.tr/blog/icerik/evinize-sans-getirecek-12-dekoratif-obje

Bölükbaşı, Adem. "Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler 'Tasavvuf'çuluk"". *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2016), 150-170.

Bölükbaşı, Adem. *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevîlik Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Celâleddin, Mevlânâ. *Dîvân-ı Kebîr*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957.

Ceylan, Firuze - Yaman, Melek. "Ritüele Dönüşen Mutfak: Mevlevi Mutfağı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül 2018), 2172-2179.

Çelebi, Asaf Hâlet. *Mevlânâ ve Mevlevilik*. Ankara: Hece, 4. Basım, 2018.

ÇiçekSepeti. "Mevlana Cep Ayna". Erişim 08 Mart 2025. https://www.ciceksepeti.com/derdi-dunya-olanin-mevlana-cep-ayna-8690001510473-52775

ÇiçekSepeti. "Mevlana Figürlü Bayan Gümüş Kolye". Erişim 24 Şubat 2025. https://www.ciceksepeti.com/mevlana-figurlu-bayan-gumus-kolye-kcm4622288

ÇiçekSepeti. "Mevlana Kalemlik". Erişim 10 Mart 2025. https://www.ciceksepeti.com/derdi-dunya-olanin---mevlana-kalemlik-kc8952049

ÇiçekSepeti. "Mevlana Modelli 3D Gece Lambası". Erişim 10 Mart 2025.

https://www.ciceksepeti.com/mevlana-modelli-3d-gece-lambasi-kc7924219
ÇiçekSepeti. "Mevlana Mouse Pad". Erişim 24 Şubat 2025. https://www.ciceksepeti.com/mevlana-mouse-pad-kcm2488597
ÇiçekSepeti. "Mevlana Oto Sticker". Erişim 08 Mart 2025. https://www.ciceksepeti.com/mevlana-oto-sticker-25-x-32-cm-kcm48566552
ÇiçekSepeti. "Mevlana Sözü Baskılı Kupa Bardak". Erişim 24 Şubat 2025. https://www.ciceksepeti.com/hediye-mevlana-sozu-baskili-kupa-bardak-6591-kcm52350984
ÇiçekSepeti. "Mevlana Şekeri". Erişim 24 Mart 2025. https://www.ciceksepeti.com/konya-mevlana-sekeri-350gr-kcm28103602
"Ekonomik Kutulu Mevlana Kartları". Nobel Kitap. Erişim 08 Mart 2025. https://www.nobelkitap.com/ekonomik-kutulu-mevlana-kartlari-475660.html
Etiketçimiz. "Mevlana Sticker". Erişim 08 Mart 2025. https://www.etiketcimiz.com/urun/mevlana-sticker
Funk, Rainer. *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*. çev. Çağlar Tanyeri. İstanbul: Yapı Kredi, 4. Basım, 2018.
Fürûzanfer, Bedîüzzaman. *Mevlâna Celâleddin*. çev. Feridun Nafiz Uzluk. Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005.
Gans, Herbert J. *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. İstanbul: Yapı Kredi, 5. Basım, 2018.
Geban, Tümer - Barslan, Can. *LeMan*. İstanbul: LM Basın Yayın Ltd. Şti., 2020.
Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1963.
Gümüşbox. "Özel Tasarım Mevlana Semazen Figürlü Gümüş Yüzük". Erişim 09 Mart 2025. https://www.gumusbox.com/ozel-tasarim-mevlana-semazen-figurlu-gumus-yuzuk
Güner, Feride. "Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşı Alanı Olarak Pop Tasavvuf". *Moment Dergi* 10/2 (2023), 354-383.
Hepsiburada. "Hamdım Piştim Yandım Mevlana Mesnevi Tasavvuf Baskılı Tişört Unisex T-Shirt". Erişim 11 Mart 2025. https://www.hepsiburada.com/kendim-sectim-hamdim-pistim-yandim-mevlana-mesnevi-tasavvuf-baskili-tisort-unisex-t-shirt-p-HBCV00004TTKZF?magaza=kendimsectim
Hepsiburada. "Mevlana Altın Kabartma Kalem Seti". Erişim 08 Mart 2025. https://www.hepsiburada.com/tasarim-magazasi-mevlana-altin-kabartma-kalem-seti-pm-HB00000OB0EW
Hepsiburada. "Mevlana Duvar Saati". Erişim 08 Mart 2025.

https://www.hepsiburada.com/baski-dukkani-mevlana-duvar-saati-bombeli-gercek-cam-p-HBV00000VOEXH?magaza=bask%C4%B1%20dukkan%C4%B1

Hepsiburada. "Mevlana Siyah Çocuk Tshirt". Erişim 11 Mart 2025. https://www.hepsiburada.com/lord-t-shirt-mevlana-siyah-cocuk-tshirt-pm-HBC00000GHQ0G

Hepsiburada. "Mevlana Türbesi Tablo". Erişim 08 Mart 2025. https://www.hepsiburada.com/arty-tablo-mevlana-turbesi-tablo-pm-HB000019GMX1

Hepsiburada. "Mevlana'nın 7 Öğüdü Tablo". Erişim 08 Mart 2025. https://www.hepsiburada.com/desenlio-mevlana-nin-7-ogudu-tablo-pm-HBC00004MR5DF

Hepsiburada. "Mevlevi Semazen Desenli Silikon Kılıf". Erişim 24 Şubat 2025. https://www.hepsiburada.com/teknomeg-realme-12-uyumlu-mevlevi-semazen-desenli-silikon-kilif-pm-HBC00006B5DKD

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis, 4. Basım, 1998.

Karpuz, Haşim. "Mevlevihaneler: Mimari, Adap-Erkân ve Sanat". *Mevlana*. ed. Osman Horata - Adnan Karaismailoğlu. 81-95. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Kayalı, Serap. "Kültür Endüstrisi ve Mevlana Kapitalizmi". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 6 (Aralık 2020), 88-98.

Keskin, Fatıma. *Mevlânâ Celâleddin Rumî*. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2006.

Koçtaş. "Tablomega Kanvas Tablo Mevlana". Erişim 05 Mart 2025. https://www.koctas.com.tr/tablomega-kanvas-tablo-mevlana/p/5001048680?shop=4535&srsltid=AfmBOorj7ASr2oeNEhpezlaGA3DcsNhA1on6loP9UaKFKMupzk1c0pjxT7M

Kostümce. "Mevlevi Semazen Kostümü". Erişim 20 Şubat 2025. https://www.kostumce.com/mevlevi-semazen-kostumu-yetiskin-s-m

Kurumsal Hediye Ajansı. "Mevlana Semazen Kahve Seti". Erişim 10 Şubat 2025. https://www.kurumsalhediyeajansi.com/mevlana-semazen-kahve-seti-gold-khv-3012

Laçin, Atiye. "Mevlevi Macunu". Erişim 18 Mart 2025. https://www.atiyelacin.com/urun/mevlevi-macunu/

Laçin, Atiye. "Murabba". Erişim 18 Mart 2025. https://www.atiyelacin.com/kategori/atiye-lacin/murabba/

Löwenthal, Leo. *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum*. çev. Beybin Kejanlıoğlu. İstanbul: Metis, 2017.

Maraş Market. "Mevlana Tarhana". Erişim 24 Mart 2025. https://marasmarket.com/kahramanmaras-tarhanasi-mevlana-tarhana-2-kg

Matbah Restaurant. "Mevlevi Somadı Menü". Erişim 22 Mart 2025. https://www.matbahrestaurant.com/pdf/mevlevi_menu.pdf

Matbah Restaurant. "Mevlevi Somadı'na Davet". Erişim 22 Mart 2025. https://www.matbahrestaurant.com/mevlevi.php

Memleket. "700 yıllık Mevlevi Tatlısı keşfedildi". Erişim 18 Mart 2025. https://www.memleket.com.tr/700-yillik-mevlevi-tatlisi-kesfedildi-53594h.htm

"Mevlâna Çay". Erişim 24 Mart 2025. https://mevlanacay.com.tr/

MiaMano. "Mevlana Hiç Felsefesi Ahşap Biblo". Erişim 09 Mart 2025. https://miamano.com/products/mevlana-hic-felsefesi-ahsap-biblo-384913

MiaMano. "Mevlana Hiç Felsefesi Özel Tasarım Miyuki Yüzük". Erişim 24 Şubat 2025. https://miamano.com/products/mevlana-hic-felsefesi-ozel-tasarim-miyuki-yuzuk

Modanisa. "Süet Mevlana Etek". Erişim 11 Mart 2025. https://www.modanisa.com/suet-mevlana-etek-tsd0036-siyah.html

n11. "Çift Taraflı Mevlana Pleksi Araba Dikiz Aynası Süsü". Erişim 24 Şubat 2025. https://www.n11.com/urun/cift-tarafli-mevlana-pleksi-araba-dikiz-aynasi-susu-krom-547143381-23080849

Oktay, Ahmet. *Popüler Kültürden TV Sömürgesine: Bütün Yapıtlarına Doğru*. İstanbul: İthaki, 2009.

Okutan, Birsen Banu. "Dini Ürünler ve Mübadele Piyasası: Fatıma'nın Eli Örneği". Toplumsal Değişim Sempozyumu, İstanbul, 206 Mart 2016.

Okutan, Birsen Banu. *Türkiye'de Popüler Kültür ve Din İlişkisi: Kadın Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Osmanlı Gümüş. "Gümüş Özel Tasarım Hiçlik Makamı Mevlana Sikke Erkek Kolye Takı". Erişim 24 Şubat 2025. https://www.osmanli.com.tr/gumus-ozel-tasarim-hiclik-makami-mevlana-sikke-erkek-kolye-taki-urun874.html

Osmanlı Kostümleri. "Mevlevi Destar". Erişim 11 Mart 2025. https://www.osmanlikostumleri.com/urun/mevlevi-destar

Osmanlı Sarayı. "Mevlana Kokusu". Erişim 24 Şubat 2025. https://www.osmanlisarayi.com.tr/#!type=detay&kod=2006101137096574 8&adi=OSMANLI%20SARAYI%20MEVLANA%20KOKUSU%2012GR

Özcan, Nuri. "Mevlevî Âyini". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Paşabahçe Mağazaları. "Derviş Şekerlik". Erişim 06 Mart 2025. https://www.pasabahcemagazalari.com/dervis-sekerlik-p-000000000010019138/

Paşabahçe Mağazaları. "Sema Mumluk". Erişim 10 Şubat 2025.

https://www.pasabahcemagazalari.com/sema-mumluk-p-000000000010019207/

Pinterest. "Hiç Dövme". Erişim 09 Mart 2025. https://tr.pinterest.com/ideas/hi%C3%A7-d%C3%B6vme/903065636326/

Posta. "Brad Pitt Mevlana sözünü dövme yaptırdı". Erişim 11 Mart 2025. https://www.posta.com.tr/brad-pitt-mevlana-sozunu-dovme-yaptirdi-haber-fotograf-228498-3

PttAVM. "El Yapımı Keçe Mevlana Mevlevi Destar". Erişim 11 Mart 2025. https://www.pttavm.com/el-yapimi-kece-mevlana-mevlevi-destar-p-188127789

Realhomes. "Mevlana Resimli Dijital Baskılı Dekoratif Yastık Kırlent Kılıfı". Erişim 24 Şubat 2025. https://www.realhomes.com.tr/urun/mevlana-resimli-dijital-baskili-dekoratif-yastik-kirlent-kilifi/

Redbubble. "Rumi Quote Somewhere beyond right and wrong there is a garden I will meet you there Classic T-Shirt". Erişim 11 Mart 2025. https://www.redbubble.com/i/t-shirt/Rumi-Quote-Somewhere-beyond-right-and-wrong-there-is-a-garden-I-will-meet-you-there-by-avit1/102790290.WFLAH.XYZ

Redbubble. "Whirling Dervish A-Line Dress". Erişim 11 Mart 2025. https://www.redbubble.com/i/dress/Whirling-Dervish-by-Sakurabomb/162060409.V4WQ8

Redbubble. "Whirling Dervish Bath Mat". Erişim 22 Mart 2025. https://www.redbubble.com/i/bath-mat/Whirling-Dervish-by-Sakurabomb/162060409.EVFTZ

Redbubble. "Whirling Dervish Comforter". Erişim 11 Mart 2025. https://www.redbubble.com/i/comforter/Whirling-Dervish-by-Sakurabomb/162060409.UBAD9

Redbubble. "Whirling Dervish Mini Skirt". Erişim 11 Mart 2025. https://www.redbubble.com/i/skirt/Whirling-Dervish-by-heatherfriedman/104412952.MUCKM

Redbubble. "Whirling Dervish Pet Blanket". Erişim 22 Mart 2025. https://ih1.redbubble.net/image.5565140862.0409/ur,pet_blanket_small_flatlay_prop,square,1000x1000.u3.jpg

Redbubble. "Whirling Dervish Shower Curtain". Erişim 11 Mart 2025. https://www.redbubble.com/i/shower-curtain/Whirling-Dervish-by-jollyart/64618555.YH6LW

Rûmî, Mevlânâ Celâleddin-i. *Mesnevî-i Ma'Nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Seçim, Yılmaz. "Şeb-i Arus Etkinliğine Katılan Turistlerin Mevlevi Mutfağı Yemek Taleplerinin Tespit Edilmesi". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/35 (Ağustos 2020), 778-796.

Sefamerve. "Mevlana Tunik Gömlek". Erişim 11 Mart 2025. https://www.sefamerve.com/gomlek-bluz/mevlana-tunik-gomlek-0695-08-saks--118416

Sepet Dünyası. "Dekoratif Dönen Lux Semazen Biblo". Erişim 11 Mart 2025. https://www.sepetdunyasi.com.tr/sd47778-dekoratif-donen-lux-semazen-biblo

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 49. Basım, 2020.

Tarhan, Ahmet. "Modern Çağda Semâ'ın Seyirlik Gösteri Hâline Dönüştürülmesi". *Mevlâna Araştırmaları Dergisi* 1 (2007), 177-202.

Trendyol. "Arthopia Mevlana Hazretleri Dekorasyon Poster Çerçeveli Yüksek Kaliteli Tasarım Tablo". Erişim 05 Mart 2025. https://www.trendyol.com/pd/arthopia/mevlana-hazretleri-dekorasyon-poster-cerceveli-yuksek-kaliteli-tasarim-tablo-p-772915122

Trendyol. "Kuşaklı Mevlana Elbise". Erişim 11 Mart 2025. https://www.trendyol.com/hafsamina/kusakli-mevlana-elbise-kahverengi-hm2105-p-750097665

Trendyol. "Mevlana Biblolu Gül Kokulu Mumlu Oval Tepsili Dekoratif Set". Erişim 08 Mart 2025. https://www.trendyol.com/arzu-ak/mevlana-biblolu-gul-kokulu-mumlu-oval-tepsili-dekoratif-set-p-829722953

Vientex. "Mevlana Tablosu". Erişim 05 Mart 2025. https://www.vientex.com/urun/mevlana-tablosu-osm136

Walldenart. "Mevlana Hiçlik Kavramı Temalı Oval Metal Duvar Tablosu". Erişim 09 Mart 2025. https://walldenart.com/mevlana-hiclik-kavrami-temali-oval-metal-duvar-tablosu?vid=89273265-6398-43d4-8795-5d79a0d3e9c4

Yakıt, İsmail. "Mevlana'ya Göre İnsanın Evrenselliği". *Mevlana*. ed. Osman Horata - Adnan Karaismailoğlu. 179-187. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Yenişafak. "Girişimci kadının başarı hikayesi: Mevlevihaneden ilham aldı patron oldu, şimdi dünyaya satıyor". Erişim 18 Mart 2025. https://www.yenisafak.com/foto-galeri/ekonomi/girisimci-kadinin-basari-hikayesi-mevlevihaneden-ilham-aldi-patron-oldu-simdi-dunyaya-satiyor-2043475/1

Yoga Dükkanı. "Mevlevi Sikkesi Keçe Kolye". Erişim 23 Şubat 2025. https://www.facebook.com/yogadukkani/photos/a.10152923690060225/10156792408515225/?type=3

Yusuf Organizasyon. "Pendik Semazen Ekibi Kiralama". Erişim 23 Şubat 2025. https://yusuforganizasyon.com.tr/pendik-semazen-ekibi-kiralama/

Şimşekler, Nuri. "Ana Hatları ile Mevlevîlik - Kuruluşu – Mevlevîhâneler – Nasıl Mevlevî Olunurdu – Mevlevîlikte Dereceler - Âdâb ve Erkân - Âdetler – Terimler – Kıyafetler - Dualar - Gülbanklar". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 663-699. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

ANA HATLARI İLE MEVLEVÎLİK*
Kuruluşu – Mevlevîhâneler – Nasıl Mevlevî Olunurdu – Mevlevîlikte Dereceler - Âdâb ve Erkân - Âdetler – Terimler – Kıyafetler - Dualar - Gülbanklar

Nuri ŞİMŞEKLER†

ÖZ

Mevlâna'nın yaşadığı XIII. yüzyıl Anadolu'su ve özellikle başkent Konya siyasî, dinî ve kültürel bakımdan büyük değişim, mücadele ve çalkantıların yaşandığı bir dönemdi. Mevlâna bu ortamda, etrafında toplanan müritleriyle – öğrencileri ve sohbetlerine katılan farklı kesimlerden halk ile birlikte herhangi bir tarikat yapısı oluşturmadan bir irfan ve aşk mektebi meydana getirmişti. Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasından önce başlayan "çehâr darb" geleneği, onun etrafında şekillenen topluluğun tarikatlaşma eğilimlerine ilk örnekleri oluşturmuştu. Ancak Mevlâna'nın bizzat kendisi teşkilatlanmayı hiçbir zaman amaç edinmemiş, yolunu bir "aşk ve irfan yolu" olarak sürdürmüştü. Mevlâna'nın vefatından sonra yerine Çelebi Hüsâmeddin'in geçmesiyle başlayan süreç, oğlu Sultan Veled döneminde sistemleşmiş; böylece Mevlevîlik hem bir manevî yol hem de dinî ve kültü-

* Bu yazımız, daha önce yayınladığımız aşağıdaki çalışmalarımızdaki ilgili bölümlerinin bir araya getirilmesi ve yeni bilgiler eklenmesi ile oluşturulmuştur.
- Nuri Şimşekler, "Mevlevîliğin Tarihi Seyri", *Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî-İnsanlığın Aynası* (Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004), 145-165.
- Nuri Şimşekler, "Mevlevî Deyimleri, Âdetler, Gülbanklar", *Karatay*, (Konya: Konya Karatay Belediyesi Yayınları, 29 (2009), 5-10.
- Nuri Şimşekler, *Mutfakta Pişen Canlar, Yüzyılların Birikimi Mevlevî Kültürü*, (Konya: Life Pro. Yayınları, 2011)
- Nuri Şimşekler, "Âdâb ve Erkân Tarikatı", *Derin Tarih*, Özel Sayı: 16 (2019), 151-157.

† Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü. Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürü, Konya / Türkiye.
n.simsekler@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7502-6801.

rel bir hareket haline gelmişti. Mevlevîliği başlangıcından günümüze üç klasik ve bir canlandırma dönemi olmak üzere dört kronolojik ve yapısal döneme ayırmak mümkündür: İlki, Mevlâna'nın ardından gelen Çelebi Hüsâmeddin ve Sultan Veled zamanında kurumsallaşmanın temellerinin atıldığı, ikincisi, Sultan Veled'in oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin seyahatleriyle Mevlevîliğin geniş coğrafyalara yayıldığı ve cezbe merkezli yapının öne çıktığı, üçüncüsü ise, XV. yüzyıldan XX. yüzyıl ortalarına kadar süren ve Mevlevîliğin Osmanlı yönetimiyle bütünleştiği, yaygınlaştığı, Türk kültür, sanat ve edebiyatına tesir ettiği ve farklı coğrafyalarda teşkilatlandığı süreçtir. Son yani canlandırma dönemi ise 1925'te tekkelerin kapatılmasının ardından resmî bir kurum olarak sona ermesi ve 1946'dan itibaren kitap dergi yayınları, konferanslar ve ardından "Şeb-i Arûs" törenleriyle kültürel bir miras olarak devlet destekli yaşatılmaya devam ettiği dönemdir.

Tabi ki Mevlevîlik, yalnızca bir tarikat değil; dinî, estetik ve sanatsal unsurları birleştiren bir kültür sistemidir. Mevlevîhâneler bu sistemin eğitim merkezleri olarak işlev görmüş; Mesnevî dersleri, Semâ meşkleri, Çile eğitimi ve çeşitli san'at uğraşıları ile bireyleri hem manevî hem estetik açıdan yetiştirmiştir. Bu yapı içerisinde hat, musıkî, şiir, ebrû, tezhip, ciltçilik, gümüş, altın ve saat zanaatkârlığı gibi sanat dalları gelişmiş; Mevlevîlik, Osmanlı-Türk kültüründe zarafet, edep, ahenk ve ölçülülüğün sembolü olmuştur.

Mevleviliğin yaklaşık 750 yıllık geleneğinde belli bir disiplin, kurumsallaşma, kurallar manzûmesi ve kendine hâs bir ritüeli, deyimleri, terimleri, gülbankları da oluşmuş ve tarih boyunca sadece bir tarikat olarak değil, "aşkın irfan ve kültürle birleştiği bir medeniyet yorumu" olarak da şekillenerek; âdâb ve erkân çerçevesinde insana hem içsel olgunluk hem de toplumsal zarafet kazandıran kültürel bir miras olarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Mevlevîlik, Mevlevîhâne, Semâ, Gülbank

MEVLEVİ ORDER IN ITS OUTLINES

Foundation – Mevlevi Lodges – How to Become a Mevlevi - Spritual Courtesy and Rules – Customs – Terminology – Mevlevi Costumes - Prayers – Gülbanks

Nuri ŞİMŞEKLER‡

Abstract

The thirteenth-century Anatolia particularly the capital city of Konya in which Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī lived was a period marked by profound political, religious, and cultural transformation, struggle, and turbulence. In this environment, Rūmī, together with his disciples, students, and diverse groups of people who attended his gatherings, established a school of wisdom and love without forming a formal Sufi order. The "chehār darb" (Four shaving strokes, Shaving of hair, beard, moustache and eyebrows) tradition, which emerged even before his encounter with Shams al-Tabrīzī, represents the earliest signs of institutional tendencies within the community surrounding him. However, Rūmī himself never aimed to establish an organized order; rather, he continued his path as a "way of love and gnosis." After his passing, the succession of his close companion Çelebi Husām al-Dīn, and subsequently the organizational efforts of his son Sulṭān Walad, laid the groundwork for what would later be known as the Mawlawiyya (Mevlevî Order), transforming it into both a spiritual path and a cultural-religious movement.

The historical development of the Mawlawiyya can be divided into four chronological and structural periods: three classical phases and one revival phase. The first phase, under Çelebi Husām al-Dīn and Sulṭān Walad, established the institutional foundations of the order. The second phase, during the time of Walad's son Ulu 'Ārif Çelebi, was characterized by the geographic expansion of the Mawlawiyya through extensive travels and the growing prominence of spiritual ecstasy (jadhba). The third phase, spanning from the fifteenth to the mid-twentieth century, represents the period of integration with the Ottoman state, during which the order flourished, influenced Turkish culture, art, and literature, and spread across diverse regions. The final revival phase began after the official closure of the der-

‡ Prof. Dr., Selçuk University, Faculty of Letters, Deparment of Persian Language And Literature. Director of Mevlana Research Institute, Konya / Türkiye. n.simsekler@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7502-6801.

vish lodges in 1925; since 1946, the Mawlawiyya has continued to survive as a state-supported cultural heritage, particularly through the annual *Shab-i ʻArūs* (Wedding Night, The day Mawlānā passed away) ceremonies.

More than a Sufi order, the Mawlawiyya constitutes a comprehensive cultural system combining religious, aesthetic, and artistic dimensions. Mawlawī lodges (*Mawlawīhānes*) functioned as educational centers of this system, where individuals were trained both spiritually and artistically through *Mathnawī* lessons, *Samāʻ* performances, *Çile* (initiation) practices, and various artistic activities. Within this framework, calligraphy, music, poetry, marbling (*ebru*), illumination, bookbinding, metalwork, and clock-making flourished, making the Mawlawiyya a symbol of elegance, refinement, harmony, and moderation within Ottoman-Turkish civilization.

Throughout its 750-year history, the Mawlawiyya has developed a distinctive discipline, institutional structure, terminology, and ritual system, including its own *gulbanks* (invocatory prayers) and idioms. Thus, beyond being a Sufi order, it has evolved into a "civilizational interpretation in which love unites with knowledge and culture," endowing individuals with both inner maturity and social grace within the framework of its *ādāb* (spiritual courtesy) and *arkān* (principles).

Keywords: Mawlānā, Mawlawiyya, Mawlawī Lodge, Samāʻ, Gulbank

Giriş

Mevlâna'nın döneminde kendi ve medresesi etrafında toplanan müritler vardı. Bunlar herhangi bir tarîkat usulüne bağlı olmadan derslere ve sohbetlere dâhil oluyorlardı. Bu dönemlerde Mevlâna'ya gelip intisap etmek isteyenlerin "çehâr darb" tabir edilen saç, bıyık, sakal ve kaşlarından küçük bir miktarda kıl kesiliyor ve böylece intisapları gerçekleşmiş oluyordu. Bu olayın Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasından (1244) öncesi olduğu kaydedilmektedir (Gölpınarlı, 1993, 164). Ayrıca Hz. Mevlâna'nın bazı yetişmiş müritlerine şecere yazıp bazı bölgelere göndermesi, o dönemde Mevlevîlik Tarîkatı'nın temellerinin atıldığına dâir işaretler olarak kabul edilmektedir. Ancak bu yaygın olmayıp istisnaî olarak gerçekleşen bir usuldü ve aslında Mevlâna'nın teşkilâtlanma gibi bir düşüncesi de hiç yoktu (Lewis, 2010, 469). Gölpınarlı'nın çehâr darb usulünün Kalenderî bir gelenek olduğunu vurgulayıp Mevlevîliğin temellerinin bu tarîkata dayanabileceğini söylemesi veya bu tarîkatın Melamî-meşrep usu-

lünü de benimsemiş olduğunu vurgulaması herhalde tartışmaya açık olsa gerektir (Gölpınarlı, 1983, 178-180). Mevlevî tarihçisi Sâkıb Dede'nin (öl. 1735); "Mevlevîlik, Semâ, sefâ, vecd ve hâl gibi kendi âdâb ve erkânının yanında Nakşibendî tarîkatının esasları ve Şems'in aşk ve cezbe temelleriyle oluşturulmuştur." tespiti ise (Sâkıb Dede, 1283 H., I, 134) genel çerçeve ve uygulamalarına bakıldığında -bölgesel özellik, Çelebi ve Şeyhlerin tercihî durumları gibi bazı küçük istisnai uygulamalar hariç- bu tarîkatın en güzel tariflerinden biri olmuştur. Ayrıca Mevlevîlik yolunun bir tarîkat olmaktan çok aşk yolu, cezbe yolu, bir kültür hareketi ve dünyayı terk etme değil, irfana ulaştıran bir yaşam biçimi olduğu vurgulanmakta; hattâ silsilesinin bile başta Hz. Muhammed (SAV) olmak üzere, Hz. Ali'ye (Ankaravî, 3[a]), Cüneyd-i Bağdâdi'ye, Ahmed Gazzâli'ye, Necmeddin-i Kübrâ'ya kadar farklı yürütülmesiyle diğer klasik tarîklerden ayrıldığı belirtilmektedir (Gölpınarlı, 1983, 186; Seyyid Fâzıl Mehmed Paşa, muh. syf.; Top, 2001, 29). İlk dönemlerde bu yola girenlere Hz. Mevlâna'ya izafeten *Mevlevî* ya da *Mevlânâî* denilmekteydi. İlk yüzyılında meşihatta bulunan Hz. Mevlâna ahfadına binaen Veledî, Ârifî, Âbidî, Âlimî ve Âdilî olarak adlandırılsa da tarih boyunca Mevlevî sıfatıyla vasıflandırılmışlardı. İbn Battuta (öl. 1369) Konya'yı ziyareti sırasında (1332 sıraları) bu tarîkin mensuplarının "Celâliyye" olarak anıldıklarını kaydetse de (Lewis 2010'dan naklen, 491), aynı dönemlerde yazılmaya başlanan Eflâkî menâkıbında ve bazı yazma eserlerdeki imzalarda "Mevlevî" veya "el-Mevlevî" ibareleri sıkça geçer.

Hz. Mevlâna'nın 1273 yılındaki vefatının ardından Mesnevî'nin kâtibi Çelebi Hüsameddin onun yerine geçmeye uygun bulunmuştu. Çünkü Hz. Mevlâna vuslatının yaklaştığı dönemlerde etrafındakilerin "Sizden sonra hilafet kimin olacak, sizin yerinize kim geçecek" sorularına "Çelebi Hüsameddin halifemiz olur." diyerek cevap vermiş ve makamın kime geçeceğini bildirmişti (Eflâkî, 1987, II, 162). Vefatına kadar Hz. Mevlâna'nın yanından ayrılmayan oğlu Sultan Veled olgun sayılacak bir yaşta (47) olmasına rağmen babasından boşalan makama geçmeyi reddetmiş ve o da Çelebi Hüsâmeddin'i uygun görmüştü (Sultan Veled, 1976, beyit 2668 vd.). Çelebi'nin bu vazifeyi devralması Mevlevîlik tarihi içinde bir ilk ve son olmuş, bu makama Hz. Mevlâna soyundan gelmeyen bir kişi

oturmuştu. Bu aynı zamanda Çelebi Hüsâmeddin'in bir Ahî şeyhi ve Şafî mezhebine mensup biri olarak Mevlevîliğin ilk şeyhinin ileriki yıllarda bir daha eşine rastlanmayacak özelliklere sahip olması demekti. Kendisinden sonra bu makama hep Mevlâna soyundan sonra gelenler oturacak ve Ulu Ârif Çelebi'den itibaren (1312) meşihatta bulunanlar hep "Çelebi" diye anılacaklardır.

Başlangıcından 1945 yılındaki Halep Mevlevîhânesi'nin kapatılmasına kadar olan Mevlevî Kültürünü üç klâsik ve ardından bir canlandırma dönemine ayırmak mümkündür:

İlki Çelebi Hüsâmeddin (öl. 1284) ve Sultan Veled (öl. 1312) dönemlerinde Hz. Mevlâna'nın yolunda aşk ve kültür hareketi olarak belirlenmeye çalışılan kurumsal dönem;

İkincisi Ulu Ârif Çelebi (öl. 1320) ile başlayıp Divâne Mehmed Çelebi (öl. 1529) ile doruk noktasına ulaşan seyahatlerle bu yolu yaymayı esas alan cezbe ve kalenderî-melâmî-meşreb usûlü;

Üçüncüsü ise XV. yüzyılda özellikle Alevî-Bektaşî kültürünün de yaygınlaşması ve Mevlevîlik içinde bazı âdetleri ile yer bulmasıyla Pîr Âdil Çelebi (öl. 1460) zamanında yeniden yapılanmaya giren Mevlevîliğin, kuruluşundaki aslî temellerine oturtulması ve yeni içtihatlarla kendine özgü yolları belirlemeye çalıştığı 1945 yılına kadar gelen dönem. Ancak bu son dönem içinde XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet ileri gelenlerinin Mevlevîhâne tesis etmeleri, Çelebi Makâmına atama yapmaları, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bizzat Sultanların Mevlevîhânelere sıkça gelip gitmeleri bu yola muhib olmalarıyla birlikte de Mevlevîliğin bir devlet kurumu haline gelmesi de söz konusudur. 1925 yılındaki bütün Tekke ve Dergâhların kapatılması ve Mevlâna Dergâhı'nın da müze olarak açılması, bu kültürün tamamen devlet himayesine geçmesine anlamına gelmiş, Atatürk'ün Mehmed Bâkır Çelebi'yi Halep Mevlevîhânesi'ne Makam Çelebisi olarak atanmasına onay vermesi bunun somut delillerinden biri olmuştur.

Dördüncü dönem olarak adlandırabileceğimiz **"canlandırma dönemi"** ise 1946 yılında Konya Halkevi'nin başlattığı ve günümüze kadar devlet eliyle koordine edilen Şeb-i Arûs törenleri ve gelenekten gelenler, akademisyenler ve araştırmacılar aracılığı ile araştı-

rılan ve yaşatılmaya çalışılan Mevlevîlik Kültürüdür.

1. Mevlevîliğin Eğitim Merkezi Mevlevîhâneler

Hz. Mevlâna'nın vefatından hemen sonra (1274) Mevlâna'nın kabri üzerine Vezir Muîneddin Pervâne'nin hanımı Gürcü Hatunun büyük maddî destekleriyle yapılan Kubbe-i Hadrâ (Yeşil Türbe) ile ilk temelleri atılan Mevlâna Dergâhı zaman içerisinde eklemeler, tadilatlar ve onarımlar görmüş ve bugünkü halini almıştır. Selçuklular zamanında Sultan III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in, vezir Sâhib-Ata Fahreddin'in, II. Gıyaseddin Mes'ud'un, Emir Bedreddin Gevhertaş'ın, Emir Mehmed Söğürcü'nün; Beylikler Döneminde Germiyanoğlu Yakub Beyin, Karamanoğlu Alâeddin, Mehmed ve İbrahim Beylerin; Osmanlılar Döneminde Fatih Sultan Mehmed'in, II. Bâyezid'in, I. Selim'in, Hasan ve İbrahim Paşaların, Yavuz Sultan Selim'in, Kanuni Sultan Süleyman'ın, III. Murad'ın, III. Mehmed'in, IV. Murad'ın, III. Mustafa'nın, III. Selim'in, Abdülaziz'in, Abdülhamid'in maddî-manevî destekleriyle mâmûr olmuştur. "Âşıklar Kâbesi" olarak da adlandırılan Dergâh, Osmanlı Coğrafyası dâhilinde 140'a yakın Mevlevîhânenin merkezi konumunda "Âsitâne-i Âliyye" vasfıyla Mevlevîlik Tarîkatı'nın merkezi olmuştur.

Mevlevîhâneler, 1001 günlük Mevlevî çilesinin çıkarıldığı "Âsitâne"ler ve "Zâviye"ler olmak üzere iki kısma ayrılmakta ve genel olarak "Mevlevîhâne" adıyla anılmaktaydı. Âsitâneler, Mevlâna Dergâhı'nın ardından derecelerine göre Karâhisâr-ı Sâhip (Afyon), Manisa, Kütahya, Halep, Galata, Yenikapı, Kasımpaşa, Beşiktaş, Bursa, Kahire, Kastamonu, Eskişehir, Gelibolu, Rumeli Yenişehri olarak sıralanmaktaydı (Tanrıkorur, 2004, XXIX, 471). 100'ü aşkın zâviye ise günümüzdeki coğrafik konumla Kırım, Macaristan, Yunanistan, Girit, Rodos, Kıbrıs, Arabistan ve Anadolu'nun tamamı olmak üzere yüzyıllar boyu Osmanlı'nın hâkim olduğu bölgelere yayılmıştı. Bu zâviyeler arasında Karaman, Tokat, Antep, Kayseri, İzmir, Muğla, Üsküdar, Filibe, Atina, Hanya, Lefkoşa, Şam, Kudüs, Bağdat, Mekke ve Medine coğrafik konumu veya işlevi bakımından en önemlileri idi. Bunların haricinde de özellikle XVI. yüzyılda Hz. Mevlâna torunu Afyon Çelebilerinden Divâne Mehmed Çelebi'nin seyahatleri neticesinde oluşan Ege, batı Akdeniz ve Marmara Bölgesinin güney kısmını içine alan coğrafya içinde onlar-

ca resmi kayıtlarda yer almayan "Mevlevî Köyü" vardı (Şimşekler, 2007, 145). Mevlevîhâneler ilk dönemlerde Mevlevî halifeleri tarafından kurulurken XVI. yüzyıldan itibaren genellikle devlet ileri gelenlerinin himmet ve destekleriyle inşa edilmeye başlanmıştı. Konya Pîrî Mehmed Paşa, Eskişehir, Kilis, Halep, Peçoy, Ankara, Şam, Kudüs, Kayseri, Selanik, Beşiktaş, Üsküdar Mevlevîhâneleri paşa ve beyler tarafından inşâ edilmişti (Gölpınarlı, 1983, 229-230; Tanrıkorur, 2004, XXIX, 469).

Âsitâneler genellikle geniş bir arazi içerisinde yer alır, semâhâne, türbe, mescit, matbah-ı şerif, meydân-ı şerif, dede-derviş hücreleri, selamlık ve harem dairelerinden oluşurdu (Tanrıkorur, 2004, XXIX, 472). Hakk'a yürüyen ve o Mevlevîhânede vazife yapmış Mevlevî büyükleri, semâhânenin hemen yanı başında bulunan türbe içine defnedilmekteydi. Zaman içerisinde türbe içerisinde yer kalmayınca orta bölümde yer alan meydân-ı şerifin yakın bir kısmında veya daha arka bir bölümde mezarlık oluşturulup "hazîre" veya "hâmûşân" adıyla buraya sırlanmaya (defnedilmeye) başlandı. Zâviyelerde de oluşturulan bu hâmûşânlar yüzyıllar boyunca Mevlevîhânelerin mimari bölümü haline geldi. Ayrıca Mevlâna Dergâhı'ndaki Said Hemdem Çelebi (öl. 1859) örneğinde olduğu gibi zaman içinde kitapların çoğalmasıyla Âsitâneler başta olmak üzere Mevlevîhânelerde kütüphâneler de oluşmaya başladı.

2. Mevlevîliğe Nasıl Girilir, Nasıl Mevlevî Olunurdu

Yukarıda bazılarının isimleri verildiği şekli ile tarih boyunca 100 kadarı Osmanlı tarihi içerisinde açılan (diğerleri Selçuklu son dönemleri ve Beylikler döneminde açılmıştı) yaklaşık 140 kadar irili ufaklı Mevlevihâne vardı. Bu Mevlevîhânelerin sınır çerçevesi Avrupa'da Peç (Macaristan), kuzeyinde Kırım Gözleve, Balkanların hemen hemen tamamında, Yunanistan, Mısır, Kıbrıs, Mekke-Medine, Halep, Şam, Tebriz ve Anadolu idi. Bu Mevlevihânelerin sadece 14 tanesi Âsitâne, diğerleri Mevlevîhâne ve daha küçüğü Zâviye idi. Âsitâne denilen yerlerde "Dede" unvanı almak ve Mevlevî olmak için eğitimler veriliyordu. Zâviyelerde ise Dede olarak yetişmiş Mevleviler görevlendiriliyor çevre insanlarına, normal halka, ya da "çile" çıkarmadan "muhib" sıfatı almak isteyenlere *Kur'ân-ı Kerim*, *Hadis-i Şerif*, *Mesnevî*, Mevlâna'nın hayatı gibi ders-

lerle birlikte Semâ eğitimi ve Evrâd-ı Mevlâna (Evrâd-ı Kebîr) okuması ve zikir veriliyordu. Ya da insanlar istedikleri zaman bu zâviyelere gelip bu dersleri dinliyorlar, Semâ seyrediyorlar ancak muhib sıfatı kazanmıyorlardı. Geliş gidişlerinde bir sınırlama ya da mecburiyet yoktu.

Mevlevîliğe girecek aday adayı Dergâha gelir müracaat ederdi. Dergâhın iki üst görevlisi vardı. Birincisi Tarikatçı Dede, ikincisi Mevlâna zamanında aşçılık görevini üstlendiği kaydedilen Âteşbâz-ı Velî'nin makamını temsil eden Aşçı Dede. Bunların başında da Mevlâna soyundan olması gereken Dergâhın "Çelebi"si vardı. Mevlevî adayını önce Tarikatçı Dedeye götürürlerdi. Dede kendisini sıkı bir imtihana tabi tutar; ailesinden izin alıp almadığını sorar, Dergâhta nefse verilen eziyetlerle, dertlerle dolu 1001 gün çile çıkarmadan Mevlevî olunamayacağını, bu Yol'dan dönüşün ise veballi olduğunu detaylarıyla anlatarak adayın samimiyetini ölçerdi.

İkrâr vererek; yani bütün şartları kabul ederek ilk aşamayı geçen aday önce hamama götürülüp ciddi bir beden temizliğinden geçirilir, sonra genellikle "Can" (bazen "Nev-niyâz" nadiren de "Sâlik") ad ve sıfatıyla Dergâhın mutfağında (Matbah) bulunan *Saka Postu*'na oturtulurdu. Can artık üç gün boyunca bu postta oturacak, yemek ve diğer zaruri haller dışında hiç kalkmayacak; kimseyle konuşmayacak, kimse ona bir şey demeyecek ve kendisinden önce 1001 gün Çile çekip Dede olan Mevlevîleri seyredecek. Tabiî ki bu sırada kendisi de ilgili Dede tarafından gözlemlenmektedir, tavırları neticesinde sınavın ilk aşamasını geçecek; ya da postun ön tarafında uçları kendisine dönük ayakkabıları ters çevrilerek nazikçe "bu işi başaramayacaksın, evine geri dön" denilmiş olacaktır.

Üç günü başarıyla geçirebilmiş Can'ı ise Aşçı Dede teslim alır; Can'la diz dize oturarak onun başını Kıbleye gelecek şekilde dizine yaslatır; Can'a giydireceği Sikke ve Tennureyi önce kalbine götürür, sonra öperek Can için Hz. Peygamber'den şefaat, Hz. Mevlâna'dan himmet diler; üş defa Fâtiha, üç defa İhlâs surelerini okur; sonrasında üç defa tekbir getirerek yedi salâvât-ı şerîfe okur; devamında da üç kez daha tekbir getirerek ikinci tekbirde göğsü üzerinde tuttuğu Sikkeyi Can'ın başına kor. Buna Mevlevîlikte "Sikke Tekbirlemek" denir. Daha sonra Sikkesi tekbirlenen Can'ı alıp odasına götürür,

karşısında bulunan bir posta oturtarak; *"İşte üç günden beri Mevlevî Tarikatı'nın namaz, niyâz, hizmet ve mihnetini gördün. Bu, tahammül ve sabır işidir. Birisi sana kötülükte bulunursa dahi, sakın karşılık verme; kimseye el, dil uzatma; herkese eyvallah de; tevazulu ol. Burada daha üç gün bulundun; daha görmediğin ve bilmediğin çok şey var."* şeklinde nasihat eder; Mevlevîlik Tarikatı hakkında bilgi vererek; bu Yol'un aslının edepten geçtiğini, beden temizliğinden daha önemli olan ruh temizliğinin esas olduğunu, bu sebeple de öncelikle nefsin isteklerini terk etmek gerektiğini, tam bir niyâz ile dinî gerekleri yerine getirmesi gerektiğini iyice vurgulayarak, bu samimiyet ve özelliklerden dolayı devlet büyüklerinin bile Mevlevîlere saygı gösterdiklerinin altını çizerdi. Daha sonra adaya ebced hesabında karşılığı rıza olan 1001 gün içerisinde Dergâhtan hiç ayrılmadan (zaruri hallere Can dışarı çıkabilir, ancak gece mutlaka Dergâha dönmesi gerekirdi) birçok hizmeti yerine getirmesi gerektiğini söyler; ondan son bir kez daha söz (ikrâr) alırdı.

Aşçı Dede, Can'dan *"hepsine razıyım, hizmet ve ibadetle vaktimi geçireceğim…"* cevabını aldıktan sonra onu Matbah-ı şerîf diye adlandırılan ve Mevlevîlikte kutsal sayılan mutfağa alırdı. Bazen de bu 3 günlük imtihanın sonunda 18 günlük bir Çile dönemi daha geçirilerek asıl Çileye soyunulurdu… Böylece 1001 gün boyunca devam edecek ve Mevlâna'nın bizzat kendi eliyle yazdığı Mesnevî'nin ilk 18 beytine istinaden 18 hizmetin birincisine başlayan Can, burada da hizmetlerin her aşamasında olduğu gibi diğer Dedelerin gözlemlerinden oluşan imtihanlarla dolu dokuz gün daha geçirir sonra çivili tahta üzerinde Semâ tâlim etmeye başlardı. Bir taraftan 1001 günlük Çile hizmetlerini yerine getiren Can, diğer taraftan mûsıkîye veya yetenekli olduğu diğer sanat ve işlerde eğitim almaya başlardı. Tamamen cahil olan Can'lara ise okuma yazma öğretildikten sonra diğer eğitimler verilirdi.

Artık Can için nefsin terbiyesinin ön planda tutulduğu imtihanlar başlamıştır. 1001 gün boyunca birçoğu eziyetlerle dolu hizmetler arka arkaya yapılacak; getir-götür işlerinin verildiği Ayakçılık hizmeti ile başlayıp, Dergâhın temizlenmesinin üstlenildiği Süpürgecilik görevi ile devam edecektir. Bu arada eksik olduğu veya yeteneği bulunduğu konularda da ilgili Dedelerden sürekli eğitim görecektir.

Süpürgecilik görevini de başarıyla tamamlayan Can, kendisine hissettirilmeden her aşamasında farklı sabır imtihanlarına da tâbi tutulacağı Bulaşıkçılık, Pazarcılık, Dolapçılık (yemek kaplarının kalaylı ve temiz tutulması), Tahmisçilik (kahve hazırlama), Meydancılık, Kandilcilik (Dergâhın kandillerini yakıp söndürme), Somatçılık (sofra kurup kaldırma), Çamaşırcılık, Yatakçılık, Şerbetçilik gibi görevlerini yerine getirerek çeşitli aşamalardan geçecek; *"artık yetiştim, olgunlaştım, kıdem kazandım"* diye aklından geçirdiği zamanlarda ise hizmetlerin en aşağısı olan Abrîzcilik görevi verilecektir.

Abrîzcilik görevi tuvalet temizliği işiydi ve Can'ın Dede unvanı almadan önceki Çiledeki son hizmeti idi. Fakat 1001 gün boyunca zaman ve tarih mevhumunu kaybeden Can, Çilesinin bitmek üzere olduğunun ve bu hizmetin son imtihanlardan en ağırı olduğunun farkına bile varmazdı.

1001 gün hizmeti boyunca birçok eziyetlere katlanıp nefsini ayakları altında ezmeyi başarabilen ve tuvalet temizliği hizmetinden de başarıyla çıkıp sabırla hamlığını yok ederek Mevlevîlik'e ilk adımını atan Can, bunları yerine getirirken Dergâh görevlisi Dedeler tarafından da dinî bilgilerle birlikte Mesnevî ve Mevlevîlik'in âdâb ve erkânının öğretildiği dersler alırlardı.

Matbah-ı şerîf'te çiğ yiyeceklerin pişmesi gibi güç hizmet ateşinde pişen ve bu hizmetlerin her aşamasını da başarıyla geçen Can ilk liyâkatını elde etmiş; dünyevî ve uhrevî bilgilerle teçhiz olmak üzere derslerine daha da ağırlık vermeye başlamıştır.

Can, artık 3 gün Saka Postu'nda oturmuş, 1001 gün Çilesini tamamlamış ve 18 hizmeti yerine getirmiştir. Bu rakamların toplamı 1022 etmektedir ve bunun ebced karşılığı da rızâ-yı Hû yani "Allah'ın kendisinden razılığıdır." Ancak hizmet daha bitmemiştir. Meydancı Dede akşam üzeri elinde bir şamdanla Can'ı namaza götürür ve sonrasında da bir yemeğin ardından Dergâhın meydanında niyâz vaziyetinde dururken Tarikatçı Dede; *"Vakt-i şerifler hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola, derviş kardeşimizin niyâzı kabûl ola, âşiyân-ı Mevleviyyede rahatı müzdâd ola, demler-safalar ziyâde ola; dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i İmâm-ı Ali; Hû diyelim, Hû…"* şeklinde gülbang çekerek 3 gün sürecek hücreye kapanma günleri başlar. Can burada kendini iyice tanır sır olur; ama

Çile henüz bitmemiştir… Eskilerin deyimiyle bu hâl; "Mevlevînin Çilesi bitmez" şekliyle dillerde dolanır ve bu Yol'a girenlerin hayatları boyunca her türlü cefa ve elemlere katlanması ve iradesinin güçlü olması gerektiği vurgulanırdı.

Can'ın 3 günlük Çilesinin ardından Aşçıbaşı yanına gelerek Can'a öğütler verecek ve çektiği *"Vakt-i şerifler hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola, derviş kardeşimizin hizmetleri mübarek ola; dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i İmâm-ı Ali; Hû diyelim, Hû…"* gülbangıyla 18 gün daha Hücre Çilesi'ne kapatacaktır.

18 günlük son Çilesini de çıkararak Dede ünvanı almaya hak kazanan Can, Meydancı tarafından Dergâhın Çelebisine götürülür, önünde diz çöker vaziyette oturtulurdu. Çelebi Can'ın sağ elini kendi sağ eliyle tutarak; Kur'ân-ı Kerim'in *"Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahdine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir."* meâlindeki Fetih Suresi'nin 10. âyetini okur; daha sonra yanındaki makasla Can'ın kaşlarının ortasından ve bıyığından birkaç kıl keser ve Mevlevî hırkasını tekbirleyerek giydirirdi.

Üç sene kadar önce Dergâha Can olarak giren aday artık bu "insan gibi insan" yetiştirme okulunda Dede unvanı almış, olgunlaşma yolunda bir hayli yol kat etmiştir. Kendisine 2-3 Dede ile birlikte kalacağı bir hücre tahsis edilen Dede, artık hem kendini yetiştirmeye devam edecek hem de Çile döneminde aldığı dersler neticesinde uzmanlaştığı konuda yeni gelen Can'lara ders verecektir. Ya da kendi istediği takdirde başka yerlerde bulunan Mevlevîhânelere aynı unvan ve görevle naklini isteyebilecektir…

Mevlevîlik tarihi boyunca 1001 günlük bu Çileye soyunan Can'lar genellikle bu zamanı başarıyla tamamlar ve Dede olurlardı. Ancak çeşitli vesilelerle Çileyi kıran yani yarım bırakan Can'lar da olurdu. Bu Can'lar ileriki bir zamanda kendileri istedikleri takdirde Çilenin hangi döneminde Çileyi kırmış olurlarsa olsunlar Saka Postu'nda 3 gün oturmayla işe baştan başlarlardı. Tekrar Çile çıkarmak istemeyenler ise Dergâha gelip gitseler dahi hem kendilerinde bir eksiklik hissederler hem de diğer Mevlevîler nezdinde az itibara sahip olurlardı.

3. Mevlevîlikte Dereceler

* Muhib

Mevlevîlik'te genel çoğunluğu teşkil eden "muhib" sınıfı, ikrâr vermeyip 1001 gün Çile çıkarmadan tarikata intisap edenlere verilen sıfat olup, bu Yol'un ilk halkasını oluşturur. Muhib olmak isteyen aday Dergâhın şeyhine müracaat eder, o da eğer reşit değilse velisinden izin almak şartıyla samimiyetine inandığı adayı karşısına alır, önce tam bir beden temizliğinden geçip abdest almasını söyler. Daha sonra kendisi de abdestli olduğu halde her ikisinin yüzleri de Kıbleye gelecek şekilde adayı soluna oturur. Şeyh; *"Bilerek veya bilmeyerek işlediğim günahlardan, duyup bilen Allah'a sığınırım…"* tarzında duada bulunurken aday da aynını tekrar eder. Bu duanın ardından adayın beraberinde getirdiği Sikkeyi iki eliyle tutan şeyh üç kez İhlâs Suresini okur ve Sikkenin her bir yönüne üfleyerek, adayın başı Kıbleye gelecek ve ayakları toplu olacak vaziyette sol dizine yatırtır ve Sikkeyi Kıbleye karşı tutarak Mevlâna'yı tavsif eden cümleler söyledikten sonra Sikkenin sağ, sol ve ön kısımlarını öper; adaya da aynı şekilde öptürdükten sonra başına giydirir ve elini Sikkenin üzerine koymak suretiyle; *"Allahu ekber, Allahu ekber, lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber, Allahu ekber ve li'llâhi'l hamd."* der ve adayın sırtını üç kez sıvazlayarak kaldırır; sağ elini iki eliyle tutar, aday da aynı şekilde şeyhin elini tutar ve bu şekilde aynı anda birbirlerinin ellerini öperler. Artık aday "muhib"; yani Mevlâna dostu olmuştur. Muhib bu törenin ardından sırtını şeyhe dönmeden geri geri giderek kapıdan çıkar; Mevlevî âdâbı, Semâ, mûsıkî, Mesnevî, güzel sanatlar vs. dersleri almak ve yetenekli olduğu konuda yetiştirilmek üzere ilgili Dedeye teslim edilir. Osmanlılar döneminde başta III. Selim ve Sultan Reşad olmak üzere bazı sultanlar ve çok sayıda devlet ileri gelenleri "muhib" sıfatıyla Mevlevîlik'e hizmetlerde bulunmuşlar; birçok şâir, yazar, edîb, hattât, hakkâk ve mûsıkîşinâs da aynı sıfatla eserler meydana getirmişlerdir.

* Dede

Yukarı bölümlerde daha detaylı bir şekilde anlatıldığı üzere 1001 gün Çile çıkararak Mevlevî olanlara verilen ad olup muhib sınıfının bir üstünde yer alırlar. Mevlevîlik Yolu'nun eğitimci sınıfını oluşturan Dedeler, Dergâhlarda Kur'ân-ı Kerim, Hadis-i Şerif ve diğer dinî

bilgilerin öğretilmesi, Semâ ve mûsıkî eğitimi, Mesnevî dersleri, güzel sanatların farklı dallarının öğretimi gibi konularda yeni gelen Can'ların yetiştirilmesinden sorumludur. Kendi içerisinde de belli bir protokole ve kıdeme tabi olan Dedeler, yukarıdan aşağıya doğru; Aşçıbaşı, Neyzenbaşı, Kudümzenbaşı, Kazancı Dede, Semâzenbaşı, Baş Dede, Meydancı Dede ve diğer Dedeler şeklinde sıralanırlardı.

*** Şeyh (Halife)**

Mevlâna döneminden kalan ve ilk temsilcilerinin Mevlâna'nın sözlü işaretiyle, sırasıyla Şems-i Tebrizî, Selâhaddin-i Zerkûb ve Çelebi Hüsâmeddin olduğu Halifelik geleneğinin devamıdır. Mevlevîlik'in kurumsallaşmasından sonra da yazılı görevlendirmelerle ve bazı değişiklerle devam eden bu makâmda oturanlara Şeyh denmiş ve mânevî olmaktan çok idarî bir görev olmuştur. Dergâhtaki sistemin işlemesini sağlayan, fakat eğitim sistemine karışmayan Şeyh, bizzat "Çelebi" tarafından yazılan resmî bir icâzetnâme ile posta oturtularak yapılan belli bir tören çerçevesinde görevlendirilirdi. Bazen de Mesnevî okutmak ve açıklamak hizmeti (Mesnevîhân) ile görevlendirilen Şeyhler de vardı. Şeyhler genellikle Dedeler arasından tayin edilmekle birlikte, bu unvana sahip olmadan da liyâkatine göre Şeyh olarak görevlendirilenler olurdu. Böyle olduğu durumlarda Dergâhtaki 1001 günlük 18 hizmetin görüldüğü Çileyi, 18 günde tamamlaması gerekirdi.

*** Sertarik**

Şeyhler arasından seçilen Sertarik, Çelebi makâmına vekâlet eden bir unvandı.

*** Çelebi**

Mevlevîlik Yolu'nun en başında yer alan Çelebi, bu Yol'un iyi temsil edilmesi, Yol'a zarar gelmemesi, gerekirse Yol'a ters olmayan yeni düzenlemelerin yapılması, bütün Mevlevî Dergâh ve Zâviyelerinin düzenli işlemesi, buralara Şeyh vs. atanması konusunda sorumlu ve yetkiliydi. Mevlâna soyundan gelenlerin oturabileceği Çelebilik Makâmı, aynı zamanda devlet protokolü içerisinde de önemli bir yere sahipti. Konya Merkez Dergâh'ta oturan ve yetkililerle şehrin her türlü idaresinde fikir alışverişinde bulunan, şehrin

sorunlarına birlikte çözüm arayan Çelebiler, bazı Osmanlı Sultanlarına tahtta geçmeleri esnasında özel davet alarak törene katılmışlar, bazen de bizzat elleriyle yeni Sultana kılıç kuşatmışlardı.

4. Mevlevîlik Protokolü, Dersleri, Âdâb – Erkân ve Semâ

Tarîkin bütün işlerinde ilk sorumlu Makâm Çelebisi idi. Makâm Çelebisi, ilk dönemlerde Çelebiler arasındaki yetkin kişilerden babadan oğula geçmek suretiyle, ilerleyen zaman içerisinde Konya ve diğer şehirlere yayılmış Çelebiler arasından Dergâh Zâbitânı tarafından, 1700'lü yılların sonlarında Osmanlı Sarayının yönlendirmesi ve 1866 yılından itibaren ise Meclis-i Meşâyıh'ın önermesi ile Şeyhülislâm tarafından seçilmekteydi. Makâm Çelebisi Konya'da ikamet eder ve tüm Mevlevîhânelerin işlerini takip için kendi başkanlığında Sertarîk, Sertabbâh, Türbedâr, Neyzenbaşı, Hazret-i Şems Türbedârı, zükûr ve inâs Çelebilerinden seçilen dört kişi ile bir komisyon kurardı.

Âsitânelerde, Mevlâna Dergâhı'na hâiz olmak üzere Makâm Çelebisi, onun tarafından meşihat verilen ve sırasıyla Şems-i Tebrizî, Selâhaddin-i Zerkûb ve Çelebi Hüsâmeddin'i temsil eden halife konumundaki "Şeyh Efendi" veya "Ser-tarîk", Şems Dedesi (Şems-i Tebrizî Zâviyesinden sorumlu Dede), diğer âsitânelerde ise Ser-Tabbâh (Âteşbâz-ı Velî makâmı), Türbedâr, Mesnevîhân, Kudümzenbaşı ve Neyzenbaşı Dergâh Zâbitânı'nı oluştururdu (Arpaguş, 2009, 103-117). Mevlevî geleneğindeki protokolü de gösteren bu sıralamanın ardından 1001 günlük çilesini doldurup "Dede" unvanı almış olan, çilesini çekmekte olan Canlar (nev-niyâzlar) ve çileye soyunmayıp bir merasimin ardından sikke-i şerif giyerek Semâ çıkarmış "Muhib"ler gelirdi (Aşcı Dede, 1960, 29).

Mevlevîhânelerde Kur'ân-ı Kerim, Hadis-i Şerif, Mesnevî, Mevlevî Evrâdı, Mevlâna menâkıbı okunması, Mevlevî âdâb ve erkânı dersleri (Nablusî, 1329 H., 17, 19, 30); çile çıkarmakta olan canlara Semâ meşki, dergâhtaki günlük işlerin yerine getirildiği 18 hizmeti icra etme ve becerisi dairesinde bir sanat veya zanaat öğrenme mecburi idi. 1001 günlük çile eğitimden sorumlu olanlar sırasıyla, Aşçı veya Ser-Tabbâh Dede, Kazancı Dede, Meydancı Dede ve Bulaşıkçı Dede idi (Demirci, 2008, 127). Ayrıca diğer Dedeler de yetiştirildikleri alanda dersler ve eğitimler verirdi.

Mevlevî âdâb ve erkânının temelini 1001 günlük Mevlevî eğitiminde alınan Mesnevî-i Şerifin ilk on sekiz beytine istinaden on sekiz hizmetin yerine getirilmesi esasına dayanan usuller çerçevesinde hayat boyu devam ettirilmesi gereken "edeb" oluşturmaktaydı. Bu zaman içinde seyr ü sülûk gereği Semâ öğrenmek (Trabzonlu Köseç Ahmed Dede, 2007, 41) mecbur idi.

Genel anlamda Muhammedî bir yol olarak tesis edilip devam eden bu kültürde hayat boyunca Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerif, Mesnevî, Mevlâna menâkıbı ve Evrâd-ı Kebîr-i Mevlâna okumak zorunluluğu vardı. Şeriata sıkı sıkıya sarılmak, farzları geciktirmeden zamanında yerine getirmek, sünnete tabi olmak, gece gündüz istiğfara devam etmek, her isteği ve yardımı Allah'tan dilemek, nefsin sürekli muhasebesini yapıp onu riyazete alıştırmak gibi hususlar en başta gelen âdâb ve erkân idi (Trabzonlu Köseç Ahmed Dede, 24 vd.). Yine her Mevlevî -özellikle Dergâh dışında yaşayanlar- dünyalık hayatını devam ettirmek için bir meslek öğrenmek, bulunduğu her alanda insanlara saygı ve sevgi duymak, işini halkın rızası için değil Hakk'ın rızâsını gözetmek için yapması gerekirdi. Mevlevîhânelerde mutâd günlerde yapılan Mukâbelelere geçerli bir mazereti olmadığı müddetçe katılması zorunlu idi.

Âdâb ve erkânın temelini oluşturan Mukâbele-i Şerif (Semâ) ve Mesnevî dersleri de belli usullere göre yapılırdı. Semâ meşki mutlaka bir Semâ Dedesinden öğrenilir, Mesnevî dersi Mesnevîhân olan Dededen dinlenir, Matbah-ı Şerifte bulunan meşk tahtası üzerinde bulunan çevresine tuz dökülmüş çiviye, direk tabir edilen sol ayağın baş ve ikinci parmağının yerleştirilmesiyle çark olarak adlandırılan sağ ayağın hareketiyle önceleri yarım, bir müddet sonra ise tam çark atmayla başlanırdı. İlk yarım çarkta "Al" ikincisinde ise "lah" hecelerinin belli bir ahenkle telaffuz edilmesiyle "Allah" yani zikr-i celâl çekilir. Tahta üzerinde meşki tamamlayan Cânlar daha sonra Semâhânede kollarını açma tâlimine başlar ve bu aşamayı da tamamladıktan sonra kendileri için Mukâbele-i Şeriften daha kısa olan Mübtedî Mukâbelesi'ne davet edilirdi. Bu mukâbeleye dışarıdan ziyaretçi kabul edilmez, mıtrıb Âyîn-i Şerif yerine sadece dört bölüm halinde peşrev çalar ve Cân bu icrâdan sonra Mukâbele-i Şerife katılma hakkı kazanır.

Mukâbele-i Şerif ya da Âyîn-i Şerif (Hacı Feyzullah Efendi, 1334-1336 H., 13) belli bir ritüele bağlı olarak yapılır. Öncesinde cemaatle vakit namazı kılınır (Nablusî, 1329 H., 6; Tahir Olgun, 80), sonra Semâhâneye geçilerek tüm yetkililer, dervişler ve semâzenler oturur halde yerlerini alır, görevli dede tarafından Kur'an-ı Kerim okunur, ardından Mesnevîhân Mesnevî okur veya Kaarî-i Mesnevi'ye Farsçasını okutur kendisi de şerh ederdi. Daha sonra kudüm-ü şerif darbesi, Ney üflenmesinin ardından Na't-ı Mevlâna okunur ve postnişîn ile birlikte ayağa kalkan semâzenler üç selam Devr-i Veledî icrâ eder ve ardından dört selamdan oluşan Semâ icrâ edilirdi. Semâ'ın tamamlanmasının ardından mıtrıptan bir görevli Kur'an-ı Kerim okur, ardından semâzenbaşı ya da nadiren postnişîn tarafından çekilen gülbank ve okunan dua ile Mukâbele tamamlanmış olur, ardından tüm Mevlevîler lokma ederlerdi. Bu Semâ'ın en belirgin özelliklerinden biri genellikle Cuma namazlarının ardından yapılması ve seyretmek isteyen herkese açık olması idi (Veled Çelebi, 1946, 62)

Semâ'ın üçüncü bir çeşidi olan Garîbler Semâ'ı ise özel gecelerde yapılan Mukâbele-i Şeriften sonra Semâ'a devam etmek isteyen Mevlevîler tarafından on sekiz çark atılmak suretiyle mûsıkî olmaksızın yapılan Semâ idi.

Bir diğer Semâ çeşidi ise Âyîn-i (Âyn-i) Cem idi. Genellikle Meydân-ı Şerifte ve yatsı namazından sonra yapılan bu Semâ'a Mevlevîler ve muhibler katılabilirdi. Âyîn-i Cem bir dost meclisi şeklinde geçen ve kahve veya şerbet gibi içecekler içildikten sonra Devr-i Veledî olmaksızın ve hırkalar çıkarılmadan yapılan Semâ veya içten gelen cezbe ile ayakta oluşturulan zikir halkası idi (Tahir Olgun, 1995, 80 vd.). Bu Semâ'da genellikle kollar açılmaz ve sadece meclisteki isteyenler kalkardı (Gölpınarlı, 2006, 117). Selâm aralarında Mukâbeledeki gibi durak verilmez, hatta genellikle geceleri yapıldığı için sabah namazına kadar devam ederdi. Semâ tamamlandıktan sonra, Kur'ân-ı Kerim okunur ve namaz kılınarak lokma edilir (yemek yenir) ve hücrelere istirahate çekilirdi (Asaf Hâlet, 2002, 121 vd.).

Yine bütün tarîklerde olduğu gibi Mevlevîlikte de evrâd okuma geleneği vardı. Bazı Âyet-i Kerimeler, Hadis-i Şerifler, Esmâ-i

Hüsnâ ve Hz. Mevlâna'ya dua ve senâlardan oluşan Mevlevî evrâdı hem çile döneminde hem de tüm hayatı boyunca şeyhinin belirlediği ölçü ve vakitte bir Mevlevînin okuması gereken vird idi. Yine İsm-i Celâl çekmek, yani belli bir ahenkle "Allah, Allah…" demek Hz. Mevlâna'ya göre en güzel zikirlerden biri olarak değerlendirildiği için Mevlevîler hem zikir meclislerinde hem de günün her ânında bu zikri yaparlardı. Mevlâna'nın bu zikir şeklini babası Bahâeddin Veled'den aldığı, onun Kübrevîliğe olan ilgisinden dolayı Mevlevîliğin bu tarîkin etkisi altında gelişen bir yol olduğu tespitlerinin doğru olmadığı da belirtilmektedir (Lewis, 2010, 64-65).

5. Mevlevîlikte Kıyafet ve Semâ Kıyafetleri

Mevlevî kıyafeti denince bugün akla Semâ törenlerinde giyilen; Sikke, Hırka, Tennûre, Destegül, Gömlek, Elifî-nemed, Pantolon ve son yüzyıllarda giyilmeye başlanan Mestten oluşan sekiz parçalı Semâzen elbisesi gelmektedir. Ancak bu kıyafetin şimdiki haliyle Mevlâna döneminde olmadığı, Mevlâna'nın kendisinin "bilgin kıyafeti" giydiği, çevresindekilerin de yine döneminin özelliklerini yansıtan kıyafetler giydiği; Semâ ederken de aynı kıyafetlerin giyildiği bir gerçektir. Yine Mevlâna'nın Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasından sonra sarığındaki destârı kül renginde bir bezle sardığı bize kadar ulaşan bilgiler arasındadır.

Mevlevîlik tarihi boyunca, dönemin gereklerine binaen kıyafet yenilemeleri görülmekle birlikte diğer tarikatların etkisiyle bu kültüre giren -özellikle aksesuarlar- Mevlevîler arasında fazla yaygınlaşmadan zaman içerisinde kullanılmaz hale gelmiştir. Sade bir görünüme sahip Mevlevî kıyafetinde zaman içerisinde çok fazla bir değişimin olmadığı, farklı dönemlerde benimsenen kıyafetlerin de öncekilerden alınan ilhamla modernize edilerek kullanıldığını, genel olarak söylemek mümkündür. Yine Mevlevîlik Kültürü içerisinde kıyafetler, Dışarı Kıyafeti ve İçeri Kıyafeti olarak adlandırılır; hiçbirinde dikiş, ilik ve düğme bulunmaz ve başa giyilen Sikke ve Arakiyye'nin dışında kıdeme göre hiçbir değişiklik arz etmezdi. Bu bölüm hazırlanırken Hasan Özönder'in *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları* (Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Konya, 2006) adlı eser başta olmak üzere ilgili diğer kaynaklardan istifade edilmiştir.

*** Arakiyye:** Arapça ter anlamına gelen "arak" kelimesinden türetilmiştir. Baştaki teri emdiği için bazen de ter toplayan anlamındaki "Arak-çîn" kelimesi ile de söylenirdi. Arakiyye Mevlevî adayının mutfakta görev yaparken başına giydiği başlıktır. Genelde keçeden yapılır ve beyaz renkli olur. Henüz Semâ eğitimini tamamlamamış (Semâ çıkarmamış) Mevlevî adayları, çocuk ve kadın Mevlevî adayları da Arakiyye giyerlerdi. 20-25 cm uzunluğunda olan Arakiyye giydirilmesi belli bir usûle göre yapılır ve buna "Arakiyye tekbirlemek" denilirdi.

*** Sikke:** Kelime anlamı olarak "damga, iz, alâmet, kural" gibi anlamlara gelir. Mevlevîliğin en belirgin kıyafetlerinden biridir. İlk olarak Mevlâna'nın torunu Ulu Ârif Çelebi'nin (öl. 1320) beyaz renkli bir Sikke giydiği kaydedilir. 1001 günlük Çileye soyunan Mevlevî adayı bu süreç içerisinde belli bir aşamaya geldiğinde Arakiyye'yi çıkarır, başına Sikke tekbirlenerek giydirilirdi. Ayrıca Çile çıkarmayan muhiblere de aynı usûlle Sikke giydirilirdi. Mevlevîler tarafından büyük bir saygıya mazhar olan Sikke giyilirken, çıkarılırken ve bir yere konurken öpülürdü. Bu saygıdan dolayı Mevlevîler sadece "Sikke" demezler "Sikke-i şerîf" şeklinde telaffuz ederlerdi. 40-45 cm boyunda olan Sikke de keçeden yapılır ve açık ya da koyu kahverengi olurdu. 1001 günlük Çilesini lâyıkıyla tamamlayan ve Dede olan Mevlevînin Sikkesine destâr tabir edilen koyu yeşil renkli bir kuşak sarılırdı. Ancak Çelebi olanlar, yani Mevlâna soyundan gelenlerin, Şeyhlerin ve Halifelerin destar rengi ve şekli kısmen farklılık gösterirdi. Destarsız Sikkeler "Dal Sikke", diğeri ise "Destârlı Sikke" olarak adlandırılırdı.

*** Hırka:** Siyah renkli, geniş kol ve eteği olan, yere değmeyecek şekilde ayakların üst kısımlarına kadar uzanan bir kıyafetti. Keten veya yünlü kumaştan yapılırdı. İçeri ve dışarı hırkası olmak üzere benzer şekilde tasarlanan iki çeşidi vardır. Yine Mevlevî kıdemi içerisinde ufak farklılıklar arz ederdi. Bir Mevlevî adayının ikrar verdikten sonra, 1001 günlük Çilesini tamamladıktan sonra 3 ya da 18 günlük "Hücre Çilesi"ne gireceği vakit giydiği kıyafetti. Daha sonra Dede olan Mevlevî bu kıyafeti daima "onur nişanesi" olarak taşıyacaktır. Sembolik anlamda ise; Semâ'a girmeden önce Mevlevî'nin siyah renkli hırkasını çıkarması "tüm dünya telâşesinden, malından, mülkünden sıyrıldım ve Sana sığındım ey Allah'ım"

anlamına gelmektedir.

*** Tennûre:** Tandır anlamındaki Arapça-Farsça "tenûr" kelimesinden türetilmiştir. Mutfakta ve ocak başında giyilen kolsuz, yakasız bir kıyafettir. Üst kısmı dar, etekleri ise genişçedir. Bu kıyafeti mutfakta hizmete soyunan Can giyerdi ve buna "Hizmet Tennûresi" denilir, siyah veya koyu kahverengi olurdu. Ayrıca günümüzde de görüldüğü şekliyle Semâzenlerin giydiği beyaz renkli etekleri oval açılacak şekilde daha genişçe olan tennûreler de vardı ve bunlara da "Semâ Tennûresi" adı verilirdi. Tennûre görünüş olarak sembolik anlamda Arapça yazılımla "Lâ" (yoktur, Allah'tan başka İlâh yoktur) harfini temsil eder.

*** Destegül:** Semâ esnasında Tennûrenin üstüne giyilen yakasız, düz kollu bele kadar gelen dar bir giysidir. Beyaz renkli olur ve sağ ucunda bulunan kısa şerit "Elifî nemed"in (kuşak) içine sokularak Semâ esnasında ön kısmı açılması önlenir.

*** Elifî-nemed:** Tennûrenin üzerine, bel kısmına bağlanan bir tür kuşaktır. Kumaş ve keçeden 8-10 cm eninde, birkaç kez bele dolanacak uzunlukta yapılır. Elfe-nemed de denilen bu kuşak, diğer Mevlevî kisveleri gibi ilk kez bağlanırken özel bir törenle kuşatılırdı.

*** Mest:** Geçmişte gelenek olduğu üzere Semâ çıplak ayakla yapılırmış. Zamanla Semâ esnasındaki dönüşlerin (çark) daha kolay ve kesintisiz olması için günümüzde de olduğu gibi tabanı köselesiz çorap mest kullanılır olmuştur.

6. Estetik ve San'atın Timsali Mevlevîler

Mevlevîliği diğer tarîklerden ayrı tutan en önemli özelliklerinden biri de güzel sanatlara gösterilen ilgi idi. Her Mevlevî çilesi döneminde mutlaka bir san'at öğrenir, dinî ilimlere, şiire veya mûsıkiye yatkın olanlar da bu eğitimle meşgul olurlardı. Mevlevîlerin tarih süreci içerisinde en çok ilgi gösterdikleri san'at hattâtlık, hakkâklık, ebrûzenlik, fildişi ve kâğıt oymacılığı ve saatçilik olmuştu (Derman, 2002, 208-212). Son yüzyılda ise keçecilik ve terzilik de Mevlevîlerin ilgi gösterdiği bir meslek-san'at olmuştu. Gösterilen bu ilgi sonucu yüzyıllar boyunca Mevlevîler arasında san'at, şiir ve musıkî alanında değerli isimler yetişmiş ve Türk kültür ve san'atına yön vermişlerdir. Galata ve Yenikapı Mevlevîhânelerinin önde olduğu bu

alanda şiirde, Şeyh Gâlib (öl. 1799), musıkîde Buhûrîzâde Itrî (öl.1712) ve Hammâmî İsmail Dede Efendi (öl. 1846), san'atta Ahmet Eflâkî Dede (XIX. yy.) önde gelen isimlerdendir (daha geniş bilgi için: Uzluk, 1957, 47-110; Küçük, 2003, 377-423).

Mevlevilik her kuralı belli olan, giyiminden yeme-içme âdâbına kadar her usûlünde estetik, nezaket, nezahet, ağırbaşlılık ve aşırıya gitmeme gibi bir zarafeti olan yoldu. Mevlevilik içinde Makam Çelebisinden Matbah Canı'na (Mevlevi olmak için çileye soyunan nevniyâz) kadar manâ olarak bir hiyerarşi olsa da zâhir de hepsi eşitti. Makam Çelebisi, Şeyh Efendiler, Mesnevîhânlar ve Dedeler başlarındaki Sikkenin çevresine sarılan destâr harici diğer tüm Mevlevî ya da Mevlevî adayları ile benzer kıyafet giyerlerdi. Yani kıyafetlerde bir hiyerarşi yoktu. Diğer bazı tariklerde olduğu gibi, Mevlevilikte değil diz-etek öptürme el öptürme bile yoktu. "görüşme" denilen niyâzlaşmada hangi konumda olursa olsun, hangi yaşta bulunursa bulunsun her iki kişi de sağ ellerini başparmaklarından kavrayıp birbirlerinin elini öperdi.

Mevlevî kullanacağı her şeyi, başkasına vereceği her şeyi önce öper sonra kullanır, kullandıktan sonra yine öperdi. İster kaşık olsun ister kitap. Verdiği kişi de aldığı şeyi öper öyle alırdı. Eve girmenin, evden çıkmanın, konuşmanın, selamlaşmanın, yatmanın, kalkmanın, yemek yemenin, hâl hatır sormanın… hep bir usulü vardı. Mevleviliğin zikri semâ da bile aşırılık yoktu, zikirde aşırılık, bağırma-çağırma diz dövme, yaka yırtma gibi aşırılıklar yoktu. Mesela zikir ya da sema esmasında bir Mevlevi cezbe ile kendinden geçip böyle bir şey yaparsa hemen sorumlu dedesi yanına gelir "kanını içine akıt" diyerek cezbe hâlini içinde yaşaması ve dışarıya aksettirmemesi istenirdi. Bu usûllerin çoğu da yazılmamış gelenekten uygulama yöntemi ile gelmişti. İşte bütün bu zerafet ve halîm durum Mevlevilerin en belirgin özellikleri olmuş, Osmanlı tarihi içerisinde de dikkat ve ilgi çekip onların sıfatı haline gelmişti. Bu tarz davranışlarda bulunanlara da Mevlevi olmadığı halde "Çelebi gibi adam" ya da "tam bir Çelebi" gibi sıfatlar söylenmiştir. Belki de bu estetik ve halîm-selîm olma durumu Mevlevilerin "örnek bir insan ya da vatandaş" tiplemesi ile sultanların dikkatini çekmiş olabilir.

7. Yol'un Esası - Disiplini

Mevlevîlik âdâbının öğrenildiği ilk yer olan Matbah-ı Şerif'e izafeten çile boyunca bu yolda uyulması gereken kurallar tam bir disiplin içerisinde yürütülür (Özönder, 2002, 179), uymayanlara Kazancı Dede tarafından aşırıya kaçmayacak bazı cezalar verilirdi. Bu cezalar "çelik" adı verilen ve Matbah-ı Şerif'te asılı bulunan bir sopa ile dokuz veya on sekiz adet olmak üzere hafif şekilde vurulan değnek cezası; on sekiz gün boyunca sikke-i şerif ve hırka-i şerifinin alınması; başka bir Mevlevîhâneye gönderilmeyi simgeleyen "seyahat" cezası tarzında idi. Cezaların en ağırı ise Mevlevî adayının bu işi yapamayacağına kani getirildiğinde çilenin herhangi bir döneminde ayakkabılarının ters çevrilmesi (serpâ etmek) idi. Bunun anlamı ise o kişinin Mevlevî olamayacağı, başka bir Mevlevîhâneye de Çile Cânı olarak kabul edilemeyeceği idi.

Yeni Mevlevî olanların diğer tarîklerin tekkelerine gitmeleri hoş karşılanmaz, Mevlevî ileri gelenleri ise Mirâc, Mevlid gibi kandillerde diğer tekkelere gider, kıyâm zikri yapılırsa zikirlere katılmaz, ayakta seyreder, eğer isterse Semâ ederlerdi. Diğer tekkelerden Mevlevîhâneye gelen farklı tarîkat büyükleri de Semâ yapılacağı zaman Devr-i Veledi'ye iştirak eder, sonra ayakta seyrederlerdi. Yine Mevlevî büyükleri kendi bulundukları şehirlerde resmî ve dinî bayramlara protokol üyesi olarak katılırlar, özellikle Ramazan ve Kurban Bayramlarında şehrin devlet erkânını makamda ziyaret ederler, onlar da Mevlevîhâneye gelerek iâde-i ziyârette bulunurlardı. Bu davetlerde Mevlevîler ve muhibler de hazır bulunur misafirlere hizmet ederlerdi (Aşcı Dede, 1960, 35). Mevlâna Dergâhında da özellikle arefe gecesi şehir protokolü Dergâh'a davet edilir, Makâm Çelebisinin özel misafiri olurlardı. Birlikte kılınan yatsı namazının ardından, Mukâbele-i Şerif icrâ edilir, ardından yemek yenerek (lokma edilerek), kahve veya şerbet içilirdi (Mustafa Nizâmeddin, Yazma, vrk. 18 vd.; Şafak, 2019, 101).

8. Mevlevî Terimleri

Mevlevîlik kültürü içinde yer alan bir diğer husus ise her birinde zarif manaların bulunduğu deyim ve terimlerin kullanması idi. Mevlevîler gündelik konuşmalarında bunları kullanır, bir kelime veya deyim ile birçok şey ifade edilirdi. Bu terimler eğitim sistemi

içerisinde "sözlük" anlamıyla veya kullanılması şart mantığıyla verilmese de Dergâhlardaki yaşam sürecinde dilden dile, kuşaktan kuşağa geçerek; dönemine göre de yeni terimler de türetilerek dile yerleşip kullanılagelmiş; bir veya birkaç kelime ile derin anlamlar ifade edilmiştir. Meselâ; Mevlevîler'in birbirlerinin iki elini tutarak başparmaklarını veya ellerini öpüp selamlaşmalarına ve herhangi bir eşyayı veya zemini öpmesine *"görüşmek"*; istenen bir şey karşısında *"Eyvallah"* şeklindeki cevabın, evet yaparım, anlamına gelmesi; bir şeyin bittiğini veya olmadığını belirtmek için *"Hakta"* veya *"Hak vere"* denmesi; mum, lamba gibi eşyaların yakılmasına *"uyandırmak"*, söndürülmesine *"sırlamak"* veya *"dinlendirmek"* tabiri kullanılması; Hakk'a yürüyen bir kişiyi defnetmeye yine *"sırlamak"* kelimesinin sarf edilmesi; aklını başına almak, kendine gelmek, düşünmek ve anlamak veya yastığına-kapısına hafifçe dokunarak bir Mevleviyi uyandırmaya *"agâh ol!"* tabirinin kullanılması; Kur'ân-ı Kerîm veya dua okunurken ya da Semâ ve ders esnasında kendinden geçerek cezbeye giren Mevleviye söylenen *"kanını içine akıt!"* deyimi tüm Mevlevîler tarafından bilinen ve günlük konuşmalarda kullanılan deyimlerdendi. Aşağıda yaygın olarak kullanılan Mevlevî terimlerinden örnekler nakledilmiş ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: İnkılâp Yay., 2006) esas olmak üzere M. Zeki Pakalın'ın *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (3 Cilt. İstanbul: MEB Yay., 3. Basım, 1983), H. Hüseyin Top'un *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* (İstanbul: Ötüken Yay., 2001) ve alanla ilgili diğer eserlerden istifade edilerek kısaca açıklaması yapılmıştır:

*** Âgâh olmak – Âgâh etmek:** Genel manâsıyla "aklını başına almak, kendine gelmek, düşünmek ve anlamak" anlamında kullanılan bir deyimdir. Aynı zamanda uyuyan birini uyandırmak için de yastığına veya kapısına hafifçe dokunmak-vurmak suretiyle "âgâh ol" "âgâh ol Dedem" şeklinde kullanılır.

*** Allah derdini artırsın:** Dergâhtaki Çile döneminde veya herhangi bir zamanda ilâhî aşk ile dertlenip, ağlayarak yakınan kişiye Dede veya Şeyh tarafından söylenir. Çünkü Mevlevîlik'te kutsal sayılan dert arttıkça kişinin Allah'a olan yakınlaşması ve aşkı da artacaktır.

*** Aşk olsun:** Mevlâna'nın "aşk olmazsa dünya donar kalırdı…"

dediği gibi Mevlevîlik'te her şeyin başı "aşk"tır. İşte bu yüzden bu deyim birçok yerde kullanılır:

Dergâha veya bir misafirliğe giden Mevlevî yerine oturduktan sonra, ev sahibi onu "aşk olsun" diye selamlardı. Mevlevî de bu cümlenin karşılığında secde eder gibi yeri öperek niyâzda bulunur ve aynı cümleyle karşılık verirdi.

Su, çay, şerbet gibi bir şey içen veya yemek yiyen Mevlevî'ye "aşk olsun" denir; o da başını öne eğerek (baş keserek) "eyvallah" sözüyle karşılık verirdi.

*** Aşk u niyâz etmek:** Birine selam yollarken veya mektup yazarken selam ifadesi yerine "Aşk u niyâz ederiz" tabiri kullanılırdı. Yine birini ziyarete gidip gelme anlatılırken durumu soran üçüncü şahsa "aşk verdiler, aşk aldık" denilirdi.

*** Destûr:** Genellikle bir şey yapılacağı zaman izin almak mahiyetinde söylenen sözdür. Yine bir Mevlevî'nin odasına girerken "Destûr" denilerek izin istenir, içeriden "Hû" sesi gelince de ancak içeri girilebilirdi. İlk "Destûr" sözüne "Hû" cevabı gelmezse ikinci kez söylenir, yine cevap gelmezse kapıdan geri dönülürdü.

*** Dinlendirmek:** Ocağı, mumu, lâmbayı söndürmek için kullanılan bir deyimdir.

*** Eyvallah:** Mevlevî'den istenen bir şey karşısında onun "Eyvallah" şeklinde cevabı; "evet yaparım" anlamına gelirdi. Yine bir Mevlevî'ye seslenince onun "Eyvallah" demesi de "efendim, buyur" anlamına gelirdi. "Eyvallah" sözü eğer soru şeklinde söylenirse de Mevlevî'nin kendisine söylenen şeyi anlamadığı ve tekrar edilmesini istediği manâsına gelirdi.

*** Gönül kalsın "Yol" kalmasın:** Mevlevîlik Yolu'nda yapılabilecek yanlış bir uygulamayı bertaraf etmek için kullanılan bir deyimdir. Böyle durumlarda o uygulamayı yapan ya da hayata geçirmek isteyen kişi kırılmış, gücenmiş olur; ancak Yol'a da bir zarar gelmemiş olurdu.

*** Görüşmek:** Genel anlamında Mevlevîler'in birbirlerinin iki elini tutarak başparmaklarını veya ellerini öpüp selamlaşmalarıdır. Mevlevîlik'te bazı tarikat sistemlerinde görüldüğü gibi Yol büyükle-

rinin diğerlerine el öptürme, ayak öptürme gibi uygulamaları yoktur. Mevlevîlik Yolu'nda her ne kadar belli bir kıdem varsa da en kıdemsiz Mevlevî ile en kıdemli Mevlevî'nin görüşmeleri de aynı şekildedir. Mevlevîler'e göre Hz. Peygamber Efendimiz (SAV)'in avucu içinde dile gelen taşlardan yola çıkılarak sadece insanın değil, her şeyin bir canı, bir ruhu vardır. Buna göre de Mevlevî, kullanacağı her eşyayı alırken önce öper, sonra işini bitirdikten sonra tekrar öperek yerine kor. Bir Mevlevî diğer bir Mevlevî'ye bir eşya verirken önce öper sonra verir; diğer Mevlevî de eşyayı öperek alırdı. Yine Mevlevîler'in yatarken bile önce yastığı öpüp sonra başlarını koymaları, yorganı öpüp üzerlerine çekmeleri; bir kitap okunmadan ve okunduktan sonra onu öpmeleri, çekmek üzere aldıkları tespihi öptükten sonra çekmeye başlamaları da "görüşme" olarak adlandırılırdı.

*** Hakk'a yürümek:** Bir kişinin vefat etmesi üzerine; "falan kişi Hakk'a yürüdü" şeklinde kullanılırdı. Bu deyim de Kur'ân-ı Kerîm'de geçen *"Ancak O'na döndürüleceksiniz; gelişiniz de O'ndandır, gidişiniz de O'na…"* gibi âyetler çerçevesinde değerlendirilerek vefat eden kişinin bu dünyadaki işlerini tamamlayıp aslının geldiği Yaradan'ına tekrar geri döndüğünün ifadesi idi. Mevlâna'nın da eserlerinde sıkça vurguladığı üzere "gerçek ölüm" diye bir şey yoktur; ancak bu dünyadan ilahî âleme bir göç vardır. Bu dünyadaki "ölüm" ise öbür taraftaki "doğum"un müjdecisidir. İşte bu mânâlar çerçevesinde Mevlevîler kesinlikle "öldü", "vefat etti" gibi cümleler kullanmaz, "göçtü", "hâmûş oldu (sustu)" veya "Hakk'a yürüdü" deyimi ile bu olayı anlatırlar; mezarlıklar için de "Hâmûşhâne" kelimesi kullanılırlardı.

*** Hakta veya Hak vere:** Aynı mânâda kullanılan bu iki deyim bir şeyin bittiğini veya olmadığını belirtmek için söylenirdi. Meselâ "şeker hakta" demek "şeker bitti" anlamındaydı. Mevlevî'den bir şey istendiği zaman onun "Hak vere" demesi de "kalmadı" anlamına geliyordu. Bu gibi deyimler "hayır, yok, bitti…" gibi Mevlevîler nezdinde hoş karşılanmayan olumsuz kelime veya cümleler sarf edilmesi istenmediği için özel olarak kullanılan terimlerdi.

*** Kanını içine akıtmak:** "Allah derdini artırsın" sözünün bir ileri aşaması olup, Kur'ân-ı Kerîm veya dua okunurken, Semâ veya ders

esnasında kendinden geçerek cezbeye (trans) giren Mevlevî'ye söylenir ve yetkili Dede tarafından "kanını içine akıt" denerek "hâl" durumunun dışarı yansıtılmaması vurgulanırdı. Çünkü Mevlevî Kültürü'nde yaşanan mânevî duygular kişinin iç duygularıyla alâkalıdır. Bundan dolayı Mevlevî'nin yaşadığı mânevî demlerden aldığı lezzeti dış organlarıyla çevreye yansıtmak riyakârlık alâmeti olabileceğinden kesinlikle yasaktır. Bununla birlikte bir Mevlevî'nin kahkahalarla gülmesi, üzüntülü veya sıkıntılı iken bu durumunu yüzüne ve hareketlerine yansıtması "edebe" aykırı idi. Yani kısaca bir Mevlevî, insanın doğasında olan her hareketi belli bir sınır içerisinde haddi aşmadan yapmak zorundaydı. Böyle davranmayan çevresinde "hafif kişi" olarak değerlendirilirdi.

*** Paşmak çevirmek:** Mevlevîlikte Dergâha veya eve gelen misafirin ayakkabılarının ön kısmını evin kapısına bakacak şekilde düzenli bir şekilde koymak esastı. Bu hareket hem misafire "her zaman kapımız açık" demekti; hem de misafirin ayrılırken ayakkabılarını giydiği sırada yüzünü ev sahibine dönük olmasıyla da ev sahibine saygı ifadesi idi. Çünkü Mevlevî Kültürü'nde Camiden, Dergâhtan ya da herhangi bir yerden çıkarken kapıya sırtını dönmek edebe aykırı idi. "Paşmak çevirmek" ise ayakkabıların bugünkü uygulandığı şekliyle arka kısımlarının kapıya dönük olmasıdır. Mevlevîlikte çok fazla görülmeyen bu olay, "bir daha bu kapıya gelme" demenin nazikçe dilsiz söylenmiş bir ifadesi idi.

*** Safâ-nazar:** Mevlevîlerin "hayır da şer de Yüce Allah'tandır" prensibiyle herkese, her olaya ve her şeye güzel bakmaları için kullandıkları bir deyimdir. Mevlâna'nın "güzel bakan güzel görür" prensibiyle de hareket eden Mevlevî, karşılaştığı her olayda müsebbipleri hakkında fikir yürütmekten çok "Allah dilediğini yapar" düsturunu benimseyerek o olayla Yüce Yaradan'ın vermek istediği mesajı kavramaya çalışır.

*** Serpâ etmek:** Bir kusur işleyen Mevlevî'nin Sikkesini alarak onun sürekli veya geçici olarak Dergâhtan uzaklaştırması için kullanılan deyimdir. Böyle durumlarda da Mevlevî'ye, bu dille söylenmez paşmakları, yani ayakkabıları ters çevrilerek ifade edilirdi.

*** Sırlamak:** "Dinlendirmek" deyimi ile benzer mânâda, mum, çerağ, lâmba ve ocak gibi yanan şeyleri söndürmek anlamında kul-

lanıldığı gibi bir şeyi saklamak, gizlemek, örtmek anlamında da kullanılır. Yine vefat eden birinin defnedilmesi işi de "falan kişiyi falan yerde sırladık" şeklinde tabir edilir.

*** Uyandırmak:** Genel anlamıyla "Sırlamak" ve "Dinlendirmek" deyimlerinin aksi mânâsında kullanılan bu söz, mumu, çerağı, lâmbayı veya ocağı yakmak için kullanılırdı. Yakmak kelimesi olumsuz bir anlam çağrıştırdığından Mevlevîler bunun yerine "Uyandırmak" deyimini kullanırlardı. Ayrıca bir kişiyi eğitmek, uyarmak, aydınlatmak ve irşâd etmek için de bu deyim kullanılırdı.

9. Mevlevî Dua ve Gülbankları

Mevlevî Kültürü içerisinde yaşamla iç içe olan bazı olaylar belli bir gelenek çerçevesinde yapılmış, hemen hemen her olayın ve hareketin resmî bir usûlü belirlenmiştir. Bu çerçevede özellikle *Çile Çıkarma*, *Sikke Tekbirleme*, *Dedelik Unvanı*, *Şeyhlik* veya *Hilâfetlik verme*, *Kur'ân-ı Kerim'i Hatmetme, Posta Oturma* ve *Semâ Töreni* (Mukâbele) gibi mübarek işler ve resmî törenler esnasında ilgili kişiler tarafından "Gülbank"lar çekilir, belli bir ahenk içerisinde okunan bu gülbank metinlerinde o törenin içeriğine uygun belirli bir metin yer alırdı. Bu "resmî" törenler ve çekilen gülbanklar yanında, diğer benzer Anadolu tarîklerinde de olduğu gibi dinî ritüeller haricinde günlük yaşam içerisinde kullanılan insan hayatında var olan, sofra, ölüm vs. gibi işlerde de belli kurallar belirlenmiş, icrâ edilen işler de yine içeriğe uygun dua ve gülbanklarla bereketlendirilmiştir. Yine yemek pişince kazanın ağzı açılırken, somat, sımat veya sumat diye tabir edilen sofradan önce ve sonra çekilen gülbanklar; 21 Nisan-21 Mayıs arası yağan yağmurların Nisan Tası'nda toplanmasından meydana gelen yağmur suyuna okunan dualar; İslâmî usullerle sırlanan cenazenin mezarının başında veya daha önce Hakk'a yürümüş Mevlevîlerin mezarlarını ziyarette çekilen gülbanklar; nikâh kıyıldıktan veya damat gerdeğe girerken okunan dua ve gülbanklar; herhangi bir sefere çıkılırken duanın ardından söylenen gülbanklar en yaygın olanları idi.

Aşağıda Mevlevî dua ve gülbanklarından açıklamaları ile örnekler nakledilmiş, Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: İnkılâp Yay., 2006) ve *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Yay., 1983), Sâfi Arpaguş'un *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim*

(İstanbul: Vefa Yay., 2009), Yakup Şafak'ın *Mevlevî Gülbangleri* (Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müd. Yay., 2010) ve Veled Çelebi İzbudak'ın *Hatıralarım* (İstanbul, 1946) adlı eserlerinden ve alanla ilgili diğer kaynaklardan istifade ile metin ve usûlleri-anlamları nakledilmeye çalışılmıştır. Ayrıca gülbangların son kısmında *…kerem-i İmâm-ı Ali…* ifadesinin ardından *[nûr-u Nebiyyi'l-ümmî]* ibaresi bazı kaynaklarda yer almıyorsa da Yakup Şafak'ın yazım tercihi *[nûr-u Nebi]* şeklinin pratik uygulamada genellikle söylenilen usulü ile buraya eklenmiştir:

*** Duâgû Duâsı** (Semâ-Mukabele-i şerîf'ten sonra okunan dua)

Semâ sonrasında gelenekte Tarikatçı Dede tarafından veya Duâgû olarak görevlendirilen Dede tarafından ya da günümüzde görüldüğü şekliyle Semâzenbaşı tarafından belli bir aheng ve bazı sıfat ve son kelimelerin uzatılması ile okunan duadır. Aşağıda yaygın olarak okunan örneklerinden biri nakledilmekte, bazı hitap bölümlerinin zaman içerisinde farklı olarak düzenlendiği de görülmektedir:

Bârekallâh ve berekât-ı kelâmullâh râ. Semâ râ safâ râ vefâ râ vecd ü halât-ı merdân-ı Hüdâ râ. Evvel azamet-i buzurgi-yi Hüdâ râ ve selâmet-i rûh-i pâk-i Hazret-i Habîbullâh râ. Çehâr yâr-i güzîn-i bâ safâ Hazret-i İmâm Hasen-i Ali ve Hazret-i İmâm Hüseyn-i Velî, e'imme-i ma'sûmîn, ezvâc-ı mutahhere, evlâd-ı resulillâh ve şühedâ-yı deşt-i Kerbelâ râ. Mecmû'-i evliyâ-yi âgâh ve ârifân-ı bi'llâh, ale'l-husûs Hazret-i Sultânü'l-Ulemâ ve Hazret-i Seyyid Burhânüddîn-i Muhakkık-ı Tirmizî, kutbü'l-ârifîn, ğavsü'l-vâsılîn Hazret-i Hüdâvendigâr râ. Ve Hazret-i Şeyh Şemsüddîn-i Tebrizi ve Selâhuddîn-i Zerkûb-i Konevî, Şeyh Kerîmüddîn, Sultân İbn-i Sultân Hazret-i Sultân Veled Efendi ve Vâlide-i Sultân râ. Ve Hazret-i Ulu Ârif Çelebi ve sâ'ir Çelebiyân-ı kirâm-ı zevil ihtirâm, meşâyıh, hulefâ, dedegân, dervîşân, muhibbân ve fukarâ-yi mâzî râ. Selâmet-i Hazret-i Çelebi Efendi ve selâmet-i Dede Efendi râ. Ve devâm-ı ömr-i devlet-i Cumhûriyettü't-Türkiyye, selâmet-i re'îs-i devlet ve hükûmet ve vükelâ-yı millet râ. (Cumhuriyet öncesi: pâdişâh-ı dîn-i İslâm ve selâmet-i vezîr-i a'zam ve şeyhü'l-İslâm Efendi râ.) *Ve rûh(-i) revân-ı bâni-yi în dergâh dede … efendi râ. Safâ-yi vakt-i dervîşân, hâzirân, gâ'ibân, dûstân, muhibbân râ. Ez şark-ı âlem tâ be garb-ı âlem, ervâh-ı güzeştegân kâffe-i ehl-i îmân râ. Ve rızâ-yi Hüdâ Fâtihatü'l-Kitâb*

behânîm, azîzân. (Herkes tarafından Fatiha suresi okunur ve dua aşağıdaki şekli ile devam eder)

Azamet-i Hüdâ râ... Tekbîr;

Allahu ekber, Allahu ekber, lâ ilâhe illâllâhu, vallahu ekber, Allahu ekber ve lillâhi'l-hamd. Esselâtü ve's-selâmu aleyke yâ Resûllâllah. Esselâtü ve's-selâmü aleyke yâ Habîballâh. Esselâtü ve's-selâmü aleyke yâ nûra Arşillâh. Esselâtü ve's-selâmü aleyke yâ seyyide'l-evvelîne ve'l-âhirîn. Ve şefî'al müznibîn. Ve selâmün ale'l-mürselîn. Ve'l-hamdü li'llâhi Rabbi'l-âlemîn. El-Fâtiha. (Tekrar herkes tarafından Fatiha okunur ve aşağıdaki gülbank-dua tamamlanır.)

İnâyet-i Yezdân, himmet-i merdân ber mâ hâzır u nâzır bâd, kulûb-i âşıkân güşâd. Dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Cenâb-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i Hazret-i İmâm-ı Ali ve şefa'at-i Muhammedîni'n-nebiyyi'l-ümmî rahmeten li'l-âlemîn, hû diyelim. Hûû…

Eğer Semâ Şeb-i Arûs günü yapılıyorsa ise aşağıdaki dua bölümü de eklenir:

Pîşter a pîşter a cân-ı men

Peyk-i der-i hazret-i Sultân-ı men

Vakt-i şerîfler hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def' ola. Leyle-i Arûs-i Rabbânî, vuslat-ı halvet-serâ-yı subhânî, hakk-ı akdes-i Hudâvendigârî'de an be an vesîle-i i'tilâ-yı makâm ve füyûzât-ı rûhâniyyet-i aliyyeleri, cümle peyrevânı hakkında şâmil ü âmm ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî, [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim Hûûû.

*** Âyîn-i** (Âyn-i**) cem duâsı** (Mevlevîlerin özel sohbetleri sırasında-sonrasında Semâ sonrası yaptığı dua)

Sohbet, yemek veya muhabbet için bir araya toplanan ve yemek, kahve, şerbet gibi yiyeceklerin ardından ortamın manevî sıcaklığı çerçevesinde normal usulden farklı olarak Ney eşliğinde ayağa kalkılıp eller açılmadan (veya açılabilir de) yapılan Semâ sonrasında Kur'ân-ı Kerim okunur ve ardından bu dua edilirdi:

İnâyet-i Yezdân, himmet-i merdân, mübârek vakitler hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def' ola. Sâhib-cem'iyyetin murâdı hâsıl ola. Bi'l-cümle

sâhib-hayrâtın ervâhı şâd ola. Bu gitti ganîsi gele. Demler, safâlar müzdâd ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî, [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim Hûûû.

*** Hücre Gülbankları-Duâları** (Mevlevî olmak için Dergâha (Âsitâne) giren "Can" (Nev-niyâz) için çeşitli aşamalarında çekilen-edilen gülbanklar-duâlar)

Can'ın ilk geldiğinde Kapıdan Geçme (Tekmîl-i Hizmet) Gülbangı:

Vakt-i şerîf hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def' ola. Derviş (filan; adı söylenir) kardeşimizin niyâzı kabûl, hizmeti makbûl, âşiyân-ı fukarâda feyz ü safâsı müzdâd ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî, [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim Hûûû...

Dergâha girip 3 gün Saka Postu'nda oturmuş Can'a Çile'ye devam edecekse (ikrâr vermek) Aşçıbaşı (Ser-tabbâh) öğüt verir ve şu gülbangı çeker:

Vakt-i şerîf hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def' ola. Derviş (filan) kardeşimizin hizmetleri mübârek ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmam-ı Alî, [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] hû diyelim hûûû.

Çeşitli eğitimlerden geçen ve hizmetlerde bulunan Can'ın Hücre'ye kapanacağı-gireceği zaman kapıda ve içeri girince çekilen gülbanklar:

- Vakt-i şerîf hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def' ola. Derviş (filan) kardeşimizin râhatı müzdâd ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî, [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim Hûûû…

- İnâyet-i Yezdân, himmet-i merdân, tebrîk-i mekîn ü mekân ve safâ-yı zemîn ü zamân; çerâğ-i rûşen, fahr-i dervîşân, zuhûr-ı imân, kânûn-i merdân; dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim Hûûû…

Can, içerisinde 18 hizmetin de yer aldığı, kendisinin Allah'tan razı olduğunu simgeleyen "rızâ" kelimesinin ebced karşılığı 1001 gün eğitimini (Çile) başarı ile nihayete erdirmiş ve ayrıca 18 günlük hücre çilesini yerine getirmiş, 3 günlük son hücre çilesini de tamamlamıştır. Bu rakamların toplamı 1022 etmektedir ve bu rakamın ebced karşılığı da "Rızâ-yı Hû" yani "Allah'ın kendisinden râzılığı-

dır." Meydancı Dede akşam üzeri elinde bir şamdanla Can'ı namaza götürür ve sonrasında da bir yemeğin ardından Dergâhın meydanında "niyâz" vaziyetinde dururken Tarikatçi Dede;

"Vakt-i şerifler hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola, derviş (falan) kardeşimizin niyâzı kabûl ola, âşiyân-ı Mevleviyyede rahatı müzdâd ola, demler-safâlar ziyâde ola; dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i İmâm-ı Ali [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim, Hû… şeklinde gülbang çeker ve "Dede" unvanı almaya hak kazanan Can, Meydancı Dede tarafından Dergâhın Çelebisine götürülür, önünde diz çöker vaziyette oturtulur. Çelebi, Can'ın sağ elini kendi sağ eliyle tutarak; Kur'ân-ı Kerim'in *"Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahdine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir."* meâlindeki Fetih Suresi'nin 10. âyetini okur; daha sonra yanındaki makasla Can'ın kaşlarının ortasından ve bıyığından birkaç kıl keser ve Mevlevî hırkasını tekbirleyerek giydirir.

*** Hatim gülbangı**

Kur'ân-ı Kerim hatmedildikten sonra çekilen gülbangtır:

Vakt-i şerîf hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def' ola. Dergâh-ı izzette zikr-i Sübhân, tilâvet-i Kur'ân, niyâz-ı âşıkân kabûl ve makbûl ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî, [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim Hûûû…

*** Çerâğ uyandırma gülbangı**

Mevlevî kültürü içerisinde insanı Hak'tan ve hakikatten haberdâr etme, manevî karanlığını aydınlatma tarzında önemsenen irfan ile uyandırma usulü akşam olduğunda Mevlevîhânenin çerâğ ya da kandili yakma-uyandırma işi ile de ilişkilendirir, bu gülbank çekilir ve bu iş de görevli bir Dede tarafından yapılırdı:

Akşâm-ı şerîf hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def' ola. Çerâğ-ı rûşen, fahr-i dervîşân, ziyâ-ı îmân, kânûn-i merdân. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim Hûûû.

*** Sofra âdabı ve gülbangı-duası**

Can'ların Çile Çıkarmak için ilk önce mutfakta pişmeye başlamasından dolayı mutfağın (Matbah) Mevlevî Kültürü'nde önemli bir yeri vardır. Geleneğe göre Mevlevî mutfağında yemek piştikten sonra ocaktan indirilir, Kazancı Dede gelir kapağını açar ve; *"Tabhı şîrîn ola, Hak berekâtın vere, yiyenlere nûr-ı îmân ola. Dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Âteşbâz-ı Velî, kerem-i İmâm-ı Ali; [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim…"* gülbangını çeker, orada bulunanlarla birlikte hep bir ağızdan *"Hûûû"* denir. Yemek vakti gelince sofra (somat, sımat, sumat) kurulur, kaşıklar ve tabaklar belli bir düzen içerisinde yerleştirilir, sofrada herkesin önüne bir tutam tuz konur, içilecek su hazır edilir. Bu hazırlıklar bittikten sonra sorumlu Mevlevî, *"Hû, somata salâ"* diyerek bütün Mevlevîleri yemeğe buyur eder. Yine belli bir protokol çerçevesinde sofraya oturan Mevlevîler, yemeğe başlamazdan önce şahadet parmaklarıyla bir miktar tuz yerler, çorbadan başlayan ve "lokma" adı verilen yemeği hep birlikte kendi önlerinden almak şartıyla, tek tabaktan belli bir düzen içerisinde ve hiç konuşmadan yerlerdi. Sofradaki yemek değişimleri arasında Şeyh veya Aşçıbaşı tarafından gülbanklar çekilir, yemek bittikten sonra, tekrar herkes Hz. Peygamber Efendimiz'in "Yemeğe tuz ile başla, tuz ile sona erdir" hadis-i şerîflerine binaen bir miktar tuz tadarak ayağa kalkar ve Şeyh tarafından söylenen "Yol sûfîleriyiz biz; Hakk'ın sofrasından yiyeniz biz. Ey Rabb'im! Bu kâseyi ve sofrayı devamlı kıl…" mânâsındaki; *"Mâ sûfiyân-i râhîm; mâ tabla-hâr-ı şâhîm. Pâyende dâr Yâ Rab în kâse vü hân râ!.. Salli ve sellim ve bârik alâ eşrâf-i ve es'adi nûri cemî'il-enbiyâ'i ve'l-mürselîn ve'l-hamdülillâh-i Rabbi'l-âlemîn, el-Fâtiha"* duasından sonra Fâtiha okunur; devamında yine Şeyh tarafından *"Nân-ı merdân, ni'met-i Yezdân, berekât-ı Halîlü'l-Rahmân. Elhamdülillah, eş-şükrü li'llâh. Hak berekâtın vere, yiyenlere nûr-ı îmân ola, erenlerin hân-ı keremleri nân-ı ni'metleri müzdâd, sâhibü'l-hayrât-ı güzeştegânın ervâh-ı şerîfeleri şâd u handân, bâkîleri selâmette ola; demler safâlar ziyâde ola. Dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Âteşbâz-ı Velî, kerem-i İmâm-ı Ali [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim…"* gülbangı çekilerek hep birlikte "Hûûû" denir ve yemek tamamlanmış olurdu.

*** Sefer Duası**

Mevlevîler toplu bir halde seyahate çıkacakları veya belli bir görevle bir yere gidecekleri zaman yolculuğun hayırlı ve tehlikesiz geçmesi için dua eder gülbank çekerlerdi. Bu görev de yine topluluklukta bulunan en kıdemli Mevleviye aitti. Dua genelde hareket edilen bölgenin biraz dışarısında ya da araçla gidilecekse araca binmeden hemen önce yapılırdı. Görevli Mevlevî büyüğü yolcular da tamamen hazır bulunduğu zaman; *"Salâvatullahi ve selâmuhu aleyhim ecmâîn. Vakt-i şerîfler hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola, demler safâlar müzdâd, gönüller şâd, muradlar hâsıl, seferler bî-hater ola. Dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i İmâm-ı Ali [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim."* duasını yapar, topluluk da hep bir ağızdan "Hûûû" diyerek duaya icabet ederlerdi. Çıkılacak sefer, Mevlevîler'in I. Dünya Savaşına gönderdikleri Mevlevî Alayının savaşmak üzere Şam'a gitmeleri gibi eğer bir mücadeleyi içeriyorsa, o vakit bu duanın önünden yine Mevlevî büyüğü tarafından fetih ve zaferle dönülmesi için Yaradan'a sığınılır ve;

"Bedeh merâ (mârâ) tu Hüdâyâ der în huceste sefer

Hezâr nusret u şâdî hezâr feth u zafer

Be hurmet-i se Muhammed, be hakk-ı çehâr Ali

Be du Hasen be Huseyn u be Mûsî u Ca'fer"

manzûmesi okunurdu.

*** Nikâh Gülbangı**

Nikâh kıyıldıktan veya damat gerdeğe girerken, Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled'in evliliği sırasında onun için söylediği gazelin ilk beyti olan "Ziyafetimiz, düğünümüz dünyaya mübarek olsun; üzerimizden düğün sorumluluğu kalktı" anlamındaki;

"Bâdâ mübârek ber cihân sûr u arûsîhâ-yi mâ

Sûr u arûsî râ Hüdâ bu'brîd ber bâlâ-yi mâ"

beyiti okunur; herkesin şahit olmasını ve bu evlilikten hayırlı evlâtlar dünyaya gelmesini dilediği; *"Vakt-i şerîf hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola, demler safâlar müzdâd ola; Hak erenler mübârek ve müteyemmin eyleye, hayru'l-halefler ihsân eyleye. Dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i İmâm-ı Ali [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû*

diyelim." gülbankı çekilir, orada bulunanlar da "Hûûû" diyerek dua tamamlanmış olurdu.

*** Nisan suyu duası**

21 Nisan-21 Mayıs arasını kapsayan zaman diliminde yağan yağmurların biriktirilmesine verilen ad olup, genellikle ilk haftasında yağanı makbuldür. Nisan suyunu toplamak için özel işlemeli kazanlar (Nisan Tası) imal edilir, bu kazana toplanan Nisan suyuna; Fâtiha suresi, Bakara suresinin 255-257. âyetleri (Âyete'l-Kürsî), İhlâs, Nâs ve Kâfirûn sureleri yetmiş kere okunur, (bazıları yetmiş kere Kadr suresini de okur) yetmiş kere *"Allahu Ekber"*, yetmiş kere *"Lâ ilâhe illâllah"* zikri çekilir, yetmiş kere de salavât çekilerek suya üflenir; sabah akşam o sudan içilir ikram edilirdi. Ayın sonunda su kalmışsa saklanır diğer zamanlarda eksildikçe üzerine su ekleyerek içilir, hastalara ikram edilirdi. Diğer tarikatlarda da âdet olan bu gelenek, şüphesiz Mevlâna'nın, şiirlerinde bahar yağmurlarının bereketliliği ve bedene tazelik verdiğini söylediği beyitlerinden de kaynaklanmaktadır.

*** Defin töreni ve duası**

Mevlâna'nın Hakk'a yürüyüşüne verilen "düğün gecesi" anlamındaki; Kur'ân tilâveti, dualar, Semâ ve yiyip içmekle kutlanılan "Şeb-i arûs" geleneği şüphesiz Mevlevîlik Yolu'nun en belirgin özelliklerinden biridir. Bu gelenek Mevlâna'nın döneminde de kendisine intisap edenler tarafından uygulanmış, onun Hakk'a yürümesinden sonra da cenazesi neyler eşliğinde okunan gazellerle kaldırılmıştır. Mevlâna'nın, "ölüm"ü; "Sevgili'ye kavuşmak", "ilâhî âlemde yeniden doğmak", "asıl mekâna geri dönmek" ve "ölümümüz düğündür bizim, düğün" gibi vasıflarla şiirlerinde dile getirmesi, Mevlevîlerin de ölümü "mutlulukla" karşılamasına sebep olmuştur. Çünkü Mevlevî hep dertlidir; Allah katından ayrı kaldığı ve oyun misali bu dünyada çakılıp kaldığı için kendini hep dertli görür. Bu aynı zamanda dert ne kadar artarsa "samimi kulluk" ve "âşıklık" mertebesinin ileri dereceliğini de gösterir. Mevlâna'nın Hakk'a yürümesinden önce hasta yatağında söylemiş olduğu son gazelinde de başucuna gelenler onun derdine şifa dilerken, o; *"Bu derde ölmekten başka çare yoktur; şu hâlde nasıl olur da 'bu derde devâ et!..' diyebilirim?"* şeklinde gazel söylemişti.

Mevlevîlik'in kurumsallaşmasından sonra da devam bu gelenek üzere; hastalığı iyice artan Mevlevî'nin yanına dostları gelir ve "Allah" kelimesinin belirli bir ahenkle söylendiği "İsm-i Celâl" çekerlerdi. Hasta da eğer yapabiliyorsa sesli ya da içinden İsm-i Celâl çekerdi. Hasta Hakk'a yürüdüğü zaman İslâmî kurallar çerçevesinde cenazesi yıkanırken oradaki Mevlevîler hem İsm-i Celâl çekerler, hem de Mevlevîlere has belirli zamanlarda okunması gereken Âyet-i Kerime ve duaların yer aldığı virdleri içeren Mevlevî *"Evrâd-ı Kebîr"*i okurlardı. Mevlevî büyüklerinin cenazesi yıkanırken ayrıca ney ve kudüm eşliğinde (Semâ esnasında icra edilen) Âyîn-i şerîf okunduğu da olurdu. Defnedilmek üzere cenazede bulunan "merasim kıyafeti"ni (Semâ edilirken giyilen kıyafetler) giymiş Mevlevîler tarafından İsm-i Celâl çekilerek hâmûşhâneye (mezarlık) götürülen Mevlevî, dinî kurallar çerçevesinde sırlanır (gömülür); ardından beş dakika kadar İsm-i Celâl çekilir, cenazede bulunan Mevlevî büyüğü tarafından söylenen; *"Vakt-i şerîf hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola; derviş (falan) merhûm, garka-i garîk-i rahmet-i Yezdân, hâcesi hoşnûd ola. Dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i İmâm-ı Ali [nûr-u Nebiyyi'l-ümmî] Hû diyelim."* gülbankı ardından hep birlikte *"Hûûû"* denir, başlar öne doğru eğilerek (baş keserek) selam verilir ve oradan ayrılırlardı. Defin gecesi de cenaze evinde toplanarak Semâ merasiminin bir benzeri olan ve belirli bir olay veya sohbet, muhabbet, yemek yeme üzere tertip edilen meclislerde icra edilen "Âyîn-i (Âyn-i) Cem" yapılırdı.

Mevlevîlikte Hakk'a yürüyen Mevlevî, vasiyeti varsa o mezarlığa, yoksa ailesinin istediği bir mezara defnedilirdi. Ancak Mevlevî ileri gelenleri her Mevlevîhânede mutlaka olması gereken hâmûşhânelerde sırlanırlardı. Mevlevî mezar taşlarının baş kısımlarında da bulunduğu makâma ve cinsiyetine göre "Sikke" şekli bulunurdu.

Kaynakça

Ankaravî, İsmail Rüsûhî. *Risâle-i Usûl-i Tarîkat ve Bi'at*. Süleymaniye Küt. Nâfiz Paşa Böl., Yazma no: 352, 1b-7b.

Arpaguş, Sâfi. *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.

Asaf Hâlet Çelebi. *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. Ankara: Hece Yayınları, 2002.

Aşcı Dede. *Aşcı Dedenin Hatıraları*. haz. Reşat Ekrem Koçu, İstanbul, 1960.

Demirci, Mehmet. *Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü*. İstanbul: H Yayınları, 2008.

Derman, M. Uğur. "Mevlevîlik ve San'at". *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik*. 203-212. İstanbul: Karatay Belediyesi Yayınları, 2002,

Eflâkî, Şemseddin Ahmed. *Menâkıbü'l-ârifîn*. çev. Tahsin Yazıcı. *Âriflerin Menkıbeleri*. 2 Cilt. İstanbul, 1986-1987.

Gölpınarlı, Abdülbaki. "Mevlevîlik". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. VIII, 164-171. İstanbul: 1993.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1983.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2006.

Hacı Feyzullah Efendi. *Hakâyık-ı Semâ*. çev. Mahmûd Celâleddîn, İstanbul: 1334-1336 H.

Küçük, Sezai. *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2003.

Lewis, Franklin. *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

Mustafa Nizâmeddin (Ser-tabbâh-ı Dergâh-ı Mevlânâ). *Mevlevî Matbah-ı Şerif Terbiyesi*. Konya: SÜ Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü İhtisas Küt., Yazma no: 305.

Nablusî, Abdülganî. *el-'Ukûdü'l-lu'luiyye fî tarîki'l-sâdat'l-Mevleviyye*. Şam: 1329 H.

Özönder, Hasan. "Mevlevî Dergâhlarında Mutfağın Önemi ve Âteş-Bâz Makâmı". *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik*. 179-184. İstanbul: Karatay Belediyesi Yayınları, 2002.

Özönder, Hasan. *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*. Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2006.

Sâkıb Dede. *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân*. I, Mısır: 1283 H.

Seyyid Fâzıl Mehmed Paşa. *Mevleviyye Silsilesi*. haz. Tahir Hafızalioğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Sultan Veled. *İbtidânâme*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: 1976.

Şafak, Yakup. "Sertabbâh Nizameddin Çelebi'nin Mevlevî Matbah-ı Şerif Terbiyesi Adlı Risâlesi". *Mevlâna Araştırmaları-6*. 91-104. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.

Şafak, Yakup. *Mevlevî Gülbangleri*. Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2010.

Şimşekler, Nuri. "The Spread of The Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in The Aegean Region in The XVIth Century". *Mevlâna Araştırmaları Dergisi-The Journal of Rumi Studies*. Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 1/1 (Mayıs 2007), 143-158.

Tahir Olgun. *Çilehâne Mektupları*. haz. Cemâl Kurnaz - Gülgün Erişen, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Tanrıkorur, Barihüda. "Mevleviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 29/468-475. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Top, H. Hüseyin. *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001.

Trabzonlu Köseç Ahmed Dede. *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-tarîkati'l-Mevleviyye*. haz. Ali Üremiş, Ankara: Serander Yayınları, 2007.

Uzluk, Şahabettin. *Mevlevilikte Resim Resimde Mevleviler*. Ankara: İş Bankası Yayınları, 1957.

Veled Çelebi İzbudak *Hatıralarım*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1946.

Biçer, Rumeysa. "Mevlâna'nın Mesnevi'sinde Manevi Danışmanlık İlkeleri: Mesnevi Temelli Manevi Anlatı Terapisi". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 701-728. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNA'NIN MESNEVİ'SİNDE MANEVİ DANIŞMANLIK İLKELERİ: MESNEVİ TEMELLİ MANEVİ ANLATI TERAPİSİ

Rumeysa BİÇER*

ÖZ

Bu çalışma, Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'nin *Mesnevi-i Manevi* adlı eserindeki seçili kıssalardan hareketle "Mesnevi Temelli Manevi Anlatı Terapisi (MTMAT)" adını taşıyan özgün bir model geliştirmeyi amaçlamaktadır. Narrative terapinin temel ilkeleri ile Mevlânâ'nın hikmet merkezli öğretilerini bir araya getiren bu model, bireyin içsel dönüşümünü yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda ruhsal bir yeniden yazım süreci olarak ele almaktadır. Çalışmada, Mevlânâ'nın "Kibirli Fare ve Sabırlı Deve", "Papağanın Susması" ve "Bey ile Uyuyan Adam" kıssaları psikolojik ve manevi bağlamda analiz edilmiştir. Bu analizler, Mesnevi'deki hikâyelerin bireyin benliğini, duygusal farkındalığını ve anlam arayışını destekleyen derin birer terapi unsuru taşıdığını göstermektedir. Araştırmada, narrative terapinin temel kavramları olan dışsallaştırma, yeniden yazım, tanıklık ve bütünleşme süreçlerinin Mesnevi'deki sembolik anlatılarla örtüştüğü görülmüştür. Mevlânâ'nın hikâyelerinde yer alan karakterler ve olaylar, bireyin içsel çatışmalarını dışsallaştırma, geçmiş deneyimlerini yeniden anlamlandırma ve manevî bütünlüğe ulaşma sürecine hizmet eden semboller olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda önerilen MTMAT modeli, danışanın yaşam öyküsünü ilahi hikmet perspektifinden yeniden kurmasını hedefleyen beş aşamalı bir süreçten oluşmaktadır: dinleme (semâ'), dışsallaştırma (tezkiye), yeniden yazım (tevbe), tanıklık (merhamet) ve bütünleşme (vahdet). Sonuç-

* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi Doktora Öğrencisi. İstanbul / Türkiye.
rumeysabicerr@gmail.com

lar, Mesnevi'nin yalnızca ahlaki öğütler içeren bir eser değil; aynı zamanda ruhsal olgunlaşmayı destekleyen bir psikoterapötik metin olarak değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, modern psikoterapide eksik kalan manevi boyutu tamamlayarak, bireyin kendi hikâyesini Allah'ın hikmetiyle yeniden birleştirmesine aracılık etmektedir. MTMAT modeli hem danışmanlık hem de terapi alanlarında, insanın anlam arayışı ve ruhsal iyileşme sürecine yön verebilecek özgün bir çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mesnevi, Manevi Danışmanlık, Anlatı Terapisi, Mevlânâ, Ruhsal Dönüşüm, Hikmet, Anlam Arayışı.

Spiritual Counseling Principles in Mevlânā's Mathnawī: The Mathnawī-Based Spiritual Narrative Therapy

Rumeysa BİÇER[†]

Abstract

This study aims to develop an original model entitled "The Mathnawi-Based Spiritual Narrative Therapy (MBSNT)", grounded in selected parables from Mevlânâ Jalāl al-Dīn Rūmī's Mathnawī-i Maʿnawī. Integrating the fundamental principles of narrative therapy with Mevlânā's wisdom-centered teachings, this model conceptualizes inner transformation not merely as a cognitive process but as a spiritual act of rewriting the self.

In this research, three parables—"The Arrogant Mouse and the Patient Camel," "The Silence of the Parrot," and "The Master and the Sleeping Man"—are analyzed within psychological and spiritual contexts. The analyses reveal that the stories in the Mathnawī embody profound therapeutic elements that nurture the individual's sense of self, emotional awareness, and search for meaning. The study demonstrates a strong correspondence between the core concepts of narrative therapy—externalization, re-authoring, witnessing, and integration—and the symbolic narratives of the Mathnawī. The characters and events within Mevlânā's stories are interpreted as metaphors facilitating the individual's externalization of inner conflicts, reinterpretation of past experiences, and movement toward spiritual wholeness.

[†] Ph.D. Student in Psychology of Religion, Department of Philosophy and Religious Studies, Graduate School, Istanbul Sabahattin Zaim University, Istanbul / Türkiye.
rumeysabicerr@gmail.com

Accordingly, the proposed MBSNT model consists of a five-stage process that enables the client to reconstruct their life narrative from the perspective of divine wisdom: Listening (Samāʿ), Externalization (Tazkiya), Rewriting (Tawba), Witnessing (Rahma), and Integration (Wahda).

The findings suggest that the Mathnawī should not be regarded merely as a collection of moral teachings but as a psychotherapeutic text that supports spiritual maturation. This approach bridges the spiritual dimension often missing in modern psychotherapy and serves as a medium through which individuals may reunite their personal narratives with divine wisdom. The MBSNT model offers a unique framework that can guide both counseling and therapeutic practices toward meaning-making and spiritual healing.

Keywords: Mathnawī, Spiritual Counseling, Narrative Therapy, Mevlânā, Spiritual Transformation, Wisdom, Search for Meaning.

Giriş

Psikoterapi, çeşitli ruh sağlığı sorunları ve duygusal problemler yaşayan insanlara yardımcı olabilen bir tedavi türüdür. Psikoterapi ile hem sorunların neden olduğu semptomlarda hafifleme hem de yaşanan sorunun temel nedenlerini tespit ile daha köklü bir iyileşme ve duygusal refah hali sağlanabilmektedir.[1] Tarihsel olarak psikoterapi, ruhsal sıkıntıların yalnızca biyolojik ya da patolojik nedenlerle açıklanamayacağı fikrinden hareketle gelişmiştir.[2] Freud'un psikanalitik kuramı patoloji merkezli olup "insanda ne yanlış?" sorusuna odaklanmıştır ve modern psikoterapinin ilk dalgasını oluşturmuştur. Sonraki süreçte davranışçı ve bilişsel-davranışçı kuramlarla ikinci dalga doğmuştur. Bu dönemde insan zihninin işleyişi, gözlemlenebilir veriler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Üçüncü dalga olarak tanımlanan postmodern yaklaşımlar ise insanı tek bir mutlak gerçekliğe indirgemeyen, çoklu anlam alanlarıyla ele alan bir perspektif getirmiştir.[3] Bu dönemde sosyal yapılandırmacı-

[1] "What is Psychotherapy?" (Erişim 25 Ekim 2025).

[2] Gerald Corey, *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy* (Boston, MA: Cengage Learning, 2017).

[3] James O. Prochaska, *Systems of Psychotherapy: A Transtheoretical Analysis* (Oxford: Oxford University Press USA - OSO, 2018).

lık, postyapısalcılık ve postmodern felsefenin etkisiyle Kısa Süreli Çözüm Odaklı Terapi, Kabul ve Kararlılık Terapisi ve özellikle **Anlatı Terapisi (Narrative Therapy)** gibi modeller ortaya çıkmıştır. Psikoterapinin tarihsel gelişimi yalnızca yöntemsel değil, aynı zamanda paradigmatiktir. Modernizmin rasyonel, deneysel ve nesnel temelleri üzerine inşa edilen yaklaşımlar yerini giderek bireyin anlam dünyasını, kültürel bağlamını ve yaşantısal hikayesini merkeze alan post modern anlayışlara bırakmıştır. Bu yeni bakış açısında, insanın hikâyesi bir "iyileşme alanı" olarak görülmektedir. Psikoterapi yalnızca rahatsızlıkları tedavi eden bir süreç değil, kişinin kendi yaşamını yeniden anlamlandırmasını sağlayan bir farkındalık yolculuğudur. Özetle, modern psikoterapinin tarihsel sürecinde insanı yalnızca biyolojik ve bilişsel bir varlık olarak kabul eden yaklaşımlardan, post modern yönelimlere doğru bir değişim gerçekleşmiştir. Post modern yaklaşımda modern yaklaşımın zıddına insanın yaşantılarını, anlam arayışını ve hikayesini merkeze alan yaklaşımlar söz konusudur. Bu değişimin dönüm noktalarından biri, 1980'lerde Michael White ve David Epston tarafından geliştirilen Anlatı Terapisi (Narrative Therapy) modelidir. White ve Epston, bireyin yaşamını hikayeler aracılığıyla anlamlandırdığını ve bu hikayelerin dönüştürülmesinin ruhsal iyilik haline doğrudan katkı sunduğunu kabul ederek öne çıkmışlardır. Bu yaklaşımda birey "problemin kendisi" değil, "problemin izleyicisi" olarak kabul edilir ve danışma süreci de kişinin kendi anlatısını yeniden yazabilmesini destekleyen bir yolculuk haline gelmektedir. Post modern psikolojinin öne çıkardığı bu anlatı merkezli yaklaşım da yalnızca psikolojik değil, aynı zamanda manevi bir derinliği de beraberinde taşımaktadır. Charles Gerkin, pastoral danışmanlık alanında anlatı yaklaşımını teolojik bir zemine taşıyarak "**narrative pastoral counseling**" modelini geliştirmiştir.[4] Gerkin, insan ruhunu Tanrı'nın huzurunda bir anlatı şeklinde değerlendirir. Ona göre, danışan ve danışman arasındaki diyalog, çeşitli anlam perspektiflerinin buluştuğu bir ortamdır ve burada gerçeklik soyut bir kavram değildir. Danışman, bireyin hikâyesini dinleyen ve onu ilahî bağlam içinde yeniden okumaya yardım eden bir rehberdir. Bu anlayış, danışmanlık süre-

[4] Charles V. Gerkin, *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode* (Nashville, Tenn: Abingdon Press, 1984).

cini yalnızca duygusal destekten çıkarıp **anlam inşası ve manevi farkındalık** sürecine dönüştürür.[5] Bu yaklaşıma uygun olarak, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin Mesnevi'si** gerek sembolik dili gerekse hikâye kurgusuyla, insanın içsel dünyasını dönüştürme potansiyeline sahip manevi bir anlatı dizisi sunmaktadır. Amer Latif'in (2009) *"Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics"* başlıklı çalışmasında da vurgulandığı gibi, Mevlana'nın anlam kuramı, Kur'an'daki kıssaları psikolojik temsiller olarak yorumlamaktadır. Firavun, Musa veya İblis gibi figürleri nefsin içsel halleriyle özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla Mevlana'nın anlatı yöntemi, yalnızca tefsiri değil, aynı zamanda **psikolojik ve terapötik** bir yöntemdir. Günümüz manevi danışmanlık literatüründe[6] insanın yaşadığı krizin, inanç ve anlam arayışıyla doğrudan ilişkili olduğu vurgulanmaktadır. Bu noktada Mesnevi'deki hikayeler, bireyin nefs, kalp ve ruh düzlemlerinde yaşadığı çatışmaları sembolik olarak temsil eder ve kişinin kendi hikayesini "ilahi hikayeyle yeniden buluşturma" sürecini başlatır. Bu yönüyle Mevlâna, modern anlatı terapinin öncüllerinden biri olarak düşünülebilir çünkü o da bireyi hikayesinin içinde dönüştürmektedir. Bu kitap bölümü, yukarıda belirtilen tarihsel ve kavramsal çerçeveye dayanarak, **Mevlana'nın Mesnevi'sinden hareketle geliştirilen özgün bir model olan "Mesnevi Temelli Manevi Anlatı Terapisi (MTMAT)"** yaklaşımını tanıtmayı amaçlamaktadır. Model, hem White ve Epston'un psikoterapötik anlatı ilkelerini hem de Gerkin'in teolojik yönelimini İslamî-tasavvufi bir bağlamda meczederek, Mesnevi'deki hikayeleri manevi danışmanlık sürecinin etkin araçları olarak konumlandırmaktadır. Bu doğrultuda MTMAT, bireyin hikayesini dinleyen, ayrıştıran, dönüştüren ve nihayetinde onu **ilahi hikayeyle yeniden bütünleştirerek ruhsal iyi oluşuna katkı veren** beş aşamalı bir manevî dönüşüm modeli önerir.

[5] Thomas St James O'Connor, *Clinical Pastoral Supervision and the Theology of Charles Gerkin* (Waterloo (Ont.): Wilfrid Laurier university press, 1998).

[6] Zeynep Vural İncir, *Manevi Danışmanlıkta Naratif Terapi ve Anlam Arayışı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019); Dodie Lynn Huff-Fletcher, *Supervision of the Spiritual Mentor: A Narrative Model* (ABD: Southern Baptist Theological Seminar, Doktora, 2007).

1. Anlatı Terapisinin Kuramsal Temelleri

1.1 Postmodern Psikoloji ve Anlam İnşası

Modern psikolojinin epistemolojik temelleri, uzun bir süre boyunca insanı evrensel yasalarla açıklanabilir bir varlık olarak değerlendiren pozitivist yaklaşıma dayanmıştır.[7] Bu bakış açısında insan, ölçülebilir davranış kalıplarının ve bilişsel süreçlerin toplamı olarak değerlendirilmiştir.[8] Ancak yirminci yüzyılın son çeyreğinde, bu yaklaşımın insan deneyiminin karmaşıklığını yeterince ifade edemediği anlaşılmıştır.[9] Bu farkındalık, bireyin iç dünyasına, kimliğine, dili ve yaşantısına dair yeni bir perspektifin, yani **postmodern psikolojinin** doğuşuna zemin hazırlamıştır. Postmodernizm, Foucault (1972) ve Lyotard'ın (1984) da vurguladığı gibi, "büyük anlatılara" olan güvenin yitirildiği bir dönemi temsil etmektedir. Artık tek bir gerçeklik mevcut değildir. Gerçek, bireysel deneyimlerin ve bağlantıların içinde çok yönlü olarak inşa edilmektedir. Psikolojide bu eğilim, bireyin hikayesini ön plana çıkararak, onun yaşadığı dünyayı kişisel anlam çerçeveleri içinde anlama çabasını ortaya çıkarmıştır. Jerome Bruner (1990), insan zihninin fıtraten "öykü kurucu" olduğunu ve insanların yaşamlarını anlamlandırmak için olayları anlamsal bağlarla ördüğünü belirtir.[10] Bu paradigma kaymasının teorik temeli 'sosyal inşacılık'tır. Sosyal inşacı teorilere göre, gerçeklik bireylerin birbirleriyle iletişim kurarken kullandıkları dil ile şekillendirilmektedir.[11] Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda gerçekliği kuran bir güçtür. Bu bakış açısı, psikoterapiyi sadece bir "bilgi ileten" alan olmaktan çıkararak, onu "anlam oluşturan bir diyalog ortamı" haline getirmektedir. Bu düşünsel dönüşüm, psikoterapi uygulamalarına **Michael White** ve **David Epston**'un (1990) geliştirdiği **Narrative Therapy (Anlatı Terapisi)** modeliyle

[7] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1994).

[8] B. F. Skinner, *Science and Human Behavior* (Riverside: Free Press, 1965).

[9] Carl R. Rogers, *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy* (Erscheinungsort nicht ermittelbar: HarperCollins Publishers, 1995).

[10] Jerome S. Bruner, *Acts of Meaning* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002).

[11] Polat S. Alpman, "Sosyal Teorinin Konusu Olarak Kimlik: Sosyal İnşacı Yaklaşım", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 21/2 (29 Ekim 2018), 1-28.

taşınmıştır.[12] White ve Epston, bireyin yaşamını bir dizi olay olarak değil, **hikayeler** aracılığıyla anlamlandırdığını ileri sürmektedir. Birey, geçmişi, bugünü ve geleceği bir bütün olarak şekillendirir ve bu hikayeler onun kimliğinin ana unsurlarını oluşturur. Ancak bazen bu hikayeler "baskın anlatı" haline gelir ve kişinin özyeterliliğini zayıflatır. Terapinin amacı, danışanın bu baskın hikayeleri fark ettirip kişiye kendi hikayesini yeniden yazabilmesinde yardımcı olabilmektir. Bu yeniden yazım sürecinde temel ilke **dışsallaştırma**dır (externalization). White'a (2011) göre birey "problem değildir". Problem, kişinin dışında olan ve mevcut ruh haline neden olan bir olgudur. Bu farkındalık, danışanın kendi kimliğiyle sorunu arasında mesafe kurmasına imkân tanımaktadır. Böylelikle danışan, sorununa yeni bir dil kazandırmakta, onu gözlemlerken üzerinde düşünebilen ve dönüştürebilen bir özneye dönüşmektedir. Problem artık nesnedir. Bu yönüyle anlatı terapisi, özneyi yeniden etkin kılmaktadır. Terapi, bireyin hikayesi üzerinde yeniden söz sahibi olmasını sağlamaktadır. Anlatı terapisinin dilsel yapısı, postmodern düşüncenin "dil gerçekliği belirler" önermesiyle de uyumludur. Hilal Çelik'in belirttiği gibi, dil dünyayı temsil etmez, **dünyayı kurar**.[13] Bu yönüyle terapötik süreçte kullanılan her kelime, farklı bir varoluş şeklinin fark edilmesine de zemin hazırlamaktadır. Danışanın kendi yaşam öyküsünü anlatması, aslında kimliğini yeniden belirleme sürecidir. Bu bağlamda anlatı terapisi, danışanı bir nesne değil, anlamın öznesi olarak görmektedir. Bu etik yön, **manevi danışmanlık** alanına geçişte belirleyici olmuştur. 1980'lerin başlarından itibaren pastoral psikoloji ile ilgilenen Charles Gerkin, White ve Epston'un hikâye kavramını teolojik bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Gerkin'in "narrative pastoral counseling" modeli (1984, 1997), bireyin kendi hayat hikayesini Tanrı'nın derin anlatımıyla bağdaştırarak anlamı yeniden şekillendirdiği bir değişim dönemini ifade etmektedir. Manevi danışman, danışanın yaşantısını ilahi bağlama sahip hikâye ile yeniden yorumlamasına rehberlik etmektedir. Bu yönüyle Gerkin, anlatı terapisini "anlamın ilahi bağlamda yeniden

[12] Bahtım Kütük vd., "Öyküsel Terapi: Felsefi ve Kuramsal Temelleri, Terapi Teknikleri ve Etkinliği", *Mediterranean Journal of Humanities* 10 (29 Haziran 2020), 27-37.

[13] Hilal Çelik, "Psikoterapide Yeni Soluk: Öyküsel Terapi A New Lens in Psychotherapy: Narrative Therapy", (2017).

doğuşu" olarak ifade etmektedir.[14] Bu anlayış, İslami tasavvuf geleneğinde **Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin Mesnevi'sinde** somut bir karşılık bulmaktadır. Mevlana'nın öğretisi, bireyin hikayesini "nefsin perdelerinden sıyrılarak" yeniden yazma sürecidir. Hokmabadi (2011), Mevlana'nın öğretim stratejilerini "hikâye içinde hikâye" yöntemiyle açıklamıştır. Onun, insanın iç dünyasındaki soyut kavramları somut semboller aracılığıyla öğrettiğini belirtmiştir.[15] Mesnevi'deki her öykü, insanın içsel çatışmalarını, arayışlarını ve dönüşüm sürecini sembolik bir dille anlatmaktadır. Bu yönüyle Mesnevi, modern anlatı terapinin öncülerinden biri sayılabilir. Çünkü bireyi, kendi içsel hikayesinin anlamını yeniden keşfetmeye davet eder. Mevlana'nın hikayelerinde **dinleme** eylemi, dönüşümün başlangıç noktasıdır. Mesnevi de "Dinle, neyden duy hikayeyi"şeklinde başlar. Bu çağrı, hem danışanın hikayesini anlatmaya cesaret etmesini, hem de danışmanın kalpten dinlemesine bir temsil kabul edilebilir. Narrative terapideki "tanıklık" kavramı ile Mesnevi'deki "kalple dinleme" metaforu, aynı insani gerçeği ifade etmektedir. Bu gerçek ise insanın ruhsal iyileşmesinin anlatabildiğinde ve duyulduğunda olabildiğidir. Bu post modern yönelim, çağdaş araştırmalarla da desteklenmektedir. **Hu vd. (2024)**[16], narrative terapinin depresif belirtileri azalttığını ve özsaygıyı artırdığını gösteren geniş kapsamlı bir meta-analiz yayımlamıştır.[17] **Chun vd. (2025)**[18] ise manevi farkındalığın yaşam doyumunu artırdığını ve anlam duygusunu güçlendirdiğini saptamıştır. Bu çalışmalar, anlatı temelli yaklaşımların yalnızca psikolojik değil, **manevi iyileşme** potansiyeline de sahip olduğunu kanıtlamakta önemlidir. Benzer biçimde **Zoellner vd.**

[14] Huff-Fletcher, *Supervision of the Spiritual Mentor: A Narrative Model*.

[15] Mahmood Hokmabadi, "The Strategies Of Mowlana Jalaluddin Rumi (Mowlavi) In Teaching Cognitive Concepts As An Effective Strategy In Modern Educational Systems (The Story of the Prince and the Handmaid in Mathnawi)", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30 (2011), 2180-2185.

[16] Guannan Hu vd., "Effectiveness of Narrative Therapy for Depressive Symptoms in Adults with Somatic Disorders: A Systematic Review and Meta-Analysis", *International Journal of Clinical and Health Psychology* 24/4 (2024), 100520.

[18] Dong Wook Chun vd., "Spiritual Status and Quality of Life in Hospice Family Caregivers: A Cross-Sectional Study", *Journal of Pain and Symptom Management*, (2025), S0885392425008991.

(2024)[19], *Islamic Trauma Healing (ITH)* modeliyle anlatı terapisini cami temelli topluluk çalışmaları içinde uygulayarak, bireylerin travma sonrası hikayelerini yeniden anlamlandırmalarına imkân tanımıştır. **Varela (2023)**[20] ise inanç temelli anlatıların duygusal iyileşmeyi desteklediğini ve "çok-duyulu bir manevi deneyim" yarattığını ortaya koymuştur. Bu bulgular, Mesnevi'nin kıssalarının neden bu kadar derin bir psikolojik etki oluşturabileceğini açıklamaktadır. Hikâye, yalnızca aklı değil, kalbi de dönüştürür. **Nöropsikolojik** araştırmalar da bu bütüncül dönüşümü destekler niteliktedir. Bu bulgular, manevi deneyimlerin sadece sembolik ya da inançsal bir düzeyde değil, aynı zamanda biyopsikolojik süreçlerde de somut karşılıkları olduğunu göstermektedir. Bu konuda Gürsu (2021), manevi farkındalığın sinirsel plastisite ve duygusal denge üzerinde kalıcı etkiler oluşturabileceğini belirtmiştir.[21] Bir diğer araştırmada **Kannan vd. (2022)**[22], Kur'an tilavetinin beyinde duygusal düzenleme, dikkat ve gevşeme ağlarını aktive ettiğini göstermiştir. Tüm bu sonuçlar da Mevlana'nın kelamın iyileştirici gücüne dair vurgusuyla örtüşmektedir. Rumi'ye göre kelimeler, kalpte yankı uyandıran manevi titreşimlerdir. Bu titreşim insanın iç dünyasında yeni anlam alanları açmaktadır. Tasavvufi etik açısından bakıldığında, Atif Khalil'in (2020) "Humility in Islamic Contemplative Ethics" çalışması, **tevazu** kavramını psikolojik dönüşümün merkezine yerleştirir.[23] Ona göre tevazu, insanın nefsi benlikten kurtularak hakikate yönelmesidir. Bu süreç, modern psikolojinin "ego çözülmesi" kavramıyla benzer bir yapıya sahiptir. Mesnevi'deki kıssalar, tevazunun bu içsel doğuşunu sembolik biçimde işler. "Kibrin tedavisi tevazudur" diyen Mevlâna, insanın kendi hikâyesini yeniden yaza-

[19] Lori A. Zoellner vd., "Islamic Trauma Healing (ITH): A Scalable, Community-Based Program for Trauma: Cluster Randomized Control Trial Design and Method", *Contemporary Clinical Trials Communications* 37 (2024), 101237.

[20] Reynold P. Varela, "Faith Healing Based on Narratives of Healing Experiences: A Psycho-Spiritual Interpretation", *EXPLORE* 19/6 (2023), 792-796.

[21] Orhan Gürsu, *Bağımlılık ve Din: Nöropsikolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018).

[22] Mohammed Abdalla Kannan vd., "A Review of the Holy Quran Listening and Its Neural Correlation for Its Potential as a Psycho-Spiritual Therapy", *Heliyon* 8/12 (2022), e12308.

[23] Atif Khalil, "Humility in Islamic Contemplative Ethics", *Journal of Islamic Ethics* 4/1-2 (2020), 223-252.

bilmesi için benliğini toprağa benzetir. Bu yönüyle de insan, alçaldıkça yükselir. Böylece post modern psikolojinin "anlam inşası" fikriyle tasavvufun "manevi dönüşüm" öğretisi birleşir. White'ın "yeniden yazım"ı ile Mevlana'nın "yeniden doğuş"u aynı insani hakikati dile getirir. Bu hakikat insanın kendi hikâyesini dönüştürdükçe değiştiğidir. Biri bireyin dilini dönüştürür, diğeri kalbini. Sonuç olarak, anlatı terapisi sadece bir psikoterapi tekniği değil, aynı zamanda insan varlığını anlamaya yönelik derin bir yorumlama biçimidir. Post modern psikolojinin sağladığı anlam çeşitliliği, Mevlâna'nın Mesnevi eserinde ilahi bir anlam bütünlüğü ile birleşir. Bu iki yaklaşımın kesişiminde yer alan **Mesnevi Temelli Manevi Anlatı Terapisi (MTMAT)** modeli, bireyin kendi hikayesini dinlemesi, anlaması ve yeniden yazması sürecinde hem psikolojik hem manevi bir denge önermektedir.

1.2. White & Epston'un Anlatı Terapisi Modeli

Anlatı terapisi, insanın yaşam öyküsünü anlamlandırma biçiminin, onun psikolojik sağlığını doğrudan etkilediği varsayımına dayanır. Michael White ve David Epston'un 1980'lerin sonlarında geliştirdiği bu model, klasik psikoterapilerin "patoloji merkezli" yaklaşımını reddeder ve bireyi, kendi yaşamının aktif "hikâye anlatıcısı" olarak ele alır. Bu açıdan bakıldığında, anlatı terapisi postmodern psikolojinin "çoğul gerçeklikler" kavramını somut bir uygulama modeline dönüştürmüştür. White ve Epston'a göre, insanlar yaşamlarını hikayelerle yorumlar ve bu hikayeler onların kimliklerinin temelini oluşturur. Ancak zamanla insan, toplumun, kültürün veya travmatik deneyimlerin etkisiyle **tek yönlü, daraltıcı bir hikâyeye hapsolabilir.** Terapinin temel amacı, bu sınırlayan, baskıcı anlatıyı fark etmek, onu dışsallaştırmak (externalization) ve alternatif, güçlendirici bir hikâyeyi yeniden kurmaktır (re-authoring). Hikayeleştirmek, insan beyninin anlatılana daha fazla odaklanmasını ve hatırlamasını sağlamaktadır.[24] İnsan ruhuna iyi gelebilecek iyileştirici işleve sahip hikayeler de yine zihin tarafından daha fazla hatırlanabilecektir. Anlatı terapideki en ayırt edici adım, dışsallaştırma sürecidir. White ve Epston (1990), bunun danışan için bir özgürleş-

[24] Gordon H. Bower - Michal C. Clark, "Narrative Stories as Mediators for Serial Learning", *Psychonomic Science* 14/4 (1969), 181-182.

me eylemi olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin "Ben kaygılıyım" ifadesi, insanı problemin öznesi haline getirir, oysa "Kaygı bana sık sık uğruyor" ifadesi, kişiyi özne konumunda tutarak soruna mesafe kazandırır. Böylece birey, kendi hikâyesinin yazarı olma gücünü yeniden hatırlar. Bu yöntem, Mesnevi'de sıkça rastlanan mecazi anlatımlarla benzerlik taşımaktadır. Mevlâna, nefsin zaaflarını kişileştirerek dışsallaştırır. "Nefis bir ejderhadır, sen ona ne kadar yem verirsen o kadar büyür."[25] Bu, terapötik anlamda dışsallaştırmanın tasavvufi bir karşılığıdır. İkinci temel aşama yeniden yazım (*re-authoring*) sürecidir. White'a göre yaşam tek bir hikâyeden ibaret değildir. Her insanın geçmişinde "görünmeyen hikâyeler" (*absent but implicit stories*) vardır.[26] Terapistin görevi, danışanın bu alternatif hikâyeleri fark etmesine yardımcı olmaktır. Bu adımda terapist, danışanın geçmiş deneyimlerinde gizli kalan anlam alternatiflerini belirler ve danışana bu anlamlandırmayı yapabilmesinde yön göterir. Bu süreç, Mevlânâ'nın 'her zerrede güneşi görebilmek için gönül gözünün gerektiği' anlayışıyla örtüşür. *Re-authoring*, işte bu gönül gözünün açılmasıdır. Bireyin kendi hikâyesinde yeni bir anlam katmanını fark edebilmesidir. Narrative terapide üçüncü önemli kavram ise yeniden üyelik (*re-membering*)'tir. Bu kavram, danışanın kendi "hayat kulübünü" yeniden düzenlemesi anlamına gelir. White, bireyin kimliğinin sosyal ilişkiler ağı içinde kurulduğunu vurgular. *Re-membering* sürecinde kişi, geçmişinde anlamlı bağ kurduğu kişilerle ilişkilerini yeniden düşünür ve bu süreçte bazılarını iyileştirirken bazılarını ise bilinçli biçimde bırakır. Bu, manevi bir perspektiften bakıldığında "kalbi temizleme" süreciyle benzer bir nitelik taşımaktadır. Mevlânâ, "Dünya, Allah'ın kahır yurdudur, kahrı seçtiysen kahır göredur" derken insanın içsel üyeliklerini gözden geçirmesi gerektiğini anlatır. Bir diğer yapı taşı ise tanıklık (*witnessing*) kavramıdır. White, bir hikâyenin birey tarafından yeniden yazılmasının sosyal anlam kazanabilmesi için bir "şahitlik" sürecinin gerektiğini öne sürer. Bu, danışanın yalnız olmadığını hissetmesini ve hikâyesinin değer kazandığını görmesini sağlanması içindir.

[25] Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevî-i ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015).

[26] Michael White - David Epston, *Narrative Means to Therapeutic Ends* (New York: Norton, 1990).

Mevlânâ'nın hikâyelerinde "dinleyen" figürün bu denli merkezi olması tesadüf değildir. Dinlemek, hikâyenin dönüşümünü başlatan ilk eylemdir. Manevî danışmanlıkta da danışman, bir "şahit"tir — yalnızca dinleyen değil, kalpten duyan kişidir. White ve Epston'un modelinde danışman, geleneksel psikoterapistten farklı bir konumdadır. O, uzman değil, **eşlik eden kişidir.** Bu yaklaşım, danışman–danışan hiyerarşisini ortadan kaldırır ve eşitlikçi bir diyalog alanı oluşturur. White (2007), bu durumu "iş birliğiyle anlam üretimi" olarak tanımlar. Danışman, danışanın hikâyesine dışarıdan müdahale etmez ve onunla birlikte hikâyeyi çözümlemeye çalışır. Bu anlamda terapötik süreç, bir "anlam diyaloğu"na dönüşür. Stephen Madigan (2011) anlatı terapinin bu yönünü "karşılıklı yeniden yazım" olarak adlandırmaktadır. Danışman, kendi varlığıyla da bir anlatı oluşturur. Danışan, terapistin yaklaşımından etkilenir ve kendi hikâyesini yeniden yazarken, terapist de onun hikâyesinden öğrenir. Bu, insanî bir karşılaşmadır. Rudi Dallos (2006) ise bağlanma kuramıyla anlatı terapisini birleştirerek, hikâyelerin yalnızca bilişsel değil, **duygusal bağ kurma biçimleri** olduğunu vurgular.[27] Dallos'a göre terapötik değişim, duygusal güvenin yeniden tesis edilmesiyle mümkündür. Bu anlayış, Mevlânâ'nın "Dinle!" diye başlayan Mesnevî'sinin ilk kelimesiyle aynı özü taşımaktadır. Bu öz güven ve teslimiyet ilişkisine dayanmaktadır. White ve Epston modelinin terapötik başarısı, bireyin yaşam öyküsünü kendi değerleriyle uyumlu biçimde yeniden kurabilmesine dayanır. Her insan, yaşadığı olayların ötesinde bir anlam taşır ve o anlam, doğru anlatıldığında iyileştirici bir güce dönüşür. Mesnevî, bu terapötik anlayışla güçlü biçimde örtüşür. Mevlânâ da Kuran-ı Kerim'in Rahman Suresinin 29. Ayeti kerimesine atıf ile insanın hikâyesini yeniden yazması gerektiğini öğütler: "Her nefeste dünya yenilenir. Fakat biz, dünyayı öylece durur gördüğümüzden bu yenilenmeden haberdar değiliz." Bu ifade, White'ın "alternative storylines" kavramına paralel bir şekilde, bireyin kendi geçmişini dönüştürme potansiyelini gösterir. Anlatı terapideki "yeniden yazar" figürü, Mesnevi'deki "kendini bulan insan"ın tasavvufi karşılığıdır. Her iki yaklaşımda da hikâye, yalnızca geçmişi anlatmak için değil, **yeniden doğmak için** kullanı-

[27] Rudi Dallos, *Attachment Narrative Therapy: Applications and Developments* (Cham: Palgrave Macmillan, 2022).

lır. White ve Epston'un anlatı modelinin günümüz psikoterapilerinde geniş yankı bulmasının nedeni, insanı "kendi dilinin ve anlamının sahibi" kılmasıdır. Bu yaklaşım, seküler terapilerde bile manevi bir derinlik taşır. Çünkü hikâye anlatmak, insanın varoluşsal bir eylemidir. Jung'un "insan, kendi mitini bilmeden yaşayamaz"[28] sözü bu bağlamda anlam kazanır. Sonuç olarak White & Epston'un anlatı terapisi modeli, Mesnevi temelli manevi danışmanlık anlayışıyla hem yöntem hem amaç açısından büyük bir uyum taşır. Her iki yaklaşımda da insan, 'hikâyeleştiren bir zihin' olarak kabul edilir. Problemler de bu hikâyenin yanlış kurgularından ibarettir. Terapinin görevi, o hikâyeyi yeniden yazmak değil, **hakikatle uyumlu hale getirmektir.** Böylece anlatı terapi, modern psikolojinin rasyonel zeminini tasavvufun manevi diline yaklaştıran bir köprü işlevi görür.

1.3. Manevi Anlatı ve Danışmanlık Perspektifleri

Manevi danışmanlık, bireylerin yaşamlarında anlam kaybı, yalnızlık, suçluluk veya ruhsal boşluk gibi problemlerle karşılaştıklarında bu sorunları inançlar, değerleri ve aşkınlık bilinci çerçevesinde yeniden değerlendirmelerine yardımcı olan modern danışma teknikleri ve dini kaynakları bir arada kullanan bütüncül bir rehberlik sürecidir.[29] Modern psikoterapi modelleri insanın salt zihinsel ve duygusal yönlerini onarmayı amaçlarken, manevi danışmanlık insanı ruhuyla, vicdanıyla ve ilahi yönelişiyle bir bütün olarak görmektedir. Bu bakımdan, manevi danışmanlık hem psikolojik hem de teolojik derinliği olan bir disiplindir. Koç (2012) bu alanı "ruhsal yardımın ilmîleşmiş biçimi" olarak tanımlamaktadır.[30] Manevi danışman insana hem dünyevi hem uhrevi yönüyle yaklaşır. Manevi danışmanlığın modern psikolojiden ayrıldığı temel nokta, insanı yalnızca davranış odaklı ve işlevsel bir varlık değil, **anlam arayan bir varlık** olarak kabul etmesidir. Frankl'ın logoterapisinde öne çıkan "anlam iradesi" kavramı, manevi danışmanlıkta "ilahi anlam

[28] Carl G. Jung, *The Symbolic Life: Miscellaneous Writings*, ed. Gerhard Adler - Richard F. C. Hull (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014).

[29] Orhan Gürsu, *Manevi Danışmanlar için Kılavuz* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022).

[30] Mustafa Koç, "Manevi-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012).

bilinci"ne dönüşür. İnsan acı çektiğinde yalnızca duygusal destek değil, o acının ardındaki hikmeti arar. Bu arayış, Mevlânâ'nın "her yaranın içinde bir ışık vardır" anlayışına paralel biçimde, manevi danışmanın rehberliğinde bir içsel yolculuğa dönüşür. Ceylan ve Özaydın'ın (2020) belirttiği gibi, manevî danışmanlık, modern seküler psikoterapilerin boş bıraktığı "değer alanını" yeniden merkeze alır. İnsanın kendi değerleriyle barışması, iyileşmenin ilk adımıdır.[31]

1.3.1. Anlamın Anlatı Yoluyla İnşası

Manevi danışmanlıkta anlatı boyutu, kişinin kendini tanıma biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Gerkin'in "Narrative Pastoral Counseling" yaklaşımında danışman, danışanın hikâyesini sadece dinlemez ve o hikâyeye tanıklık eder. Onu manevi bir bağlam içinde yeniden anlamlandırmasına yardımcı olur. Bu süreçte danışman, bireyin yaşamında Allah'ın izini fark etmesine rehberlik eder. Gerkin'e göre insanın hayatı, "Tanrı'nın büyük hikâyesine dahil olma çabasıdır (God's latger narrative)". [32] Anlatı hem psikolojik hem de manevi dönüşümün aracıdır. Anlatı terapide hikâye bireyi özgürleştirirken, manevî danışmanlıkta hikâye bireyi **hakikatle yeniden buluşturur**. Bu birleşim, Mesnevi'nin anlatı yapısında da açıkça görülür. Mevlâna'nın hikâyeleri, insanın kendini yeniden duyması için yazılmıştır. Her kıssa, danışma sürecinde kullanılabilecek bir "ruhsal ayna" işlevi görür. Çünkü anlatı, insanın içsel dağınıklığını birleştirirken yaşadığı olaylara bütüncül bir anlam kazandırır. Manevi danışmanlık, bu bütünlüğü yeniden kurmanın ilmi ve etik bir yoludur.

1.3.2. Manevi Danışmanlığın Temel İlkeleri

Manevi danışmanlığın dayandığı ilkeler, insanı sadece davranışsal düzlemde değil, ruhsal olgunluk boyutunda da dönüştürmeyi hedeflemektedir. Kızılgeçit'in (2020) sistemleştirdiği "İHSAN Modeli", bu açıdan önemli bir referanstır. Bu modelde beş ana ilke bulunur: **İman, Hidayet, Sabır, Ahlâk ve Niyet.**

- *İman*, danışanın varoluşsal güven kaynağıdır. Hayatın zor-

[31] Yılmaz Ceylan - Muharrem Özaydın, "Manevi/Dini Danışmanlıkta Değer Algısı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 284-301.

[32] Gerkin, *The Living Human Document*.

luklarına karşı bir dayanak sağlar.

- *Hidayet*, danışmanın rehberliğinde kişinin doğru yöne yönelmesidir.
- *Sabır*, değişim sürecinin zamana yayıldığını kabul etmek demektir.
- *Ahlâk*, danışmanlık ilişkisinde karşılıklı güvenin temeli olarak görülür.
- *Niyet* ise her eylemin manevi değerini belirleyen ölçüdür.[33]

Koç (2015), manevî danışmanlığın en önemli ilkesinin "şefkatli eşlik" olduğunu belirtir.[34] Bu ilişki, modern psikoterapideki aktarım ilişkilerinden farklı olarak, kalbi tanıklık esasına dayanır. Manevi danışman, dinleyerek, dua ederek ve susarak da danışana rehberlik edebilmektedir. Esma Sayın (2022) bu süreci "tasavvuf terapisi" kavramıyla açıklamaktadır.[35] Ona göre tasavvufi süreçteki **murâkabe (farkındalık), takvâ (benlik kontrolü), istikâmet (duygusal denge), tevbe (yenilenme), tevekkül (güven)** kavramları, manevi danışmanlığın temelini oluşturur. Murâkabe, danışanın kendi iç dünyasını fark etmesidir. Takva, benlik zaaflarını tanıması, tevbe, geçmişteki hatalarla barışması, tevekkül, kontrolü Allah'a bırakması ve istikâmet, bu süreci dengede sürdürebilmesidir. Mevlânâ, bu kavramları Mesnevi'de hikâyelerle öğretir. "Kaderden çekinmekte perişanlık ve kötülük vardır, yürü, tevekkül et ki tevekkl, hepsinden iyidir." ifadesi, danışan için güçlü bir terapötik metafordur. Bu ilkeler, danışman–danışan ilişkisinde etik bir zemin de oluşturur. Kızılgeçit (2020), manevi danışmanın niteliklerini "hoşgörü, iletişim,

[33] Muhammed Kızılgeçit, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Temel Nitelikler, İlkeler ve Yöntemler", *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*, ed. Mustafa Köylü - Eyüp Şimşek (Erzurum: Atatürk Üniversitesi açıköğretim Fakültesi Yayını, 2020), 261-280.

[34] Mustafa Koç, "Edinburgh Üniversitesi Teoloji Fakültesi Kütüphanesi'nde Kayıtlı Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık İle İlgili Eserler (1934-2013) Üzerine Bir Literatür İncelemesi", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2015), 109-135.

[35] Esma Sayın, "Manevî Danışmanlıkta Tasavvuf Terapisi = Sufistic Therapy in Spiritual Consultancy", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* XVII/33 (2022), 65-75.

olgunluk ve gizlilik" olarak sıralamaktadır.[36] Danışman, hiçbir dini yorumu zorla kabul ettirmeye çalışmaz. Farklılıkları Allah'ın fıtrat farklılığı olarak görür. Bu da manevi danışmanlığı çokkültürlü bağlamlarda uygulanabilir kılmaktadır. Topuz (2016) ise ADRB deneyimlerine dayanarak, manevi danışmanlığın toplumsal barışa katkı sağlayan bir işlev üstlendiğini belirtir. Çünkü bireyin iç huzuru, toplumsal huzurun temelidir.[37]

1.3.3. Manevî Danışmanlıkta Anlatı Boyutu ve Dönüşüm

Manevi danışmanlıkta hikâye anlatımı danışanın kendine bakışında bir dönüşüm sağlamaktadır. Satan vd. (2016), danışmanlık sürecinde bireyin kendi yaşam hikayesini paylaşmasının bir tür "duygusal arınma" sağladığını ifade etmektedir.[38] Bu süreçte danışman anlatıyı çözümlemez**, anlamaya gayret eder.** Çünkü manevi danışmanlıkta asıl değişim, yorumda değil, dinlemede gerçekleşir. Gerkin'in modelinde anlatı, bireyin ilahi hikâyeyle yeniden bağ kurması kişinin kendini "kurtuluş hikâyesinin bir parçası" olarak görmesini mümkün kılar. Manevi danışman, danışanın yaşam hikâyesine "şahit" olurken, onu kendi değerleriyle barıştırmak istemektedir. Bu yönüyle manevî anlatı terapisi hem psikoterapötik hem de tasavvufi bir yeniden doğuş süreci sunar. Anlatı, manevi dönüşümün aynasıdır. Kızılgeçit'in ifadesiyle, manevi danışmanlık "ahlâkın psikolojileşmiş biçimidir"; White ve Epston'un anlatı terapisiyle birleştiğinde ise "hikâyenin manevi derinliğini yeniden keşfetme" alanına dönüşür. Bu noktada Mesnevî Temelli Manevî Anlatı Terapisi (MTMAT), hem White'ın yeniden yazım metodunu hem Mevlânâ'nın hikmetli anlatımını bir araya getirir.

1.3.4. Manevî Danışmanın Rolü

Manevî danışman, klasik terapistten farklı olarak şifa veren- iyi-

[36] Kızılgeçit, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Temel Nitelikler, İlkeler ve Yöntemler".

[37] İlhan Topuz, "Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Temel Nitelik ve Yeterlilikler", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016), 237-257.

[38] Ayşin Satan vd., "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yönelimli Manevi Danışmanlık Uygulaması", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016), 397-413.

leştiren değil, şahitlik ederek eşlik eden kişidir. O, danışanın içsel anlatısına eşlik ederken yargılamaz, yönlendirmez, sessiz bir alan açar. Bu yaklaşım, Mevlânâ'nın rehberlik anlayışıyla örtüşür. O da müridine bir cevap vermez, sorusunu kalbine iade eder. Bu, Gerkin'in "sacred witnessing" dediği kutsal tanıklığın psikospiritüel biçimidir. Koç (2015), manevi danışmanlığın özünü "onarma değil, anlamlandırma" olarak tanımlar. Manevi danışman, danışanı geçmişinden kurtarmaya değil, o geçmişin anlamını dönüştürmeye davet eder. Bu yaklaşım, White & Epston'un "re-authoring" süreciyle tamamen uyumludur. Fark yalnızca yönelimdedir: White yeniden yazmayı dil üzerinden yaparken, manevi danışmanlıkta yeniden yazma süreci **kalp üzerinden** gerçekleşir.

1.3.5. Manevî Anlatı Terapisine Geçiş

Manevî danışmanlık ile anlatı terapinin kesişim noktası, insanın kendi hikâyesini yeniden inşa etme ihtiyacıdır. Ancak manevi danışmanlık, bu süreci "ilahi hikmetle bağlantılı bir anlam keşfi" açısından daha da derinleştirir. Bu bakımdan, Mevlânâ'nın Mesnevi'si yalnızca bir edebi eser değil, manevi anlatı terapisi için zengin bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Mesnevi'deki her hikâye, bir danışan örneği gibidir. Hata yapan, pişman olan, dönüşmek isteyen insan figürleri, günümüz manevi danışmanlık seanslarında da karşılık bulur. Bu bağlamda, *Mesnevî Temelli Manevî Anlatı Terapisi (MTMAT)* modeli, insanın yaşam öyküsünü hem psikolojik hem manevi düzlemde dönüştürmeyi hedefler. Bu modelde danışan, kendi hikâyesini yeniden yazarken aslında Mesnevi'nin anlatısı ile "kendine dönmeyi" öğrenir.

2. MEVLÂNÂ'NIN MESNEVİ'SİNDE MANEVİ DÖNÜŞÜM ANLATISI

Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'nin *Mesnevî-i Manevi* 'si, yalnızca bir tasavvuf klasiği değil, insan ruhunun çözülme ve yeniden doğma sürecini anlatan terapötik bir metindir. Mevlânâ, insanın nefs, kalp, akıl ve ruh arasında yaşadığı çatışmaları hikâyeler aracılığıyla görünür kılmaktadır. Her hikâye, insanın kendi içindeki kırılmaları fark etmesi, o kırılmalardan ışık bulabilmesi için bir fırsattır. Bu yönüyle Mesnevî, modern anlatı terapinin hedeflediği "yeniden anlamlandırma" sürecini, 13. yüzyılda manevi bir dille gerçekleş-

tirmiştir. Mesnevi'nin yapısı, bireyin içsel dönüşümüne rehberlik eden bir hikâye zinciri gibidir. Mevlânâ, hikâyeler içinde hikâyeler anlatır ve her biri bir diğerine ayna tutar. Bu yapı, insanın katmanlı doğasına benzemektedir. Dış hikâyeler davranışsal düzeyde, iç hikâyeler ruhsal düzeyde işler. Bu çok katmanlı anlatım, post modern anlatı anlayışının "çoklu gerçeklikler" fikriyle örtüşür. White & Epston'un anlatı terapisinde olduğu gibi, Mevlânâ'nın mesnevisinde de anlattığı hikayeler ile insanın özünü fark ederek değişebileceğini vurgular. Mevlânâ'ya göre değişim, yalnızca dilde olmaz, kalpte ve iradede gerçekleşmelidir.

2.1. Mesnevi'nin Anlatı Yapısı ve Eğitimsel İşlevi

Mesnevi, klasik anlamda bir şiir kitabı değil, didaktik ve terapötik işlevi olan bir manevi rehber kabul edilebilir. Mevlânâ, hikâyeleri aracılığıyla dinleyen veya okuyan kişiyi kendi iç dünyasına yönlendirir. Bu yönüyle Mesnevî, hem bir "manevi danışman" hem de bir "anlatı terapisti" gibi işlev görür. Hikâyeler öğretici değil, düşündürücüdür; okuyucuyu hüküm vermeye değil, içe bakmaya çağırır. Eserin yapısında kullanılan hikâye içinde hikâye yöntemi, insanın iç dünyasındaki katmanları temsil eder. Her hikâye bir "benlik katmanını" açığa çıkarır. Bu yöntem, psikoterapideki "katmanlı bilinç" kavramıyla paraleldir. Mevlânâ, dış hikâyelerle dikkat çeker, iç hikâyelerle kalbi dönüştürür. Böylece okur, farkında olmadan kendi içsel hikâyesinin kahramanına dönüşür. Eğitimsel açıdan Mesnevî, *hâl ilmi*ne dayanır. Bilgiyi nakletmez ve hikayeleri ile yaşatır. Bu yönüyle, modern danışmanlıkta "yaşantısal öğrenme" ve "içsel farkındalık" ilkelerine denk düşer. Mevlânâ'nın amacı öğretmek değil, uyanışı başlatmaktır. *"Ben size bilgi getirmem; sizde var olan bilgiyi hatırlatırım."* Bu ifade doğrudan *Fîhi Mâ Fîh*'teki düşünceye dayanır; Mevlânâ, bilginin dışarıdan verilmediğini, insanın özünde zaten mevcut olan hakikatin rehberlik yoluyla hatırlatıldığını vurgular.[39] Bu anlayış, manevi danışmanlıkta danışmanın rolünü mükemmel şekilde özetlemektedir. Danışman, bilgi veren değil, öze nasıl doğru bakılacağını hatırlamayı kolaylaştıran kişidir.

[39] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983).

2.2. Mesnevî Kıssalarının Psikolojik Okuması

Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde yer alan kıssalar, sadece ahlaki öğütlerin değil, aynı zamanda insanın iç dünyasındaki çelişkilerin ve dönüşüm potansiyelinin sembolik anlatımlarıdır. Her bir hikâye, bireyin kendi benliğiyle kurduğu ilişkiye dair bir "manevi danışma oturumu" gibidir. Bu bölümde üç Mesnevi hikâyesi "Kibirli Fare ve Sabırlı Deve", "Papağanın Susması" ve "Çürük Elma" manevi anlatı terapisi çerçevesinde ele alınmış ve her biri insanın içsel dönüşüm yolculuğunun farklı bir aşamasını temsil eden sembolik metinler olarak değerlendirilmiştir.

2.2.1. Kibirli Fare ve Sabırlı Deve: Tevazu ve Sabır Üzerine Bir Anlatı

Bu hikâyede Mevlânâ, fare ile devenin yol arkadaşlığı üzerinden insanın nefsine güvenmesinin doğurduğu körlüğü ele alır. Hikâyenin başında küçük bir fare, güçlü bir deveye ip takar ve onu karşıya geçirmek ister. Devenin sessizliği, farenin kibrini daha da artırır, kendini rehber sanan fare, suya girince boğulma tehlikesiyle karşılaşır. Deve onu kurtarır ama fare hâlâ üstünlüğünü ispatlamaya çalışır. Nihayetinde devenin sabrı, farenin ise haddini bilmeyen benliği öne çıkar. Bu anlatı, psikolojik olarak "egonun dışsallaştırılması" süreciyle benzeşir. White'a (1990) göre birey, sorunlarını kendisinden ayırmadıkça dönüşüm başlayamaz. Fare, kendi küçüklüğünü fark etmeyen bir benliği-egoyu temsil eder; deve ise sabır ve bilgelik sembolüdür. Danışan, tıpkı fare gibi hayatında kontrolü elinde tuttuğunu sanarken aslında derin bir korku ve yetersizlikle hareket edebilir. Terapötik süreçte bu farkındalık dışsallaştırıldığında kişi, "benim içimdeki kibir bana hükmediyor" diyebilir hâle gelir. Manevi anlamda hikâye, tevazunun insanı Hakk'a yaklaştırdığını, sabrın ise egonun zıddı olduğunu öğretir. Mevlânâ bu tür anlatılarda nefsin terbiyesini bir "yolculuk eğitimi" gibi işlemektedir. İnsan ancak haddini bilirse rehber bulabilir. Bu kıssa, danışanın sembolik olarak "fare tarafını" fark etmesini; devedeki hikmeti, yani sabrı ve teslimiyeti örnek almasını öğütler. Sonuçta tevazu, anlatı terapideki "yeniden yazar" konumuna geçişin ruhsal koşuludur ve insan kendini yüceltmekten vazgeçtiğinde hikâyesini değiştirmeye başlar.

2.2.2. Papağanın Susması: Duygusal Denge ve Empati Süreci

Bu hikâye, bir dükkân sahibinin konuşkan papağanı üzerine kuruludur. Papağan, efendisinin dükkanında sürekli konuşur. Bir gün boya şişesini devirir ve tüyleri dökülür. Efendisi ona bağırınca papağan susar ve uzun süre konuşmaz. Günler sonra dükkânın önünden başı traşlı bir derviş geçer. Papağan dervişi görünce yeniden konuşur ve "Sen de boya döktün galiba?" der. Mevlânâ bu sahneyle insanın başkalarının hâlinden anlamasını, empatiyi ve yargılamadan öğrenmeyi anlatır. Psikolojik açıdan bu kıssa, bireyin duygusal regülasyon (duygu düzenleme) kapasitesini ve empatik farkındalığını geliştirmenin önemine işaret eder. Papağan, konuşarak kendini koruyan ama duygusal olarak savunmasız bir benliği temsil eder. Susturulma deneyimiyle içe döner; bu suskunluk, White'ın "yeniden yazım" sürecindeki sessizlikle benzeşir. Çünkü yeniden yazım, çoğu kez içe dönmekle ve duygunun yerini anlamla doldurmakla başlar. Manevî anlamda hikâye, susmanın dilini öğretir. Mevlânâ'ya göre insan, susarak kalp gözünü açar; sözün bittiği yerde hakikat konuşur. Bu açıdan danışmanın dinleme eylemi, Mevlânâ'nın "dinle" çağrısıyla birleşir. Papağanın yeniden konuşması, içsel dengenin kurulmasıyla birlikte gelen "yeniden doğuş"tur. Manevi anlatı terapide bu kıssa, duygusal sessizlik dönemlerinin birer arınma fırsatı olduğunu hatırlatır: kişi, kendi sesini bulmak için önce susmayı öğrenmelidir.

2.2.3. "Bey ve Uyuyan Adam" Kıssası: Görünen Acının Ardındaki Şifa

Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde anlatılan "Bey ile Uyuyan Adam" kıssasında, insanın yaşadığı olumsuz deneyimlerin ardındaki gizli hikmeti fark edebilmesi için bir sembolik sahne sunulur. Hikâyede bir bey, yolda uyuyan bir adamın ağzından içeri giren bir yılan görür. Adam her şeyden habersiz uyumaya devam eder. Bey, onu korkutmamak için uykusundan uyandırır ve ona hiçbir açıklama yapmadan, "Yerdeki şu çürük elmayı ye ve hemen koş!" diye emreder. Adam şaşkınlık ve öfke içinde emri yerine getirir. Bey onu koşturur, adam midesi bulanır ve sonunda kustuğunda içinden yılanın çıktığını görür. O anda bey, "Eğer sana doğrudan 'içinde yılan var' deseydim, korkudan ölürdün. Bu yüzden seni kurtaracak yolu senin

anlayacağın biçimde gösterdim" der. Bu hikâye, bireyin başına gelen olayların çoğu zaman ilk bakışta acı verici veya anlamsız görünmesine rağmen, derin bir iyileştirici hikmet taşıyabileceğini anlatır. Psikolojik açıdan bu durum, bilişsel yeniden çerçeveleme ve anlam inşası süreçleriyle ilişkilendirilebilir. Danışan, yaşamında karşılaştığı "çürük elmalar" yani nahoş deneyimler, zorluklar veya travmalar aracılığıyla, içinde gizli olan "yılanları", farkında olmadan taşıdığı olumsuz duygu ve düşünce kalıplarını dışarı atma fırsatı bulur. Anlatı terapide bu süreç, White ve Epston'un (1990) tanımladığı "hikâyeyi yeniden yazma" aşamasına denk gelir. Danışman, danışanın yaşadığı olumsuz olayı yeniden anlamlandırmasına rehberlik eder ve görünürdeki acının altında yatan kurtuluş hikâyesini fark etmesine yardımcı olur. Bey'in, adamın korkmadan iyileşebilmesi için kullandığı dolaylı yöntem, danışmanın terapötik duruşuna benzer: danışan doğrudan "içinde yılan var" denildiğinde savunmaya geçer, ama yeniden kurgulanan bir anlatı aracılığıyla gerçeği kabullenebilir. Manevî danışmanlık açısından bu kıssa, Allah'ın kuluna gönderdiği bazı imtihanların görünen yüzüyle değerlendirilmemesi gerektiğini öğretir. Mevlânâ burada, zahiren acı veren olayların bâtınen rahmet yüklü olabileceğini vurgular. Birçok beyitte olduğu gibi, burada da sıkıntıların insanı arındıran yönü öne çıkar. Bey'in sessiz müdahalesi, ilahi rehberliğin sembolüdür. İnsanın başına gelen her şey, farkında olmadığı bir manevi tedavinin parçasıdır. Bu kıssanın manevi anlatı terapideki karşılığı, danışanın kendi hikâyesinde "acı" olarak kodladığı olayları şifa vesilesi olarak yeniden yorumlamasıdır. Manevi danışman, tıpkı hikâyedeki bey gibi, danışanı korkutmak yerine ona güvenli bir alan sunar ve bazen sessiz kalır, bazen yönlendirir, ama asıl hedefi kişinin içindeki "yılan"ı yani onu rahatsız eden, ama fark edemediği duygusal yüklerini güvenli biçimde dışarı çıkarmaktır. Bu hikâyeden çıkan sonuç, insanın yaşadığı her olayın kendi içsel dönüşüm hikâyesinin bir parçası olduğudur. Kişi, başına gelenleri sadece zahirî yönüyle değil, bâtıni anlamıyla da okumayı öğrendiğinde, çürük elma bile bir öğretmene dönüşür.

2.3. Mesnevi'de Manevi Danışmanlık İlkeleri

Mesnevi'deki kıssalar, bireyin benliğini tanıması, duygularını yönetmesi ve ilahi anlamla yeniden bağ kurması için birer manevi

terapi örneği sunar. Bu yönüyle Mevlânâ, manevi danışmanlığın dayandığı birçok ilkeyi asırlar öncesinden dile getirmiştir. Birinci ilke, **dinleme ve anlama** ilkesidir. Mesnevi'nin ilk kelimesi olan "Dinle" (bişnev), manevi danışmanlığın özünü ifade eder. Mesnevi'ye göre danışmanın görevi öğüt vermek değil, dinleyerek danışanın iç sesini duymasına aracılık etmektir. Bu, modern psikolojik danışmada "aktif dinleme" olarak adlandırılan becerinin manevi karşılığıdır. Dinlemek, danışmanın kalbini boşaltması ve karşısındakine "manevî bir ayna" olması anlamına gelir. İkinci ilke, **empati ve merhamet** ilkesidir. Mevlânâ, insanı yargılamadan kabul eder. Ona göre herkes kendi hikâyesinin içinde bir yolcudur ve her yolculuk, aynı menzile yani Hakk'a yönelmiştir. Bu bakış açısı, manevi danışmanın danışana karşı takındığı merhametli, kapsayıcı tutumun özüdür. Üçüncü ilke, **hikmetle yönlendirme** ilkesidir. Bu ilke, manevi danışmanın bilgi aktaran değil, hikmet uyandıran bir konumda olmasını gerektirir. "Ben size bilgi getirmem, sizde var olan bilgiyi hatırlatırım" sözü, bu anlayışın özüdür. Danışmanın rehberliği, danışanın içsel bilgelik kaynağını yeniden keşfetmesine aracılık etmektir. Dördüncü ilke, **sabır ve süreç bilinci**dir. Mevlânâ, insanın dönüşümünü ani bir olay değil, bir süreç olarak görür. Her ruhsal değişim, tıpkı tohumun toprağı yararak filizlenmesi gibi zaman ister. Danışman, danışanın bu sürecini hızlandırmak yerine ona eşlik eder. Bu ilke, manevi danışmanlığın "sabırla tanıklık" yönünü temsil eder. Son ilke ise, **tefekkür ve teslimiyet** ilkesidir. Mevlânâ'ya göre akıl, rehberdir ama nihai hakikate ulaşmak için kalbin rehberliğine teslim olmak gerekir. Manevi danışmanlıkta bu, danışanın kendi kontrol arzusunu bırakıp ilahi düzene güvenmeyi öğrenmesi anlamına gelmektedir.

3.1 Modelin Kuramsal Dayanağı

Mesnevî Temelli Manevî Anlatı Terapisi modeli hem **post modern anlatı psikolojisinin** hem de **İslâm tasavvuf geleneğinin** temel varsayımlarını bir araya getiren bütüncül bir yaklaşımdır. Bu modelin teorik çerçevesi üç ana dayanak üzerine kuruludur: **(1) sosyal inşacı anlatı kuramı**, **(2) Mevlânâ'nın insan ve dönüşüm anlayışı** ve **(3) manevî danışmanlık ilkeleri**.

Anlatı kuramına göre insan, yaşamını hikâyeler aracılığıyla an-

lamlandırır (Bruner, 1990; White & Epston, 1990). Bu hikâyeler bireyin kimliğini, duygusal deneyimlerini ve ilişkilerini şekillendirir. Manevi anlatı terapide ise bu süreç, yalnızca bilişsel bir yeniden çerçeveleme değil, aynı zamanda kalbi bir farkındalık biçiminde işler. Çünkü Mevlânâ'nın anlayışında insan, anlamı dış dünyada değil, kendi iç yolculuğunda bulur. Tasavvuf geleneğinde insanın hikâyesi, Hakk'ın hikâyesiyle kesiştiğinde tamamlanır. Bu nedenle model, bireyin kendi yaşam anlatısını "ilahi hikmetle yeniden kurma" sürecini esas alır. Dışsallaştırma, yeniden yazım ve tanıklık gibi anlatı terapinin yapısal unsurları, Mesnevî'deki kıssalar aracılığıyla manevî boyut kazanır. Danışman, bir "rehber" – konumundadır ve görevi, danışanın içsel hikâyesini Allah ile olan bağ ekseninde anlamlandırmasına yardımcı olmaktır. Bu kuramsal yapı, çağdaş manevi danışmanlığın "bütüncül insan" anlayışıyla uyumludur. Ruh, akıl ve bedenin bir arada ele alınması; danışanın hem psikolojik hem manevî ihtiyaçlarının gözetilmesi bu modelin temel felsefesini oluşturur. Böylece Mesnevî Temelli Manevî Anlatı Terapisi, bireyin sadece geçmiş hikâyelerini dönüştürmesini değil, aynı zamanda hayatına yeni bir anlam ekseni kazandırmasını hedefler.

Anlamın Merkezinde Hatırlama

MTMAT'in merkezinde, Mevlânâ'nın "hatırlama" (zikr) öğretisi yer alır. İnsan, hakikati dışarıda değil, kendi içinde hatırlar. Bu hatırlama süreci, White & Epston'un "yeniden üyelik" (re-membering) kavramıyla örtüşür. Danışan, hayatında anlamlı bağ kurduğu değerleri, insanları ve inançları yeniden hatırlayarak kimliğini onarır. Mesnevinin vurguladığı insanın dışsal arayıştan içsel farkındalığa yönelmesidir. MTMAT modeli, bu içe dönüş sürecini psikolojik kavramlarla sistematize eder.

Modelin Epistemolojik Niteliği: Dil, Kalp ve Hikmet

White & Epston için terapi, "dilsel bir yeniden yazım" sürecidir; Mevlânâ için ise hakikate ulaşmak "kalbin dilini öğrenmek"tir. MTMAT bu iki düzlemi birleştirir: dilin bilinçle, kalbin ise hikmetle buluştuğu bir manevi anlatı alanı oluşturur. Burada hikmet, bilginin akılla değil, kalbin sezgisel idrakiyle anlaşılmasıdır. Bu da modelin epistemolojik temelini oluşturur:

- Bilgi → dışsal aktarım değil, içsel farkındalık.
- Terapi → müdahale değil, tanıklık.
- Dönüşüm → öğretim değil, hatırlama.

Böylece MTMAT, anlatı terapinin seküler dilini aşarak, insanın ilahi anlamla bağ kurduğu bir terapi alanı inşa eder.

3.2. MTMAT' in Teorik Uygulama Aşamaları

Mesnevi Temelli Manevi Anlatı Terapisi (MTMAT), bireyin içsel dönüşümünü yalnızca bilişsel değil, ruhsal bir yeniden yazım süreci olarak ele alır. Bu yaklaşım, Michael White ve David Epston'un anlatı terapisindeki temel yapıyı Mevlânâ'nın manevi öğretileriyle bütünleştirir. Modelin her aşaması hem psikolojik bir işlev hem de tasavvufi bir karşılığa sahiptir. İlk aşama dinleme (semâ') aşamasıdır. Mesnevi'nin "Dinle neyden…" çağrısında olduğu gibi, danışman danışanın hikâyesini yalnızca duymakla kalmaz; kalp kulağıyla anlamaya çalışır. Bu dinleme, tezekkür yani hatırlama eylemidir.

İkinci aşama dışsallaştırma (tezkiye)dir. Bu aşamada danışan, yaşadığı sorunları kimliğinden ayırmayı öğrenir. "Ben kaygılıyım" yerine "Kaygı bana misafirliğe geliyor" diyebilmek hem bilişsel bir farkındalık hem de nefsle mesafe koyma pratiğidir. Mevlânâ'nın "Nefsini tanı ki Hakk'ı bulasın" anlayışı, bu sürecin özünü oluşturur. Üçüncü aşama yeniden yazım (tevbe)dir. Danışan, geçmiş deneyimlerini yeniden anlamlandırarak yeni bir yaşam anlatısı kurar. Bu, White'ın "alternatif hikâyeleri fark etme" yaklaşımıyla örtüşür. Manevi düzlemde tevbe, bireyin kendini inkâr etmeden yenilenmesidir. Acı, burada ilahi hikmetin bir vesilesine dönüşür.

Son iki aşama tanıklık (merhamet) ve bütünleşme (vahdet)tir. Danışman, danışanın hikâyesine yargısız bir kalple tanıklık eder. Bu şefkatli kabul, hikâyeye kutsal bir anlam kazandırır. Sürecin sonunda danışan, kendi hikâyesini ilahi hikmetle bütünleştirir ve ruhsal olgunluğa yönelir. Bu beş aşama dinleme, dışsallaştırma, yeniden yazım, tanıklık ve bütünleşme doğrusal değil, döngüsel bir süreçtir. Her hikâye anlatımı, insanın biraz daha arınmasına ve kendini hatırlamasına vesile olur. MTMAT, bu yönüyle yalnızca bir terapi yöntemi değil, insanın Hakk'a doğru içsel yolculuğudur.

Sonuç

Bu çalışma, Mevlânâ'nın *Mesnevi-i Manevi* adlı eserinin, insanın içsel dönüşümüne dair sunduğu zengin sembolik yapının modern psikoterapi yaklaşımlarıyla nasıl buluşabileceğini ortaya koymuştur. Anlatı terapinin yapı taşları olan dinleme, dışsallaştırma, yeniden yazım, tanıklık ve bütünleşme aşamaları, Mesnevi'nin hikmet merkezli anlatılarında karşılık bulan manevi süreçlerle bir araya getirilmiş ve Mesnevî Temelli Manevî Anlatı Terapisi (MTMAT) modeli geliştirilmiştir. Bu model, bireyin yaşadığı deneyimleri yalnızca psikolojik birer olay olarak değil, ilahi bir hikâyenin parçaları olarak anlamlandırmasını sağlar. Böylece danışan, acılarını dönüştürür, hatıralarını yeniden yorumlar ve kendi varoluşuna daha geniş bir anlam kazandırır. MTMAT bu yönüyle, bireyin kendi hikâyesini şefkat, hikmet ve teslimiyetle yeniden yazabilmesini mümkün kılar. Araştırmanın bulguları, Mesnevi'nin sadece ahlaki öğretiler taşıyan bir metin değil; modern manevi danışmanlığın temellerine ilham verebilecek derin bir psikolojik rehber olduğunu göstermektedir. Bu model, modern psikolojinin anlam boşluğunu manevi derinlikle doldurur ve insanın hikâyesini ilahi olan büyük hikâye ile buluşturarak onu bütünleştirir. Sonuç olarak, Mesnevi Temelli Manevi Anlatı Terapisi, insanın ruhsal iyileşmesini yalnızca bir onarım değil, bir hatırlayış olarak görür: insanın kendine, hikâyesine ve Rabbine yeniden dönme sürecidir. Bu model, modern dünyada anlam yitimi yaşayan bireyler için Mevlânâ'nın dilinden uzanan bir manevi köprü niteliği taşımaktadır.

Kaynakça

Alpman, Polat S. "Sosyal Teorinin Konusu Olarak Kimlik: Sosyal İnşacı Yaklaşım". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 21/2 (29 Ekim 2018), 1-28. https://doi.org/10.18490/sosars.475804

Bower, Gordon H. - Clark, Michal C. "Narrative Stories as Mediators for Serial Learning". *Psychonomic Science* 14/4 (1969), 181-182. https://doi.org/10.3758/BF03332778

Bruner, Jerome S. *Acts of Meaning*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 10. print., 2002.

Celaleddin-i Rumi, Mevlana. *Mesnevî-i ma'nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Ceylan, Yılmaz - Özaydin, Muharrem. "Manevi/Dini Danışmanlıkta Değer Algısı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 284-301. https://doi.org/10.34085/buifd.807825

Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Chun, Dong Wook vd. "Spiritual Status and Quality of Life in Hospice Family Caregivers: A Cross-Sectional Study". *Journal of Pain and Symptom Management*, S0885392425008991. https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2025.10.012

Corey, Gerald. *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. Boston, MA: Cengage Learning, Tenth edition., 2017.

Çelik, Hilal. "Psikoterapide Yeni Soluk: Öyküsel Terapi A New Lens in Psychotherapy: Narrative Therapy".

Dallos, Rudi. *Attachment Narrative Therapy: Applications and Developments*. Cham: Palgrave Macmillan, 2022.

Gerkin, Charles V. *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Nashville, Tenn: Abingdon Press, 1984.

Gürsu, Orhan. *Bağımlılık ve Din: Nöropsikolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2018.

Gürsu, Orhan. *Manevi Danışmanlar için Kılavuz*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2022.

Hokmabadi, Mahmood. "The Strategies Of Mowlana Jalaluddin Rumi (Mowlavi) In Teaching Cognitive Concepts As An Effective Strategy In Modern Educational Systems (The Story of the Prince and the Handmaid in Mathnawi)". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30 (2011), 2180-2185. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.10.423

Hu, Guannan vd. "Effectiveness of Narrative Therapy for Depressive Symptoms in Adults with Somatic Disorders: A Systematic Review and Meta-Analysis". *International Journal of Clinical and Health Psychology* 24/4 (2024), 100520. https://doi.org/10.1016/j.ijchp.2024.100520

Huff-Fletcher, Dodie Lynn. *Supervision of the Spiritual Mentor: A Narrative Model*. ABD: Southern Baptist Theological Seminar, Doktora, 2007.

Jung, Carl G. *The Symbolic Life: Miscellaneous Writings*. ed. Gerhard Adler - Richard F. C. Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press, Course Book., 2014. https://doi.org/10.1515/9781400851010

Kannan, Mohammed Abdalla vd. "A Review of the Holy Quran Listening and Its Neural Correlation for Its Potential as a Psycho-Spiritual Therapy". *Heliyon* 8/12 (2022), e12308. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e12308

Khalil, Atif. "Humility in Islamic Contemplative Ethics". *Journal of Islamic Ethics* 4/1-2 (2020), 223-252. https://doi.org/10.1163/24685542-12340048

Kızılgeçit, Muhammed. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Temel Nitelikler, İlkeler ve Yöntemler". *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*. ed. Mustafa Köylü - Eyüp Şimşek. 261-280. Erzurum: Atatürk Üniversitesi açıköğretim Fakültesi Yayını, 2020.

Koç, Mustafa. "Edinburgh Üniversitesi Teoloji Fakültesi Kütüphanesi'nde Kayıtlı Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık İle İlgili Eserler (1934-2013) Üzerine Bir Literatür İncelemesi". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2015), 109-135. https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid/issue/53793/722425

Koç, Mustafa. "Manevi-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012).

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2. ed., Enlarged, 21. print., 1994.

Kütük, Bahtım vd. "Öyküsel Terapi: Felsefi ve Kuramsal Temelleri, Terapi Teknikleri ve Etkinliği". *Mediterranean Journal of Humanities* 10 (29 Haziran 2020), 27-37. https://doi.org/10.13114/MJH.2020.515

O'Connor, Thomas St James. *Clinical Pastoral Supervision and the Theology of Charles Gerkin*. Waterloo (Ont.): Wilfrid Laurier university press, 1998.

Prochaska, James O. *Systems of Psychotherapy: A Transtheoretical Analysis*. Oxford: Oxford University Press USA - OSO, 9th ed., 2018.

Rogers, Carl R. *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Erscheinungsort nicht ermittelbar: HarperCollins Publishers, 1st ed., 1995.

Satan, Ayşin vd. "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yönelimli Manevi Danışmanlık Uygulaması". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. 1/397-413. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.

Sayın, Esma. "Manevî Danışmanlıkta Tasavvuf Terapisi = Sufistic Therapy in Spiritual Consultancy". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* XVII/33 (2022), 65-75.

http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=.....eng&midno=169254375&Dergivalkod=0617

Skinner, B. F. *Science and Human Behavior*. Riverside: Free Press, 1965.

Topuz, İlhan. "Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Temel Nitelik ve Yeterlilikler". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. 1/237-257. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.

Varela, Reynold P. "Faith Healing Based on Narratives of Healing Experiences: A Psycho-Spiritual Interpretation". *EXPLORE* 19/6 (2023), 792-796. https://doi.org/10.1016/j.explore.2023.03.011

Vural İncir, Zeynep. *Manevi Danışmanlıkta Naratif Terapi ve Anlam Arayışı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.

White, Michael - Epston, David. *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York: Norton, 1990.

Zoellner, Lori A. vd. "Islamic Trauma Healing (ITH): A Scalable, Community-Based Program for Trauma: Cluster Randomized Control Trial Design and Method". *Contemporary Clinical Trials Communications* 37 (2024), 101237. https://doi.org/10.1016/j.conctc.2023.101237

"What is Psychotherapy?" Erişim 25 Ekim 2025. https://www.psychiatry.org:443/patients-families/psychotherapy

Günbal Bozkurt, Seval. "Mevlâna'da Ölüm Düşüncesinin Tasavvuf Bağlamında İncelenmesi". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 729-752. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNA'DA ÖLÜM DÜŞÜNCESİNİN TASAVVUF BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Seval GÜNBAL BOZKURT*

ÖZ

Yeni bir hayat için ölüm esastır. Bu ölüm hem bedenin hem de ruhun ölümü ile olmalıdır. Ruhun ölümü… Çünkü ruhun tazelenmesi buna bağlıdır. Tüm ilahi mertebe geçişlerinde değişen, yenilenen, adeta yakılıp yıkılıp yeniden baştaki saf haline dönen *ruh*tur. Bu yüzden de yücedir. Bedenin geçici olduğu bilinen bir gerçektir. O ölümlüdür ve toprakta çürümeye bırakılır. Bir vakitte yeniden diriltilecektir. Lâkin ruh, kulun ona gösterdiği önem derecesinde ya da nasibince yeniden tezyin edilir, bu şekilde kademe kademe en berrak hâline geçebilir. Antik Romalıların *Memento Mori* dediği, Hz. Muhammed (sav)'in hadisinde *Ölmeden Önce Ölünüz* diyerek hayatın faniliğini hatırlattığı ölüm tefekkürü esasında hayatı daha iyi ve daha güzel yaşamaya yönelik bir düşüncedir. Ayrıca ilâhî kavuşma ancak ölümle mümkündür. Vahdet, ölümün ardından gerçekleşir. Ölüm ârifler için hem yeniden doğuşun hem de kavuşmanın habercisidir. Yani bir müjde ya da Mevlâna'nın dediği gibi bir düğün. Âriflerin düğünü onların Hakk'a kavuşma günü olduğu için yeniden doğuştur. Bir doğum için önceki benlikten ölüm yoluyla kopuş gerçekleşir. Ölüm olmadan doğum da olmaz. Bu anne rahminden mezara ve kıyamete dek böyledir. Bu şekilde bir insanın maddî ve manevî âlemde ölümünden söz edilebilir mi? Peki bu yeniden doğuş nasıl ve ne ile olmalıdır? Mevlâna'nın yanı sıra diğer ârifler ölüm düşüncesine nasıl yaklaşmışlardır? Bu çalışmada söz konusu sorular ışığında başta Mevlâna'nın eserleri olmak üzere diğer bazı tasavvufi kaynaklardan yola çıkarak Mevlâna'nın ölüme bakışı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Ölüm, Tasavvuf, Vahdet, Ruh.

* Öğr. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul / Türkiye. seval.gunbal@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5564-0572.

Evaluation of the Thought of Death in Mevlana in the Context of Sufism

Seval GÜNBAL BOZKURT†

Abstract

Death is essential for the beginning of a new life. This death must involve both the body and the soul. The *death of the soul* is necessary, for the renewal of the spirit depends upon it. In all divine stages of transformation, it is the soul that changes, renews, and is metaphorically destroyed and rebuilt, returning to its original pure state. Therefore, it is exalted. The transience of the body is a known truth; it is mortal and left to decay in the earth, only to be resurrected at a destined time. Yet the soul is adorned anew according to the degree of importance and devotion shown to it by the servant; thus, it gradually reaches its most lucid state.

The ancient Romans expressed this with *"Memento Mori,"* while the Prophet Muhammad (peace be upon him) reminded humanity of life's transience through the saying, *"Die before you die."* This contemplation of death (*tafakkur al-mawt*) is, in essence, a way to live a better and more beautiful life. Moreover, divine union (*wahdat*) can only be achieved through death. For the gnostics (*'ārifūn*), death is both a herald of rebirth and reunion — a message of joy, or as Mevlana (Rumi) described it, a "wedding." The wedding of the gnostics is the day they unite with the Divine, thus it is a new birth. Every birth requires a severance from the former self through death. Without death, there can be no birth — from the mother's womb to the grave, and until the Resurrection, this remains true.

In this context, can one speak of death in both the material and spiritual realms? And how should this rebirth occur? How did other mystics, besides Mevlana, approach the notion of death? This study, in light of these questions, examines Mevlana's perspective on death, drawing primarily from his works as well as other Sufi sources.

Keywords: Mevlana, Death, Sufism, Unity (Wahdat), Soul.

† Lecturer Dr., Department of Eastern Languages and Literatures, Faculty of Letters, Istanbul Medeniyet University, Division of Persian Language and Literature, Istanbul / Türkiye. seval.gunbal@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5564-0572

Giriş

Ölüm nedir, sûfîlerin dillerine yerleşmiş *'Ölmeden önce ölmek'* sözünden ne anlaşılmalıdır, masivâdan kurtulup cânânda visâle ermek için kaç merhaleden geçmek gerekir?.. Mutasavvıflar, ölüm bahsinde bu gibi soruların cevabını hâl ve makamlarla açıklamışlardır. Peki, gerçek anlamda ölüm ne demektir? Yalnızca, insanın vücudundaki organların işleyişinin tamamen sona ermesi mi? Ölümün ötesi ve öncesi nedir?

Her şey zıddı ile kaim olduğuna göre ölümün zıddı olarak hayat kavramı anlaşılmadan sûfîlerin ölüm hakkındaki düşüncelerinden bahsetmek zorlaşır. Sûfîlerin kalbin ölümüne yani manevî ölüme karşı uyarmalarının sebebi insana verilen hayat fırsatının yani diri olmanın imkânlarının kullanılamaması ve kıymetinin anlaşılamamasıdır. Bu yüzden bu dünyadaki manevî ölümden kurtulmak için ferdi diri tutan ezelî aşka sıkıca bağlanmalıdır. Ancak o zaman diri olacak ve hayatın sırrına vakıf olacaktır.

Ölüm düşüncesi, modern bir dil ile yorumlanacak olursa ölüm de doğum gibi tek ve yalnız başına bir tecrübedir. Kimse bir diğerinin yerine ölemez. Ölüm bir sırdır. Ölmek, var oluşun koşulunun ta kendisidir. Varoluşa gücünü ve yoğunluğunu veren ölümdür. (Jankelevitch, 2012, 33-34). Ölüm, modern bir dil ile değil de âriflerin üslûbu ile yorumlandığında nasıl bir anlama varılacaktır? Bu sorunun cevabını bulabilmek için öncelikle şu sorular sorulmalıdır:

1. Mutasavvıflar neden *'Aşk ile diri olmak'* ifadesini sıklıkla kullanırlar?

2. *'Beden ölür, cânlar ölesi değil'* felsefesinin ardında ne yatmaktadır? Bedenin bu hayattaki görevi nedir? Beden, yalnızca kalbin ve ruhun taşıyıcısı mıdır?

3. Nefsin ölümü ne ile olur? Nefsin ölümü ile manevî âlemdeki yaşama bir kapı aralanır mı?

4. Ölümün ve yaşamın sırlarının aradan kalkması için kulun hangi makamlardan geçmesi, kaç hicâbın/örtünün kalkması, kaç perdenin aralanması gerekir?

5. Ölüm, sûfî için bir vuslat ise vuslatın mânası nedir? İnsanın

beşeriyeti bu vuslata bir perde midir? O hâlde beşeriyet ortadan kalkınca vuslat kesin midir?

Bu çalışmada yukarıdaki sorular ekseninde başta Mevlâna olmak üzere diğer mutasavvıfların düşüncesinde ölüm olgusunun nasıl yer aldığı incelenecektir. Bu nedenle öncelikle eski çağlardan itibaren ölüler için yapılan törenler, ilkel insanların ölüme ve ölüye bakış açılarına yer verilecektir. Ardından sûfîlerin ölüm hakkındaki görüşleri ve yine onların nazarında ölümün, hayatta kalanları nasıl 'şekillendirdiği' üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu bağlamda örnek beyitler üzerinden Mevlâna'nın şiirlerinde geçen ölüm ifadesinin hangi imgeye karşılık gelebileceği ele alınacaktır.

1. İlkel İnsandan Modern Zamanlara Ölüm Düşüncesi

Sûfiler yalnızca nefsin ölümünü değil, bedenin ölümünü deneyimlemeyi de bir bahtiyarlık sayarlar. Beden onun için bir zindandır. Ölünce bu zindandan kurtulur. Sûfî şiirlerinde bedenin kutsanmadığı açık bir şekilde görülür. Ruhunu nefsin günahlarından ve kirlerinden arındıramayan kişi pek bir çaba sarf etmiş sayılır. Onun durumu ilkel insanın şu hâline benzetilebilir: "İlkel düşüncede ölüm, hiçbir zaman genel yasalara uyan doğal bir olay olarak kabul edilmez. Ortaya çıkışı zorunlu olmayıp rastlantısaldır. Her zaman bireysel ve rastlantısal nedenlere dayanır. Ölümün, bedensel yok oluşun kaçınılmazlığını kabullenme konusundaki isteksizlik, *'ruhun ölümsüzlüğü'* kurgusunu önceleyen bir yaklaşımı doğurur. İlkel insan, öleni ölümsüzleştirmek ve ölümü reddetmek için bir çaba içine girer. Bazı araştırmacılar, Neanderthal insanın, tartışmalı görünen ölüm törenleri yapmakla birlikte, bunun 'ölümü kabullenme anlamına gelmeyip, ölenlerin ölmediğini/yok olmadığını düşünerek onların geri dönmesi ya da yeni yerlerinde yaşamlarını rahat sürdürmeleri amacıyla yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Ancak gidenlerin hiç dönmemeleri, ölüm olgusunun giderek kabullenilmesine, ancak onun getirdiği dayanılmaz kaygı ve korkuyu ödünlemek üzere de yaşamın başka tinsel yolda sürdürülerek 'sürekliliğin korunması' kurgusuna yol açmış olmalıdır. Bazı törenlerde ölmüş kişilerin beyinlerinin yenilmesi tinsel süreklilik çabasıyla yapılır. Bu şekilde ölenin tinsel yapısı sağlanmış olacaktır". (Kanat, 2007, 171-171).

Modern çağın ölüm düşüncesine göre gömme eyleminin aslında yaşamı kontrol altına alma olduğu söylenebilir. İnsan ölünce artık her şey nihayetine ermiş, tüketilmiştir. Hegel ölüm bilmecesine arkada kalanların davranışından yola çıkarak ölüme şu şekilde yaklaşır: "Gömme, akrabalar tarafından ölümün yok edilmesi eylemidir. Sanki bir tamamına erdirme varmış gibi, bir çeşit geri dönüş, sanki toprağın altında dönülecek bir yer varmış da oraya geri dönülürmüş ve oradan gelinirmiş gibi yapılır (bu açıdan Tevrat'ta ölmek anlamında *'atalarla birlikte yatmak'* denilir). Ölümde ana maddeye bir dönüş düşüncesi, fenomenolojik dünyanın *altında* yer alan bir yere gidiş düşüncesi vardır. Cenaze merasimi yaparak ölü onurlandırılır, böylece anonim bir bozuşma önlenir. Ölü, canlı bir anıya dönüştürülür. Ölüm bilmecesi, *Mantık*'ta yokluğa indirgenmiş, o da varlıkla birlikte düşünülmüştür." (Levinas, 2006, 105-106).

Budizm inanışında ise ölüm, "insanın kemâle ermesi, bütün varlık kategorilerini ve tekâmülü arkasında bırakması demektir. Aynı şekilde Nirvana da her türlü oluşun bitişi demektir. Nirvana ne gelmek ne gitmek ve ne de bulunmak ne ölmek ne de doğmak demektir. O ıstırabın son bulmasıdır (Özkan, 2013, 226)."

Bu satırlardan anlaşılacağı üzere eski inanışlarda ölen kişinin bu hayata tekrar doğacağı düşünülür ve bunun için hazırlıklar yapılır. Yani beden kutsanır ve ölümsüzleştirilir. Bazı eski inanışlar ise cesedin kirli olduğuna dair bir düşünce içindedir. Zerdüştler, toprağı temiz kabul ettikleri için ölülerini gömmezler. Ateşi de kötülüklerden arındırıcı olarak kabul ettiklerinden ölülerini yakmazlar. *Dahma* denilen yüksek mezarlarda vahşi kuşların parçalamasına bırakırlar ki bu da doğal ölümün kendisi kadar yaralayıcı bir durumdur. Bunun sebebi ise yukarıda ifade edildiği gibi bedeni kirli kabul etmeleridir. Oysa ruhun yükünü çeken bedendir, üzerine suç yıkılan yine beden.

Ölüm kimilerine göre bir ıstıraptır, kimilerine göre uzun bir ayrılık. Ancak sûfîler ölüme bu gözle bakmazlar. Her dinin ve her inanışın ölüm düşüncesi birbirinden farklı olabildiği gibi benzerlikler de taşıyabilir. Örneğin, Doğu ülkelerinde İslâm tasavvufundan beslenerek yaşayan bir Müslüman ile Batı coğrafyasında yaşayan birinin ölüm tefekkürü aynı olamayacağı gibi, Müslüman bir sûfî ile dün-

yanın herhangi bir yerinde atalarının inancını sürdüren bir mistiğin ölüme bakışında da benzerlikler ve ayrılıklar görülebilir. Ölüm fikri de yaşanılan coğrafyaya, kültüre, dile ve dine bağlı olarak değişir ve gelişir. Coğrafya, dil, din ve kültür farklı olduğu için *ilâhî vuslat* ve *ölmeden önce ölmek* gibi metaforlar ancak o kültürde bu durumu deneyimlemekle mümkün olacaktır. Mevlâna'nın ölüm düşüncesinin kaynağı İslâm dini, Kur'ân ve sünnettir. O hâlde önce bunlar bilinmelidir. Bu bağlamda birinci bölümde Mevlâna'nın ve diğer mutasavvıfların eserlerinden hareketle ölüm imgesinin sûfîler tarafından nasıl kullanıldığına yer verilecektir. Bu amaç doğrultusunda ölüm olgusunun ilk olarak dünya hayatının zorluklarından ve beden kafesinden kurtulma, ikinci olarak nefsi öldürme ve üçüncü olarak da gerçek aşka ulaşarak vuslata erme imgesi anlamında kullanıldığı beyitler ele alınacaktır.

2. Mevlâna'nın Şiirlerinde Ölümün Dünyanın Zorluklarından ve Beden Kafesinden Kurtuluş İmgesi Olarak Değerlendirilmesi

Mutasavvıflar dünyayı bir zindana, bedeni de ruhun onun içinde hapsedildiği bir kafese benzetmişlerdir. Sûfîlerin bakış açısı dikkate alındığında insanın dünyadaki durumu, kafesin içindeki başka bir kafeste sürdürülen bir yaşama benzer. Bu kafesten kurtulmak beden kalıbından çıkmakla mümkündür. Bunun için de önce insanın içinde aşk olmalıdır ki gerçek sevgiliye, Hakk'a ulaşmak için hapsolduğu cesetten kurtulsun ve hâlden hâle girsin.

Bu doğrultuda Mevlâna *Divân-ı Kebîr*'inde şöyle demektedir:

Çık gel, varlık evini boşaltayım şu saat	دراَ تـا خرقـهٔ قالـب درانـدازم همـین سـاعت
Çık gel, beden hırkasını atayım şu saat	دراَ تـا خانـهٔ هسـتی بپـردازم همـین سـاعت
Nefsinden vazgeçmeyi oku, çocuk oyununu bırak.	صـلا زن پاکبـازی را رهـا کـن خاکبـازی را
Bir canım var ve feda etmek isterim şu saat.	که یک جان دارم و خواهم که دربازم همین ساعت
(Mevlâna, 1387, 256)	

Mutasavvıflar ölümü sonsuz yaşamın bir başlangıcı olarak gördüklerinden, ölüm geldiğinde bu dünyanın sıkıntı ve meşakkatlerinden uzaklaşacaklarından söz etmişlerdir. Nitekim dünyada iyi bir insan olarak hayatını sürdürmüş biri için ölüm bir kurtuluştur. Böyle birisi yaşamın tüm zorluklarından ölüm ile kurtulur. Bu ne-

denle sûfî kaynaklarda iyi insanlara ölümün, iyi ve tatlı bir şekilde geleceği ifade edilir. Aynı şekilde kötüler için de ölüm acı ve zor olacaktır:

Şekerden daha tatlıdır her dem onun yanında ölmek.	پیش او مردن بـه هـر دم از شـکر شـیرینتر اسـت
Bu sözü ölüler bilir, dirilere sorma.	مرده دانـد ایـن سـخن را تـو مپـرس از زنـدگان
(Mevlâna, 658)	

Mevlâna yukarıdaki gazelin son beytinde aşkı kafesin içindeki bir kuşa teşbih etmiştir. Bu kuş kafesten kurtulup özgürlüğe ve maşukuna kavuşma arzusu içindedir. İnsan için kafes, bedendir. Kuş ise Hakk'ın aşkı ile dolu olan ruhtur.

Aşk, can kuşuna der ki; "Kafese istekli misin?"	مـرغ جـان را عشـق گویـد میـل داری در قفـس
Kuş, "Ben seni isterim, kafesi parçala" der.	مرغ گویـد مـن تـو را خـواهم قفـس را بـردران

Mevlâna'nın gazellerinde ölümün tatlılığından bahsedilir. Çünkü cânını teslim eden kişi, ölümü karşılığında hakîkî sevgiliye yaklaşmış demektir. Mevlâna, 'Ölümden niçin kaçayım?' diye sorar. Zira öldüğü zaman dünya kafesinden kurtulup bir gül bahçesini mesken tutacaktır. Ölümün güzele tüm güzelliği ile kötüye de tüm acılığı ile yansıyacağını belirtir:

Canı sen aldığında şeker gibidir ölmek	چون جان تو می ستانی، چون شکّر اسـت مـردن
Tatlı candan daha tatlıdır senin elinle ölmek	با تـو ز جـان شـیرین شـیرین تـر اسـت مـردن
(Mevlâna, 1387, 1019)	

Aynı gazelinde ölümü *ayna* olarak tasvir eder. Bu öyle bir aynadır ki kişiye dünyadaki hâlini gösterir. Bu aynaya yansıyan sûret her ne ise ölüm de o kişi için aynı şekilde gelecektir. Aynaya yansıyan, kişinin hâlinin izhârıdır:

Ölüm aynadır ve güzelliğin aynaya yansır.	مـرگ آینـه سـت و حسـنت در آینـه در آمـد
Ayna, 'Ölmek ne güzel manzara' der."	آیینه بـر بگویـد: "خـوش منظـر اسـت مـردن"
Mümin isen, ölümün de mümin ve	گر مـؤمنیّ و شـیرین، هـم مـؤمن اسـت مرگـت

tatlıdır Dinsiz isen, ölüm de dinsiz ve acıdır.	ور کـافری و تلخـی، هـم کـافر اسـت مـردن

Mevlâna, ölümün herkes için ayrı bir anlamı olacağından bahseder. Müminler ve kâfirlerden bahsederek inanan ve inanmayanlar için ölüm farklı renklerini gösterecektir. İnananlar için ölüm, ruhunun güzelliklerini ortaya çıkaran bir aynadır. Eğer ruh iyiyse o aynada iyilikler parlamaya başlar. Eğer ruh kötüyse işte o zaman aynaya kötülükler yansır. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*'da *'Ölümün Kısımları Beyânında'* başlığını taşıyan bölümde üç türlü ölümden sözeder ve ölümü sürekli, ihtiyârî ve ızdırârî olmak üzere üçe ayırır:

İnsanın üç türlü ölümü vardır: Birincisi, zâtı itibariyle her lahza ölüp durmasıdır. İkincisi, ihtiyârî ölümüdür. Üçüncüsü ızdırârî ölümüdür. (Şebüsterî, 1377, 86)	سـه گونـه نـوع انسـان را ممـات اسـت یکـی هـر لحظـه وان بـر حسـب ذات اسـت دو دیگـر زان ممـات اختیـاری اسـت سـیم مـردن مـر او را اضـطراری اسـت.

Bu beyitlerden de anlaşılacağı gibi insan her an ölümle iç içedir. Uyku da bir ölümdür, insanın her gece tekrarladığı. Şebüsterî'nin yukarıdaki beyitlerde *ihtiyârî ölüm* diyerek bahsettiği ikinci ölüm, insanın dileyerek, isteyerek ölmesi yani nefsini aradan kaldırmasıdır. İhtiyârî ölümde bir seçim söz konusudur. Bu seçim kulun, ölüm gelmeden önce nefsini kötülüklerden arındırması yoluna dayanır. *Izdırârî ölüm* ile kastettiği zorunlu ölümdür yani kulun, eceli gelince ister istemez ölmesidir.

Sûfîlerin ölüm anlayışı incelendiğinde bu iki türlü ölümden sıkça söz edildiği görülür: Zorunlu ölüm (ızdırârî) ve irâdî ölüm (ihtiyârî). Marifetin kazanılmasında irâdî ölümün tesiri vardır (Yusuf Pûr, 1389, 42-43). Birincisi bedenin ölümü ile gerçekleşen ölümdür, ikincisi ise sûfîlerin *ikinci doğum* olarak benimsedikleri irâdî bir ölümdür. İnsan kendi isteği ile ölmeden önce ölmeyi seçer ve ruhunu tüm kirlerden arındırmaya çabalar.

Ölüm üzerine düşünmek ve ona hazırlanmak insanı gaflete dalmaktan uzaklaştırır. Nefsi öldürme yolunu tutanların doğal ölüm ile ölümleri gerçekleşmeden evvel dünyada uzlete çekildikleri görülmektedir. Bu öyle bir uzlettir ki halk içinde yaşayıp halkın içine düştüğü dünyevî hırs ve tuzaklardan kendini kurtarır. Nakledildiğine göre Kutbuddin Şirâzî, Mevlâna ile mülakatında ona yolunu ve

yöntemini sorar. Mevlâna da cevap olarak *'bizim yolumuz ölmektir'* der.

Mevlâna'ya göre irâdî (ihtiyârî) ölümün aşamaları vardır. Bu ölüm, doğal ölümün aksine kişinin isteği doğrultusunda gerçekleşir ve diğerlerinin zorunlu ölüm ile göreceklerini önceden görürler. Kişi ilmü'l yakîn mertebesinden aynü'l-yakîn'e erişir. Bu nedenledir ki insanların hicâbı bedendir. Ruh, bedenden ayrılınca başka hiçbir şey onun hicâbı olmaz. Ârifler bu ölümden fenâfillah'ı yani nefsin isteklerini öldürmeyi ve kendi arzuları yerine Allah'ın emirlerini koymayı kastetmişlerdir (Tâcu'd-dînî, 1394, 821-822).

Mutasavvıfların irâdî ölümü zikretmeleri sebepsiz değildir. İnsanı türlü günaha gark eden dünya hayatına karşı isteksiz olmayı tavsiye etmelerinin sebepleri vardır. Dünya, insanı her an renkleriyle kandırır. Burada bir imtihanda olduğunu unutturur. Bu nedenle sûfîlerin dilinde dünya, *murdar/leş* olarak tasvir edilmiştir. Hatta Hekîm Senâî, bir kasidesinde dünyayı murdar olarak nitelendirmiş ve insana zincirlerini kırarak dünya kafesinden kurtulmasını salık vermiştir:

چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندرین پستی
قفس بشکن چو طاوسان یکی بر پر برین بالا

Niçin kargalar gibi bir leş hatırına bu pespâyede kalıyorsun?
Tavuslar gibi kafesi kır ve yükseklere uç.
(Senâî, 52, 1394)

Dünya ve nefsin istekleri, ruhun özgür olmasını engelleyen perdelerdir. İnsan bu perdeleri kaldırıp zindandan çıktığında içindeki cevheri, özü keşfedecektir. Ama eğer ki bunu yapmakta gecikir ise ölüm geldiğinde kendi gerçeğiyle ister istemez yüzleşecektir:

تو اگر نشکنی، آن کت بسرشت او شکند
چون که مرگت شکند، کی گهرِ فرد شوی

Sen kırmazsan, o doğası gereği kırılır
Ölümün kırdığında, ne zaman insan incisi olacaksın?"
(Mevlânâ, 1387, 1291)

Mutasavvıflar insan ruhunun yüce özünün irâdî ölüm olduğuna inanırlar, bununla kulun nefsânî arzulardan uzaklaşmasını, bunlara karşı bir ölü gibi olmasını kastederler. Doğal ölüm bundan önce geldiğinde irâdî ölüm tecrübesine erişilemeyecektir (Mevlâna, 1387,

1291).‡ Mevlâna, başka bir gazelinde ölümden duyduğu mutluluğu ifade eder. Mevlâna söz konusu gazelinde mezarına gelen ziyaretçinin göreceği neşeli manzarayı şu şekilde betimler:

Eğer mezarımı ziyarete gelirsen Onun dans ettiğini göreceksin	اگـــر بـــر گـــورِ مـــن آیـــی زیـــارت تـــو را خرپشـــته ام رقصـــان نمایـــد
Ey arkadaş! Mezarıma defsiz gelme Allah'ın meclisinde kederli olmak yakışmaz. (Mevlâna, 1387, 425)	میـــا بـــی دف بـــه گـــورِ مـــن، بـــرادر! کـــه در بـــزمِ خـــدا غمگـــین نشـــاید

Mevlâna, aynı gazelin devamında birkaç beyit sonra şöyle demektedir:

Allah beni aşk şarabından yarattı Aynı aşk ölümüme sebep olsa da	مـــرا حـــق از مـــیِ عشـــق آفریـــده ســـت همـــان عشـــقم اگـــر مـــرگم بســـاید

O, aşk ile yaratıldığına inandığı için öldüğü zaman üzülenlere 'kederlenmeyin, bu mecliste üzgün olmak doğru değildir' der. Zira gelenler, onun kabrini raks eder bir vaziyette bulacaklardır. Çünkü ruhu aşk şarabına kanmıştır ve mesttir. Yukarıdaki gazele hâkim olan genel düşünce ise Mevlâna'nın ölüm anlayışını özetler niteliktedir: Benim mezarım da o mezarın toprağı da o topraktan biten buğday da o buğdaydan yapılan ekmek de ve o ekmekten yiyen de mest bir hâlde olacaktır. Yani ölümünden sonra bile aşkı sürecektir ya da belki asıl o zaman başlayacaktır. Bu aşk onun diğer âlemde devamını, ölümsüzlüğünü sağlayan şeydir. Bu doğrultuda Ebu Said Harraz'dan nakledilen bir rivayeti zikretmek yerinde olacaktır: 'Mekke'de idim. Bir gün Benî Şeybe kapısının yanından geçerken ruhunu teslim etmiş güzel bir genç gördüm. Yüzüne baktım, bana tebessüm etti ve şöyle dedi: "Ey Harraz! Bilmez misin ki, âşıklar ölseler bile daima hayattadırlar, onlar sadece bir yurttan diğer bir yurda intikal ederler." (Kuşeyrî, 1981, 487).

Mevlânâ'nın *Her nefis ölümü tadacaktır*§ ayetini yorumlayış şekli dahi onun ölüm anlayışını doğrular niteliktedir: 'Herkes ölümü

‡ Bu kısım, Mevlânâ'nın *Divân*'ından bir seçki olan *Gazeliyyât-ı Şems Tebriz* kitabında bahsi geçen gazel üzerine Şefi'î Kedkenî'nin yapmış olduğu açıklamadan alıntıdır.

§ Ankebut, 29/57.

tadacaktır, yokluğun iki tarafının ortasındadır. Hayatı kendi nefsiyle olan kişinin ölümü ruhunun gidişiyle olur. Hayatı, Rabbiyle olan kişi, tabii hayattan asıl hayata göçer ve bu gerçek hayattır.' (Mevlâna, 2022, 371). Mevlâna'nın bu yorumu onun sûfî kişiliğinin bir yansımasıdır. Zira Mevlâna, Allah'a gerçekten âşık olanların ölümünün yalnızca bir göç olduğuna inanır. Kul ölüm ile asıl âlemine iltica eder. İşte bu yüzden sûfî için ölüm bir son değil yeni bir başlangıç adeta ikinci bir doğuştur. Bu doğuş için beden kalıbından kurtulmak, ruh olmak gerekir.

Kuşeyrî, Risâle'de ruh'tan şu şekilde bahsetmektedir: "Bazı ehl-i sünnet âlimleri ruh için can ve hayat derken, bazısı da ruh, beden kalıbına tevdi edilmiş aynî (bir cevher) bir varlıktır demiştir. Ruh öyle bir latife (sır)'dir ki, bedende bulunduğu müddetçe Allah, ruhun mahalli olan beden kalıbında hayat yaratır. İnsan ruh ile değil, hayat ile diri ve canlıdır. Uyku halinde ruh maddî âlemden yükselir, bedenden ayrılır, sonra ona geri döner. İnsan ruh ve cesetten meydana gelir. Eserler ruhun latif bir ayn (aʿyân-ı latîfe, ecsâm-ı latîfeden) olduğuna delâlet etmektedir." (Kuşeyrî, 1981, 223). Kuşeyrî, ruh gibi beden kalıbına tevdi edilmiş bir diğer latifenin de sır olduğundan bahseder. Sûfi düşüncesine göre sır, müşâhede mahallidir. Nitekim ruhlar, aşk ve muhabbet, kalpler ise irfan ve marifet mahallidir. Tasavvufi bir ıstılah olarak sırrın, ruhtan daha latif, ruhun da kalpten daha şerefli olması icâbeder. Sûfîler derler ki; "hür ve asil kişilerin kalpleri sırların mezarıdır (hür kişinin kalbine tevdi edilen sır orada ölür, bir daha dışarı çıkmaz)."

Sûfîlerden birine 'Ölümü seviyor musun?' diye sorulunca, şu cevabı verir: 'Şerrinden emin olunmayan şeyle (dünya ile) kalmaktan, hayır umulanın huzuruna (Allah) çıkmak daha iyidir.' (Kuşeyrî, 1981, 485). Bu bağlamda Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*'inde şöyle der: 'Ölmek, uyandırmaya ve canlandırmaya gücü olmayan kişiye tabi olup kalmaktan daha iyidir.' (Mevlâna, 2022, 363).

3. Ölümün Nefis Tezkiyesi Anlamında Kullanılması

Bir önceki bölümde irâdî ölümden bahsederken onun, ölmeden önce ölümü istemek olduğuna değinilmişti. İrâdî ölüm aynı zamanda nefis terbiyesini seçmektir. Yani doğal ölüm vukûʿ bulmadan önce kişinin, hâl ve hareketlerini düzeltmesi ve hatalarının farkına

varmasıdır. İrâdî ölüm yalnızca zikir, tefekkür ve ölümü anmak değil, boş ve zararlı fiillerden uzak durarak kalbini kirlerden arındırmak demektir. Kişi dünyaya geliş amacına uygun olarak bilinçli bir şekilde hayatını yeniden düzenler. *'İki günü eşit geçen ziyândadır'* sözünü ilke edinerek faydalı olan dünyevî ve uhrevî işler ile uğraşmalıdır. Mâlâyâniyi terk ederek dinini güzelleştirir, kalbini uyandırır, parlatır ve cehaletten arındırır.

'Hâce Abdullah Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn*'de hayatın üç derecesi olduğundan bahseder. Birinci derecesi, kalbin cahillik ölümünden kurtulup hayat bulmasıdır. Amelle hayat bulan bir kalp Hakk'ı talep için hareket eder. Çünkü hareket diri olanın özelliğidir. Cehaletle ölmüş olan gönül ölü gibi sakin ve donuk olur. Ama nefsânî hazlarında koşuşturma ve hareket bâkî kalır.' (Ankaravî, 2012, 350). Hayatın ikinci derecesi, tefrika ölümünden kurtulup himmetlerini bir araya getirmesi ve havâtırı nefyetmesidir. Cem' hayatından murat, havâtırın cem'iyetle kalbin diri olmasıdır. Çünkü cem'iyet kalbi bütün mâsivadan keserek gerçek vahidin (Allah) müşahedesine raptetmekten ibarettir. Şeyhlerin ebedî hayat dedikleri budur. Tefrika, ölü hükmünde olan müteaddit eşyaya kalbi dağıtmaya ve nefsani isteklere, nefsin gerektirdiklerine talip olmaya kinayedir. Bu ise cem' ehli katında ölülük ve çürümüşlüktür. Hayatın üçüncü derecesi ise vücut (varlık) hayatı olup, bundan murat Hak'la hayat bulmaktır. Hak'la hayat bulmak, kulun Hak'ta fenâ bulmasından, Hakk'ın bekasıyla baki, Hakk'ın diriliği ile dirilik bulmasından ibarettir (Ankaravî, 2012, 350).

Yukarıdaki satırlardan anlaşılacağı üzere her an nefsin isteklerine uyarak yaşamak kalbi öldürür, onu çürütür. Kalp iyi olduğu müddetçe beden de uyanık ve diri kalır. Hareket ettikçe kendini tazeler. Ruh yenilenir. Oysaki kalbe kötü bir muamelede bulunulursa -ki bu da onu nefsin bütün arzularının peşinde dizginsiz bir şekilde bırakmakla mümkün olur- giderek aslından, özünde bulunan inciden, saflık, neşe ve sadelikten uzaklaşır. Bu da kalbi karanlığa ve kedere sürüklemeye yeter. Bu durumda sûfîler, kalbin yeniden ilk neşesini kazanabilmesi için kişinin dünyadaki boş uğraşılardan uzak durmaya gayret göstermesi gerektiğini söyler.

جهـدی بکـن، ار پنـد پـذیری، دو سـه روز
تـا پیشـتر از مـرگ بمیـری، دو سـه روز
دنیـا زن پیـر اسـت، چـه باشـد گـر تـو
بـا پیـر زنـی انـس نگیـری دو سـه روز؟

Eğer öğüt dinlersen, iki üç gün çabalar
Ölmeden iki üç gün önce ölür gidersin.
Dünya ihtiyar bir kadındır.
İki üç gün bu ihtiyar kadınla düşüp kalkmasan ne olur?

Mevlâna bu rubâîsinde dünyayı yaşlı bir kadına benzetir ve onunla üns kurulmaması yönünde nasihat verir. Başka bir rubâîde de *aşk mutfağı* teşbihi ile hakîkî aşk yolunda irâdî ölüm tecrübesini yaşayanların sadece iyiler olduğunu ifade eder:

در مطـبخ عشـق جـز نکـو را نکُشـند
لاغـر صـفتان زشـت خـو را نکُشـند
گـر عاشـق صـادقی ز کشـتن مگریـز
مـردار بـود هـر آنکـه او را نکُشـد

Aşk mutfağında iyilerden başkasını öldürmezler
Kötü huylu, zayıfları öldürmezler
Eğer sen sadık bir âşıksan, ölmekten kaçma
Öldürülmeyen kimse murdar olur.

Sûfîler irâdî ölümle gerçek bir diriliğe erişeceklerine inanırlar. Âşığın kötülüklerden yana ölü ama iyiliklerden yana diri olması gerekir. Bunun için de ulaşması gereken bir hedef olmalıdır. Âşık, rakibi yenip sevdiğine ulaşmak için nasıl gayretli olursa sûfî de ereğine ulaşmak uğruna öyle gayretkeş olur, nefsini yenmek için türlü mücadelelere girişir. Nefsini ortadan kaldırıp ereği ile birleşir. Mevlâna Mesnevî'sinde hem aşığın hem de maşukun canlı olamayacağını vurgulamaktadır. Gerçekte diri olan maşuk olabilir ve âşık, ölmeden âşıklık mertebesine yükselemez. Ona göre aşkın asıl şartı ölmektir. Doğal ölümde kişi bir defa ölürken, irâdî ölümde nefsin yüzlerce renginden geçerek *fenâ*'ya erişir (Tâcu'd-dînî, 1394, 823-825).

جملـه معشوقسـت و عاشـق پـردهٔ
زنـده معشوقسـت و عاشـق مـردهٔ

Her şey maşuktur ve âşık bir perde
Diri [olan] maşuktur ve âşık bir ölü

(Mevlâna, 1336, 2)

Bunun yanı sıra Mevlâna tevekkül ve teslim mertebesi bahsinde de irâdî ölümden bahseder. Ölü nasıl hareketsiz ve iradesiz ise kişi de kadere karşı tıpkı bir ölü gibi teslim olur (Tâcu'd-dînî, 1394, 823). Çünkü teslimiyet de kulun nefsini aradan çıkardığının bir göstergesidir:

کنـون پنـدار مُـردم، آشـتی کـن

Öldüm say şimdi, barış benimle

Teslim olmakla biz ölüler gibiyiz	کـــه در تســـلیم، مـــا چـــون مُردگـــانیم
…	خمـــش کـــن مـــرده وار ای دل، ازیـــرا
Ey kalp, ölüler gibi sus, çünkü	بـــه هســـتی مـــتهم مـــا زیـــن زبـــانیم
Hayattayken biz bu dille suçlanırız.	
(Mevlâna, 1387, 805)	

Mevlâna'nın yukarıdaki gazeline yayılan ana düşünce insanın yaşarken yapmaya gücünün yettiği şeyleri öldükten sonraya bırakmaması üzerinedir. Zira öldükten sonra bunlara zaten gücü yetmeyecek ve artık iş işten geçmiş olacaktır. Mutasavvıfların kastettiği irâdî ölüm bu yüzden önemlidir; o bir nevi yaşamın amacının hatırlatıcısıdır.

İrâdî ölüm bahsinin yanı sıra doğal ölümden de bahsetmek gerekmektedir. Mevlâna'ya göre doğal ölüm yaşamın sonu değil, olumlu bir değişim ve geçiştir. Bu yüzden ölümden kaçmaz, onu kucaklar. Zira ölüm bir alışveriştir. Beden verilir, ruh alınır. Herkes kendi ölümü ile yaşamdan nasibini alarak bu dünyayı terk eder. Ölüme sunduğu şeyler ise hırkasının içindekilerdir. Bundan kasıt marifet olmalıdır:

Ölüm erkekse bana gelsin ki	مـــرگ اگـــر مـــرد اســـت آیـــد پـــیش مـــن
Onu sımsıkı sarayım.	تـــا کشـــم خـــوش در کنـــارش تنـــگ تنـــگ
Ben ondan renksiz kokusuz bir cân alayım	مـــن از او جـــانی بـــرم بـــی رنـــگ و بـــو
O benden rengârenk bir hırka	او ز مـــن دلقـــی ســـتاند رنـــگ رنـــگ
(Mevlâna, 1387, 685)	

Mevlâna bu iki beyitte ölümün ebedî bir yaşam oluşuna işaret ediyor. Şair, ölümden korkmuyor aksine adeta onu yanına çağırıyor. Mevlâna, zaman zaman ölüm ile aşkı karşılaştırır ve aşksızlığın ölümlerin en kötüsü olduğunu söyler. Bu açıdan bakıldığında aşkın Mevlâna'nın şiirinde tıpkı ölüm gibi dönüştürücü bir güç olduğu görülür. Sûfîler nasıl ki aşk ile hâlden hâle ve makamdan makama geçip dönüşüyorlarsa irâdî ölüm de onları değiştirip dönüştüren bir şeydir. Bu durumda bazı mutasavvıfların ölümü hasretle talep etmesi yadsınamaz:

Aşktan öldüm, Emîr'den korkmam	کشـــــتهٔ عشـــــقم نترســـــم از امیـــــر
Öldürülende hançerinin korkusu kalır mı?	هـــر کـــه شـــد کشـــته چـــه خـــوف از خنجـــرش
Ölümlerin en kötüsü aşksızlıktır	بتّـــرینِ مـــرگ هـــا بـــی عشـــقی اســـت

Sedef incide niye titrer?	بـر چـه مـی لـرزد صـدف؟ - بـر گـوهرش
(Mevlâna, 1387, 659)	

Ebû Saîd Ebü'l-Hayr, *Esrârü't-tevhîd*'de nefse bağlı kalarak bir hayat sürmenin sonucunda ölüm ile bu hayatın sona ereceğinden ancak ihlas ve sıdka uyarak yaşandığı zaman insanın diri olacağından bahseder: "Her kim nefsi ile yaşıyorsa, hayatı nefsin gidişiyle son bulur. İhlas ve sıdk ile yaşayan ise diridir. Allah (cc.), onu bir saraydan başka bir saraya nakleder. İhlas öyle bir şeydir ki o iki melek onu yazamaz ve hiçbir insan onun ne olduğundan haberdar değildir (Muhammed b. Münevver, 1397, 293)."

Mesnevî'nin birinci defterinde *Rumlularla Çinlilerin ressamlık bilgisinde iddiaya girmeleri* hikâyesinde yer alan şu beyitler herkesin ölümden ürkerek kaçarken 'gönüllerini parlatanların' onu alaya alışını ifade etmesi bakımından önemlidir:

Bu topluluk, herkesin korktuğu	مـــرگ کـــین جملـــه ازو در وحشـــت انـــد
Ölüme gülüp geçer	مـــی کننـــد ایـــن قـــوم بـــر وی ریـــش خنـــد
Onların gönlüne kimse galip gelemez	کـــس نیابـــد بـــر دل ایشـــان ظفـــر
Sedefe gelir zarar inciye değil	بـــر صـــدف آیـــد ضـــرر نـــی بـــر گهـــر
(Mevlâna, 1336, 172)	

Mevlevî bu sözlerle bedenin yok olacağını ama cânın ölümden dolayı zarar görmeyeceğini dile getirir. Mevlâna bu iki beyitte mutasavvıfların beden ve ruhu temsilen kullandıkları sedef ve inci kelimelerine yer verir. Mutasavvıfların ıstılahlarında sedef bedeni, inci ise ruhu temsil eder. Beden ölüm sonrası bozulma yaşarken, ruh sonsuzluk âlemine doğru uçar. Çünkü ruh insanın hakikatidir. Bu sebeple de fenâ ve yokluk câna ulaşmaz (Hümâî, 1393, 571-572).

Mevlâna ölümü bir düğüne benzetmiştir. Onun ölüm olgusunu düğün ile teşbih ettiği beyitler birçok yerde zikredilmiştir. Ama ölüm konusunun üzerinde neden bu kadar durduğu incelenmemiştir. Mevlâna'nın ölüm konusuna bu denli önem vermesinin sebebi neydi? Çünkü o, ölüm sonucunda aslına, cevherine ya da kaynağına kavuşacaktı. Vahdet gerekli olduğu için ölüm, onun eserlerinde bahsettiğinden daha az önemli olamazdı. İrâdî ölümü tercih etmek aslında bir merhaleydi. Diğer derece ve makamlar bundan sonra

gelecekti. Aşk da sır da marifet de vahdete ulaşmak için gerekliydi. Burada *Divân*'da yer alan bir gazele işaret etmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. Söz konusu gazelde Mevlâna ölümü ebedî düğün olarak yorumlar ve onun sırrının vahdette olduğuna işaret eder. Bu bağlamda aşağıdaki beyitte İhlas süresinden iktibas yapıldığı görülecektir:

Ölümümüz sonsuz bir düğündür Onun sırrı nedir? "Allah birdir (Mevlâna, c.3, 1378, 164)	مـــرگ مـــا هســـت عروســـی ابـــد ســـرّ آن چیســـت؟ "هـــواللہ احـــد"

Sâlik, seyrüsulûkunda nefs-i emmâre'yi terk ederek, basiret ve firaset sahibi olur ve türlü meşakkatlerden sonra Allah (cc) dilerse müşahedeye varır. Yalnızca vahdetin olduğu yani ikiliğin ortadan kalktığı yerde O'nda fenâya ulaşır. Bu vuslat tecrübî bir hâl olmalıdır ki ârifler çoğu zaman onu anlatmakta yetersiz kalmışlardır. Kullandıkları dil itibarıyla da *efrâdını câmi, ağyârını mâni* tabirinde olduğu gibi herkesin değil ancak ehlinin anlayabileceği ifadeler ile bu hâli dile getirebilmişlerdir. Bu hususta aşağıdaki rubâî zikredilebilir:

Bizim bundan başka bir dilimiz daha var Cennet ve cehennemden başka bir yer daha var Özgür olanlar başka bir canla yaşarlar Temiz incileri başka bir kaynaktan çıkar (Mevlâna, 8, 1378, 39)	مـــا را جـــز ازیـــن زبـــانی دگرســـت جز دوزخ و فردوس، مکانی دگرست آزاده دلان زنده بجانی دگرست آن گوهر پاکشان ز کانی دگرست

Bu rubâî, Mevlâna'nın tevekkül ve teslim olma konusunda ölü gibi olduğunu, suskunluğu başka bir dil olarak tercih ettiğini özetlemektedir. Mevlâna yine başka bir rubâîsinde, dilsiz sözcükler ile konuşur. Bu yolu seçmesinin sebebi herkesin o sözleri anlayamayacağıdır:

Sana dilsiz dudaksız sözler söyleyeceğim Bütün kulaklardan gizli olan şeylerden söz edeceğim Sana anlatacağım bütün bu sözleri herkesin içinde söyleyeceğim Fakat senin kulağından başka hiçbir kulak bu sözleri duymayacak (Mevlâna, 8, 1378, 71)	با تـو سـخنان بـی زبـان خـواهم گفـت از جملـۀ گوشـها نهـان خـواهم گفـت جز گوش تو نشـنود حـدیث مـن، کـس هـر چنـد میـان مردمـان خـواهم گفـت

Bu beyitler Mevlâna'nın neden ölümü ve suskunluğu seçtiğini

açıklayıcı niteliktedir. Tasavvufta vahdet makamı ikiliği kabul etmeyeceği için sûfî; fenâ, yok olmak derecesini görmelidir. Bu da irâdî ölümü gerektirir. Allah'a kavuşmak için dünyadan uzaklaşmayı dileyen kişi nefsini aradan kaldırarak tamamen ruh kesilir. Nefsin temizliği ise kalbi temizlemekle mümkün değil midir? Allah, yalnız kulunun kalbine bakar. O hâlde kişi, ölmeden evvel ölebilmenin aşamalarından olan tasfiye-i kalb ve tezkiye-i nefs'ten sonra irâdî ölümün zevkine varabilir. Bu anlamdan yola çıkarak ölümün de bir makam olduğu söylenemez mi?

Sûfîlerin kalplerini günahlardan temizlemek ve nefislerini arındırmak için bazen uzleti, bazen manevî yolculukları bazen de gurbete göç etmeyi seçtikleri bilinir. Bu arınmayı kimi zaman halkın arasında da yapabilirler. Ama sûfîler için gariplik dikkate değer ve önemli bir makamdır. Zira en başta bu dünyanın kendisi bir gurbettir sûfî için. Dünyada olmak bir gurbet hâlidir. Sûfî bu dünyada gurbette olduğunu ve ölünce gurbetin tamamlanacağını bilir. Bu durumda ölüm onun için bir intikam sonucu yaşanan bir olay değildir. Aksine ruha huzur ve sükûnet veren şeydir:

در مـرگ، حیـات اهـل داد و دینسـت
وز مـرگ روان پـاک را تمکینسـت
آن مـرگ، لقاسـت، نـی جفـا و کینسـت
نـامرده همـی میـرد، دردش اینسـت

Ölümde adalet ve din ehline hayat vardır
Ölümden temiz ruhlara huzur vardır
Ölüm Hakk'a kavuşmadır, cefa etmek ve kin tutmak değildir.
Ölmeyen kimse sürekli ölür durur, derdi budur.

(Mevlâna, 8, 1378, 53)

4. Ölümün Vuslata Erme Anlamında Kullanılması

Ölüm imgesi; vuslata erme, Hakk'a ulaşma, Hakikate varma, insanın asıl kaynağı ile buluşması anlamında mutasavvıfların eserlerinde sıklıkla kullanılmıştır. Ruhun beden kalıbından çıkıp özgür olma çabası, kalbinden Allah'tan başka her şeyi çıkarıp atması ve dünya imtihanının başarıyla tamamlanması onların ana düşüncelerindendir. Dünya hayatının meşakkati, nefsânî arzular ve bu hayatta Hakk'tan ayrı düşme duygusu mutasavvıfların ölüm düşüncesi üzerine yoğunlaşmalarına ve onu bir kurtuluş olarak görmelerine neden olmuştur. Bu sebeple o gün gelmeden önce ruhlarını arındı-

rarak bu vuslata hazırlanmışlardır. Mutasavvıflar dünya işlerine kendilerini kaptırmadan, ölmeden önce ölmeyi benimsemeyi ve hayatını ona göre düzenlemeyi salık verir. Bu amaçlara erişmek isteyen sâlik, vuslat düşüncesi ile dünyadaki hâline çeki düzen verip, seyrüsülûkuna devam eder. Doğal ölümden önce ölmeyi, nefsi kirlerden arındırmayı, günah, isyan, hırs, açgözlülük, yalan, tembellik, ibadetlerde gevşeklik gibi ruhu ağırlaştıran dünyevî hâllerden uzaklaşmayı seçer. Sâlikin dünyaya meyli azaldıkça kendi gerçeğini aramaya ve aslına dönme arzusu da artar. Bu arzu, bedenini kötülüklerden kurtarıp kalbini ilâhî bir yolculuğa hazırlama gayreti doğurur. Bu hazırlık Hakk'a varma yolunda atılan bir adımdır. Bu kısımda, Mevlâna'nın eserlerinde ölümün vuslatı ve sonsuz bir hayatı temsil ettiği beyitlere yer vermenin bu düşünceyi pekiştireceğini umuyoruz. Aşağıdaki rubâîde Mevlâna aşk şarabından içenlerin ölümsüzlüğe ulaşacaklarından bahsetmiştir. Bu rubâîde Mevlâna'nın vahdet, vuslat, aşk ve irâdî ölüm kavramlarını nasıl birleştirdiği görülmektedir:

در عشق که جز می بقی خوردن نیست
جز جان دادن دلیل جان بردن نیست
گفتم که ترا شناسم آنگه میرم
گفتا که شناسای مرا مردن نیست

Aşkta ölümsüzlük şarabından başka içki yok
Canını kurtarmak için can vermekten başka yol yok
Seni tanıyıp sonra ölsem, dedim
Beni tanıyana ölüm yok, dedi
(Mevlâna, 1378, 1339)

Görüldüğü gibi kişi, aşk ile sonsuz bir yaşama ulaşır ancak bu yeni hayat için can vermek gerekir. Elbette bu manevî bir yaşamdır. Sâlik, Hakk'a vuslatı gerçekleştirince temkin sahibi, sâbitkadem olur. Vuslatın alâmeti sâlikin kendinden tamamen geçmesi, beşerî ve nefsânî kayıtlardan kurtulması, telvînden temkin mertebesine ermesidir (Uludağ, 2011, 409). Hakk'a ermek aynı zamanda kim olduğunun ve aslının nereden geldiğinin idrakine varmaktır. Bu ise sürekli bir uyanıklık hâli gerektirir. Peygamber bir hadis-i şerîfinde "Ölümü çok zikredin" buyurmuştur.** Ölümü zikretmek, günahları temizler ve dünyada olanları terk ettirir. Ölümü anmaktan kasıt, sadece dil ile anarken, kalbin ondan gâfil olması değildir. Asıl olan, hâl dili ile anmak ve ona hazır olmaktır (Ankaravî, 2001, 117). Ölü-

** أكثروا ذكر الموت.

mü hatırlayıp ahiret hayatına hazırlananlar, bir gün ruhun bedenden ayrılacağını bilerek dünyada garipler gibi yaşayanlar gerçekten uyanık olanlardır.

Mevlâna'ya göre ölüm cismin ortadan kalkması değil, Tanrı'ya doğru uçmasıdır. Diğer bir ifade ile ölüm Tanrı'dan ayrılma, hayat ise Tanrı'ya geri dönmedir. Gerçekte ölüm insanın kendi batınını görmesi ve ameli ile karşı karşıya gelmesidir. Ölüm, insan amelinin asıl şeklinin aynasıdır (Kocatürk, 1980, 32-33). Mevlâna, hayatın bir sonu olacağına inanmaz. Ona göre gerçek ölüm, aslında ruhun ölmesidir. Ruh, diri olduğu müddetçe yaşar. Çünkü insanda Hakk'ın sıfatı vardır. Ölüm bedeni alır ama ruh, bununla yok olmaz. Ruh, ölümsüzlüğe doğru kanat çırpan bir kuşa benzetilir:

طمع مدار که عمر تو را کران باشد
صفات حقّی و حق را حد و کران ز کجا
اجل قفس شکند، مرغ را نیازارد
اجل کجا و پرِ مرغ جاودان ز کجا

Sanma ki ömrünün bir sonu olacak
Sen Tanrı sıfatlısın ve Hakk'ın sınırı nerede
Ecel kafesi kırar, kuşu incitmez
Ecel nerde ölümsüzlük kuşunun kanadı nerde
(Mevlâna, 1387, 242)

Mutasavvıflar ruhun topraktan yaratılmış olan bedenden ayrıldığı zaman, ten kafesinden kurtulduğuna, mücerretlik âlemine doğru uçuşa geçtiğine ve bir ömür boyu kavuşma arzusunda olduğu gerçek sevgiliye kavuştuğuna inanırlar. Bu nedenle Mevlevîler, bir ârifin öldüğü günün gecesini *şeb-i urs* şeklinde adlandırmış ve bu gecede özel bir tören düzenlemeye başlamışlardır (Tafazzulî, 2007, 63). Mevlevîlik'te Mevlâna'nın ölüm yıldönümünün şeb-i arûs (düğün gecesi) olarak zikredilmesine dair başka görüşler de mevcuttur. Örneğin; "Tasavvufta Hak âşıklarının da şehitler gibi ölmediğine inanılır. Bazı mutasavvıflara göre ölüm üzülecek ve matem tutulacak bir olay değil sevinilecek bir husustur. Hak âşıkları kendilerini Mevlâ'ya (sevgiliye) kavuşturan ölümü bir vuslat gibi görür ve bu yüzden ondan 'düğün' diye bahsederler." (Uludağ, 2007, 37).

Sûfîler ölümü düğün olarak gördükleri için ağlamayı kabul etmezler. Nitekim İran mitolojisi incelendiğinde benzer bir durumun İran'ın eski inanışlarında olduğu ortaya çıkmaktadır: "Hem iyi hem de kötü insanlar öldüklerinde bir engelle karşılaşacaklardır. Bu en-

gel de ölülerin arkalarından ağlayanların gözyaşlarından oluşan bir ırmaktır. Ölçüyü aşarak ağlamak ve inlemek ırmağı taşıracak ve köprüden geçenlerin geçişini zorlaştıracaktır. Zerdüşt inanırları ölülerin arkasından ağlamayı günah sayarlar. Aşırı ağlamak hem ağlayan kişiye zarar verir hem de ölen kişiye bir yarar sağlamaz." (Yıldırım, 2012, 522). Buradaki mesele ağlamanın ayıplanması değildir. Sevgiliye kavuşmanın söz konusu olduğu bir yerde neşe ve sevincin hâkim olması gerekirken, ağlayıp üzülmenin yersiz olmasıdır.

Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*'de şöyle der: "Sevgiliye dilârâm denir, yani gönül onunla sakinleşir. O zaman başkasıyla nasıl sakinleşir, huzur bulur? Bütün bu hoşluklar ve amaçlar, merdiven gibidir. Merdiven basamakları da oturup bekleme yeri değildir, geçip gitmek içindir. Daha erken uyanan ve haberdar olan, böylece uzun yol kendisine kısalan ve bu merdiven basamaklarında ömrünü zayi etmeyen kişiye ne mutlu!" (Mevlâna, 2022, 97). Buradaki sevgili Allah (cc)'tan başka kim olabilir? Merdivenden kastı ise dünya hayatı değil midir? Buraya nereden ve niçin geldiğinin ayırdına varan insan, hakîkî aşk şarabını tatmış ve ölmeden önce ölümü tecrübe etmiş gibidir. Mevlâna'ya göre bu kişi gerçekten bahtiyar olan bir kimsedir.

Ölümün gerçek vuslat anlamında sembolize edildiği şu hikâyeyi zikretmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz: "Sefere çıkmak üzere olan Sufyan Sevrî'nin dostları yanına gelir: 'Bir hizmetiniz ve emriniz var mı?' diye sorarlar. O da 'Eğer ölümü bulursanız benim için satın alın. (Çünkü ben sevgilimin vuslatını özledim)' der. Öleceği zaman yaklaşınca 'Ölümü temenni ediyorduk, ama zor bir şey imiş' demiştir. (Kuşeyrî, 1981, 480).

Ölüm olgusu, Mevlâna'nın şiirlerinde yalnızca vuslata erme anlamında değil, aynı zamanda ölümsüzlüğün, sonsuz bir yaşamın sembolü olarak da yer almıştır:

Ömür gittiyse, Allah başka bir hayat verdi	گــر عمــر بشــد، عمــر دگــر داد خــدا
Fânî ömür bittiyse, işte bâkî hayat	گــر عمــرِ فنــا نمانــد، نــک عمــرِ بقــا
Aşk âbıhayattır, gir bu suya	عشـــق آب حیاتســـت، دریـــن آب درآ
Bunun her damlası, başka bir hayat denizidir	هــر قطــره ازیــن، بحــر حیاتیســت جــدا
(Mevlâna, 1378, 2)	

Mevlâna'ya göre ölüm bir sırrıdır, yaşamın sırrı. Bu yüzden Mevlevîler ölmek yerine, göçmek, sırrolmak, sırlanmak, yürümek kelimelerini kullanırlar (Çelebi, 2002, 117). Mevlâna'nın ölüm anlayışında, ölümden yeniden doğuşun bir evresi olarak söz edilir. Ölüm, sonsuz yaşama ve hakikate erişmek için bir basamak görevi görür:

Ey! Âşıkların hayatı ölümdedir Gönlünü kaptırmadıkça gönül bulamazsın (Mevlâna, 1336, 89)	ای حیـــوۀ عاشـــقان در مردگـــی دل نیـــابی جـــز کـــه در دل بردگـــی

Mesnevî'nin birinci defterine geçen bu beytin mazmununun Hallac'ın Divan'ındaki şu mısradan iktibas olduğu düşünülmektedir (Fürûzanfer, 1381, 81):

Ey güvendiklerim, beni öldürün Çünkü öldürülmemle yeni bir hayat bulacağım	أقتلـــونی یـــا ثقـــاتی انّ فـــی قتلـــی حیـــاتی

Mevlâna beşerin ölümsüzlüğüne inanır. Bu ölümsüzlük, ancak ruhi hayatın tekâmülü sayesinde olur. Ruh ancak Tanrıya yaklaştığında ve ona kavuştuğunda ölümsüzlük kazanır. Ölümsüzlük yalnızca Tanrı'ya aittir. Tanrıdan başka her şey fanidir. Ancak tekâmül ile kendi ulvi şekline bürününce mutlak ruha ulaşır. Bu ulaşmada ruhun birtakım merhaleleri kat etmesi lazımdır (Kocatürk, 1980, 32-33). Mevlâna öldükten sonra yok olmayacağını ölümle ancak bedenin ortadan kalkacağını gerçek hayatın ölümden sonra başladığını bilmektedir. Bu yüzden de ölümden korkmamaktadır (Kocatürk, 1980, 34). Ârif ve sûfîler, yalnızca ölümden nefret duymamakla kalmıyorlar, belki onu çağırıp övüyorlar da. Mevlâna'ya göre ecel geldiğinde Hakk'a kavuşma ve maşukun dîdârına mazhar olma anı gelmiş demektir. Âşık, maşukta ölmeli, fenâya ermelidir ki bekâya erişebilsin. Âşık bütün cümle benliğini ve nefsani isteklerini kendinde yok edip öldürebilmesi için uzun bir yol kat etmek zorundadır. Bu yolu kat ettikten sonra ancak yüksek ve yüce bir mertebeye erişecektir. Âşık, beden kalıbından kurtulup ruha kavuşunca özgür olur. Bu mertebeden sonra âşıkla maşuk arasında perde aradan kalkar. *"Öz öze yakın düşünce gömlek aradan sıyrılıverir"* sözünün hakkını verircesine âşığın ölümsüzlük kuşu beden kafesinden çıkıp gerçek sevgiliye doğru uçar.

Sonuç

Batı ülkelerinde yaşayan ya da İslâm tasavvufu ve felsefesi ile tanışmamış biri Mevlâna'nın eserlerindeki irâdî ölümü, ilâhî aşkı ve sonsuz yaşamı acaba nasıl algılar sorusundan yola çıkmış bu çalışmada Mevlânâ'da ölüm düşüncesinin aslında kendisinden önce gelen sûfîlerin görüşlerinden etkilendiğini tespit ettik. Ancak Mevlâna ölümü, daha edebî ve âşıkane bir üslupla ifade etmiştir. Doğal ölüm ve irâdî ölüm kavramları, sonsuz bir hayat düşüncesi, aşk şarabından içerek ölümsüzlük kazanmak ve sevgilinin vuslatına ermek Mevlâna'dan önce başka mutasavvıflar tarafından da dile getirilmiş ve hatta diğer inanışlardan da buna benzer örnekler çalışma boyunca zikredilmiştir. Mevlâna'nın ona has üslûbu ve konuyu içselleştirmesi bunu diğer mutasavvıflardan daha farklı yorumlayıp ifade etmesini sağlamıştır. Görünen o ki; Mevlâna'nın ölüm ve ölümsüzlük hakkındaki söylevi tam olarak incelenmiş ve idrak edilebilmiş değildir. Evet, Mevlâna ölümsüzlüğe inanıyor ama bugünkü ve bilinen anlamıyla bir ölümsüzlük yani bedenin yaşlanmaması, sürekli genç kalma durumu değil ya da ruhun sürekli deveran halinde başka bedenlerde diri olması (Nirvana) değil. Ruhun asıl kaynağında mübdî olanda bir olması yani ona kavuşması demektir. Bu açıdan da ölüm bir son değil; çalışmada verilen örneklerde görüldüğü üzere bir başlangıçtır, bir kavuşmadır. Bu kavuşmanın hasreti ile bekler sûfîler. Ölümden korkmaz, aksine onu çağırırlar. Elbette ki ölüm her ne kadar sûfîlerin aşk ile talep ettiği bir olgu olsa da zor ve acı bir olaydır. Bu nedenle sûfîler dünya imtihanın kolay geçmesi için yaşarken davranışlarına dikkat eder ve nefis tasfiyesi yaparlar. Çünkü doğal ölüm geldikten sonra buna fırsatları olmayacaktır. Bu dünyada kalbini kötülüklerden ve masivâdan ayıranların ölüm aynasına da yine o şekilde yansıyacaklarına inanırlar.

Kaynakça

Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 2. Basım. 1981.

Çelebi, Âsaf Hâlet, *Mevlâna ve Mevlevîlik,* Ankara: Hece Yayınları, 2002.

Fürûzanfer, Bedîüzzaman. *Ehâdis ve Kısas-ı Mesnevî, (Telfikî ez Dû Kitab "Ehâdis-i Mesnevî" ve "Me'âhiz-i Kısas ve Temsilât-ı Mesnevî")* trc. Hüseyin Dâvûdî, Çâp-i Dovvom, Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1381.

Hümâî, Celâleddin, *Mevlevî-Nâme, Mevlevî Çe Mîgûyed?,* Cilt 1, Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1393.

Kedkenî, Şefî'i. *Tâziyânehâ-yi Sülûk (Nakd ve Tahlil-i Çend Kaside ez Hekim Senâî,* Tahran: İntişârât-ı Âgeh, 1394, 251.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh/İçindeki İçindedir,* Türkçesi: Adnan Karaismailoğlu. 1. Basım, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Gazeliyyât-ı Şems Tebriz*, nşr: Muhammed Rıza Şefi'î Kedkenî, Çâp-i Sevvom. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sohen: 1387.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems ya Dîvân-ı Kebîr,* nşr: Bedîuzzaman Fürûzânfer. Çâp-i Çehârom. Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1378.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî,* nşr: Reynold Alleyne Nicholson. Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1336.

Muhammed b. Münevver Mihenî, *Esrârü't-tevhîd fî Makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd.* Çâp-i Devâzdehom. Tahran: Neşr-i Âgeh, 1397.

Özkan, Senail. *Ölüm Felsefesi – Mısır'da, Upanişadlar'da, Budizm'de ve Hıristiyanlık'ta,* Ankara: Ötüken Yayınları, 2013.

Şeyh Mahmud Şebüsterî, *Gülşen-i Râz (Bâg-i Dil),* Haz: Hüseyin Muhyiddin İlâhî Komşeî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1377.

Şeyh Rüsûhüddin İsmail bin Ahmed El-Ankaravî, *Mevleviler Yolu,* Haz. Mehmet Kanar. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.

Şeyh Rüsûhüddin İsmail bin Ahmed El-Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı (Şerh-i Ahâdîs-i Erba'în),* Haz: Semih Ceyhan, İstanbul: Dârülhadis, 2001.

Jankelevitch, Vladimir, *Ölümü Düşünmek,* Trc. Yılmaz Ruhi Demir. İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.

Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman.* Trc. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Kanat, Celal A. *İnsanın Ölümü ve Bilginin Doğuşu,* İstanbul: Doruk Yayınları, 2007.

Kocatürk, Sadettin. "Mevlâna'da Ölüm Kavramı", *Milli Kültür,* Kasım, Aralık 1980, Ocak 1981.

Tâcu'd-dînî, Ali. *Ferheng-i Nemâdhâ ve Nişânehâ der Endişe-i Mevlâna,* Tahran: Surûş, 1394.

Tafazzulî, Ebû'l-Kasım. *Mevlâna Dergâhı'nda Dervişlerin Semâı,* çev. Ahmet Çelik, İstanbul: Beyza Kitap, 2007.
Uludağ, Süleyman. *Ölüm.* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 34, 37-38. Ankara: TDVİA, 2007.
Uludağ, Süleyman. *Telvîn*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40, Ankara: TDVİA, 2011.
Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi Kökenleri, Kaynakları, Ana Temaları,* İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.
Yusuf Pûr, Muhammed Kazım. *Tûtiyâ-yı Çeşm-i Cân (Tahlil-i Mevzû'î Ma'rifet ez Nigâh-i Mevlâna der Mesnevî-i Ma'nevî,* Tahran: Hâne-i Kitab, 1389.

Şafak, Yakup. "Ahmed Emrî Yetkin'in Yazma Bir Mecmuası ve Bu Mecmuada Bulunan Mevlevî Şairler". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 753-768. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

AHMED EMRÎ YETKİN'İN YAZMA BİR MECMUASI VE BU MECMUADA BULUNAN MEVLEVÎ ŞAİRLER

Yakup ŞAFAK*

ÖZ

Değerli âlim, eğitimci ve şairlerimizden Ahmed Emrî Yetkin, 1304/1886 yılında Amasya'da dünyaya gelmiştir. Bu şehirde, ilk öğrenimini bitirdikten sonra klâsik tarzda medrese eğitimi görmüş, tahsil hayatından sonra çeşitli memuriyetlerde bulunmuş ve okullarda öğretmenlik yapmıştır. İlimle meşgul olan, aynı zamanda Emrî mahlasıyla klâsik tarzda şiirler yazan bu zat, edebî muhitleri ve yayınları takip eden birisidir. Bazı şiirleri ve risaleleri yayınlanmıştır. 1974 yılında Amasya'da vefat etmiştir.

Ondan geriye kalan mecmualardan birisi Amasya Beyazıt Kütüphanesi'ne ait olup no: 1645'te bulunmaktadır. Eserin dijital kopyası Yazma Eserler Kurumu sitesinde mevcuttur. Orta boyda 83 yaprak olan bu eser, kütüphane veya site kaydında yanlışlıkla, son dönem önemli Mevlevî şahsiyetlerinden âlim ve şair Ahmed Remzi Akyürek'e (ö. 1944) nisbet edilmiştir.

Muhtelif şairlere ait şiirlerden ve az sayıda notlardan oluşan eserde Mevlevî şahsiyetler de önemli bir yer tutar. Zaten Emrî'nin, yaşadığı dönemdeki Mevlevîlerle ilişkisi ve muhaberatı bilinmektedir. Bahsi geçen notlarda Amasyalı şairler hakkında da sınırlı bilgiler verilmektedir. Mecmua aynı zamanda bir ölçüde müellifin edebî zevkini de yansıtmaktadır.

Bu yazıda söz konusu mecmuanın Emrî'ye aidiyeti üzerinde durulduktan sonra, kısaca muhtevası tanıtılmış; önemi ortaya konulmaya çalışılmış, müellifin Mevlevî şairlerle ilişkisine değinilmiştir. Bu cümleden olarak

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü. Kırıkkale / Türkiye.
yakupsafak@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6940-3893.

eserdeki notlar, bir nebze de olsa bilhassa Cumhuriyet döneminde klâsik tarzda şiir yazmaya devam eden şairler arasındaki münasebetlere ışık tutmaktadır. Dolayısıyla eser, edebiyat ve kültür tarihimiz açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Emrî Yetkin, Ahmed Remzi Akyürek, Amasya, Klâsik Şiir, Mevlevî Şairler.

A Manuscript Commonplace Book of Ahmed Emrî Yetkin and the Mevlevî Poets Found in This Book

Yakup ŞAFAK[†]

Abstract

One of our esteemed scholars, educators, and poets, Ahmed Emrî Yetkin, was born in Amasya in 1304/1886. After completing his primary education in this city, he pursued classical madrasah studies. Following his education, he held various civil service positions and worked as a teacher in schools. Engaged in scholarly pursuits and composing classical-style poetry under the pen name *Emrî*, he was also someone who closely followed literary circles and publications. Some of his poems and treatises were published. He passed away in Amasya in 1974.

One of the surviving manuscripts belonging to him is preserved in the Amasya Beyazıt Library under the catalog number 1645. A digital copy of the work is available on the Manuscripts Institution's website. This small-format manuscript, consisting of 83 folios, has been mistakenly attributed in library and online records to Ahmed Remzi Akyürek (d. 1944), one of the prominent Mevlevi scholars and poets of the late period.

[†] Prof. Dr., Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Eastern Languages and Literatures, Kırıkkale / Türkiye.
yakupsafak@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6940-3893.

The work, composed of poems by various poets and a small number of notes, gives significant space to Mevlevi figures. Indeed, it is known that Emrî maintained connections and correspondence with Mevlevi individuals of his time. The aforementioned notes also provide limited information about poets from Amasya. The manuscript, to some extent, reflects the author's literary taste as well.

In this study, the authorship of the manuscript attributed to Emrî is examined, its content briefly introduced, and its significance discussed, with particular attention given to the author's relationship with Mevlevi poets. In this respect, the notes contained in the work shed light, albeit partially, on the interactions among poets who continued to compose classical-style poetry during the Republican period. Therefore, the manuscript bears importance for our literary and cultural history.

Keywords: Ahmed Emrî Yetkin, Ahmed Remzi Akyürek, Amasya, Classical Poetry, Mevlevi Poets.

Giriş

Yakın dönem eğitimcilerinden ve edebî şahsiyetlerimizden Ahmed Emrî Yetkin (1886-1974), Amasya'nın tanınmış ailelerinden birine mensup olup Müftizâde lakabıyla anılmaktadır. Babası Amasya müftüsü, Mecdîzâde diye tanınan Abdurrahman Kâmil Efendi'dir. Osmanlı döneminde klâsik medrese eğitimi görmüş, daha sonra çeşitli memuriyetlerde bulunmuş ve Dârü'l-Muallimîn'i bitirerek okullarda öğretmenlik yapmıştır.[1]

Edebiyatla da iştigal eden ve Emrî mahlasıyla klâsik tarzda şiirler yazan bu değerli zat, kendi zevkine uygun şekilde etrafıyla haberleşen; edebî muhitleri ve yayınları takip eden ve kitaplarla da meşgul olan birisidir. Bazı şiirleri ve risaleleri yayınlanmıştır.[2]

Selçuk Üniversitesi'nde çalışırken, Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan Uzluk Arşivi'ni tasnif esnasında Yetkin'in, ünlü tıp tarihçisi

[1] Muammer Ülker, "Yetkin, Ahmet Emrî", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*) (Ankara: TDVİA, 2013), 43/505; Avni Erdemir, "Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 12/2019, 158. Raşit Çavuşoğlu, "Ahmed Emrî Yetkin'in Nazireleri", *Mîzânü'l-Hak*, 13/2021, 139.

[2] Ülker, "Yetkin, Ahmet Emrî", 43/506.

ve Mevlevîlik mensubu Prof. Dr. Feridun Nâfiz Uzluk'a[3] (ö. 1974) gönderdiği bazı mektuplara rastlamış; kendisinin eserleri ve şiirleri hakkında birkaç makale yazmıştık.[4] Şimdi de Yazma Eserler Kurumu sitesinde gördüğümüz[5] ve Ahmed Emrî'ye ait olduğuna kanaat getirdiğimiz bir mecmuayı tanıtmak istiyoruz. Künyeleri verilen yazılarımızda şairin hayatı ve eserleriyle ilgili yeterli bilgi mevcut olduğu için burada doğrudan konuya girilecektir.

Amasya Beyazıt Kütüphanesi'ne Kayıtlı 1645 Nolu Yazma

Bahse konu olan eser, Amasya Beyazıt Kütüphanesi'ne ait olup no:1645'te kayıtlı bulunmaktadır. İsmi "*Mecmû'a-i Eş'âr ve Münşe'ât*" olarak yazılmıştır. Kitaba müellif tarafından verilmiş bir ad yoktur. Zahriyesine başka birisi tarafından kurşun kalemle "*Mecmû'a-i Eş'âr"* ünvanı kaydedilmiştir. Eser çeşitli şairlerin şiirlerinden ve bazı küçük notlardan meydana geldiği için kütüphane tarafından verilen isimdeki "Münşe'ât" kelimesi de uygun değildir. Adı geçen sitede sunulan bilgilere göre 210x160 mm ebadında, 83 yaprak, satır adedi değişik, Türkçe, rika hatla cedid kâğıda yazılmış, ciltsiz bir defterdir. Bazı yerleri kurşun kalemle yazılmış, yapraklara sayfa numarası konulmamıştır. Yine sitede eserin yazarının adı, "Akyürek, Ahmed Remzi" [6] olarak kaydedilmiştir. Halbuki bu yazı Ahmed Remzi Efendi'nin değildir. Kitap gerek yazısından gerekse içindeki notların muhtevasından anladığımıza göre Ahmed Emrî Yetkin Bey'e aittir. Zaten her iki zâtın da eski harfli el yazısı örnek-

[3] Feridun Nafiz Uzluk ve Selçuklu Araştırmaları Merkezi (SÜSAM) için bkz. *X. Millî Mevlâna Kongresi – Tebliğler, Cilt II* (Prof. Dr. F. Nafiz Uzluk Armağanı), (Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 2003). II/177-183.

[4] Bahse konu olan makalelerimiz şunlardır: Yakup Şafak, "Şair Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzûmesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (*Selçuk Ün. TAE),* 6 (1999), 321-329; aynı müellif. "Ahmet Emrî'nin Feridun Nâfiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", *Nüsha*, 9 (Bahar-2003), 23-33; aynı müellif. "Ahmet Emrî'nin Eserleri", *Nâme-i Âşinâ*, 13-14 (Yaz-Sonbahar 2003), 37-46.

[5] Adı geçen sitedeki (https://portal.yek.gov.tr) kayıt şöyledir: *Mecmû'a-i Eş'âr ve Münşe'ât*, Müellif: Akyürek, Ahmed Remzi, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Yazma eser, Koleksiyon no: 1645, Bibliyografik kayıt no: 388889 (Erişim 25.09.2025).

[6] Hayatı hakkında bkz. Yakup Şafak-Yusuf Öz. "Veled Çelebi, Ahmed Remzi, Tâhirü'l-Mevlevî", *Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları*, Konya: Tekin Kitabevi, 2007, 7-13; Yakup Şafak, "Ahmet Emrî'nin Feridun Nâfiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", 23-33; Hüseyin Vassâf, *Remzinâme*, nşr. Yakup Şafak, Konya, 2006, 1 vd.

leri daha önce tarafımızdan yayınlanmıştır.[7]

Eserde, bu konunun tashihine kaynak olacak notlar şöyledir:

1 nolu ekran sayfasındaki[8] not: "7 Kânûn-i Sânî 1937 pencşenbe günü öğleden evvel Arpacızâde Hacı Osman Efendi vefat etti. Ertesi cuma günü, namazı Sultan Bayezid Câmi-i Şerîfi'nde kılınarak defnolmuştur. Namazı Müftü Kâmil Efendi kıldırmıştır. Emrî."

36-37 nolu sayfalarda şu notlar ve şiirler vardır: "24 Eylül 340 (1924) tarihinde peder tarafından Reîs-i Cumhûr'a takdim edilen kaside." [9] İlk beyti şöyledir:

Reh-güzârında dilâ cismini hâk et yeridir
Şevke gel âşık isen sîneni çâk et yeridir (36a)

Manzûmenin son beytinde mahlas yerinde "Müftî" kelimesi yer almaktadır.

Aynı yerde, "25 Eylül 340 (1924)'ta ale's-sabâh takdîm eylediği mesnevî." İlk beyti:

Darâat-nâme yaz hâmem Emîr'e
Şehâdetlü kumandan-ı kebîre (36b)

Manzûmenin 43. beyti şöyledir:

Dil ü cânı riyâdan pâk ü sâde
Amasya müftisi ey Mecdizâde (37b)

Yukarıda ilk beyitlerini naklettiğimiz birinci manzûme 10 beyit, ikincisi 44 beyittir. Bu iki şiiri yazan, Ahmed Emrî'nin babası Amasya Müftüsü Abdurrahman Kâmil Efendi (1850-1941)'dir. Onun da

[7] Bkz. Yakup Şafak-Yusuf Öz, "Veled Çelebi, Ahmed Remzi, Tâhirü'l-Mevlevî, *Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları*, Tekin Kitabevi, Konya, 2007, 86; Yakup Şafak, "Ahmed Remzi Dede'nin Mehmed Âkif Bey İçin Yazdığı Tarih Manzûmesi", *Yedi İklim*, 201 (Aralık-2006), 86; aynı müellif, "Şair Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzûmesi", 329; aynı müellif, "Ahmet Emrî'nin Feridun Nâfiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", 23-33.

[8] Zikrettiğimiz gibi esere sayfa numarası konulmamış olduğundan, çalışmamızda adı geçen sitedeki ekran numaraları, sayfa numarası yerine kullanılmıştır.

[9] 24 Eylül 1924, Mustafa Kemâl Paşa'nın Amasya'ya üçüncü gelişinin tarihidir. Bkz. Mehmet Korkud Aydın, "Atatürk'ün Amasya Gezileri", *Turkish Studies*, 9/4 (2014), 77-96.

Millî Mücadele'ye desteği ve Reîs-i Cumhûr Gazi Mustafa Kemâl Paşa'yla ilişkisi meşhurdur.[10] Bu iki şiirde şair, reîs-i cumhûru çeşitli yönlerden övmekte ve ona dua etmektedir. İkinci şiirde ayrıca geçim zorluğunu dile getirmekte ve yardım talep etmektedir.

Bunlardan başka 17a'da Abdurrahman Kâmil Efendi'nin 6 beyitlik bir gazeli daha vardır. Son beyitte Kâmil mahlası bulunmaktadır. İlk beyti şöyledir:

Yâ Rab bana bir feyz-i hakîkî kerem eyle
Bâğ-ı dilim âzâde-i hâr-ı elem eyle

Abdurrahman Kâmil Efendi'nin Türkçe şiirleri hakkında genişçe malûmat veren ve onları yayınlayan Avni Erdemir Bey'in makalesinde bu şiirler mevcut değildir.[11]

Sayfa 81b'deki not şöyledir: "Ahmed Remzi Efendi, damadı Çorum Sıhhiye Müdürü ile birlikte 4 Teşrîn-i Evvel 36 Pazar günü Amasya'ya geldi. O akşam Mevlevî şeyhi mahdûmu Celâl Bey'in hanesinde misafir oldu ve ertesi günü sabahtan Yüzbeyi Köyü'ne gitti ve geldikten sonra Çorum'a gitti."[12]

Mecmuada Ahmed Remzi Efendi'ye ait epeyce şiir bulunduğundan kitapları tasnif eden kişi yanılıp mecmuayı ona atfetmiş olabilir. Dolayısıyla bu yanlışlığın yetkililerce düzeltilmesi gerekir.

Mecmuada Şiirleri Bulunan Şairler

Zikrettiğimiz gibi çeşitli manzûmelerden ve notlardan oluşan mecmuada şiirleri yer alan şairler şunlardır: Abdullah Celâl Paşa,

[10] Bkz. Ali Rıza Ayar- Recep Orhan Özel, "Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2013), 147-167; Erdemir, "Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri", 153-194; Kâmil Şahin, "Yetkin, Abdurrahman Kâmil", *DİA*, 43 (2013), 505; Recep Orhan Özel, "Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)" *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2018), 39-72.

[11] Erdemir, "Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri", 162-164,

[12] Ahmed Emrî'nin Ahmed Remzi Efendi ile irtibatı hususunda bkz. Şafak, "Ahmet Emrî'nin Feridun Nâfiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", 25; aynı müellif. "Şair Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzûmesi", 321-329.

Ahmed Bahâî, Ahmed Enver, Arif Hikmet (Hersekli), Âşık Ömer, Ahmed Celâleddin Dede, Bahâyî (Şeyhülislâm), Celâl Bey, Cenâb Muhyiddin, Bâkî (Şeyh Abdülbâkî), Dürrî (Ahmed Vanlı), Es'ad (Mehmed, Kelâmî şeyhi), Esad Muhlis Paşa, Fâiz, Fazlî (Sîvâsî), Fennî (Yazgatlı), Fitnat Hanım, Gâlib (Kayserili), Hacı İzzet Paşa (Erzincanlı), Hanîf (İbrâhîm), Haydar Molla, Hüsâmeddin, Hüsnî (Trabzonlu), İshak (Şeyhülislâm), İsmail Hakkı (Trabzonlu), İsmail Hakkı Uzunçarşılı, İsmail Safa, İzzet Bey, Kâmil Efendi (Ahmed Emrî'nin babası), Kâşif, Kalemî (Amasyalı Tahsin), Mahmud Celâleddîn Paşa, Mahmud Kemâl İnal, Mecdî (Abdülazîz), Mehmed Âkif Bey, Mihrî, Mustafa Edîb, Mustafa Vâzıh, Nahîfî, Nâmık Kemâl, Nâmık Necîb, Nazîf Dede, Nâzım Paşa, Necîb Bey, Nedîm, Nesîb (Konyalı), Nigârî (Mîr Hamza), Nizamî (Karamanlı), Osman Şems Efendi, Râşid (Amasyalı), Remzî (Akyürek), Reşîd Akif Paşa, Rıza Ali Paşa (Arhavili), Rüşdî (Nureddîn Büngül), Rüşdî Paşa (Şirvanlı), Sâkıb (Urfalı), Sâmi Bey, Sâim (Pulathaneli), Sîrâcî (Nigârîzâde), Suûd (Yavsi), Sürûrî,Tâhirü'l-Mevlevî, Şemsî[13], Vasfî (Şeyh), Zîver Paşa, Ziya Bey (Adanalı).

Bu şairlerden çoğunun Osmanlı Devleti'nin son zamanları ile Cumhuriyet döneminin başlarında yaşamış olduğunu, ekseriyeti gazellerden oluşan şiirlerin bir kısmının nazîrelerden ibaret bulunduğunu, birçok notta hangi şiirin, nereden alındığının belirtilmiş olduğunu da hatırlatmalıyız. Görüldüğü gibi mecmuada şairin kendisine ait şiirleri yoktur. Eserin temize çekildiğini gösteren ibarelere de tesadüf edilmektedir.

Ahmed Yetkin'in tanışıp görüştüğü veya haberleştiği kişiler arasında Mevlevî şahsiyetler de önemli bir yer tutar. Nitekim onun Feridun Nâfiz Uzluk'a gönderdiği 10.12.1947 tarihli mektupta bu hususla ilgili malûmat bulunmaktadır:

> "Dâîniz urafâ-yı Mevlevîyye'den merhum Ahmed Remzi Efendi'yi ve Tâhirü'l-Mevlevî'yi ve Suûdü'l-Mevlevî'yi ve Veled Çelebi'yi tanıyorum. Remzi Efendi merhum ile musâhabem ve

[13] 4. sayfada beş beyitlik bir gazeli nakledilen ve Şemsî mahlasını taşıyan bu zatın, Ahmed Remzi Efendi'nin kardeşi Şemseddin Efendi (ö. 1921) olma ihtimali vardır. Bkz. Yakup Şafak, "Muallim Şemseddin el-Mevlevî Hakkında Mahfil Dergisinde Yayınlanmış Bir Yazı", *Nüsha*, 57 (2023), 76-95.

> muhâberem var idi. Tâhirü'l-Mevlevî'yi şahsen tanıyorum; fakat *Mahfil* mecmuasını neşrederken muhâbere ediyordum. Hatta birkaç manzûmemi *Mahfil*'de neşreyledi. Suûdü'l-Mevlevî ile musâhabem ve muhâberem vardır. Veled Çelebi Hazretleri'ni eserleri ile tanıyorum. (…) Bunlardan başka hâl-i hâzırda urafâ-yı Mevlevîyye'den kimler ber-hayât ise lütfen isimlerini yazmanızı rica ederim. Esâmî-i urafâyı defter-i kalbime nakşetmekten mahzûz olacağım şüphesizdir."[14]

Listede görüldüğü üzere bu mecmuada tanınmış Mevlevî şahsiyetlerden Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Konyalı Yusuf Nesîb Dede (ö. 1126/1714), Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Nazîf Dede (ö. 1277/1860), Zîver Ahmed Sâdık Paşa (ö. 1278/1862), Abdullah Celâl Paşa (ö. 1903), Mehmed Nâzım Paşa (ö.1926), Yenikapı Mevlevîhânesi son şeyhi Abdülbâkî Dede (Baykara, ö. 1935), Üsküdar Mevlevîhânesi son şeyhi Ahmed Remzî Dede (Akyürek, ö.1944), Galata Mevlevîhânesi son şeyhi Ahmed Celâleddin Dede (Baykara, ö. 1946), hattat ve şair Suûdü'l-Mevlevî (Yavsi, ö. 1948), Mesnevî şârihi Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun, ö. 1951) nakledilen şiirleri dolayısıyla zikredilmektedir.

[14] Şafak, "Ahmet Emrî'nin Feridun Nâfiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", 25.

Mevlevî Şairlere Ait Manzûmeler

Mevlevî şairlere ait manzûmelerin ilk beyitleri ve bulundukları sayfalar şöyledir:

1. **Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Konyalı Yusuf Nesîb Dede**[15] **(ö. 1126/1714)**

Derdi her bü'l-hevesin aşk ile efzûn olmaz
Her hevâ-pîşe hem efsâne-i Mecnûn olmaz[16] (34a)

2. **Beşiktaş Mevlevîhânesi Şeyhi Hasan Nazîf Dede**[17] **(ö. 1277/1860):**

Dilâ hâlât-ı vaslı hem-dem-i cânân olandan sor
Tahassür âteşin pervâneveş sûzân olandan sor[18] (42b)

3. **Zîver Ahmed Sâdık Paşa**[19] **(ö. 1278/1862):**

Fâş etme râz-ı aşkı nihan söylerim sana
Dilden inan hakâyık-ı can söylerim sana[20] (8b)

Yandımdı şem'-i aşkına pervâne yoğ iken
Gönlüm o zülfe bend idi dîvâne yoğ iken[21] (51b)

[15] Hakkında bilgi için bkz. Ahmet Sevgi, "Nesip Dede", *Konya Ansiklopedisi*, 7 (2014), 73; Adem Ceyhan - Necip Fazıl Duru, "Nesîb, Yusuf", *TEİS*. (Erişim 01.11.2025).

[16] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Nesîb Yûsuf Dede, Konevî, 1126 târîhinde vefât etmişdir."

[17] Hasan Nazif Dede hakkında bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I-IV, 3. basım, İstanbul: Dergâh Yay., 1988, 2/1114-17; Ramazan Çelik, "Nazîf, Hasan", *TEİS*, (Erişim 01.11.2025).

[18] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "1278'de irtihâl-i dâr-ı bekâ eden Nazîf Dede merhûmun bir gazeli." Fuzûlînin aynı vezin ve redifteki gazeli için bkz. Fuzûlî, *Fuzûlî Dîvânı*, nşr. Abdülhakim Kılınç, İstanbul, 2021, 464.

[19] Zîver Paşa hakkında bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4/2090-94; Hasan Aksoy, "Zîver Paşa" *DİA*, 44 (2013), 474-475.

[20] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Zîver Paşa dîvânının 214. sahîfesinden."

[21] Manzûmenin sonunda şu ibâre vardır: "Âsâr-ı Zîver Paşa unvânıyla 1313'de Bursa'da vilâyet matbaasında basılmış olan *Dîvân* ve münşeâtını hâvî cildin 271.sahîfesinden alınmışdır."

4. Abdullah Celâl Paşa[22] (ö. 1903):

Aşk tutmuş âlemi feyz-i zuhûru bende hep
Cilve hüsn olmuş tecellî eylemişdir sende hep[23] (61a)

5. Mehmed Nâzım Paşa[24] (ö. 1926):

Yıkılmış yapılmış hâne-harâbız
Ma'mûr olsak da bir olmasak da[25] (41a)

6. Yenikapı Mevlevîhânesi son şeyhi Abdülbâkî Dede[26] (Baykara, ö. 1935):

Bir zaman burc-i safâda mâh-rûlar var idi
Renklerden mey, şafaklardan sebûlar var idi[27] (29b)

Sîne-i bî-kînemi her lahza nâlân isterim
Nây-ı Mevlânâ ile hem-bezm-i irfân isterim[28] (70a)

---

[22] Abdullah Celâl Paşa hakkında bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1/210-212; Mehmet Arslan, "Celâl, Abdullah Celâleddin Paşa", *TEİS*, (Erişim 01.11.2025).

[23] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Sirozî merhûm İbrâhîm PaşazâdeAli Tevfîk Paşa'nın mahdûmu Celâl Paşa'nın bir gazeli." Manzûmenin sonunda şu ibâreler vardır: "Nev-sâl-i Asr unvânlı bir risâleden yazılmışdır. Bu gazel, *Son Asır Türk Şairleri*-nâm eserde de vardır."

[24] M. Nâzım Paşa hakkında bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1144-48. Feyziye Abdullah Tansel, "Bir Mevlevî Nâsir ve Şâiri Mehmed Nâzım Paşa Basılı Eserleri ve Yazma Mecmuası", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (1966), 155-174; Erdoğan Erbay, "Mehmed Nâzım [Paşa], *TEİS*, (Erişim 01.11.2025).

[25] Krş. Ahmed Remzi Dede'nin tazmîni: "Sevinmiş yerinmiş âlî-cenâbız", Ahmed Remzi Akyürek, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, haz. Hasibe Mazıoğlu, Ankara, 1987, 129-130.

[26] Abdülbâkî Dede için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1/158-160; 4/2243; Nuri Özcan, "Baykara, Abdülbaki", *DİA*, 5 (1992), 246-247.

[27] Nedîm'in (öl. 1830) "Sînede evvel ne muhrik ârzûlar var idi" mısraıyla başlayan gazeline Abdülbâkî Dede, Ahmed Remzî Efendi, Suûdü'l-Mevlevî ve Tâhirü'l-Mevlevî tarafından nazire yazılmış, bu manzûmelerde dergâhların kapatılmasından doğan üzüntü ve burukluk dile getirilmiştir. Bkz. Yakup Şafak, "Mevlevî Şairlerden Tahassür Şiirleri", *Yedi İklim*, 255 (Haziran 2011), 49-51.

[28] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: **"**Yenikapı Mevlevîhânesi post-nişîni Abdülbâkî Efendi Hazretleri'nin bir gazeli." Manzûmenin sonunda şu ibâre vardır: "Kemâleddin Perrî tarafından bu gazelin tahmîsi, *Mahfil*'in 2. cildinde, 86. sahîfede vardır." Konya Mevlâna Dergâhı son postnişînlerinden Veled Çelebi'nin (ö. 1953)

7. Üsküdar Mevlevîhânesi son şeyhi Ahmed Remzî Dede[29] (Akyürek, ö. 1944):

Şöyle bir gördüm Amasya şehrini rü'yâ gibi
Hâtır-ı fâtırda kaldı şekli bir hülyâ gibi[30] (6a)

Ahd-i dil-berde vefâ var ise de yok gibidir
Haste-i hicre şifâ var ise de yok gibidir[31] (13a)

Hâmûş ise de bülbül-i nâlân unutulmaz
Gül mevsimi geçmekle gülistan unutulmaz[32] (13b)

Maîşet fikrine dalmış cihan bir derde kalmışdır
Refâh-ı hâl-i âdem kesb-i sîm ü zerde kalmışdır (34a)

Sevinmiş yerinmiş âlî-cenâbız
Makhûr olsak da bir olmasak da[33] (41a)

Meyl-i bâğ etmez gönül sular mı yok cûlar mı yok
Neşve-i hâtır mı yok, evvelki meh-rûlar mı yok[34] (55a)

İstedim derde devâ aşk u hevâdan gayrı
Dediler çâresi yok terk-i sivâdan gayrı (59b)

Hâlâ sımâh-ı dilde ferah-zâ sadâ-yı ney
Yâd-âver-i elest idi her dem nidâ-yı ney (59b)

[Ey çarh-ı sitemger dil-i nâlâna dokunma]
Var mı sana bir zulmü o hayrâna dokunma

yakınında bulunan Kemâleddin Perrî için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/856-858.

[29] Ahmed Remzî Dede için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3/1427-30. Hasibe Mazıoğlu, "Akyürek, Ahmed Remzi", *DİA*, 2 (1989), 304-305.

[30] Manzûmenin sonunda şu ibâre vardır: "22 Teşrîn-i evvel sene 936 tarihli mektûbundan."

[31] Manzûmenin sonunda şu ibâre vardır: "*Edebî Âbideler*, 1. kısım, 14-15." (Sehven *Ebedî Âbideler* yazılmıştır.) Ahmed Remzi Efendi'nin, Kayseri'deki dostlarından biri olan Gâlib Efendi'nin bir gazeline yazdığı nazîredir; krş. *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, 159; Gâlib Efendi'nin hayatı ve hazin hikâyesi için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1/453-457.

[32] Manzûmenin sonunda şu ibâre vardır: "*Edebî Âbideler*, 4. kısım, 32."

[33] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Ahmed Remzî Efendi'nin, Nâzım Paşa'nın hece vezniyle yazdığı bir manzûmesine tazmîni." Krş. *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, 129-130.

[34] Manzûmenin sonunda şu ibâre vardır: "*Ebedî Sözler* (*Edebî Âbideler*), 1. kısım, 16."

Terk eyle beni hâlime giryân olayım ben
[Hicr âlemidir etdiğim efgâna dokunma][35] (63b)

Mest-i sahbâ-yı hakîkat sâgar-ı mül istemez
Âşık-ı ruhsâr-ı cânan başka bir gül istemez[36] (76b)

[Ruhun teşbîh içün üftegânın mâhı bulmuşlar]
Serîr-i mülket-i hüsne sezâ sen şâhı bulmuşlar[37] (81a)

Dilde tâb-ı aşk yok cansız mı cânansız mıdır?
Haste-i bî-çâre dermansız mı efgansız mıdır?[38] (81b)

Ser-mest-i mey-i la'l-i leb-i ehl-i safâyız
Peymâne-keş-i sâki-i ferhunde-likâyız (82a)

Sevdiğim hâtırda mı âşûb-i devrân olduğun
Nerde kaldı bir zaman dillerde destân olduğun (82b)

Yetiş imdâdıma ey meh-cemâlim dil-pesendim gel
Beni nâr-ı firâkın yakdı yandırdı efendim gel (83a)

Nice bir bâr-keş-i siklet-i ağyâr olalım
Mâ-sivâdan çekip el biz de sebük-bâr olalım (83b)

---

[35] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Âşık Ömer'in; Son devrin olgun şahsiyetlerinden Ahmed Remzi Akyürek, şairin meşhûr dokunma redîfli gazelini şu yolda taştîr etmişdir." Manzûmenin sonunda şu ibâre vardır: "*Âşık Ömer, Hayatı ve Şiirleri*, Sadeddin Nüzhet Ergun, 91."

[36] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Üsküdar Selim Ağa Kütübhânesi memuru Ahmed Remzi Efendi'nin bir gazeli." A.Remzi Efendi, tekkeler kapatıldıktan sonra Ağustos 1927 tarihinde Üsküdar Selim Ağa Kütübhânesi'ne tayin edilmiş, burada 1941 yılına kadar çalışmıştı. Bkz. Yakup Şafak-Yusuf Öz, "Veled Çelebi, Ahmed Remzi, Tâhirü'l-Mevlevî, *Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları*, 8-9.

[37] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Gazel-i müşterek, Gâlib-Remzî." Krş. *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, 162.

[38] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Mevlevî Ahmed Remzî Efendi'nin bir gazeli." Manzûmenin sonunda şu mühim not vardır: "Ahmed Remzi Efendi, damadı Çorum Sıhhiye Müdürü ile birlikte 4 Teşrîn-i Evvel 36 Pazar günü Amasya'ya geldi. O akşam Mevlevî şeyhi mahdûmu Celâl Bey'in hanesinde misafir oldu ve ertesi günü sabahtan Yüzbeyi Köyü'ne gitti ve geldikten sonra Çorum'a gitti." A. Remzi Efendi'nin büyük damadı Hâlid Karakaya için bkz. Yakup Şafak-Yusuf Öz, "Veled Çelebi, Ahmed Remzi, Tâhirü'l-Mevlevî", *Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları*, 85. Adı geçen şeyh efendi ve oğlu için bkz. Selma Dülgeroğlu, "Amasya Mevlevîhanesi Son Şeyhi Seyyid Mehmed Cemâleddin Dede" *Kırıkkale Üniversitesi Birinci Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Topluluklar Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Kırıkkale, 2016, 227-232.

Bülbülüm ammâ gül-i ra'nâyı versen istemem
Vâmık-ı sâdık benim Azrâ'yı versen istemem (84a)

Hâdisât-ı âlem-i imkâna güldüm ağladım
Sûr u mâtem mümtezic devrâna güldüm ağladım (84b)

Derd-i dil-i nâ-çâre bir çâre eder yok mu?
Kânûn-i etibbâda yâ def'-i keder yok mu? (85a)

Vecd ü istiğrâkdan câm u sebûlar var idi
Bezm-i nûşânûş-i dilde hây u hûlar var idi[39] (85b)

8. Galata Mevlevîhânesi son şeyhi Ahmed Celâleddin Dede[40] (Baykara, ö. 1946):

Dilâ sûz-ı derûnu sînesi biryân olandan sor
Mahabbet nârını pervâneveş sûzân olandan sor[41] (45b)

9. Hattat ve şair Suûdü'l-Mevlevî[42] (Yavsi, ö. 1948):

Bir zaman bezm-i emelde hây u hûlar var idi
Şu'leden mey, nûr-ı lâmi'den sebûlar var idi[43] (29a)

Ârifim zannetme ma'rûfiyyet-i şân isterim
Kendimi ta'rîf içün karşımda insân isterim[44] (70b)

[39] Krş. Abdülbâki Dede'nin "Bir zaman burc-i safâda mâh-rûlar var idi" mısraıyla başlayan gazeli.

[40] Ahmed Celâleddin Dede hakkında bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1, 219-220; Abdullah Uçman, "Ahmed Celâleddin Dede", *DİA*, 2 (1989), 53.

[41] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Ahmed Celâleddin Dede'nin Nazîf Dede'ye nazîresi." Manzûmenin sonunda ise şu ibâre bulunmaktadır: "*Türk Şairleri*, numara 18, 276.

[42] Suûdü'l-Mevlevî için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3/1748-50. Muhittin Serin, "Suud Yavsi Ebüssuudoğlu", *DİA*, 37 (2009), 579-580.

[43] Krş. Abdülbâki Dede'nin "Bir zaman burc-i safâda mâh-rûlar var idi" mısraıyla başlayan gazeli.

[44] Manzûmenin başında şu ibâre vardır: "Gazel-i mezkûrun Suûdü'l-Mevlevî tarafından tanzîri." Söz konusu manzûme, Abdülbâkî Dede'nin, "Sîne-i bî-kînemi her lahza nâlân isterim" mısraıyla başlayan gazelidir.

10. Mesnevî şârihi Tâhirü'l-Mevlevî[45] (Olgun, ö. 1951):

Bir zaman bezm-i safâda nükte-gûlar var idi
Halka-i feyzinde candan nükte-cûlar var idi[46] (28b)

Sonuç olarak Amasya'da yetişen değerli âlim, şair, öğretmen Ahmed Emrî Yetkin (1886-1974)'den geriye kalan mecmualardan birisi Amasya Beyazıt Kütüphanesi'ne ait olup no: 1645'te bulunmaktadır. Kitabın dijital kopyası Yazma Eserler Kurumu sitesinde mevcuttur. Orta boyda 83 yaprak olan bu eser, kütüphane veya site kaydında yanlışlıkla, son dönem önemli Mevlevî şahsiyetlerinden âlim ve şair Ahmed Remzi Akyürek'e (ö. 1944) atfedilmiştir.

Muhtelif şairlere ait şiirlerden, nazirelerden ve az sayıda notlardan oluşan eserde Mevlevî şahsiyetler de önemli bir yer tutar. Zaten onun, yaşadığı dönemdeki Mevlevîlerle ilişkisi ve muhaberatı bilinmektedir. Emrî'nin Mevlevî şahsiyetlere gösterdiği ilgi dikkat çekicidir. Bilhassa Ahmed Remzi Efendi'ye olan ilgisi ve rağbeti aşikârdır.

Bu yazıda eserin Emrî'ye aidiyeti üzerinde durularak kısaca muhtevası tanıtıldı, onun önemi ortaya konulmaya çalışıldı. Bu cümleden olarak eserdeki notlar, bir nebze de olsa bilhassa Cumhuriyet döneminde klâsik tarzda şiir yazmaya devam eden şairler arasındaki münasebetlere ışık tutmaktadır. Bahsi geçen notlarda az da olsa Amasyalı şairler hakkında bilgiler verilmektedir. Mecmuaya dercedilen şiirler, belli ölçüde şairin edebî zevkini yansıtmaktadır. Ahmed Emrî'nin babası Amasya Müftüsü Abdurrahman Kâmil Efendi'nin (1850-1941) özellikle Reîs-i Cumhûr Gazi Mustafa Kemâl Paşa için yazdığı şiirler de mecmuaya ayrı bir değer katmaktadır. Bütün bu açılardan söz konusu eser, edebiyat ve kültür tarihimiz açısından önem taşımaktadır.

[45] Tâhirü'l-Mevlevî için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1857-60; Alim Kahraman, "Tâhirülmevlevî", *DİA*, 9 (2010), 407-409.

[46] Krş. Abdülbâki Dede'nin "Bir zaman burc-i safâda mâh-rûlar var idi" mısraıyla başlayan gazeli.

Kaynakça

Aksoy, Hasan. "Zîver Paşa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/474-475. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Akyürek, Ahmed Remzi. *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, haz. Hasibe Mazıoğlu. Ankara: 1987.

Arslan, Mehmet. "Celâl, Abdullah Celâleddin Paşa", *TEİS (Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. (Erişim 01.11.2025) https://teis.yesevi.edu.tr

Ayar, Ali Rıza-Özel, Recep Orhan. "Ord. Prof Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2013), 147-167.

Aydın, Mehmet Korkud. "Atatürk'ün Amasya Gezileri", *Turkish Studies*. 9/4 (2014), 77-96.

Ceyhan, Adem - Duru, Necip Fazıl. "Nesîb, Yusuf", *TEİS (Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. (Erişim 01.11.2025) https://teis.yesevi.edu.tr

Çavuşoğlu, Raşit. "Ahmed Emrî Yetkin'in Nazireleri", *Mîzânü'l-Hak*. 3 (2021), 39.

Çelik, Ramazan. *TEİS (Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. (Erişim 01.11.2025) https://teis.yesevi.edu.tr

Dülgeroğlu, Selma. "Amasya Mevlevîhanesi Son Şeyhi Seyyid Mehmed Cemâleddin Dede", *Kırıkkale Üniversitesi Birinci Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Topluluklar Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Yayınları 2016, 227-232.

Erbay, Erdoğan. "Mehmed Nâzım [Paşa], *TEİS (Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. (Erişim 01.11.2025) https://teis.yesevi.edu.tr

Erdemir, Avni. "Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri". *Amasya İlahiyat Dergisi*, 12 (2019), 153-194.

Fuzûlî, *Fuzûlî Dîvânı*, nşr. Abdülhakim Kılınç, İstanbul, 2021.

Hüseyin Vassâf. *Remzinâme* (nşr. Yakup Şafak). Konya: Tekin Kitabevi, 2006.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. I-IV, İstanbul: Dergâh Yay., 3. Basım, 1988.

Kahraman, Alim. "Tâhirülmevlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Mazıoğlu, Hasibe. "Akyürek, Ahmed Remzi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Özcan, Nuri. "Baykara, Abdülbaki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özel, Recep Orhan, "Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde. Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)" *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2018), 39-72.

Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi. *X. Millî Mevlâna Kongresi – Tebliğler, Cilt II* (Prof. Dr. F. Nafiz Uzluk Armağanı). Konya. 2003, 177-183.

Serin, Muhittin. "Suud Yavsi Ebüssuudoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/579-580. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sevgi, Ahmet. "Nesip Dede", *Konya Ansiklopedisi*. 7(2014), 73. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Şafak, Yakup. "Ahmet Emrî'nin Eserleri", *Nâme-i Âşinâ*. 13-14 (Yaz-Sonbahar 2003), 37-46.

Şafak, Yakup. "Ahmet Emrî'nin Feridun Nâfiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", *Nüsha*. 9 (Bahar-2003), 23-33.

Şafak, Yakup. "Ahmed Remzi Dede'nin Mehmed Âkif Bey İçin Yazdığı Tarih Manzûmesi", *Yedi İklim*. 201 (Aralık-2006), 83-86.

Şafak, Yakup. "Mevlevî Şairlerden Tahassür Şiirleri", *Yedi İklim*. 255 (Haziran 2011), 49-51.

Şafak, Yakup. "Muallim Şemseddin el-Mevlevî Hakkında Mahfil Dergisinde Yayınlanmış Bir Yazı", *Nüsha*, 57 (Aralık-2023), 76-95.

Şafak, Yakup. "Şair Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzûmesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (Selçuk Ün. TAE). 6 (1999), 321-329.

Tansel, Feyziye Abdullah. "Bir Mevlevî Nâsir ve Şâiri Mehmed Nâzım Paşa Basılı Eserleri ve Yazma Mecmuası", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 14 (1966), 155-174.

Uçman, Abdullah. "Ahmed Celâleddin Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/53. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Ülker, Muammer. "Yetkin, Ahmet Emrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/505-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Veled Çelebi-Ahmed Remzi-Tâhirü'l-Mevlevî. *Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları*, nşr. Yakup Şafak-Yusuf Öz. Konya: Tekin Kitabevi, 2007.

Yetkin, Ahmed Emrî. *Mecmû'a-i Eş'âr ve Münşe'ât*. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, no: 1645. Erişim 01.11.2025. https://portal.yek.gov.tr bibliyografik kayıt no: 388889

Yıldırım, Yusuf. "Ezelî Mestler: Hamriyye Geleneğinde Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 769-810. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

EZELÎ MESTLER: HAMRİYYE GELENEĞİNDE MEVLÂNÂ VE İBNÜ'L-FÂRIZ

Yusuf YILDIRIM*

ÖZ

Bu çalışma, İslam tasavvuf şiirinin iki büyük zirve ismi olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mısırlı şair İbnü'l-Fârız arasındaki tarihsel, düşünsel ve tematik yakınlıkları incelemeyi amaçlamaktadır. Her ne kadar farklı coğrafyalarda ve kültürel çevrelerde yaşamış olsalar da her iki şairin de şarap (hamr) ve sarhoşluk (sekr) temalarını tasavvufî bir içerikle, sembolik ve evrensel bir dil aracılığıyla işledikleri görülmektedir. Bu ortak dil, sadece bireysel vecd hâlini değil, aynı zamanda aşk yoluyla hakikate ulaşmayı hedefleyen metafizik bir tecrübenin ifadesidir. Çalışmanın ilk bölümünde, Mevlânâ ile İbnü'l-Fârız'ın tarihsel bağlamları ele alınacak, özellikle iki ismin rûberû görüşüp görüşmedikleri, eğer görüştüyseler bunun nerede tarihsel veriler değerlendirilecektir. Ardından, İbnü'l-Fârız'ın meşhur *Kasîde-i Hamriyye* adlı eseri ile Mevlânâ'nın manzumeleri arasında içerik, sembolizm ve tema bakımından dikkat çeken paralellikler analiz edilecektir. Bu bağlamda, hamr (şarap), sâkî, kadeh, meyhane ve mestlik gibi kavramların her iki şairin şiirinde hangi anlamları yüklendiği gösterilecektir.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Mevlânâ'nın Arap şiir geleneğiyle ilişkisi ve özellikle İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinin Anadolu'daki etkisi incelenecek; Arapça yazılmış tasavvufî şiirlerin Mevlânâ üzerindeki olası tesirleri tartışılacaktır. Ayrıca, Mevlânâ'nın şiir anlayışında sarhoşluk hâlinin akıl ötesi sezgiye, marifete ve hakikat bilgisine nasıl açıldığını gösteren beyitler üzerinden tematik bir çözümleme yapılacaktır.

* Prof. Dr., Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü. Balıkesir / Türkiye.
yusufyildirim@bandirma.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0324-3927.

Sonuç olarak, bu çalışma, Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinde ortaklaşan şarap ve sarhoşluk sembolizminin sadece bir mecaz düzleminde kalmadığını, bilakis tasavvufî bilgi ve varlık anlayışını dile getiren çok katmanlı bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle her iki şair, hamriyye geleneğini sadece devam ettirmekle kalmamış, onu derinleştirerek İslam edebiyatında evrensel ve metafizik bir ifade biçimine dönüştürmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Şarap, Hamriyye, Saki, Tasavvuf edebiyatı.

Eternal Drunkards: Rumi and Ibn al-Fārid in the Khamriyya Tradition

Yusuf YILDIRIM[†]

Abstract

This study aims to examine the historical, intellectual, and thematic affinities between two towering figures of Islamic mystical poetry, Jalāl al-Dīn Rūmī and the Egyptian poet Ibn al-Fārid. Although they lived in different geographies and cultural milieus, both poets employed the themes of wine (*khamr*) and intoxication (*sukr*) within a Sufi framework, using a symbolic and universal language. This shared discourse expresses not only an individual state of ecstasy but also a metaphysical experience that seeks to attain truth through love.

The first part of the study discusses the historical contexts of Rūmī and Ibn al-Fārid, particularly addressing whether they ever met in person and the historical claims that such a meeting may have taken place in Mecca. Subsequently, the analysis focuses on Ibn al-Fārid's famous *Khamriyya Ode* and Rūmī's poetic works, highlighting parallels in terms of content, symbolism, and themes. In this context, concepts such as wine, cupbearer, goblet, tavern, and intoxication are explored with regard to the meanings they embody in the poetry of both authors. In later sections, the study investigates Rūmī's relationship with the Arabic poetic tradition and the influence of Ibn al-Fārid's works on Anatolian literary circles, discussing the possible impact of Arabic mystical poetry on Rūmī. A thematic analysis is also carried out on Rūmī's verses that illustrate how the state of intoxication opens the way to supra-rational intuition, gnosis, and knowledge of truth.

[†] Prof. Dr., Bandırma Onyedi Eylül University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Balıkesir / Türkiye.
yusufyildirim@bandirma.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0324-3927.

In conclusion, the study reveals that the symbolism of wine and intoxication shared by Rūmī and Ibn al-Fārid is not confined to metaphorical expression but conveys a multilayered understanding of mystical knowledge and ontology. In this respect, both poets not only perpetuated the *khamriyya* tradition but also deepened it, transforming it into a universal and metaphysical mode of expression in Islamic literature. The article demonstrates in detail how these symbols construct both the individual experience of ecstasy and the connection with divine truth.

Keywords: Rumi, Wine, Khamriyya, Cupbearer, Sufi Literature.

Giriş

Mevlânâ ile Arap tasavvuf şiirinin zirvesi kabul edilen Ömer İbnü'l-Fârız arasında yaklaşık 40 yıllık bir zaman farkı vardır. İbnü'l-Fârız 632/1235 tarihinde vefat ettiği sıralarda Mevlânâ henüz otuz yaşına gelmemişti ve ilim tahsil etmek için Şam'da bulunmaktaydı.[1] Mevlânâ'nın, çağdaşı İbnü'l-Fârız'la yüz yüze görüştüğüne dair tarih kaynaklarında kesin bir kayıt bulunmamaktadır. Eğer bir görüşme gerçekleştiyse bu, muhtemelen Mekke'de olmalıdır. Çünkü hayat kronolojileri mukayese edildiğinde her ikisinin de aynı tarihlerde Mekke'de bulundukları ve dolayısıyla orada tanışmış olabilecekleri ihtimali akla gelmektedir. Nitekim, Şeyh Bakkâl'in tavsiyesi ile Mekke'ye giden İbnü'l-Fârız'ın 613-628/1216-1231 tarihleri arasında yaklaşık on beş yıl orada yaşadığı bilinmektedir.[2] Mevlânâ ise, Eflakî'nin verdiği bilgiye göre, Moğollar'ın Belh'i işgal ettikleri 617/1220 yılında Mekke'ye gitmek üzere Bağdat'tan ayrılmıştır.[3] Tarihi kaynaklardan elde edilen bu bilgiler doğru kabul edildiği takdirde Mevlânâ ile İbnü'l-Fârız'ın -aralarında bir görüşme olup

[1] Mevlânâ, babasının vefatından sonra kendisini irşat eden Seyyid Burhaneddin'in tavsiyesiyle zahir ilimlerinde daha da ilerlemek için gittiği Şam'da dört ya da yedi kalmıştır. Bk. Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârifîn*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020), 81.

[2] Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fârız", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/40.

[3] Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârifîn*, 73. Füruzanfer, Mevlânâ'nın Bağdat'a yaptığı yolculuğun 618 (1221) tarihinde gerçekleştiğini ve orada üç günden fazla kalmadığını belirtir. Ona göre dördüncü gün Mekke'ye gitmek üzere yola çıkmıştır. (bk. Bedîüzzaman Fürûzanfer, *Mevlânâ Celaleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk (Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2005). 65.

olmadığı kesin olarak bilinmese de- en azından aynı tarihlerde Mekke'de bulunduklarını söylemek mümkündür. Bu, aralarında rûberû bir görüşmenin gerçekleşme olasılığını güçlendirmektedir. Çünkü Mevlânâ'nın Belh'ten Konya'ya, oradan da tahsil için Şam'a kadar yaptığı tüm bu yolculuklarda, uğradığı her şehirde dönemin meşhur sufileriyle görüşerek onlardan feyzaldığı bilinmektedir. Mesela Nişabur'da Feridüddin Attâr'la görüşen Mevlânâ, Bağdat'ta Şehâbeddîn Sühreverdî'yle, Şam'da ise İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevi ve Evhadüddin-i Kirmanî gibi meşhur şahsiyetlerle tanışmıştı. Bunun yanında Sadi-i Şirazî, Kutbüddin-i Şirazî ve Necmüddin-i Dâye de Mevlânâ'nın tanıştığı isimler arasında sayılmaktadır. Bu bakımdan Mevlânâ'nın İbnü'l-Fârız'la görüşmüş olması muhtemeldir.

Âlim, sufî ve şair… Bunlar Mevlânâ'yı en özlü şekilde tanımlayan sözcükler olup, aynı zamanda İslam medeniyeti içerisinde yüzyıllar boyunca gelişip serpilen üç ana geleneğe, yani ilim, tasavvuf ve şiir geleneğine işaret eder. Yaklaşık yedi buçuk asır boyunca Mevlânâ hakkında yapılan sayısız çalışma ve araştırmanın nihai amacı onu ilmî, tasavvufî ya da edebî yönden ele almaktan ibarettir. Mevlânâ, bu birbirinden farklı mahiyet, usul ve erkâna sahip geleneklerin her birinde ışıltısıyla, öncesini ve sonrasını aydınlatan içli ve sırlı bir altın halka olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisinden sonraki tarihsel çizgiye farklı bir yön vererek coğrafya ve mevsimleri aydınlatan mesajı, günümüzü de yoğun bir biçimde etkisi altına almaktadır. Onun parlaklığı, kökleri asr-ı saadete kadar giden manevî zincirin kendisinden önceki halkalarını da aydınlatmış; onların tarih sayfaları arasında kaybolmasına engel olmuştur. Babası Sultanü'l-ulemâ, mürşidleri Seyyid Burhaneddin Tirmizî ile Şems-i Tebrizî'nin günümüzde hâlen hatırlanıyor olması Mevlânâ'yla münasebetleri sayesindedir.

Mevlânâ'nın hayatı, katettiği manevi yolculuk süreci dikkate alındığında üç dönem hâlinde ele alınabilir. Yaklaşık 25 yaşına kadar olan dönemde Mevlânâ, İslami ve zahirî ilimleri tahsil etmiş, bu alanda kendisini yetiştirmiştir. Bu dönemde Mevlânâ, babası Sultanü'l-ulemâ'nın etkisi altındadır ve onun gibi vaaz kürsüsünde sohbet eden, medreselerde ders okutan ve fetva veren bir din âlimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğunlukla bu dönemin bir mahsulü

olan *Mecâlis-i Seb'a*, Mevlânâ'nın âlim, vaiz ve müderris kimliğini bariz bir şekilde ortaya çıkaran bir eserdir. Tıpkı babasının *Maarif* isimli eseri gibi vaaz ve sohbetlerinden oluşan bu eseriyle Mevlânâ, o dönemlerde babasının yolunu takip ediyordu. Bu konuşmalarda ayet ve hadislerin açıklamalarının yanında Attâr ve Senaî gibi sufi şairlerin şiirlerine ve *Divan-ı Kebîr*'den beyitlere de yer verilmiştir.[4] Diğer bir ifadeyle Mevlânâ, âlim kimliğini belirgin bir şekilde taşıdığı bu dönemde de şiirle meşgul olmuş, beğendiği şairlerden bazı beyitler ezberlemiş, daha sonradan büyük bir yekün tutacak olan *Divan-ı Kebir*'deki gazellerden bir kısmını bu dönemde kaleme almıştır.

Babasının vefatından sonra babasının müridi Seyyid Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizî'nin kendisini irşad ettiği dönem, Mevlânâ'nın manevî gelişimindeki ikinci aşamadır. Mevlânâ yaklaşık dokuz yıl hizmetinde bulunduğu Seyyid Burhaneddin'den hâl ilmini tahsil edip seyr ü sülük devresini tamamlamıştır.[5] Bu sıralarda Halep ve Şam medreselerinde tefsir, hadis, fıkıh, lügat ve Arap dili ve edebiyatı gibi aklî ve naklî ilimlerle meşgul olduğu ve bu ilimlerden icazet aldığı da bilinmektedir. Mevlânâ'yı asıl Mevlânâ yapan hiç kuşkusuz Şems-i Tebrizî'yle tanışmasıdır. Bu hadise Mevlânâ'nın manevi hayatında üçüncü devreyi oluşturmaktadır. Babasının etkisi altında kaldığı ilk dönemlerde *şeriat* dairesinde, mürşidi Muhakkık-i Tirmizî'nin batın ilimlerini öğrettiği ve kendisini seyr ü sülûke teşvik ettiği dönemde ise *tarikat* alanında hareket eden Mevlânâ için bu büyük buluşma, bir manada *hakikat* devresini temsil etmektedir.

Mevlânâ'nın ruhi gelişimini gösteren her üç safhada da şiir, onun için vazgeçilmez bir meşguliyet olagelmiştir. Kendisini bir şair olarak görmese de Mevlânâ'nın şiirle irtibatı daha Belh'ten Anadolu'ya doğru ailesiyle yaptığı yolculuk sırasında belirmeye başlar ve hayatı boyunca kesintisiz bir şekilde devam eder. Zira ulaşmaya çalıştıkları Anadolu'da -Horasan'ın aksine- geçerli akçe şiirdi ve

[4] Mevlânâ Celâleddin, *Mecâlis-i Seb'a*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2010).

[5] Ferîdûn bin Ahmed Sipehsâlâr, *Mevlana ve Etrafındakiler: Risale*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 142.

insanlar şiir vasıtasıyla irşat olmaktaydı.[6] Nişabur'da tanıştığı Feridüddin Attâr'ın kendisine hediye ettiği *Esrarnâme* isimli mesnevi, Mevlânâ'nın önemli edebî kaynaklarından biri olup *Mesnevî*'de geçen hikayelerden bir kısmı bu eserden alıntılanmıştır.[7] Bunun yanında başta Ebu Said Ebu'l-Hayr, Hace Abdullah Ensarî, Hakim Senaî ve Nizamî-i Gencevî olmak üzere Fars mutasavvıf şairlerinin hemen hepsinin eserlerinden istifade etmiştir.[8] Mevlânâ'nın Arap şiir geleneğinden de haberdar olduğu, özellikle İmru'l-Kays, Mütenebbî, el-Ma'arrî gibi şairleri okuduğu, eserlerinde Arap şairlerinden sık sık yaptığı alıntılardan anlaşılmaktadır. *Menakıbu'l-ârifin*'de Şems'in Mevlânâ'yı Mütenebbî divanını okumaktan menettiği belirtilmektedir.[9] Bu da Mevlânâ'nın Arap şiiriyle ne kadar yakından meşgul olduğunu gösterir.

Mevlânâ ilim, tasavvuf ve şiir geleneğinin Anadolu'daki en parlak temsilcilerinden biri olarak, yaşadığı çağın ötesine taşan bir etki bırakmıştır. Onun hayatı ve eserleri, İslam medeniyetinin farklı coğrafyalarında yankı bulmuş, özellikle tasavvufî şiirin evrensel dilini derinleştirmiştir. Tasavvufî dehanın en yüksek ifadesi olarak kabul edilen Mevlânâ, sûfî şairlerin ihtişamlı manzarasında ulu bir dağın zirvesinde yer alır; onun öncesindeki ve sonrasındaki mutasavvıf şairler ise "bu dağın eteklerinde sıralanmış tepecikler" gibidir.[10] Bu teşbih, Mevlânâ'nın yalnızca kendi çağını değil, sonraki yüzyılları da derinden etkileyen düşünsel ve estetik büyüklüğünü ortaya koyar. Evrensel şiir dilinin daha önceki en güçlü ve etkileyici seslerinden biri ise, Mevlânâ'dan yaklaşık kırk yıl önce dünyaya gelen Arap şairi İbnü'l-Fârız'dır. A. J. Arberry'ye göre Mevlânâ, İslam tasavvuf tarihinde manevî geleneğin yükselişini temsil eden üç büyük simadan biri iken, diğer iki isim ise, aşk ve sarhoşluk temalarını derin bir tasavvufî anlamla işleyen İbnü'l-Fârız ve vahdet-i vücûd metafiziğini sistemleştiren İbn Arabî'dir. Arberry, bu üç ismi tasavvufun hem düşünsel hem estetik zirvesini temsil eden figürler

[6] Sipehsâlâr, *Mevlana ve Etrafındakiler: Risale*, 89.
[7] Füruzanfer, *Mevlânâ Celaleddin*, 63.
[8] Seyyid Hüseyin Nasr, "Mevlâna ve Sufî Gelenek", çev. Mehmet Vural, *Türkiye Günlüğü* 53 (Aralık 1998), 96-97.
[9] Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârifîn*, 467-468.
[10] R. A. Nicholson, *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, çev. Ayten Lermioğlu (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1973), 25.

olarak değerlendirir.[11]

Ömer İbnü'l-Fârız (öl. 632/1235) ise, klasik Arap edebiyatı içinde tasavvufî şiirin en seçkin temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Asıl adı Şerafeddin Ömer b. Ali el-Hamzî olup Kahire'de doğmuş ve yine burada vefat etmiştir.[12] İlk eğitimini fıkıh ve hadis gibi zahirî ilimlerde alan İbnü'l-Fârız, erken yaşlardan itibaren manevî bir derinlik arayışına yönelmiş ve tasavvuf yoluna intisap etmiştir. Şairin hayatında en dikkat çeken dönem, Şeyh Ali el-Mürrî'nin (Bakkâl) yönlendirmesiyle gittiği Mekke'de geçirdiği yaklaşık on beş yıllık zaman dilimidir. 1216-1231 yılları arasında Mekke'de kaldığı bilinen İbnü'l-Fârız, burada geçirdiği mistik tecrübelerle şiirinin içeriğini ve söyleyiş biçimini olgunlaştırmış; bu dönemde kaleme aldığı beyitlerde tasavvufî derinliğin ve vecd hâlinin güçlü izleri görülmüştür.

İbnü'l-Fârız'ın şiir anlayışı sembolik anlatım, iç içe geçmiş anlam katmanları ve aşkın metafizik boyutunu yansıtan yoğun imgelerle karakterizedir. Aşk, şarap, sarhoşluk, kadeh, meyhane gibi tasavvufî edebiyatta yerleşik semboller, onun şiirinde ilâhî hakikatin tezahürleri olarak kullanılır. Bu şiir dili, sadece estetik bir beğeni aracı değil; aynı zamanda bir marifet dili, bâtınî hakikatlerin sezdirildiği manevi bir anlatım biçimi hâline gelir.

En meşhur iki eseri olan *Nazmü's-Sülûk* (*Kasîde-i Tâiyye*) ve *Kasîde-i Hamriyye*, İbnü'l-Fârız'ın tasavvufî dünya görüşünü ve şiir estetiğini en iyi şekilde yansıtan metinlerdir. *Kasîde-i Tâiyye*, şairin seyr ü sülûk tecrübesini, nefs terbiyesini ve hakikate yönelişini kapsamlı ve felsefî bir dille ele alırken; *Kasîde-i Hamriyye*'de ilâhî aşkın sarhoş edici özelliği, mecazî anlamlar yoluyla şarap sembolizmi üzerinden tasvir edilir. Bu eserler, sadece Arap tasavvuf şiiri açısından değil; Fars ve Türk edebiyatları bağlamında da etkileyici olmuş, birçok şair tarafından şerh edilmiş, tercüme edilmiş ve tanzir edilmiştir. İbnü'l-Fârız'ın şiirleri Osmanlı döneminde de yakından takip edilmiş, bazı beyitleri tefsir kitaplarında örnek olarak kullanılmıştır.

İbnü'l-Fârız Arap tasavvuf edebiyatında hayatını bütünüyle Al-

[11] A. J. Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek, 2004), 117.

[12] Muhammed Mustafa Hilmî, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-İlâhî* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1971), 28.

lah sevgisine adayan şairlerin en önemlilerinin başında gelir. *Tâiyye* ve *Hamriyye* gibi eserlerinde aşkı yalnız bireysel bir duygu değil, kâinatın varlık sebebi ve ilahî tecellîlerin kaynağı olarak işler. Bu sebeple sûfî çevrelerde "Sultânü'l-Âşıkîn" ve "İmâmü'l-Muhibbîn" unvanlarıyla anılmış, şiiri hem vecd hem de metafizik derinliğin ifadesi olmuştur.[13] Bu yönüyle, Arap şiir geleneğinde tasavvufî sembolizmin en yüksek düzeyine ulaşmış ve kendisinden sonra gelen mutasavvıf şairler için bir model teşkil etmiştir.

Mevlânâ ve İbnü'l-Farız, farklı coğrafyalarda ve toplumsal çevrelerde yetişmiş olsalar da şiirlerinde işledikleri temalar ve kullandıkları semboller bakımından dikkat çekici bir ortaklık sergilerler. Yukarıda belirtildiği gibi, her ne kadar aralarında fizikî bir yakınlık olduğunu gösteren kesin bir kayıt bulunmasa da İbnü'l-Fârız'la Mevlânâ arasında dolaylı ve ruhî bir yakınlıktan söz edilebilir. Zira bu ruhî yakınlığa işaret eden oldukça güçlü emareler bulunmaktadır. Özellikle *Divan-ı Kebir*'deki şarabı konu alan gazeller incelendiğinde Mevlânâ'nın, İbnü'l-Fârız'ı iyi tanıdığı, onun şiirlerine aşina olduğu, hiç olmazsa İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Hamriyye*'sinden haberdar olduğu açık bir şekilde gözükmektedir. Örneğin şarabın vasfına dair kaleme alınan *Kasîde-i Hamriyye*'nin,

شربنا على ذكر الحبيب مدامـة سكرنا بها قبل ان تخلق الكـرم

şeklindeki ilk beyti, *Divan-ı Kebir*'de neredeyse tercüme izlenimi veren benzer bir hayal çerçevesinde şu şekilde yer almaktadır:

پیش از آن کاندر جهان باغ و می و انگـور بـود از شـــراب لایزالـــی جـــان مـــا

[Dünyada bağ ve üzüm henüz yaratılmadan önce bizim ruhumuz ezeli şarapla sarhoş olmuştu.]

Bu tematik yakınlık, sadece iki beytin içeriğinde değil, şiirsel sezgi ve sembolik yapı açısından da çarpıcıdır. Bu benzerliğe ilk dikkat çeken isimlerden biri, Mevlânâ'nın yakın çevresinden olan Sipehsâlâr'dır. Onun *Risâle*'sinde bu iki beytin örtüşmesine yaptığı vurgu, Mevlânâ'nın İbnü'l-Fârız'ı yalnızca tanımakla kalmayıp, şiirinde onun etkisini hissedecek derecede benimsediğini gösteren

[13] Mustafa Hilmî, *Hubbü'l-İlâhî*, 217.

önemli bir kayıttır.[14] "Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*'da *Kasîde-i Tâiyye*'nin ilk şârihi olan Saîdüddin Fergânî'nin bu kasideyi ilk kez Mevlânâ'dan işittiğini ve ardından Farsça olarak şerh ettiğini belirtir.[15] Ancak başka kaynaklarda, Sadreddîn Konevî'nin İbnü'l-Fârız'ın vefatından sonra Rum, Şam ve Mısır'da *Tâiyye* kasidesini tedris ettiği, talebelerin de onun ders takrirlerini kayda geçirdiği aktarılır. Ne var ki bu dersleri eksiksiz kaydetmeyi yalnızca Saîdüddin Fergânî başarabilmiş, Konevî'nin *Tâiyye*'yi Farsça olarak okutmasını dikkate alarak şerhini Farsça kaleme almıştır.[16] *Nefehâtü'l-üns*'te de Konevî'nin meclislerinde İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* (Naẓmü's-sülûk) kasidesinden beyitler okunduğu, Konevî'nin her defasında kimsenin tam kavrayamadığı derin mânâlar açıkladığı, bu yüzden kasidenin sûfîler için ezberlenmesinin ve anlaşılmayan yerlerin ehil kimselerden dinlenmesinin tavsiye edildiği belirtilir.[17] Bütün bu rivayetler Mevlânâ'nın İbnü'l-Fârız'la dolaylı bir aşinalığı olduğu fikrini destekler niteliktedir.

Bunun yanında dikkat çeken bir diğer önemli husus da İbnü'l-Fârız divanının günümüze ulaşan en eski nüshasının Konya Yusufağa Kütüphanesi'nde (nr. 7838/12) yer almasıdır.[18] 640–673/1242–1274 tarihleri arasında istinsah edildiği tespit edilen bu nüshanın, Mevlânâ'nın hayatta olduğu döneme tekabül etmesi, İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinin Konya'da ve dolayısıyla Mevlânâ'nın çevresinde bilindiğine dair bir delil olarak değerlendirilebilir.

Daha önce de belirtildiği üzere, Mevlânâ'nın Arap şiiriyle teması, özellikle Halep ve Şam'da geçirdiği öğrenim yıllarında gelişmiş, Konya'ya döndükten sonra bu ilgisi derinleşmiştir. Dönemin kültürel atmosferinde bölgesel etkileşimin önünde belirgin bir engel bulunmadığından, Mevlânâ'nın Arap şairleriyle ve onların eserleriyle doğrudan temas kurması tarihsel olarak mümkündür. Dolayısıyla

---

[14] Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârifîn*. 67.

[15] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, haz. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 266.

[16] Saîdüddîn Saîd Fergânî, *Meşâriku'd-derârî: Şerh-i Tâiyye-i İbn-i Fârız*, haz. Seyyid Celâleddîn Aştiyânî (Meşhed: Danişgâh-ı Firdevsî, 1398), 130.

[17] Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, haz. Mehdî Tevhîdîpûr (Tahran: Kitâbfürûşî-i Mahmûdî, 1336), 542.

[18] Giuseppe Scattolin, "İbnü'l-Fârız Divanı'nın Edisyon Kritiği: Tasavvufî Bir Eseri Okumak", çev. Zeliha Öteleş, *Tasavvuf Dergisi* 1/35 (2015), 182.

Mevlânâ'nın şiirlerinde, sadece Fars edebiyatı geleneğinin değil, Arap şiirinin de imgeleri, sembolleri ve estetik unsurları belirleyici rol oynamaktadır. Bu çerçevede, İbnü'l-Fârız'ın özellikle şarap ve mestlik temalarını işleyiş biçiminin Mevlânâ'nın şiirsel dünyasında iz bıraktığı, onun ilham kaynaklarından biri hâline geldiği söylenebilir.

Bu noktadan hareketle, Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinde *hamriyyât* geleneğinin nasıl vücut bulduğunu, şarap sembolizminin tasavvufî düşünceyle nasıl bütünleştiğini ayrıntılı olarak incelemek yerinde olacaktır. Ancak bu incelemeye geçmeden önce, İslâm edebiyatlarında hamriyye türünün tarihî arka planına ve kavramsal çerçevesine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Hamriyyât Geleneği ve Şarap Sembolizmi

Tasavvufî edebiyatın sembolik türlerinden biri olan *hamriyye*, yani şarap şiirleri, İslam şiir geleneği içinde hem tarihsel olarak eskiye giden hem de düşünsel olarak derin anlamlar taşıyan bir formdur. İlk bakışta dünyevî bir içkinin övgüsü gibi görünse de *hamriyye* şiirleri özellikle tasavvufî bağlamda mecazî, sembolik ve metafizik boyutlar kazanarak bambaşka bir anlam evrenine yerleşmiştir.[19] Bu nedenle *hamriyye*ler, sadece bir tür zevk şiiri değil, aşk, vecd, hakikat arayışı ve benliğin aşılması gibi tasavvufî temaların şiirsel bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Hamriyye türünün kökenleri, İslam öncesi Arap şiirine, özellikle de Câhiliye dönemi kasidelerine kadar uzanır.[20] Bu dönemde şarap, neşe, özgürlük ve cesaretin bir simgesi olarak işlenmiş, sarhoşluk ise dünyevî kaygılardan kurtulmanın bir yolu gibi tasvir edilmiştir.[21] Ancak İslam'ın gelişiyle birlikte şarap ve sarhoşluk, dinî normlar açısından tartışmalı hâle gelmiş ve fiilî kullanımı yasaklanmış olsa

[19] Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi: İslam'da Şiir Metafiziği*, çev. Hicabi Kırlangıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 287-293.

[20] Tunca Kortantamer, "Sâkinâmelerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimine Genel Bir Bakış", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2 (1983), 82.

[21] Th Emil Homerin, *Umar Ibn Al-Fârid: Sufi Verse, Saintly Life* (New York: Paulist Press, 2001), 41.

da bu kavramlar şiir geleneğinde varlıklarını sürdürmüştür.[22] Özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşayan İbnü'l-Mukaffa (öl. 142/759), İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) ve Ebu Nüvâs (öl. 198/813) gibi şairler, şarap temasını hem dünyevî hem de sembolik anlam katmanlarıyla işlemiş, klasik Arap edebiyatında *hamriyye* türünün temelini atmışlardır.[23] Bu edebî miras, Sâmânîler döneminde Fars edebiyatına da taşınmıştır. Bu türün Fars edebiyatında yerleşmesini sağlayan isim Rûdekî'dir (öl. 329/941). Rûdekî'ye ait 92 beyitlik kaside, bize ulaşan en erken ve en kapsamlı Farsça *hamriyye* örneğidir. Bu kasidede Rûdekî, şarabın üretim sürecini –üzümün asmadan toplanmasından, şırasının gül renkli şaraba dönüşmesine kadar– son derece şiirsel bir dille tarif eder.[24] Bu eser hamriyye geleneğinin sonraki şairler tarafından benimsenip yaygınlaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Rûdekî'nin ardından Menüçehrî (öl. 432/1040) gibi şairler de bu türün gelişimine katkıda bulunarak hamriyyeyi Fars şiirinde kalıcı kılmışlardır.

Hamriyye türünün esas dönüşümü, şiirin tasavvufî düşünceyle birleştiği noktada gerçekleşmiştir. 9. ve 10. yüzyıllarda Horasan ve İran havzasında gelişen sûfî hareketlerle birlikte, şarap ve sarhoşluk temaları zahirî anlamlarının ötesine taşınmış, tasavvufî terminolojide metafizik birer simgeye dönüşmüştür. Bu noktada *şarap*, Allah'ın aşkını, ilâhî cezbe ve feyzi; *sarhoşluk* ise bu aşkın kulda meydana getirdiği istiğrak, sekr ve fenâ hâlini ifade etmeye başlamıştır. Bu şiirlerde şairin içtiği şarap artık üzümden elde edilen bir içki değil, Hakk'ın aşkı, marifeti ve ruhlara inen ezelî neşedir.[25] İmâm Gazâlî bu sembolik dili *Kimyâ-yı Saâdet*'te şöyle izah eder:

> *"Şiirde şarap ve sarhoşluk sözlerinden bahsedildiğinde, ona sadece anlamlar vermezler. Mesela şöyle denmiştir: 'İki bin kadeh şarap doldursan da/Kendin içmedikçe gerçek sarhoşluğu bilemezsin.' Bundan şunu anlar-*

[22] Rıdvan Canım, "Sâkînâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/13.

[23] J. E. Bencheikh, "Khamriyya", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. E. van Donzel vd., IV (Leiden: E. J. Brill, 1997), 1004-1005.

[24] Mecdüddîn Keyvânî, "Fars Edebïyatında Hamrïyye", çev. Çetin Kaska, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 115-116.

[25] Sûfî terminolojisinde şarap ve ona bağlı unsurların (kadeh, sâkî, meyhane, sarhoşluk vb.) sembolik anlamları için bk. Cevâd Nûrbahş, *Ferheng-i Nurbahş: Istılâhât-ı Tasavvuf*, I (Tahran: Hânkâh-ı Nimetullâhî, 1366), 93-153.

lar ki, dinî meseleler, söz ve ilimle kavranılmaz, yani bunlar ancak tadarak anlaşılır. Muhabbet, aşk, zühd, tevekkül ve buna benzer şeylerden ne kadar bahsetsen, bu konularda kitaplar yazsan, sayfalarca kâğıt karalasan da o sıfatlarla boyanmadıkça bunların sana bir faydası yoktur. Aynı şekilde meyhaneden bahseden şiirlerden de başka manalar anlarlar. Mesela derler ki: 'Harabat'a gitmeyen elbet dinsizdir/Çünkü harabat usul-i dindir.' Onlar, bu harabat sözlerinden, beşerî sıfatların haraplığını anlarlar. Çünkü usul-i dindendir ki, beşerî sıfatlar harap olmadan insanlık cevheri meydana çıkmaz ve hakikat mamur hâle gelmez."[26]

Hakiki sûfîler —aralarında İbn Arabî'nin de bulunduğu— bu tür şiirlerde geçen aşk ve şarap imgelerini yalnızca mecazî anlamda ele almış, bütün bu temsilleri ilâhî aşkın sembolleri olarak açıklamayı tercih etmişlerdir.[27] Sezai Karakoç'un ifadesiyle, bu dönüşüm metafizik bir sıçramayı da beraberinde getirir: "Fizik âlemden kurtulmuşlar, metafizik varlıklar olmuşlar. Artık bu gül başka bir gül, bu bahar başka bir bahar, bu şarap başka bir şarap, bu aşk başka bir aşktır."[28] Bu sözler, tasavvufî *hamriyye* geleneğinde simgelerin nasıl derinlik kazandığını ve dünyevî görünümlerin ardındaki ilâhî hakikatin nasıl sezildiğini veciz bir şekilde özetler.

Bu anlam kaymasının temelinde ise "muhabbet" kavramı yer alır. İlk sûfîler, şarap metaforunu doğrudan muhabbet zemininde kurmuşlardır.[29] Kur'an'da hem insanlar arası hem de kul ile Allah arasındaki ilişkiyi tanımlayan bu kavram,[30] tasavvufta ilâhî hakikatle kurulan aşk bağının adı hâline gelir. Sekr hâli ise bu aşkın zirveye ulaştığı noktada oluşan metafizik sarhoşluğu temsil eder. Tasavvufî terminolojide, cemalin tecellisi karşısındaki aşkın kemâliyle kişinin kendi varlığını kaybetmesi, aklın sınırlarını aşarak tevhid sırrına yaklaşması anlamına gelir.[31] Bu anlamda şarap da artık bir içecek değil, kalbe inen ilâhî nurun, marifetin, cezbenin ve istiğrakın sem-

[26] Ebû Hâmid İmâm Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, haz. Hüseyin Hıdîv Cem (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1380), 1/484-485.

[27] Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 317.

[28] Sezai Karakoç, *Mevlâna* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012), 72.

[29] Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/385.

[30] el-Mâide 5/54.

[31] Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah yayınları, 2009), 165.

bolüdür.[32] Bu kavram çevresinde şekillenen şiirsel dil, İbnü'l-Fârız gibi sûfî şairlerin eserlerinde zirveye ulaşmıştır.

İlk sûfîlerden Yahya b. Muâz'ın "Burada biri var, aşk kadehinden öyle içti ki bir daha sarhoş olmadı." sözüne karşılık Bâyezîd-i Bistâmî'nin ona şöyle cevap verdiği nakledilir: "Burada biri var, dünyadaki bütün denizleri içtiği hâlde ağzını açmış daha yok mu diyor."[33] Benzer şekilde Ebû Saîd Harrâz da şöyle der: "Muhabbet kâsesinden içerek Yüce Allah'a münâcâtın tadına eren, O'nun sevgisinden aldığı lezzet kendisini O'na yaklaştıran ve kalbi sevgi ile dolarak sevinçle O'na doğru kanatlanan kimseye ne mutlu!"[34]

Bu sembolik dilin en çarpıcı örnekleri Ahmed Gazâlî'nin *Sevânihü'l-uşşâk*'ı ve Ferîdüddin Attâr'ın mesnevilerinde görülür. Bu eserlerde şarap ve sarhoşluk, ilâhî aşkın insanı dönüştüren etkisinin metaforlarıdır. Özellikle Gazâlî, aşkı sarhoşluk (sekr) olarak tanımlar; bu sarhoşluk, âşığı mâşûku görmekten ve onu tam anlamıyla idrak etmekten alıkoyar. Aşk hem duyu organlarında hem de doğrudan idrak gücünde bir sekr hâli yaratarak, idrakin tamamlanmasına engel olur; fakat bu engel, aynı zamanda mâşûka doğru ilerleyen mistik dönüşümün temel koşulu olarak sunulur.[35] Dolayısıyla sûfî şair, Hakk'a ulaşma arzusunu ve bu arzunun doğurduğu manevî sarhoşluğu anlatırken, dünyevî terminolojiyi mecazî bir dille yeniden kurar. Artık meyhane bir hakiki şarabın içildiği yer değil, marifet meclisidir; sâki bir mey sunucusu değil, irfan dağıtan bir mürşiddir.[36]

Hamriyye şiirinin anlam yapısı da bu dönüşümle birlikte iki katmanlı hâle gelir: zahir ve bâtın. Şairin kaleme aldığı ifadeler, görünürde dünyevî bir anlam taşısa da sûfî bağlamda daha derin bir metafizik hakikate işaret eder. Örneğin Yunus Emre'nin,

---

[32] Abdullah Kartal, "Sekr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/334.

[33] Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi, 166;* Ferîdüddîn Attâr Nişâbûrî, *Tezkîretü'l-evliyâ*, haz. Muhammed İstilâmî (Tahran: Zevvâr, 2014), 146.

[34] Ebû Nasr Serrâc, *el-Lümâ': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 55.

[35] Ahmed Gazâlî, *Âşıkların Hâlleri: Sevânihu'l-Uşşâk*, çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 65.

[36] Bencheikh, "Khamriyya", 1006.

Bir sâkîden içdük şarâb 'Arş'dan yüce meyhânesi
Ol sâkînün mestleriyüz cânlar anun peymânesi
Bir meclisdür meclisümüz anda ciger kebâb olur
Bir şem'adur anda yanar ay u güneş pervânesi
….

'Işk şarâbın içenlere gel bir nazar eyleyi gör
Bunca yıldur niçe döner ol meclisün piyâlesi
Yûnus bu sözlerün senün ma'nî durur bilenlere
Âkil-kâmil olan kişi bu ma'nîye inanası[37]

beyitleri, zahirde şarap içer gibi görünürken, bâtında ilâhî aşkın sarhoşluğuyla kendinden geçişi simgeler. Bu çok katmanlılık, *hamriyye* şiirini sadece estetik değil, aynı zamanda felsefî bir söylem hâline getirir ve onu hem avam hem havas için farklı düzeylerde anlamlandırılabilir bir metin türü yapar.

Hamriyye geleneği tasavvufî mekteplerin metafizik yönelimlerine de tercüman olmuştur. Bu noktada *sekr* ve *sahv* (ayıklık) ikiliği önemli bir ayrışma alanı oluşturur. Horasan menşeli ekollerin öncüsü Bâyezid-i Bistâmî ve takipçileri, sekr hâlini, yani ilâhî sarhoşluğu, aşkın ve hakikatin nihai mertebesi olarak görürken; Cüneyd-i Bağdâdî ve onun çizgisini takip edenler, sahv hâlini, yani bilinçli ayıklığı ve iç denetimi daha üstün saymışlardır.[38] Bu ayrım, yalnızca tasavvufî düşüncede değil, şiirsel sembolizmde de belirleyici olmuş; sekr ehli şairler, şarabı ve sarhoşluğu aşkın kişiyi eritip Hakk'a ulaştıran en güçlü metafor olarak yüceltmişlerdir. Sekr (manevi sarhoşluk), sevgilinin adının zikredilmesiyle kalbin galeyana gelmesi şeklinde tanımlanır.[39] Bu anlamda aşk şarabı, zahirî anlamda haram olan şaraptan farklıdır; çünkü bu şarap, içeni Hakk'a yaklaştırır, benliğini eritir ve ruhunu arındırır. Ahmed Gazzâlî, bu aşk şarabının mahiyetini belirttiği şu rubaisinde, ilâhî sarhoşluğun hem kaynağını hem de hükmünü veciz biçimde ifade eder:

---

[37] Yûnus Emre, *Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2014), 349.

[38] Alî b. Osmân Hucvirî, *Keşfu'l-mahcub: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 295-296.

[39] Şihâbüddîn Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf: Avârifü'l-meârif*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2011), 682.

با عشق روان شد از عدم مرکب ما　　روشن زچراغ وصل دایم شب ما

زان میکه حرام نیست در مذهب ما　　تا باز خشک نیابی لب ما[40]

[Ademden aşkla yürüdü bineğimiz
Vuslat lambasıyla aydınlıktır her gecemiz.
Mezhebimizde haram olmayan o şarapla
Ezelden beri ıslaktır hep dudağımız.]

Bu şairler için şarap, insanın benliğinden sıyrılıp Hakk'ta fânî olması, kalbin kendi aslî menşeine kavuşmasıdır. Şebüsterî *Gülşen-i Râz*'da "şarap", "mum", "güzel" gibi sembollerin anlamını açıklarken, meyhaneye düşmenin Hak yolunda benlikten geçişi, sarhoş olmanın da mâsivâyı unutup Hak'ta yok oluşu temsil ettiğini belirtir.[41] Hallac-ı Mansur, Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız gibi aşk yolunu seçen sûfîler de bu sarhoşluğu ilâhî bir tecelli olarak kabul etmiş ve onu tasavvufî şiirin merkezî bir teması hâline getirmişlerdir.[42]

Hamriyye şiirlerinde bu çok katmanlı anlam inşasının temel dinamiği, zamanla gelişen mecaz kullanımıdır. Bu süreçte ilk olarak, şarap kelimesi açık bir teşbihle muhabbetin bir benzeri olarak kullanılmaya başlanır. Örneğin "aşk, şarap gibidir" gibi ifadelerde, mecazın teşbih yapısı açıktır. Câmî, *Levâmi*"de şarapla muhabbet arasındaki nitelik açısından benzerliğe şu şekilde işaret eder: "Aşk ve muhabbet mecazî şarapla tam bir benzerlik içindedir. Bu sebeple Araplar ve Acemler, aşkı ve muhabbeti ifade ederken şarapla ilgili kelimeleri mecaz olarak kullanırlar. Nasıl ki şarabın asıl yeri küpün içi ve dibidir, fakat kaynama kuvveti ve taşması sebebiyle dışarı çıkıp görünmeye yönelirse, aynı şekilde muhabbetin özü de âşıkların göğsünde ve gönül derinliklerinde gizlidir. Fakat sevginin galebesi sebebiyle, hiçbir dış etken olmadan kendi tabiatıyla ortaya çıkmaya ve açığa vurulmaya yönelir."[43]

---

[40] Ahmed Gazâlî, *Sevânih*, haz. Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1359), 3.

[41] Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz: Metni ve Şerhi*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 161-164.

[42] Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan (İstanbul: Ribat Yayınları, 1982), 38-39.

[43] Nûreddîn Abdurrahmân Câmî, *Levâmi-i Câmi: Şerh-i Kasîde-i Hamriyye-i İbn-i Fârız*, haz. Hikmet Âl-i Âkâ (Tahran: Bünyâd-ı Mihr, 1341), 122-123.

İkinci aşamada, şarap kelimesi artık benzetme unsurları hazfedilerek, "muhabbet şarabı", "aşk meyi" gibi dolaylı ve çağrışımsal anlamlar kazanır. Son aşamada ise bu kullanım, istiareleşerek kelimenin şiir bağlamındaki anlamı mecazî anlamıyla sabitlenir; yani "şarap" artık neredeyse hiçbir zaman maddî bir içki olarak düşünülmez, doğrudan bâtınî bir hakikate, aşkın ve keşfin sarhoşluğuna işaret eder.[44] Bu istiareleşme süreci özellikle 12. yüzyıldan itibaren, İran ve Horasan merkezli sûfî şiir geleneğinde daha belirgin hâle gelir. Artık hamriyye şiiri, yalnızca zengin bir imge repertuarı değil, aynı zamanda metafizik hakikatlerin ifadesine hizmet eden yüksek bir estetik ve dilsel form olarak değerlendirilmeye başlanır. Şiirde geçen her şarap, her sâkî, her meyhane, dünyevî çağrışımlarını arka plana atarak, sûfî geleneğin içsel yolculuğuna dair özel anlam katmanlarını taşıyan sembollere dönüşür.

Bu dönüşüm, hem İbnü'l-Fârız'ın hem de Mevlânâ'nın şiirlerinde açıkça gözlemlenebilir. Onlar için "bâde", ezelî bir sır; "sarhoşluk", fanîliğin unutuluşu; "meyhane" ise hakikatin eşiğidir. Böylece *hamriyye* şiirleri, yalnızca zengin bir imge repertuarı değil, aynı zamanda metafizik hakikatlerin ifadesine hizmet eden yüksek bir estetik ve dilsel form olarak değerlendirilmeye başlanır. Şiirde geçen her şarap, her sâkî, her meyhane, dünyevî çağrışımlarını arka plana atarak, sûfî geleneğin içsel yolculuğuna dair özel anlam katmanlarını taşıyan sembollere dönüşür. Bu dönüşüm sayesinde hamriyye şiirleri, tasavvufî dilin en parlak, en katmanlı ve en içkin formlarından biri hâline gelir.

Ne var ki hamriyye şiirleri, her dönemde çeşitli itiraz ve eleştirilerin odağında olmuştur. Özellikle zâhirî ulemâ ve din adamları, şarap ve sarhoşluk gibi kavramların dinî bir gelenek içinde şiire konu edilmesini yadırgamış ve bu tür şiirleri bid'at sayarak mahkûm etmeye çalışmışlardır. Hucvîrî ve Gazâlî gibi önde gelen isimler, bu itirazlara karşılık, hamriyye tarzı şiirlerin derin anlam katmanlarını açıklama ihtiyacı duymuşlardır. Hucvîrî, sevgilinin fizikî güzelliğini konu alan şiirlerin haram olduğunu belirtmekle birlikte, şarap ve sarhoşluk imajlarının sûfîler tarafından bambaşka

[44] Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 309-313.

anlamlarla yüklendiğini ifade eder.[45] Bu durum, hamriyye geleneğinin özellikle sûfî çevrelerde ne kadar köklü, yerleşik ve meşrû bir söylem hâline geldiğini açıkça gösterir.

İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Hamriyye*'si

İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Hamriyye*'si, İslam tasavvuf şiirinde şarap sembolizminin ulaştığı en yüksek anlatım düzeyini temsil eden abidevî bir eserdir. Kaside aynı zamanda Ahmed Gazzâlî'nin *Sevânih* adlı eseriyle başlayan aşk merkezli sûfî tefekkürün Arap şiirine yansıyan en güçlü örneği olarak değerlendirilebilir. İbnü'l-Fârız, bu yönüyle aşkı merkezine alan sûfî düşüncenin Arap edebiyatındaki zirve temsilcisidir denilebilir.[46] Biçimsel olarak klasik Arap kaside geleneğine sadık kalarak kaleme alınan bu manzume, aruz vezninin "fe'ûlün mefâ'îlün fe'ûlün mefâ'îlün" kalıbıyla yazılmış olup 41 beyitten oluşur. Şair, bu şiirinde kasidenin geleneksel öğeleri olan teşbîb ve tegazzül kısımlarına yer vermeden, doğrudan şarabın medhiyle söze başlar.[47] Ancak burada söz konusu olan şarap, maddî değil, manevîdir; ilâhî aşkın, mârifetin ve cezbenin sembolüdür.

İbnü'l-Fârız, *Hamriyye* kasidesinin daha ilk beytinde yer alan,

شَـرِبْنَا عـلى ذكْـرِ الحبيـبِ مُدامَـةً سـكِرْنَا بها من قبل أن يُخلـق الكَـرْمُ

[Sevgilinin adını anarak şarap içtik; biz sarhoş olduğumuzda asma kütüğü hâla yaratılmamıştı.]

mısralarıyla tasavvufî sarhoşluğun ilâhî ve ezelî kökenine işaret eder. Bu beyitte geçen şarap, yaratılıştan önceki ilâhî aşkın tecellisidir. Daha asma yaratılmadan önce, yani zamanın başlangıcından evvel, bu şarabın mevcudiyetiyle sarhoşluk hâli yaşanmıştır. Böylece şair, ilk mest oluşun "elest bezmi"nde gerçekleştiğini ima eder.

İbnü'l-Fârız'a göre, o ezelî saadet hâlinden geriye sadece kokusu kalmıştır; fakat bu koku bile hakikat yolcusunu mest etmeye yeter.

---

[45] Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 297-298, 551.

[46] William C. Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 80.

[47] Yusuf Yıldırım, "Abdülmecîd-i Sîvasî'nîn Manzum Kasîde-i Hamrîyye Tercümesi", *İSTEM Dergisi* 13/25 (2015), 158.

Bu bakış açısı, özellikle onun *Tâiyye-i Kübrâ* adlı eserinde derinleştirdiği zikir, ahd-i elest ve hakikat yolculuğu gibi temaların, burada da aşk şiiri kalıpları içinde yankılandığını gösterir.[48] Şairin betimlediği, âşıkların kana kana içtiği, tüm âlemi sarhoş eden, dertlere şifa, körlere göz, sağır kulaklara işitme gücü veren ve insanı ebedî menziline doğru yönlendiren ilâhî aşk şarabı sadece bir sarhoşluk vesilesi değil; aynı zamanda aşığa kılavuzluk eden, onu dirilten ve dönüştüren ilâhî bir cevherdir. Onun etkisi, Kuzey Yıldızı gibi şaşmaz bir istikamet sunar; hakikat yolcusunu dünyevî endişelerden arındırarak asıl menziline ulaştırır.[49]

İbnü'l-Fârız, kasidesinde hayal gücüyle örülü bir evrende ilâhî şarabın etkilerini olağanüstü niteliklerle tasvir eder. Bu şarabın kokusu gamı dağıtır, ışığı ve tesiri kişiyi dünyevî endişelerden arındırır, gönlü ferahlatır, ruhu yüceltir, bedeni diriltir. Mezara döküldüğünde ölüyü diriltir, gölgesi hastaya şifa olur; hatta yalnızca içmeyi düşünmek bile dilsizi konuşturur, âmâyı görür hâle getirir, sağırın kulağını açar, acıları dindirir. Onun manevi neşesi, içen kişiye yalnızca sarhoşluk değil, aynı zamanda derin bir huzur, ilâhî bir farkındalık ve hakikate yönelmiş sarsılmaz bir istikamet kazandırır:

تُـهَذّبُ أخـلاقَ الـنّدامى فـيهْتَدى بـها لـطريقِ العـزمِ مَـن لا لـهُ عَـزْمِ

[O şarap meclistekilerin kötü ahlâkını güzelleştirir; öyle ki, hiç azmi olmayan bile onun sayesinde kararlı şekilde doğru yola yönelir.]

Kaside boyunca güneş, ay, hilâl ve yıldız gibi göksel unsurlar şarapla birlikte anılır; bu birliktelik hem şarabın ilâhî menşeine hem de aşkın kozmik boyutuna işaret eder. Güneşin ışığı, ayın parlaklığı, hilâlin inceliği ve yıldızların rehberliği, ilâhî aşkın çeşitli tezahürleri olarak yorumlanır. Şair, bu şarabın sıradan kimselere değil, yalnızca kalbi arınmış, zihni uyanık ve hakikati arayanlara nasip olduğunu vurgular. Onu içen, varlık perdelerinden sıyrılarak mutlak hakikatin nuruna yaklaşır; içmeyen ise hayatın ve hakikatin özünü ıskalamış olur. Bu ilâhî şarap, sadece metaforik bir unsur değil; aynı zamanda sûfî yolculuğun özünde yer alan tecrübe edilmiş hakikatin

[48] Th. Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint* (Cairo: American University in Cairo Press, 2001), 11.

[49] Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 293.

sembolüdür. Onun kokusunu duyan yolcu, artık geri dönülmez bir aşk yoluna girer; tadına varan ise ne kendine ne de dünyaya eski gözle bakabilir. İbnü'l-Fârız, kasidenin ilerleyen bölümlerinde bu şarabın maddî unsurlara (su, hava, ateş) benzemediğini, onun saf, latif, nûranî ve cisimsiz bir hakikat olduğunu vurgular. Şarabın ezelîliğine yapılan bu vurgu, varlığın aşk temelli bir düzende yaratıldığını ima eder. Şair, onu içmemenin asıl günah olduğunu dile getirir ve kasideyi, bu aşkı tatmayanın hayatı ve hakikati ıskaladığı güçlü bir vurguyla sonlandırır. Böylece *Hamriyye*, yalnızca bir mecazlar bütünü değil, aynı zamanda tasavvufî tecrübenin şiirsel bir haritası, aşk yolculuğunun erişilmesi güç ve seçkin bir makamı olan sekrin (manevî sarhoşluğun) yüceltilmiş ifadesi hâline gelir:

فلا عَيْشَ فى الدُّنْيا لمَن عاشَ صاحياً ومَـن لم يَمُتْ سُكْراً بها فاتــه الحــزم

[Dünyada ayık yaşayanın hayattan bir nasibi yoktur; Onunla sarhoş olarak ölmeyen kişi de hakikate erişmeyi kaçırmıştır.]

Manzumenin temel yapısını "aşkın dönüştürücü gücü" belirler. İlâhî aşkı tadan kişi artık eski benliğinden sıyrılmış, nefsânî bağlardan kopmuş, hakikate yönelmiş biridir. Bu noktada yaşanan sarhoşluk hâli, tasavvufun merkezî kavramlarından "fenâ" (benlikten geçiş) ve "bekâ" (ilâhî varlıkta kalış) ile doğrudan ilişkilidir. Şairin yaşadığı vecd ve istiğrak hâli, bu iki kavramın şiirsel ifadesine dönüşür. Kasidede meyhane, kadeh, sâkî gibi klasik hamriyye motifleri sıkça yer alır; ancak her biri sûfî terminolojide farklı anlam katmanlarına karşılık gelir: şarap mârifet, kadeh insan kalbi, sâkî Hakk'ın kendisi, sarhoşluk ise nefsin fânîleşerek ilâhî hakikate ulaşmasıdır.

Eserde teşbih, istiare, kinaye gibi klasik belagat sanatları en üst seviyede kullanılmıştır. Bu edebî araçlar, soyut tasavvufî kavramların somut imgelerle ifade edilmesini mümkün kılar. Şair, sembolleri yalnızca şiirsel süs olarak değil, okuyucuyu zâhirden bâtına yönlendiren bir manevî terbiyenin vasıtası olarak değerlendirir. Şarap, burada sadece bir mecaz değil; aşkın, vecdin ve hakikatin ezelî cevheri olarak yeniden anlam kazanır.[50]

Kasîde-i Hamriyye, tarih boyunca yalnızca edebî çevrelerde değil,

[50] Mustafa Hilmî, *Hubbü'l-İlâhî*, 93.

mutasavvıflar arasında da büyük ilgi görmüş; Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere çok sayıda şerhe konu olmuştur. Kasidenin en önemli Arapça şerhleri arasında Bedreddin el-Bûrînî'nin (öl.1024/1615) *el-Bahrü'l-fâ'iz fî şerhi Dîvâni İbni'l-Fârız* adlı şerhi ile Abdülganî en-Nablusî'nin (öl. 1143/1730) *Keşfü's-sırrı'l-gâmız min şerhi Dîvâni İbni'l-Fârız* adlı eseridir. Her iki eser de Rüşeyd b. Gâlib tarafından neşredilmiştir.[51] Farsça şerhlerin başında ise Seyyid Ali Hemedânî'nin (öl. 786/1385) *Meşâribu'l-Ezvâk* adlı eseri gelir. Bu şerh, kasidenin 32 beytini ayrıntılı olarak açıklayan ve tasavvufî kavramlara odaklanan ilk sistematik Farsça şerhlerden biri olma özelliğini taşır.[52]

Bir diğer önemli eser, Nûreddîn Abdurrahman Câmî'nin (öl. 898/1492) *Levâmi'* adlı şerhidir.[53] Câmî, kasidenin 33 beytine dair açıklamalarını *lâmia* başlıklarıyla sunmuş, eserinde Hemedânî'nin görüşlerine sıkça atıfta bulunmuştur.[54] Ayrıca Câmî yalnızca şerh yazmakla kalmamış; kasideyi rubâî nazım biçimiyle Farsçaya tercüme etmiş ve bu ifadeleri kendi şiirlerinde işlemiştir. Bunlar dışında Dâvûd-ı Kayserî'nin (öl. 751/1350) *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mîmiyye*'si ile Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534) *Şerhu'l-Kasideti'l-Hamriyye li'l-Ferdiyye*'si de önemli şerh çalışmaları olarak burada zikredilebilir.

Kasîde-i Hamriyye, Fars ve Osmanlı edebiyatlarında da derin etkiler bırakmıştır. Özellikle Attâr, Mevlânâ, Sâdî ve Hâfız gibi şairlerin şiirlerinde, *Hamriyye*'deki ilhamla benzer temaların işlendiği açıkça görülür. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki aşkın sarhoşluğu, Hâfız'ın gazellerindeki ilâhî meyhane imgeleri, bu geleneğin geniş bir yansımasıdır. *Hamriyye*, bu anlamda sûfî şarap şiirinin hem teorik hem de estetik zirvelerinden biri olarak kabul edilmelidir.

Kaside, tarih boyunca farklı tepkilerle karşılaşmıştır. İbn Teymiyye, İbn Haldun, Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler bazı beyitlerdeki ifadeleri bid'at veya küfür saymış; Burhâneddin el-

[51] Rüşeyd b. Gâlib, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârız* (Kahire: Matbaa-i Âmire, 1289).

[52] Seyyid Ali b. Şihâbüddîn Hemedânî, *Meşâribü'l-ezvâk*, haz. Muhammed Hâcûy (Tahran: İntişârât-ı Mûlâ, 1362), 26-27.

[53] Nûreddîn Abdurrahmân Câmî, *Levâmi-i Câmi: Şerh-i Kasîde-i Hamriyye-i İbn-i Fârız*, haz. Hikmet Âl-i Âkâ (Tahran: Bünyâd-ı Mihr, 1341).

[54] Hemedânî, *Meşâribü'l-ezvâk*, 12.

Bikâî ise kırk âlimin kasideyi tekfir etmesi gerektiğini iddia etmiştir.[55] Buna karşın, İbnü'l-Fârız ve şiirleri Mısır'da hem halk hem de saray çevresinde büyük bir itibara sahip olmuştur. Kahire Edebiyat Fakültesi'nde felsefe ve tasavvuf dersleri veren Dr. Muhammed Mustafa Hilmi İbnü'l-Fârız hakkında yaptığı çalışmasında, kasidenin halkın ve seçkinlerin ilgisine mazhar olduğunu; zikr meclislerinde ezberlenip okunduğunu, hatta gençler tarafından okullarda ezberlendiğini belirtir. Ayrıca Mekke'de seher vakti minarelerden onun şiirlerinin terennüm edildiğini, XVI. yüzyılın başlarında Marakeşli sûfîlerin zikir halkalarında İbnü'l-Fârız'ın şiirlerini okuduklarını kaydeder.[56]

İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye* kasidesiyle Mevlânâ'nın şiirleri arasında içerik ve anlam bakımından dikkat çekici ortaklıklar bulunmaktadır. Her iki şair de yalnızca edebî değil, aynı zamanda derin tasavvufî birikimleriyle öne çıkar; kaleme aldıkları metinlerde dünyevî mecazların ötesinde, hakikate işaret eden semboller aracılığıyla mânevî bir dil kurarlar. Şarap, sarhoşluk, sakî, meyhane gibi terimlerle dile gelen bu sembolik anlatım, her iki müellifin de ilâhî aşkı, varoluşun sırlarını ve aşkın hakikatle ilişkisini ifade etmekte kullandıkları müşterek bir üsluba dönüşür. Dolayısıyla İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Hamriyye*'si ile Mevlânâ'nın *Mesnevî*si, *Dîvân-ı Kebîr*'i ya da rubâîleri arasında yalnızca tema ortaklığı değil, tasavvufî kavrayış düzeyinde de bir yakınlık söz konusudur. Bu yakınlık aşkın mahiyetine, sarhoşluğun metafizik anlamına ve hakikatin dili olarak sembollere duyulan ortak inançtan kaynaklanır. Her iki şair de "ilâhî şarap" metaforunu, aşkın, arınmanın, dirilişin ve nihayet marifetullaha ulaşmanın sembolü olarak işler.

Şimdi, Mevlânâ'nın şiirlerinde bu geleneğin nasıl devam ettiğini ve şarap sembolünün onun düşüncesindeki yerini incelemek yerinde olacaktır.

Mevlânâ'nın Şiirlerinde Hamriyye Geleneği ve Şarap

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin şiirlerinde şarap, sarhoşluk ve

[55] Uludağ, "İbnü'l-Fârız", 42; Ömer Kara, "Bîkâî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 6/150.

[56] Mustafa Hilmî, *Hubbü'l-İlâhî*, 103.

meyhane gibi temalar, metafizik bir arayışın, varoluşsal bir dönüşümün ve bilginin (marifet) sembolleri olarak öne çıkar. Bu yönüyle Mevlânâ, hamriyye geleneğini, tasavvufî düşüncenin derin katmanlarıyla birleştirir. Tıpkı İbnü'l-Fârız ve Hâfız gibi, Mevlânâ da şarabı maddî bir içki olarak değil, ilâhî aşkın, ezelî hakikatin ve ruhun kendi kaynağına dönüş arzusunun simgesi olarak işler. Şarap, insanın Allah'a ulaşma yolculuğunda yaşadığı aşkı, vecdi ve ruhsal dönüşümü anlatan bir metafora dönüşür. Mevlânâ'nın şarap hakkındaki düşünceleri, yalnızca klasik hamriyye geleneğinin bir devamı değil, aynı zamanda bu geleneğin en derin ve yenilikçi yorumlarından biridir. Burada, Mevlânâ'nın şaraba dair görüşlerini, şiirlerinde bu sembolün nasıl işlendiğini ve İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye*'siyle olan tematik benzerlikleri çerçevesinde ele alacağız.

Sûfîlerin meyhane ve unsurlarıyla inşa ettikleri şiir dili, hem gündelik hayatın en sıradan insanı tarafından anlaşılabilecek kadar açık hem de yalnızca işin ehli olanlara seslenen kapalı ve derin anlamlarla yüklü özel bir dildir. Bu dilin temel kavramları arasında şarap, kadeh, sâkî, sarhoşluk, coşku ve vecd yer alır. İlk bakışta sıradan bir içki kültürünün unsurları gibi görünen bu terimler, tasavvufî bağlamda bambaşka bir boyuta taşınır ve her biri insanın ilâhî hakikatle kurduğu ilişkinin simgesine dönüşür.[57] Şarap, ilâhî aşkın; kadeh, kalbin; sâkî, mürşid veya Tanrı'nın lütuf eli; sarhoşluk, aklı aşan manevî vecd hâli; meyhane ise bu hakikatin tecelli ettiği mânevî topluluğun metaforu olarak kullanılır. Mevlânâ, bu dilin imkânlarını son derece bilinçli bir şekilde kullanır. O, klasik sûfî gelenekte bu kavramların hem dünyevî/profan hem de kutsal/ilâhî çağrışımlar taşıdığının farkındadır. Böylece okuyucu, bir yandan gündelik bir imgeyle karşılaşırken, öte yandan o imgenin ardında saklı olan metafizik bir derinlikte yolculuğa çıkar. Rûmî'nin ustalığı, işte bu ikili anlam katmanlarını incelikle kaynaştırmasında yatar; o, sıradan olanı aşkın olana dönüştürerek şiirine hem yoğun bir lirizm hem de felsefî bir derinlik kazandırır. *Dîvân-ı Kebîr*'de geçen aşağıdaki gazelde baştan sona bu ikili anlamın -hem profan hem de kutsal çağrışımların- nasıl iç içe geçtiği açıkça görülür:

[57] Leonard Lewisohn, "Principles of the Philosophy of Ecstasy in Rûmî's Poetrry", *The Philosophy of Ecstasy: Rumi and the Sufi Tradition*, ed. Leonard Lewisohn, World wisdom (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2014), 36-37.

امروز سماع است و شراب است و صراحی — یک ساقی بدمست یکی جمع مباحی
زان جنس مباحی که از آن سوی وجود است — نی ابا حتی گیج حشیشی مزاحی
کو روح قدیمی و کجا روح ریاحی — روحی است مباحی که از آن روح چشیده‌ست
در پیش چنین فتنه و در دست چنین می — یا رب چه شود جان مسلمان صلاحی
زین باده کسی را جگر تشنه خنک شد — کو خون جگر ریخت در این ره به سفاحی
جاوید شود عمر بدین کاس صبوحی — ایمن شود از مرگ و ز افغان نیاحی
این صورت غیب است که سرخیش ز خون نیست — اسپید ز نور است نه کافور رباحی
شمعی است برافروخته وز عرش گذشته — پروانه او سینه دلهای فلاحی
سوزیده ز نورش حجب سبع سماوات — پران شده جانها و روانها ز نواحی
این حلقه مستان خرابات خراب است — دور از لب و دندان تو ای خواجه صاحی
شاباش زهی حال که از حال رهیدیت — شاباش زهی عیش صبوحی و صباحی
با خود ملک الموت بگوید هله واگرد — کاین جا نکند هیچ سلاح تو سلاحی
ما را خبری نی که خبر نیز چه باشد — خود مغفرت این باشد و آمرزش ماحی
از غیب شنو نعره مستان و خمش کن — یک غلغله پاک ز آواز صیاحی
ور نه بدو نان بنده دونان و خسان باش — می‌خور پی سه نان ز سنان زخم رماحی
فارس شده شمس الحق تبریز همیشه — بر شمس شموس و نکند شمس جماحی

(*Dîvân-ı Kebîr*, Gazel 2637) [58]

[Bugün semâ var, şarap var, testiler dopdolu; körkütük sarhoş bir sâkî ve her şeyi mübah sayan bir topluluk… Ama bu topluluk, keyif ve oyun düşkünü olanlardan değil; onlar, varlığın ötesinden gelenlerdir, esrarın, afyonun sarhoşluğu değil, İlâhî aşkın sarhoşluğuna kapılmış kimseler. Her şeyi mübah gören, aslında candır; o candır ki o ezelî şaraptan tatmıştır. Nerede evveli olmayan o kadim ruh, nerede rüzgâr gibi esip geçen bu gelip geçici can? Böylesi bir fitnenin ortasında, böylesi bir şarabın elinde, Ey Rabbim, Müslüman canının hâli ne olur? Bu şaraptan, ciğerini kanıyla yoğurup bu yolda döken kişi serinler; yanmış, kavrulmuş gönlü, bu şarapla yeniden tazelenir. Sabah içkisinin kadehiyle ömür ebedîleşir, ölümden kurtulur, feryattan emin olur. Bu, gaybın güzelliğidir: onun kızıllığı kandan değildir, beyazlığı da kâfûrdan değil, nurdandır. Bir mumdur o, yanmış ve arşı aşmıştır; onun etrafında döner pervaneler, kurtulmuş gönüller. Onun nurundan yedi göğün perdeleri yanıp erimiştir; canlar, ruhlar her yönden kanatlanıp uçmuştur. Bu viran meyhanede sarhoşların bir halkası var; ey bağırıp çağıran hoca, sen onların dudağından da uzaksın,

[58] *Divan-ı Kebir*'den yapılan alıntılarda şu eser esas alınmıştır: Muhammed Celâleddîn Mevlânâ, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, haz. Bediuzzaman Füruzanfer (Tahran: Emîr Kebîr, 1376).

dişinden de. Ne mutlu hâl ki hâlden kurtuldunuz! Ne hoş bir sabah işreti, ne güzel bir sabah şarabı! Ölüm meleği bile kendi kendine, "Geri dur!" der; Senin silahının burada hiçbir gücü yoktur. Bizim hiçbir haberimiz yok, zaten haber de nedir ki? Asıl mağfiret budur; her günahı silip süpüren gerçek bağış budur. Sarhoşların naralarını gayb âleminden işit! Ama bu naralar, bağırıp çağıranların gürültüsünden arınmış, temiz bir uğultudur, pak bir haykırıştır. Yok, eğer duymuyorsan, işitmiyorsan, git, iki lokma ekmek için aşağılık kişilere kul ol; üç kuruşluk ekmek için mızrak yaraları al! Tebrizli Şemsü'l-Hak, daima güneşlerin güneşine biner, ama sıradan bir güneş gibi doğup batmaz, kaybolup gitmez!]

"جام پر کن ساقیا آتش بزن اندر غمان" (Sâkî, kadehi doldur; kederleri ateşe ver!) mısraıyla başlayan ve toplam 25 beyitten oluşan gazel de, Mevlânâ'nın *hamriyye* geleneği içindeki yerini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Gazelde geçen şarap, sâkî, meyhane, mestlik gibi imgeler, maddî anlamlarının ötesinde, yine ilâhî aşkın, hakikatin ve ruhsal dönüşümün simgeleri olarak kullanılır. Şarabın kokusunun göklere yayılması, kuru toprağın onunla gülistana dönüşmesi, sarhoşlukla zaman ve mekânın unutulması gibi temalar, aşkın kozmik ve dönüştürücü gücünü yansıtır. Bu yönüyle şiir, aşkın evrensel bir tecrübe olduğunu dile getirir. Şarap burada hakikate ulaşmanın bir vasıtası, sarhoşluk ise bu yolda benliğin sınırlarını aşma hâli olarak işlenir. Gazelin dili, mecazlarla yüklü olmakla birlikte, okuyucuyu bu sembollerin ötesine geçmeye ve içsel anlamlara yönelmeye davet eder. Bu nitelikleriyle gazel, Mevlânâ'nın *hamriyye* geleneğini devam ettirdiğini, hatta bu geleneği kendine özgü bir derinlikle yeniden yorumladığını da ortaya koyar:

از خُم آن می که گر سرپوش برخیزد از او — برود بر چرخ بویش مست گردد آسمان

جان و ماه و جان و قالب بی‌نشان شد از میی — کآید او از بی‌نشانی بردرد هر نشان

گر ز خُم احمدی بویی برون ظاهر شود — چون میش در جوش گردد چشم و جان کافران

در درون مست عشقش چیست خورشید نهان — آن که داند جز کسی جانا که آن دارد از آن

(*Dîvân-ı Kebîr*, 1966/2, 6, 12, 14)

[O şarap fıçısından eğer kapağı kaldırılırsa, onun kokusu göklere ulaşır, gökyüzü sarhoş olur.Can, ay, ruh ve beden bile, bir şarap yüzünden izsiz kaldı; zira o şarap, izsizlikten gelir ve her türlü iz ve işareti siler. Eğer Ahmedî fıçıdan bir koku dışarı sızarsa, kâfirlerin gözleri ve canları koyun gibi coşar, kabarır. Onun aşkıyla sarhoş olanın içinde ne gizlidir? Güneş! ama ey dost, onu kim bilebilir, o güneşi ondan pay almış olandan başka?]

Divân-ı Kebîr'de ve Mesnevî'de karşımıza çıkan şarâb-ı cân, bâde-i aşk, mest-i tevhîd, bâde-i fehm, mest-i sadâkat, mest-i elest,

mey-i gayb, mest-i tasavvur, mest-i hayal, sâkî-i cân, bâde-i tahkîk, mest-i nân, hamr-i hevâ, mest-i Huda, bâde-i sıdk, mest-i hüsn, câm-ı sûret ve daha pek çok özgün tamlama, onun bu temaya ne derece nüfuz ettiğini gösterir. Mevlânâ bu tamlamaları kullanırken, aşkın idraki dönüştüren, benliği aşındıran ve hakikate ulaştıran bir hakikat hâli olduğunu da vurgular. Her "mest" oluş, bir hâlden başka bir hâle geçiştir; her "bâde", kalpteki perdenin aralanmasıdır. Onun şiirinde şarap, yerin altında saklı bir maden gibi, derinlerde yatan aşk hakikatine açılan bir geçittir. Dolayısıyla o, şarap ve şarapla ilgili mecazları edebî sanat olmaktan çok daha fazlasına, bir varoluş tarzına dönüştürür. Onun "can şarabı" teşbihiyle tasvir ettiği şarap, ruhun hakikate ulaşmak için yaşadığı derin sarhoşluk ile uyanıklık hâlinin iç içe geçtiğini temsil eder. Bu yönüyle Mevlânâ'nın şarap imgesi, hakikatin ve aşkın idrakiyle uyanıklık arasında bir köprüdür:

امشب کـه شـراب جـان مدامسـت مـدام ساقی‌شـه و بـاده بـا قوامسـت قـوام
اسـباب طـرب جملـه تمامسـت تمـام ای زنـده‌دلان خـواب حرامسـت حـرام

(*Dîvân-ı Kebîr*, Rubaiyyât, 1149)

[Bu gece can şarabı devamlıdır devamlı; saki şahtır, bade kıvamındadır kıvamında. Eğlence için tüm sebepler tamamdır tamam; ey gönlü uyanık olanlar, bu gece uyku haramdır haram!]

Bu anlayış, Mevlânâ'nın sadece sembollerle oynamadığını, bu sembolleri insanın iç dünyasındaki dönüşümü anlatmak için kullandığını gösterir. *Mesnevî*'de geçen bir hikâyede, bir yabancı, bir şeyhe şarap içtiği gerekçesiyle laf atar. Müridini de ikna ederek gece şeyhini gözetlemeye götürür. Şeyhin elinde kadeh gören mürid şüpheye kapılır; fakat şeyh, kadehteki içkinin aslını ona izah eder. Bu hikâyede Mevlânâ, şarap ve kadeh gibi kavramların hakikî anlamını açıkça ortaya koyar:

جـام ظـاهر، خَمـر ظـاهر نیسـت ایـن دور دار ایـن را ز شـیخِ غیـب‌بین
جـامِ مـی هسـتیِ شـیخ اسـت، ای فِلیـو کـآن در آن گـنجِ بـدجِ بـولِ دیـو
پـر و مالامـال از نـور حقسـت جـامِ تـن بشکسـت، نـورِ مطلـق اسـت

(*Mesnevî, II/3408-3410*)[59]

[Görünüşteki kadeh, dıştan anlaşıldığı gibi sıradan bir şarap kadehi değildir; bunu gaybı gören bir şeyhe yakıştırma. Ey düşüncesiz kişi! Şeyhin elindeki şarap, varlığın şarabıdır; şeytanın idrarı sığamaz oraya. O kadeh Hak nuruyla doludur; bedenin kadehini kırmış ve saf nur olmuştur.]

Burada Mevlânâ, zâhiri bir suçlama üzerinden şarabın bâtınî anlamını açıklar. Ona göre kadeh, hakikate taşıyan bir kap; içindeki şarap ise Hak nurudur. Eğer bu içilen şey, dünyevî arzularla dolu olsaydı, kişiyi yokluğa sürüklerdi. Oysa burada içilen, varlığın özü ve Hakk'ın nurudur. Divan-ı Kebîr'de hakikî aşk şarabıyla dünyevî şarap arasındaki farkı ayırt edemeyen kişi gül sembolizmiyle şöyle konuşturulur:

گفتا هله مستانه بنما ره خمخانه　　گفتم که برو طفلی خمار چه می‌جویی

گفتا ز چه بی‌هوشی بنمای چه می‌نوشی　　گفتم برو ای مسکین هشدار چه می‌جویی

(*Mesnevî, II/3408-3410*)

[Dedi ki: "Haydi, mestâne davran da bana meyhanenin yolunu göster!" Dedim: "Çekil git çocuk! Sarhoşluk derdindesin, ne arıyorsun?" Dedi ki: "Neden böyle kendinden geçiyorsun, sen hangi şarabı içiyorsun, söyle!" Dedim: "Git ey miskin! Uyan da bak, ne arıyorsun?"]

Nitekim bu şarabın, yani ilâhî aşk şarabının, diğer şarapla arasındaki en belirgin ve derin fark; onun içilmesinin helal, hatta farz gibi kabul edilmesidir. Onu içmemek, bu aşkı tatmamak, bu sarhoşluğa dâhil olmamak ise bir eksiklik, bir günah olarak görülür:

حلال اندر حلال اندر حلال است　　مـی خنب خدا نبود مُحرّم

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 1542/4*)

[Bu şarap haram değildir. Helal içinde helaldir. Allah küpünden içilen şarap haram olmaz.]

سر خم را گشاد ساقی و گفت　　الصلا هر کسی که عاشق ماست

این چنین باده و چنین مستی　　در همه مذهبی حلال و رواست

[59] *Divan-ı Kebir*'den yapılan alıntılarda şu eser esas alınmıştır: Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Belhî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, haz. Reynold Alleyne Nicholson (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1393).

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 497/3-4*)

[Sakî küpün ağzını açtı da; "Haydi!" dedi. "Âşık olanlar gelsin buraya!" Bu şarap, Hakk şarabıdır ve her mezhepte helaldir; bu mestlik herkese revadır.]

Çünkü bu şarap göklerden inen bir lütuftur. Bu, Allah'ın kullarına bahşettiği ilâhî aşk, mânevî feyiz ve marifet şarabıdır.[60] Su ile ateşin tabiatını birleştiren bu şaraptan sadece sâlihler, sıddîklar ve takvâ sahipleri, yani gönlünü arındırmış, dünyaya bağlılıktan kurtulmuş olanlar içebilir:

هم‌کاسه مَلَک باشد، مهمانِ خدایی را　　باده ز فلک آید مردان ثوابی را

نوشد لب صدیقش ز اکواب و اباریقش　　در خم تقی یابی آن بادهٔ نابی را

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 78/6-7*)

[Melek bile aynı kâseyi paylaşır, Tanrı misafirinin yanında; çünkü o şarap göklerden iner, sevap ehli erlere. Onun kadehlerinden, ibriklerinden sıddîkların dudakları içer; takvâ meyhanesinde bulursun o en saf, o hakikî şarabı.]

İbnü'l-Fârız da ilâhî aşk şarabının terk edilmesini bir eksiklik, hatta günah olarak görür. Ona göre bu şarap, maddî olanla karıştırılmamalı; aksine içilmesiyle ruhu yücelten, içilmemesiyle insanı hakikatten mahrum bırakan bir hakikat şarabıdır.

وقالوا شربتَ الإثمَ؟ كَلاّ! وإنّما　　شَربتُ التی فی ترکِها عندیَ الإثمُ

(*Kasîde-i Hamriyye, 33*)

[Bana dediler ki: Günah içtin! Hayır, asla! ben, terk edilmesini günah saydığım bir şarabı içtim.]

Mesnevî'de ve *Dîvân-ı Kebîr*'de kullanılan şarapla ilgili imgeler, varlık ve zamanın ötesine uzanan bir hakikat anlayışına dayanır. Ona göre ruh, bedenin doğumundan çok önce var olmuş; hatta bazı ruhlar, dünya yaratılmadan önce dahi Hakk'ın nuruna erişmiştir. Bu anlayışla Mevlânâ, "şarap bizden sarhoş oldu, biz ondan değil" (*Mesnevî*, I/1812) diyerek şarabı içkinin değil, insanın içindeki coş-

[60] Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 212.

kunun bir yansıması olarak görür. Felek dahi kendi dönüşünde insanın idrakine muhtaçtır; bedenin kendisi, ruhun bir tecellisidir, onun kaynağı değildir.

Mesnevî'de geçen bazı beyitlerde bu görüş daha da derinleşir: Gerçek pirler, dünya yaratılmadan önce de var olanlardır. Onların ruhu, cömertlik denizinde yüzmüş, üzüm yaratılmadan şarabı tatmış, var olmadan önce varlığı görmüştür. Henüz şekil ve suret yaratılmamışken, hakikatin saf alanında Hakk'ı temaşa etmişlerdir. Bu ezelî tecrübe, aşkın zamanı aşan doğasını ve Mevlânâ'nın hamriyye anlayışının metafizik boyutunu gözler önüne serer:

پیـــر، ایشـــانند کـــاین عـــالم نبـــود　　جـــان ایشـــان بـــود در دریـــای جـــود

پـــیش از ایـــن تـــن عمرهـــا بگذاشـــتند　　پیشـــتر از کشـــت، بـــه ســـر برداشـــتند

پیشـــــتر از خلقـــــت انگورهـــــا　　خـــورده میهـــا و نمـــوده شـــورها

در دل انگـــور مـــی را دیـــده انـــد　　در فنـــای محـــض شـــی را دیـــده انـــد

(*Mesnevî, II/168-169, 179, 181*)

[Bu âlem yaratılmadan önce de onlar pirdiler; onların canları cömertlik deniziydi. Bu bedenden önce de nice ömürler geçirdiler; tarla yokken de çok ürünler kaldırdılar. Üzümler yaratılmadan önce şarap içip coşkuya kavuştular. Üzümün kalbinin derinliğinde şarabı görürler; mutlak yokluk içinde eşyayı görürler.]

Benzer şekilde, İbnü'l-Fârız da *Hamriyye* kasidesinde, daha üzüm yaratılmadan içilen bir şaraptan, şekilsizliğin ve kayıtsızlığın hüküm sürdüğü bir zamanda ortaya çıkan ezelî bir mestlikten söz eder. O, "Sevgiliyi anarak bir şarap içtik; onunla daha üzüm yaratılmadan sarhoş olduk" derken, aşkın ve tecellînin maddî sebeplere ve zaman silsilesine bağlı olmadığını ifade eder. Şarabın sözü, tüm varlıklardan önce gelmiştir; o âlemde ne şekil vardır ne iz ne de yazı:

تقـــــدم كـــــل الكائنـــــات حـــــديثها　　قـــديماً و لا شـــكْلٌ هنـــاك و لا رســـم

(*Kasîde-i Hamriyye, 23*)

[Onun (bu şarabın) sözü, bütün varlıklardan önce geldi; ezelde orada ne şekil vardı ne iz ne de çizgi.]

Mevlânâ'ya göre kâinat, yaratılış öncesinde ilahî bir cezbenin etkisiyle tutuşmuş; ruhlar daha şekil âlemi meydana gelmeden aşkın şarabından içmiş, Hak'la birlik olmuşlardır. "Elest bezmi" denilen o başlangıçsız başlangıçta sâkî-i ezelînin sunduğu ilk damla, her şeyin kaynağında yatan cezbedici bir sırdır. Ruhlar, o damlanın kaynaştığı topraktan yoğrulmuştur. Bu yüzden insanın hakikati toprakta değil, o damlanın mestliğinde aranmalıdır. Bu tasvirle şair, aslında Elest bezmindeki ahitleşmeyi hatırlatır; o gün Allah'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" hitabına ruhlar "Evet, şahit olduk!" diye cevap vermiştir.[61] İşte sûfîler, bunu daima hatırlar ve bunu mecazî yolla şarap diliyle ifade ederler.

Aşk ile Elest bezmi arasındaki bağı ilk dile getirenlerden biri olan Cüneyd-i Bağdadî'ye göre bu hitap sırasında bütün ruhlar, o sözün lezzetiyle mest olmuş ve o zevkin sarhoşluğunu unutmaz hâle gelmişlerdir; bu yüzden semâ sesini duyduklarında, aslında o ezelî çağrının yankısına vecd ile cevap verirler.[62] Necmeddîn-i Dâye (öl. 654/1256) *Mirsâdü'l-ibâd*'da yukarıdaki ayeti zikrettikten sonra söz konusu ahdi dünyada hiç unutmayanları sarhoşluk metaforuyla şöyle anlatır:

"Elest kadehinden içip de bu şarap zevkini tadan kimselerde bu zevk bir daha asla kaybolmadı. Bu kimselerin yaşamaları bu zevk sebebiyledir, Allah'ın serptiği nur her zaman bu kimselerin yöneldiği merkez ve mâden olmuştur. Bu nedenle bu âleme hiç iltifat etmez, bir an olsun bu zevki ve zevkin kaynağını dillerinden düşürmezler."[63]

Bu tema Mevlânâ'nın *Mecâlis-i Seb'a*'sında da benzer bir üslupla karşımıza çıkar: *"Ruh zerreleri, Elest günü o şarabı içmişti de sarhoşcasına belâ demişti hani, kadehimizi ağzına kadar doldur o şarapla, sun bize de al bize de al bizi yüzbinlerce düşüncenin, vesvesenin elinden."*[64] Mevlânâ, bu ezelî sarhoşluğu tasvir ederken, ruhun içindeki aşk cevherinin dış dünyaya nasıl yansıdığını ve her şeyin bu ilk cezbe-

[61] el-A'râf, 7/172.

[62] Attâr, *Tezkîretü'l-evliyâ*, 389.

[63] Necmeddîn-i Dâye, *Tasavvuf Yolu-Mirsâdü'l-ibâd*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2013), 261.

[64] Mevlânâ, *Mecâlis-i Seb'a*, 87.

nin bir sonucu olarak varlık bulduğunu anlatır. Bu şarap ne maddîdir ne de duyusal bir içkidir; o, hakikatin ta kendisidir. O öyle bir damladır ki, toprağa düşünce onu kaynatır, gönülleri vecde getirir ve hiçbir çaba olmaksızın insanı kendine çeker. Bu anlayış Mevlânâ'nın metafizik estetiğinde şarabın, yaratılışın merkezinde yer alan ilahî bir kudret olduğuna işaret eder:

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست — بر سر این شوره خاک زیردست
جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم — جرعهٔ دیگر که بس بیکوششیم
پیشتر از خلقت انگورها — خورده میها و نموده شورها
در دل انگور می را دیده اند — در فنای محض شی را دیده اند

(*Mesnevî, V/390-391*)

[Elest sakisi, şu çorak toprağa bir damlacık saçtı da toprak, o damlayla coştu, biz de onunla coştuk; bir damlacık daha ver Allah'ım, çok tembelleştik.]

Benzer tema, Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) şiirlerinde de görülür. O da yaratılışın başındaki ilâhî aşk kıvılcımını, sakînin bakışından süzülen ilk kadeh metaforuyla anlatır. Burada ortak olan düşünce, aşkın ilk kıvılcımının "bakış"la veya "bir damla"yla başladığı; bütün varlığın o ilk mestlikten türediğidir. Böylece şarap, yaratılışın özündeki cezbenin ve ruhun ezelî sarhoşluğunun sembolü hâline gelir:

نخستین باده کاندر جام کردند — ز چشم مست ساقی وام کردند[65]

[Kadehe doldurdukları ilk şarap, sakinin baygın bakışlarından ödünç alınmıştı.]

İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sinin ilk beyitlerinde de mestliğin kaynağı olarak sevgilinin bakışı öne çıkar. Şair, sarhoşluğunu ne maddî kadehe ne de başkalarının sunduğu şaraba bağlar; onun asıl sarhoşluğu hakikî sevgilinin nazarından ve yüzünün tecellisindendir. Bu noktada şarap–bakış metaforu, tasavvufî şiirde mecazî içkinin ötesine geçerek ilâhî nazarın ruhu sarhoş eden hakikatini ifade eder:

[65] Fahreddîn-i Irâkî, Külliyyât-ı Dîvân-ı Irâkî, haz. Saîd Nefîsî (Tahran: İntişârat-ı Gülşâyî, 1362), 66.

فأوهمت صحبی أنّ شرب شرابهم بـه سـر سـرّی، فـی انتشـائی بنظـرة
و بالحـدق اسـتغنیت عـن قـدحی و مـن شـمائلها، لا مـن شـمولی، نشـوتی[٦٦]

[Bir bakışın sarhoşluğuyla mest olunca, dostlarımı yanılttım; onlara, şaraplarını içtiğim için sarhoş olmuşum gibi göründüm. Benim sarhoşluğum bizzat kendi hâlimden değil, onun sıfatlarındandı; Kadehe ihtiyaç duymadım, yalnızca bakışları bana yetti.]

Bu ezelî mestlik anlayışını, yani insanın daha yaratılışın başında aşk şarabıyla sarhoş olarak dünyaya gönderildiği düşüncesi Attâr'ın şiirlerinde de işlenir. O da insanın fıtratını belirleyen bu ilk mestliği, yine Elest meclisinde sunulan şarabın hatırlanmasıyla ilişkilendirir ve ruhun bütün varoluş sürecini bu ezelî kadehle açıklar:

مـا ز خرابـات عشـق مسـت الست آمـدیم نام بلی چون بریم چـون همـه مسـت آمـدیم
پـیش ز مـا جـان مـا خـورد شـراب الست مـا همـه زان یـک شـراب مسـت الست آمـدیم
خاک بد آدم که دوست جرعه بدان خاک ریخت ما همه زان جرعهٔ دوسـت بـه دسـت آمـدیم
سـاقی جـام الست چـون و سـقیهم بگفـت [٦٧]مـا ز پـی نیسـتی عاشـق هسـت آمـدیم

[Biz aşk harâbâtından Elest mesti olarak geldik; 'Belî' adını nasıl anmayalım, hepimiz mest olarak geldik. Biz yokken ruhumuz elest şarabını içti; hepimiz o tek şaraptan mest olmuş hâlde geldik. Âdem'in toprağına Sevgili bir damla döktü; biz hepimiz o dostun damlasıyla ele geçirildik. Sâkî, Elest'te "ve sekahüm" deyince, biz yokluktan varlığa âşık olarak geldik.]

Mevlânâ'nın kastettiği şarap da tıpkı İbnü'l-Fârız'ınkine benzer biçimde diriltici, dönüştürücü ve şifa verici özelliklere sahiptir. O, bu ilahî şarabı "can şarabı" olarak tanımlar; varlığı, ruhu ve kalbi arındırıp yenileyen kutsal bir iksir olarak görür. *Mesnevî*'de şarabın bir damlasının bile kuru toprağı gülistana çevirdiği, onun dokunduğu her şeyi dirilttiği anlatılır. Bu şarap, hakikatin ve aşkın ruhu sarhoş eden, yücelten ve iyileştiren mucizesidir. Yalnızca kerpiçte, taşta, yıldızlarda, madenlerde ve güzellerin yüzlerinde görülen küçük bir damla bile bu hakikatin yansımasıdır; asıl saf ve tortusuz olanın nasıl olabileceği ise tahayyül bile edilemez. Mevlânâ, şarabın

66 Ebu Hafs Ömer İbnü'l-Fârız, *Dîvânu İbni'l-Fârız* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1951), 23.

67 Feridüddîn Muhammed Attâr Nişâbûrî, *Dîvân-ı Attâr*, haz. M. Dervîş (Tahran: İntişârât-ı Cavidan, 1359), 508-509.

izlerini zülfünde ve yüzünde taşıyan bir aşık gibi, o kutsal şarabın insanı nasıl dönüştürdüğünü, toprağın bile padişahlarca kutsandığını ifade eder:

جرعـــه‌ای بـــر ریختـــی زان خفیـــه جـــام　　بـــر زمـــین خـــاک مـــن کـــاس الکـــرام
هســـت بـــر زلـــف و رخ از جرعـــه‌ش نشـــان　　خـــــاک را شـــــاهان همی‌لیســـــند از آن

(*Mesnevî*, V/371-373)

[Allah'ım! pirlerin içtikleri o gizli kadehten bir damla şarap döktün toprağa. O damlanın izi güzellerin zülfünde ve yüzünde belirdi diye padişahlar bile gelip o toprağı öperler.]

از آن شـــراب کـــه گـــر جرعـــه‌ای از او بچکـــد　　ز خـــاک شـــوره برویـــد همـــان زمـــان گلـــزار
شراب لعـــل کـــه گـــر نـــیم شـــب بـــرآرد جـــوش　　میـــان چـــرخ و زمـــین پـــر شـــود از او انـــوار

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 1135/5-6*)

[Öyle bir şaraptan getir ki, ondan bir damla düşse, tuzlu toprak bile o anda gülistan olur. O öyle bir lal şarap ki, gece yarısı kaynasa, gökle yer arası onun nurlarıyla dolar.]

Gönül, şarapla sırların mahremi olur; beden, yorgunluktan arınır; ruh, nurla dolar. Ashâb-ı Kehf'in üç yüz yıl süren vecdi, Yûsuf'un güzelliği karşısında ellerini kesen Mısırlı kadınların hayreti, Hallâc'ın "Enelhak" nidası ve Circis'in ateşte korkusuz duruşu hep bu aşk şarabının manevî sarhoşluğunun örnekleri olarak sunulur. Şarap burada, ölümü hiçe saydıran, korkuyu unutturan, aklı daima diri kılan bir ilâhî cezbeye dönüşmüştür:

زنـــان مصـــر چـــه دیدنـــد بـــر رخ یوســـف　　که شـــرحه شـــرحه بریدنـــد ســـاعد چـــو نگـــار
نـــه مســـتیی کـــه تـــو را آرزوی عقـــل آیـــد　　ز مســـتی کـــه کنـــد روح و عقـــل را بیـــدار

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 1135/15, 29*)

[Mısırlı kadınlar Yusuf'un yüzünde ne gördüler de mest olup bileklerini doğradılar (…) Ama bu sarhoşluk, aklı unutturan sarhoşluk değildir; bilakis aklı ve ruhu uyandıran mestliktir.]

Bu beyitlerdeki şarap tasavvurunda, sadece içeni sarhoş eden bir içki değil, varlığı dirilten bir nefes, toprağı gülistana çeviren bir iksir, kâinatı nura boğan bir kudret olarak karşımıza çıkar. Böylece Mevlânâ'nın şarap anlayışı, İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye*'sindeki temel

motifle birleşir: ezelî aşk şarabı hem gönülleri sarhoş eder hem ölü kalpleri diriltir hem de varlık âlemini hakikat nuruyla aydınlatır:

ساقی صوفیان شرابی ده کان نه از خم بود نه از انگور
ز آن شرابی که بوی جوشش او مردگان را برون کشد از گور

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 1160/5-6*)

[Ey sâkî, sûfîlere öyle bir şarap ver ki, o ne küptendir ne de üzümden; öyle bir şarap ki, kaynayışının kokusu bile ölüleri kabirlerinden çıkarır.]

Bu anlamda, Mevlânâ'ya göre hakikî sarhoşluk, insanı sadece kendinden geçirmez; onu adaletin, doğruluğun ve hikmetin merkezine taşır. Çünkü bu sarhoşluk, ilâhî kaynaktan, Hak'ın bizzat sunduğu kadehten içilen aşk şarabının sonucudur. Böylesi bir vecd hâlinde bulunan kişi artık nefsin değil, hakikatin hükmü altındadır. Mevlânâ bu hakikati şöyle dile getirir:

کی کند آن مست جز عدل و صواب که ز جام حق کشیدست او شراب

(*Mesnevî, V/3107*)

[O sarhoş adalet ve doğruluktan başka ne yapar ki? Zira o, Hakk'ın kadehinden şarap içmiştir.]

Mevlânâ'nın şarap tasavvurunda tekrar tekrar vurgulanan bir yön, bu şarabın ezelî bir kaynaktan, yani yaratılış öncesi hakikat âleminden gelmesidir. Şarap, sadece ruhu sarhoş eden bir mecaz değil, aynı zamanda ruhun hakikate yönelişini sağlayan ilâhî bir feyizdir. Arapların ona "müdâm" yani "sürekli" adını vermesi de bu hiç bitmeyen, doyulmaz hakikat arzusunu yansıtır. Aşk, bu hakikat şarabını kaynatır ve sadıklara gizlice sunar; çünkü onu herkes değil, ancak sadakatle arayanlar içebilir. Mevlânâ'ya göre bu şarap, ruhun gerçek gıdasıdır; beden ise sadece onu taşıyan bir kaptır. Ne zaman ki Hak, tevfik (ilâhî yardım) şarabını artırır, o zaman bu aşk şarabının kudreti bedeni, yani benliği parçalayıp hakiki varoluşa yol açar. Mevlânâ'nın sözünü ettiği bu hakikat şarabı, sıradan, nefsânî arzularla içilen şarapla karıştırılmamalıdır. Zira ikisi arasında hem kaynak hem de sonuç bakımından köklü bir fark vardır. Biri ezelî aşkın feyzinden gelir, diğeri ise geçici heveslerin peşindedir. Burada hak şarabı, kişinin ruhunu arındıran, onu hakikate götüren ilâhî bir iksir iken; dünyevî şarap, benliği karartan, kalbi uyuşturan ve niha-

yetinde elemle sonuçlanan bir sarhoşluktur. Bu nedenle Mevlânâ şöyle der:

آن شـــراب حـــق خِتـــامش مُشـــکِ نـــاب بـــاده را خـــتمش بـــود گنـــد و عـــذاب

(*Mesnevî, I/323*)

[O Hak şarabının sonunda halis misk vardır; sıradan şarabın sonunda ise pis koku ve azap vardır.]

کجـا شـــراب طهـــور و کجـــا مـــی انگـــور طهـــور آب حیاتســـت و آن دگـــر مـــردار

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 1135/31*)

[Nerede tahûr şarabı, nerede üzüm şarabı! Tahûr, hayat suyudur; öteki ise ölümdür, bir leştir.]

Bu beyitte Mevlânâ, dünyevî içki ile Kur'ân'da geçen "**شرابا طهورا**" *şarâben tahûran*" kavramını karşılaştırır. Ayette cennet eh"line ikram edilecek şarâb-ı tahûr'dan söz edilir.[68] Müfessirler bu içeceği, günah kirlerinden arındıran, saflaştırıcı ve diriltici bir ilâhî içki olarak yorumlamışlardır. Mevlânâ da bu ayete telmihte bulunarak, *üzüm şarabını*, bedeni çürüten, aklı karartan, insanı leşe dönüştüren, dünyevî bir içki olarak küçümser. Buna karşılık *tahûr şarabı*, hayatın asıl kaynağı, ruhu dirilten âb-ı hayât ile özdeşleştirilir. Böylece beyit, tasavvufî sembolizmde şarabın maddî olanla ilâhî olan arasındaki farkı vurgular: biri ölüme ve gaflete, diğeri ise ölümsüzlüğe ve hakikate açılır.

Gerçek sarhoşlukla nefsî sarhoşluğun ayırımını farklı mecazlarla daha derinleştiren Mevlânâ, Hz. İsa'nın hak şarabıyla mest olduğunu, buna karşılık arpa yiyen eşeğin de başka bir sarhoşluk içinde bulunduğunu söyler. Gerçek aşk şarabını arayan, onu sıradan küplerin dibinde bulamaz. Her sevgili, dolu bir küp gibidir; kimi bulanık ve tortulu, kimi de inci gibi saf ve parlaktır. Bu yüzden Mevlânâ, "*Ey şaraptan anlayan, dikkatle tat ki saf olanı bulabilesin*" (*Mesnevî*, 4/2685-2689) der ve uyarır: Her iki şarap da seni sarhoş eder ama biri seni Hakk'a çeker, öteki nefsin dipsiz kuyularına sürükler. Hak şarabının verdiği sarhoşluk dünyevî ölçülerle kıyaslanamayacak derecede derin ve gerçek bir vecd hâlidir. Vecd, sûfî literatürde "kendinden geçmişlik, benliksizlik" (**بیخودی** / bî-hudî) olarak adlandırılır. Bu hâl, benliğin aşıldığı, coşkunluğun doruğa ulaştığı ve

[68] el-İnsân, 76/21.

kişinin kendi varlığından sıyrıldığı yoğun bir bilinç durumudur.[69] Mevlânâ'nın şiirlerinde bu "benliksizlik" temasının sürekli ve derin bir şekilde işlendiği görülür. Aşağıdaki beyitte Mevlânâ, ilahî şarabın sarhoşluğu içinde, benliğini unutmuş kalbinin nasıl aşk dizeleri döktüğünü dile getirir:

دل بیخود از باده ازل می‌گفت خوش خوش این غـزل گر می فروگیرد دمش این دم از ایـن خوشـتر زنـد

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 538/10*)

[Kendinden geçmiş gönül, ezel şarabının etikisiyle neşe içinde bu gazeli söylüyordu.
Eğer şarabın nefesi (buğusu) onu sararsa, o an bir öncekinden daha hoş (daha tatlı) söyler.]

Bu vecd ve sarhoşluk öyle bir hâldir ki, kişi artık bedenin en basit tepkilerini bile fark etmez, hatta sûr üfürülse dahi uyanmaz. Yani bu sarhoşluk, ruhun hakikate fânî oluşunun bir nişanesidir:

مســت حــق هشــیار چــون شــد از دبــور مســت حـق نایـد بـه خـود تـا نفـخ صـور

بـــاده حـــق راســـت باشـــد بـــی دروغ دوغ خـــوردی دوغ خـــوردی دوغ دوغ

(*Mesnevî, III/688-689*)

[Hak sarhoşu, yellenmenin nasıl farkında olsun ki? Hak sarhoşu, sûr üflense bile kendine gelmez. Hak şarabı gerçektir, yalan değildir. Senin içtiğin ise ayrandır, ayrandır, ayran!]

چنـان مسـتم، چنـان مسـتم، مـن از ایـن دم کـــه حـــوّا را بشناســـم نـــه آدم

(*Mesnevî, III/688-689*)

[Öyle mestim, öyle mestim ki şu anda ne Havvâ'yı tanırım ne de Âdem'i.]

Mevlânâ, semavî şarabın etkisini öyle yüceltir ki, bir damlasının bile insan ruhunu dünyevî şaraplardan ve sakîden uzaklaştıracağını söyler. Bu ilâhî şarap, melekleri bile mest eder, saf ruhları yüceltir. Onun içten gelen kokusu âşıkları öyle sarhoş eder ki, artık bu dünyanın şarap küplerini kırmış, geçici sarhoşluklara yüz çevirmişlerdir. Gerçek sarhoşluk, bu ilâhî aşkın özünden gelir:

[69] Serrâc, *el-Lümâ': İslâm Tasavvufu*, 293-295; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 155; Semih Ceyhan, "Vecd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 42/583-584.

کـــه بـــه بـــوی دل در آن مـــی بســـته‌اند خـــم بـــادهٔ ایـــن جهـــان بشکســـته‌اند

(*Mesnevî, III/824*)

[Bir koklayışta o hakiki şaraba gönül verip bu dünyanın şarap küpünü kırdılar.]

Ancak bu ilâhî şarabı bilmeyen ya da ikisi arasındaki farka vakıf olmayan zâhir ehli, aşkın verdiği mestliği sıradan bir sarhoşluk sanır; onu inkâr eder, hatta yok etmeye çalışır. Oysa bu mestlik, nefsin değil, ruhun sarhoşluğudur; görünmeyen, ama kalbi saran, aklı aşan bir vecd hâlidir. Gözle görülmeyen bu aşk şarabını dökmeye kalkan kişi, aslında onun ne olduğunu hiç bilmeyen kişidir. Çünkü bu şarap ne üzümden mayalanır ne de bedeni sarhoş eder; bu şarap, ezel meclisindeki hitapla sunulan, mânevî bir hakikatin içkisidir. Mevlânâ'nın ifadesiyle,

ایـــن مســـتی مـــن ز بـــادهٔ حمـــرا نیســـت ویـــن بـــاده بـــه جـــز در قـــدح ســـودا نیســـت

تـــو آمـــده‌ای کـــه بـــادهٔ مـــن ریـــزی مـــن آن باشـــم کـــه بـــاده‌ام پیـــدا نیســـت

(*Dîvân-ı Kebîr, Rubai 214)*

[Bu bizim sarhoşluğumuz kızıl şaraptan değildir. Ve bizim şarabımız da aşk kadehinden başka yerden değildir. Sen kadehime şarap dökmek için geldin ama ben şarabı görünmeyen kişiyim.]

حاجـــت نبـــود مســـتی مـــا را بـــه شـــراب یـــا مجلـــس مـــا را طـــرب از چنـــگ و ربـــاب

بی‌ســـاقی و بی‌شـــاهد و بی‌مطـــرب و نـــی شـــوریده و مســـتیم چـــو مســـتان خـــراب

(*Dîvân-ı Kebîr, Rubai 96)*

[Bizim sarhoşluğumuz için ne şaraba ihtiyaç vardır ne de meclisimizin eğlencesi için çenk ve rebaba. Sâkîsiz, şâhidsiz, neysiz ve mutripsiz, coşkun ve mestiz biz, harap meyhane mestleri gibiyiz.]

Aşk şarabının küpü ne kadar sıkıca kapatılmak istense de onun kokusu gizlenemez. Bu ilâhî şarabın yalnızca tadı değil, kokusu dahi mest edicidir. Öyle ki, o koku yayıldığında, aşığın gönlünde bir çağlayana dönüşür; kan gibi akar, ırmak olur, kaynağına -ezel âlemine- doğru yol alır. Şarap burada sadece içilen bir nesne değil, kokusuyla bile ruhları harekete geçiren, aşkın ve manevî cezbeye çağıran ezelî bir hakikattir:

بســـتم ســـر خـــم بـــاده و بـــوی برفـــت آن بـــوی بهـــر ره و بهـــر کـــوی برفـــت

خــون دلهــا ز بــوش چــون جــوی برفــت زان سوی کـه آمـد بـه همـان سـوی برفـت

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 2947/2)*

[Sen şaraptan, ben ise şarap kokusundan mest oldum! Padişahın meclisinde şarap kokusu ile mest olmak az bir şey de değildir!]

Mevlânâ'nın bu beyitleri, İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye* kasidesinde dile getirdiği aynı temayla buluşur. İbnü'l-Fârız, *"Şayet Doğu'da onun güzel kokusu yayılsa, Batı'da koku alma duyusunu yitirenin burnu bile yeniden koku almaya başlar."* derken; Mevlânâ da,

گر به مغرب بـوی آن مـی از عـدم یابـد گشـاد مست گردنـد زاهـدان انـدر هـری و طالقـان

(*Dîvân-ı Kebîr, Gazel 1944/8)*

[Eğer o şarabın kokusu yokluktan çıkıp Mağrib'e ulaşsa, Herat ve Tâlekân zahidleri bile mest olur.]

beytiyle aynı temayı farklı dil ve üslupla yeniden işler. Bu benzerlik, Şarkbilimci Annemarie Schimmel'in de işaret ettiği üzere, Mevlânâ'nın kimi gazellerinde İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye*'sinin etkisini açıkça göstermektedir. Ona göre Mevlânâ söz konusu beyti ve bağlı olduğu gazeli İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye* kasidesi etkisiyle kaleme almış olmalıdır.[70] İlâhî şarabın kokusu, iki şairde de ezelden gelen bir hatırlama ve vecd kaynağı olarak işlev görür; yalnız içmek değil, kokusunu duymak bile ruhu mest etmeye yeterlidir.

[70] Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), 151.

Sonuç

Bu çalışma, Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız'ın tasavvuf şiirinde hamriyye geleneğini nasıl yorumladıklarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Her iki şair de şarap ve sarhoşluk gibi görünürde dünyevî çağrışımlara sahip imgeleri, ilâhî aşkın ve hakikate yönelişin sembolleri hâline getirmiştir. Böylece şiirlerinde şarap, artık üzümden elde edilen bir içki değil, Allah'ın aşkı; sarhoşluk ise bu aşkın insanda uyandırdığı istiğrak ve fenâ hâli olarak anlaşılmıştır.

İbnü'l-Fârız, *Kasîde-i Hamriyye*'sinde bu şarabı ezelî bir sır olarak görür. Ona göre daha bağ yaratılmadan önce bu şarap vardı ve âşıklar onunla sarhoş olmuşlardı. Bu yaklaşım, aşkın zaman üstü ve yaratılıştan beri süregelen bir hakikat olduğunu gösterir. Mevlânâ ise aynı sembolleri daha geniş bir şiir dili içinde işler. Onun *Divân-ı Kebîr* ve *Mesnevî*'sinde geçen şarap ve meyhane imajları, aşk yoluyla insanın dönüşümünü, aklın sınırlarını aşarak hakikate varmasını anlatır. Burada şarap, marifet; kadeh, insan kalbi; sâkî, hakikatin sunucusu; sarhoşluk ise benliğin silinişi anlamına gelir.

Bu benzerlikler, Mevlânâ ile İbnü'l-Fârız arasında doğrudan bir görüşme olup olmasa da ruhî bir yakınlık olduğunu gösterir. Her ikisi de aşkın merkezde olduğu bir şiir dili kurmuş, dünyevî kavramları aşkın metafizik boyutuna taşıyarak evrensel bir söylem geliştirmişlerdir. Bu açıdan, hamriyye geleneği onların eserlerinde yalnızca bir edebî tür değil, aynı zamanda aşkın hakikatini ifade eden çok katmanlı bir metafizik dil hâline gelmiştir.

Bu inceleme boyunca görüldüğü üzere, İbnü'l-Fârız yalnızca tasavvufî aşk şiirinin içerik boyutunda değil, aynı zamanda mazmun örgüsünün oluşumunda da belirleyici bir öncül konumundadır. Onun "hamr", "şarap", "vuslat", "sekr" gibi temaları derinleştirerek sembolik bir sisteme dönüştürmesi, Mevlânâ'dan başlayarak sonraki Türk ve Fars şairlerinde karşılığını bulmuştur. Bu yönüyle İbnü'l-Fârız, hem mazmun repertuarı hem de aşkın mistik yorumunu şekillendirme gücü bakımından klasik şiir geleneğinin önemli kurucu halkalarından biri olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinde ortaklaşan şarap ve sarhoşluk sembolleri, sadece mecazî bir anlatım değil, aynı

zamanda tasavvufî bilginin en yoğun ifadesidir. Bu semboller hem bireysel vecd tecrübesini hem de varlığın aşk temelli yorumunu dile getirir. Böylece her iki şair de hamriyye geleneğini derinleştirmiş, İslam edebiyatında aşkın en evrensel ve dönüştürücü ifadelerinden birini inşa etmişlerdir.

Kaynakça

Abdurrahmân Câmî. *Nefehâtü'l-üns*. haz. Mehdî Tevhîdîpûr. Tahran: Kitâbfürûşî-i Mahmûdî, 1336.

Ahmed Gazâlî. *Âşıkların Hâlleri: Sevânihu'l-Uşşâk*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. Ankara: Hece Yayınları, 2012.

Ahmed Gazâlî. *Sevânih*. haz. Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1359.

Arberry, A. J. *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek, 2004.

Bencheikh, J. E. "Khamriyya". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. E. van Donzel vd. IV/998-1009. IV. Leiden: E. J. Brill, 1997.

Burckhardt, Titus. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları, 1982.

Câmî, Nûreddîn Abdurrahmân. *Levâmi-i Câmi: Şerh-i Kasîde-i Hamriyye-i İbn-i Fârız*. haz. Âkâ-yı Hikmet Âl-i Âkâ. Tahran: Bünyâd-ı Mihr, 1341.

Canım, Rıdvan. "Sâkînâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/13-14. 36. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009. https://islamansiklopedisi.org.tr/sakiname

Ceyhan, Semih. "Vecd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/583-584. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012. https://islamansiklopedisi.org.tr/vecd

Chittick, William C. *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Dâye, Necmeddîn-i. *Tasavvuf Yolu-Mirsâdü'l-ibâd*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2013.

Ebu Hafs Ömer İbnü'l-Fârız. *Dîvânu İbni'l-Fârız*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1951.

Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbu'l-ârifîn*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020.

Fahreddîn-i Irâkî. *Külliyyât-ı Dîvân-ı Irâkî*. haz. Saîd Nefîsî. Tahran: İntişârat-ı Gülşâyî, 1362.

Fergânî, Saîdüddîn Saîd. *Meşâriku'd-derârî: Şerh-i Tâiyye-i İbn-i Fârız*. haz. Seyyid Celâleddîn Aştiyâni. Meşhed: Danişgâh-ı Firdevsî, 1398.

Ferîdüddîn Attâr Nişâbûrî. *Tezkîretü'l-evliyâ*. haz. Muhammed İstilâmî. Tahran: Zevvâr, 2014.

Feridüddîn Muhammed Attâr Nişâbûrî. *Dîvân-ı Attâr*. haz. M. Dervîş. Tahran: İntişârât-ı Cavidan, 1359.

Füruzanfer, Bediüzzaman. *Mevlânâ Celaleddin*. çev. Feridun Nafiz Uzluk. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2005.

Hemedânî, Seyyid Ali b. Şihâbüddîn. *Meşâribü'l-ezvâk*. haz. Muhammed Hâcûy. Tahran: İntişârât-ı Mûlâ, 1362.

Homerin, Th. Emil. *From Arab Poet to Muslim Saint*. Cairo: American University in Cairo Press, 2001.

Homerin, Th Emil. *Umar Ibn Al-Fârid: Sufi Verse, Saintly Life*. New York: Paulist Press, 2001.

Hucvirî, Alî b. Osmân. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

Kara, Ömer. "Bîkâî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VI/149-150. VI. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.
https://islamansiklopedisi.org.tr/bikai

Karakoç, Sezai. *Mevlâna*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012.

Kartal, Abdullah. "Sekr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/334-335. 36. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
https://islamansiklopedisi.org.tr/sekr--tasavvuf

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. haz. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.

Keyvânî, Mecdüddîn. "Fars Edebîyatında Hamrîyye". çev. Çetin Kaska. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 114-118.

Kortantamer, Tunca. "Sâkinâmelerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimine Genel Bir Bakış". *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2 (1983), 81-90.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh yayınları, 2009.

Lewisohn, Leonard. "Principles of the Philosophy of Ecstasy in Rûmî's Poetrry". *The Philosophy of Ecstasy: Rumi and the Sufi Tradition*. ed. Leonard Lewisohn. World wisdom. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2014.

Mevlânâ, Celâleddin. *Mecâlis-i Seb'a*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2010.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Belhî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. haz. Reynold Alleyne Nicholson. 4 Cilt. Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1393.

Mevlânâ, Muhammed Celâleddîn. *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*. haz. Bediuzzaman Füruzanfer. Tahran: Emîr Kebîr, 1376.

Mustafa Hilmî, Muhammed. *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-İlâhî*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1971.

Nasr, Seyyid Hüseyin. "Mevlâna ve Sufî Gelenek". çev. Mehmet Vural. *Türkiye Günlüğü* 53 (Aralık 1998).

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tasavvufi makaleler*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Nicholson, R. A. *Mevlâna Celâleddin Rûmî*. çev. Ayten Lermioğlu. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1973.

Nûrbahş, Cevâd. *Ferheng-i Nurbahş: Istılâhât-ı Tasavvuf*. Tahran: Hânkâh-ı Nimetullâhî, 1366.

Pürcevâdî, Nasrullah. *Can Esintisi: İslam'da Şiir Metafiziği*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Rüşeyd b. Gâlib. *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârız*. Kahire: Matbaa-i Âmire, 1289.

Scattolin, Giuseppe. "İbnü'l-Fârız Divanı'nın Edisyon Kritiği: Tasavvufî Bir Eseri Okumak". çev. Zeliha Öteleş. *Tasavvuf Dergisi* 1/35 (2015).

Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lümâ': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.

Sipehsâlâr, Ferîdûn bin Ahmed. *Mevlâna ve etrafındakiler: Risale*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

Şebüsterî, Mahmûd. *Gülşen-i Râz: Metni ve Şerhi*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Şihâbüddîn Sühreverdî. *Gerçek Tasavvuf: Avârifü'l-meârif*. çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2011.

Uludağ, Süleyman. "İbnü'l-Fârız". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40-43. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/384-386. 30. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/muhabbet

Yıldırım, Yusuf. "Abdülmecîd-i Sîvasî'nîn Manzum Kasîde-i Hamrîyye Tercümesi". *İSTEM Dergisi* 13/25 (2015), 151-175.

Yûnus Emre. *Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye*. haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 2014.

Sadıkoğlu, Zehra Zeynep. "Mevlâna'nın İnsan-ı Kâmil ve Adalet Kavramlarıyla Evlilik İlişkisini Yeniden Düşünmek". *Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı - 1*. ed. Nuri Şimşekler vd. 811-834. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2025.

MEVLÂNA'NIN İNSAN-I KÂMİL VE ADALET KAVRAMLARIYLA EVLİLİK İLİŞKİSİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Zehra Zeynep SADIKOĞLU*

ÖZ

Günümüzde bir kurum olarak aileyi ilgilendiren pek çok olgunun yaşanma biçimi önemli ölçüde değişmiştir. Daha ileri yaşlarda gerçekleşen evlilikler, evlilik olmadan birlikte yaşama pratikleri, tek ebeveynli ailelerin artışı ve yükselen boşanma oranları bu değişimin örnekleridir. Tüm bunlar, evliliğin doğası, niteliği ve algılanışında çağdaş bir farklılaşmaya işaret etmektedir. İlgili literatür bu farklılaşmayı, bireyselleşme eğilimi çerçevesinde iki yönlü bir süreç olarak ele almaktadır. Buna göre modernliğin ilerlemesiyle belirginleşen bireyselleşme, evlilik kurumunu tanımlayan resmi ve gayri resmi kuralları, beklentileri ve varsayımları zayıflatmıştır. Söz konusu zayıflama, evlilik ilişkisinin daha kırılgan hale gelmesine yol açmıştır. Geçmişte ömür boyu süreceği varsayılan ve belirli rol beklentileriyle tanımlanan evlilik, günümüz koşullarında bu özelliklerini yitirmiştir. Artık eşler, ilişki dinamiklerini müzakere ederek düşünümsel bir şekilde ele almakta ve beklentileri karşılandığı ölçüde evlilikte kalmayı tercih etmektedir.

Bu çalışma, söz konusu değişim karşısında alternatif ve bütüncül bir çerçeve olarak Mevlâna'nın insan-ı kâmil ve adalet düşüncesini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle modernite ve kimlik ilişkisi incelenecek; gelenek ve yerleşik ilkelerden uzaklaşan kimliğin

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. İstanbul / Türkiye.
zeynep.sadikoglu@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0251-6652.

neoliberalleşme sürecinde nasıl yeniden tasarlandığı ele alınmaktadır. Söz konusu dönüşümün aile ve evlilik kurumuna yansımaları ortaya konduktan sonra, birey-grup, bireysellik-fedakârlık gibi ikiliklere dayanan yaklaşımları aşmanın imkânına sosyal teori içerisinden bakılmaktadır. Son olarak evlilik ilişkisini ele alırken bu ikilikleri aşma ve birbirleri arasında ilişki kurmada Mevlâna'nın insan-ı kâmil ve adalet düşüncesinin sunduğu katkılara değinilmekte ve Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled ile gelini Fatma Hatun'a yazmış olduğu mektuplara bu çerçevede yer verilmektedir. Böylece Mevlâna'nın bakış açının aile ve evliliği güçlendirerek hem toplum hem birey için taşıdığı onarıcı potansiyelin altı çizilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bireyselleşme, Evlilik, Modernite, Adalet, İnsan-ı Kâmil

Reframing Marital Relationships through Mevlâna's Concepts of the Perfect Human (İnsan-ı Kâmil) and Justice

Zehra Zeynep SADIKOĞLU[†]

Abstract

The ways in which many aspects of family life are experienced have changed significantly. Examples of this transformation include later-age marriages, cohabitation without marriage, the rise in single-parent families, and increasing divorce rates. All of these reflect a contemporary shift in the nature, character, and perception of marriage. The relevant literature describes this shift as a twofold process within the framework of individualization. As modernity has advanced, individualization has become more pronounced, weakening the formal and informal rules, expectations, and assumptions that once defined marriage as an institution. This weakening has contributed to making marital relationships more fragile. Whereas marriage was once characterized by lifelong commitment and well-defined role expectations, these features have lost their strength under current conditions. Today, spouses tend to negotiate their relationship dynamics reflectively and choose to remain married only to the extent that their expectations are met. This study aims to evaluate Mevlâna's concepts of the Perfect Human (İnsan-ı Kâmil) and justice as an alternative and holistic framework in response to these changes. To this end, it will first examine the relationship between modernity and identity, exploring how identity—distanced from tradition and established principles—is redesigned within the process of

[†] Asst. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Istanbul / Türkiye.
zeynep.sadikoglu@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0251-6652.

neoliberalism.

This study aims to evaluate Mevlâna's concepts of the Perfect Human (İnsan-ı Kâmil) and justice as an alternative and holistic framework in response to these changes. To this end, it will first examine the relationship between modernity and identity, exploring how identity—distanced from tradition and established principles—is redesigned within the process of neoliberalism. After analyzing the implications of this transformation for the family and the institution of marriage, the study will consider, from a social-theoretical perspective, the possibility of moving beyond approaches rooted in dualities such as individual–group and individuality–self-sacrifice. Finally, in discussing marital relationships, it will highlight Mevlâna's concepts of the perfect human (insan-ı kâmil) and justice to overcoming these dualities and fostering connection, including an analysis of the letters he wrote to his son Sultan Veled and daughter-in-law Fatma Hatun. In conclusion, the study reveals Mevlâna's perspective as a restorative resource for strengthening family and marriage for both society and the individual.

Keywords: Individualization, Marriage, Modernity, Justice, Perfect Human (İnsan-ı Kâmil)

.

Giriş

Günümüzde bir kurum olarak aileyi ilgilendiren birçok olayın yaşanma biçiminde önemli değişmeler gerçekleşmiştir. Doğurganlık hızında yaşanan azalmanın yanı sıra ileri yaşta gerçekleşen evliliklerde, evlilik çatısı altında olmadan birlikte yaşama pratiklerinde, tek ebeveynli ailelerin sayısında, boşanma oranlarında yaşanan artışlar bunlara örnek olarak verilebilir. Tüm bu değişmeler eş zamanlı olarak günümüzde evliliğin doğası, niteliği ve algılanışındaki çağdaş farklılaşmaya da işaret etmektedir. Söz konusu farklılaşma, ilgili literatürde temelde birbiriyle ilişkili iki yöne sahip bireyselleşme eğilimi ile bağlantılı olarak tartışılmaktadır. Buna göre modernliğin ilerlemesiyle su yüzüne çıkan bireyselleşme eğilimi, pek çok kurum gibi evlilik kurumunu da tanımlayan resmi ve gayri resmi kural, beklenti ve varsayımları zayıflatmış, böylece evlilik ilişkisinin kırılganlaşması yönünde etki göstermiştir (Cherlin, 2004).

Geçmişte tanımlanmış rol beklentilerinin eş davranışı üzerinde belirleyici olduğu, bir ömür boyu sürmesi beklenen, dolayısıyla ilişkiye yatırım gerektiren ve fedakârlığı içeren bir birliktelik niteliğindeki evliliğin günümüz geç modern[1] koşullarda bu özellikleri zayıflamıştır. Evli çiftlerin eskisi kadar bütünleşmiş bir birim olma niteliği göstermesi gerekliliği azalmıştır. Sosyal olarak tanımlanmış ve birbirini tamamlayan eş rolleri doğrultusunda kişisel hedef ve çıkarlardan gösterilmesi gereken fedakârlık, artık evlilik ilişkisini tanımlamamaktadır (Cherlin, 2009, 25). Eşlerin kendi ilişki dinamiklerini müzakere edip düşünümsellikle ele aldıkları, kendi değerlendirmeleri neticesinde ilişkilerini devam ettirmeyi veya sonlandırmayı seçtikleri mevcut koşullarda insanlar ancak beklentilerinin

[1] Çağdaş modernliği tanımlamak için postmodern kavramı da kullanılıyor olsa da bu çalışmada Giddens'ın geç modern kavramı tercih edilmiştir. Giddens, postmodernliğin modernliğin bitmesini işaret etmekten çok modernliğin kendi kendini anlamaya başlamasına işaret ettiği üzerinde durmaktadır. Bu postmodernliğin modernliğin ötesinde bir süreç olarak değil, ancak modernliğe içkin düşünümselliğin daha kapsamlı ve kuşatıcı hale gelmesi olarak kavranması gerektiği anlamını taşımaktadır. Buna göre postmodern durum, modernliğin ötesine geçildiği bir evre olmaktan çok, onun radikalleştiği bir evreye tekabül etmektedir. Bu sebeple de postmodern tabiri yerine geç modern tabirini kullanmayı tercih etmektedir (Giddens, 2018, 146-147).

karşılandığı ölçüde evlilik ilişkisi içerisinde kalmayı tercih etmektedir (Beck ve Beck-Gernsheim, 2002, 56).

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse evlilik ilişkisi, daha geniş toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasının merkezde olduğu resmi bir kurumdan eşlerin psikolojik ihtiyaçlarının ön planda olduğu özel bir sözleşmeye dönüşme yönünde bir değişime sahne olmaktadır (Amato vd., 2007, 70). Bu çalışma, söz konusu değişme karşısında alternatif ve bütüncül bir çerçeve olarak Mevlâna'nın insan-ı kâmil ve adalet düşüncesini değerlendirmek amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle modernite ve kimlik ilişkisi incelenmekte; gelenek ve yerleşik ilkelerden uzaklaşan kimliğin neoliberalleşme sürecinde inşa edilen bir tasarıma dönüşümü üzerinde durulmaktadır. Bu dönüşümün aile ve evlilik kurumuna yansımaları serimlendikten sonra, evlilik ilişkisi ile ilgili tartışmalarda birey-grup, birey-sellik-fedakârlık gibi ikiliklere yaslanan bakış açısını terk etmenin imkanına sosyal teori içerisinden bakılmaktadır. En nihayetinde ise söz konusu ikilikleri aşma ve birbirleri arasında ilişki kurmada Mevlâna'nın insan-ı kâmil ve adalet düşüncesinin bize sunduğu katkılara değinilmekte ve Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled ile gelini Fatma Hatun'a yazmış olduğu mektuplara bu çerçevede yer verilmektedir. Böylece Mevlâna'ın bakış açısının aile ve evliliği güçlendirerek hem toplum hem birey için taşıdığı onarıcı potansiyelin altı çizilmektedir.

Bireysel Kimliğin Neoliberal Dönüşümü

1970'lerden itibaren Batı'da, 1980'lerden itibaren ise Türkiye'de hız kazanan neoliberal politik ekonomi, insan refahı ve toplumsal faydanın ancak serbest piyasa ilkeleri çerçevesinde bireysel girişimcilik, özgürlük ve beceri gelişimiyle artırılabileceği iddiasına dayanması ve tarihsel öncüllerinden, küresel ölçekte ve büyük oranda finansal akış ağları etrafında örgütlenmiş yapısıyla ayırt edilmektedir. Bu sistemde ekonomik faaliyet bütünüyle piyasaya bırakılırken, devlet; bireysel hak ve özgürlükleri, özel mülkiyet haklarını ve piyasanın işleyişini güvence altına alma görevini üstlenmiştir (Harvey, 2015, 78-85). Meta ve sermaye dolaşımındaki artışa eşlik eden insan ve bilgi akışındaki yoğunlaşma ise kültürel anlamda küresel entegrasyonu pekiştirmiştir (Kaya, 2019, 102-107). Neoliberal küresel

sistemin ürettiği yaşam tarzı, değerler, alışkanlıklar ve gündelik pratikler, artık hem dünyada hem de Türkiye'de toplumsal ve kültürel alanı şekillendiren başlıca unsurlar haline gelmiştir.

Küresel kültürel entegrasyonun bireysel kimliğe bakan yönü, bu süreçte ortaya çıkan bireysel ve özel alanlarda kültürel haklara yönelik çağdaş duyarlılık ile modernliğin aynılaşma, homojenleşme ve asimilasyon gibi etkileri eleştiriye tâbi tutulurken farklılık, heterojenlik, çokkültürlülük gibi kavramların giderek önem kazanmasıdır. Bu bağlamda, devletin özel alanı düzenleyici politikalarının gerilemesi ancak diğer taraftan da özel alanla eşleştirilen bireysel ve kültürel hak ve özgürlüklere yatırım yapması yönündeki talep kendine zemin bulmuştur (Kaya, 2010, 144). Küresel neoliberal politik ekonomi ise rasyonel düşünebilen, çevresindeki fırsatları değerlendirebilen, rekabet edebilen ve seçim yapma kapasitesine sahip birey anlayışını teşvik ederek, söz konusu talebi besleyen bireysel hak ve özgürlük nosyonuna eklemlenmiştir (Eagleton-Pierce, 2016, 7-8). Böylece başlangıçta daha çok ekonomik ve politik düzlemde görülen rasyonelleşme eğilimi, zamanla özel ve kişisel alana doğru genişlemiştir.

Başka bir ifadeyle neoliberal ekonomi politiğin piyasayı tüm insan eylemleri için uygun rehber olarak sunumu, onun mantığının diğer alanlara doğru yayılması yönünde etki göstermiştir. Bu doğrultuda girişimcilik, özgürlük ve tercih değerlerine vurgusu ile öne çıkan neoliberal ekonomikleştirme tutumu bireysel kimliğin oluşması ve devam ettirilmesi süreci ile iç içe geçmiştir. Dolayısıyla günümüzde neoliberal bir retorikle "kendini gerçekleştirme" olarak ifadesini bulan bireysel kimlik inşası; bireyin kendi amaçları doğrultusunda kimliğini bizzat kendisinin kurup sürdürmesini ifade etmektedir (Giddens, 2014, 108).

Geçmişte bireysel kimliğe rehberlik eden gelenek ve yerleşik uygulamaların modernite ile bu fonksiyonunu kaybetmiş olması, bu durumun ortaya çıkmasında etkili bir olgudur. Bununla birlikte başlangıçta geleneğin yerine kendi kurum ve ilkelerini ikame eden ve böylece ortaya çıkan boşluğu doldurmaya yönelen modernite ilerledikçe birey karşılaştığı imkânları ve yaşam öyküsündeki belirsizlikleri şahsen algılamak, yorumlamak ve işlemek durumunda

kalmıştır (Beck, 2006, 336). Zira modernliğin temel kurumlarının artık otomatik olarak işlemez hale gelmesini ifade eden modernliğin düşünümselleştiği[2] süreçte söz konusu kurum ve ilkeler ile bunların tanımladığı toplumsal roller bireysel kimliğe rehberlik etme niteliğini yitirmiştir. Dolayısıyla modernite ilerledikçe beraberinde yoğun bir belirsizlik ve düzensizlik, sosyal kurumlar ve geleneksel otoritelere karşı artan güvensizlik duygusunu getirmiştir. Buradan kaynaklanan korku kültürünün bireysel kimliğe yansıyan yönü, kimliğin sürekliliğine ve çevresindeki eylem ortamlarının istikrarına duyulan güveni ifade eden ontolojik güvenliğin[3], yerini ontolojik kaygılara bırakmasıdır (Esgin, 2018, 465-466).

Ontolojik kaygı durumuna geçiş, gündelik hayatın devam ettirilmesi ve kimliğin sürdürülmesinde risk ve kazanım hesaplamalarının önem kazandığı rasyonel bir bakışla kendini açığa vurmaktadır. Ancak diğer taraftan bugün kimliğe nirengi noktası teşkil eden hedef ve amaçlar geçmişe nazaran çok daha çoğul ve belirsiz durumdadır. Zamanın-mekânın yeniden düzenlendiği, soyut sistemlerin her yere nüfuz ettiği ve yerelin küresele göre yeniden düzenlendiği koşullarda insanlar aralarından seçim yapmak zorunda oldukları farklı alternatifler ile karşı karşıyadır (Giddens, 2014, 53). Bu durumun en temel sonucu kimliğin, bireyin kendisini merkeze aldığı ve hayat planını etkileyen risk ve kayıpları konu ettiği bir düşünümün, gelecekle ilişki içinde bir planlama stratejisinin ürünü haline gelmesidir.

Kısaca belirtmek gerekirse modernleşme sürecinde birey, gele-

[2] Moderniteye dahil olan tehlikelerin artmasıyla birlikte sanayi toplumunun kendisini bir risk topluluğu olarak görmeye başlamasını içeren süreci Beck düşünümsel modernlik olarak tanımlamıştır (Beck, 1996, 28). Toplumsal uygulamaların yeni bilgiler ışığında sürekli olarak incelenip reforme edilmesi, düşünce ve eylemin devamlı birbirine yansıtılarak sistemin yeniden üretilmesi, olumlu anlamda değiştirilmesi de bu sürecin önemli bir parçasını oluşturmaktadır (Giddens, 2018, 43). Bu nedenle düşünümselleşme, modernitenin veya onun projesi kapsamında ürettiği tehlikelerin niyetlenilmemiş bir yan ürünü olarak ortaya çıkan modernitenin kendi üzerine düşündüğü, kendini incelediği, eleştirdiği ve yenilediği süreci ifade etmektedir.

[3] Ontolojik güvenlik, çoğu insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları itimada işaret etmektedir. Önem taşıyan kişi ve şeylerin güvenilir oldukları duygusu ontolojik güvenlik duygularının temelini oluşturur (Giddens, 2018, 93).

neğin ve yakın sosyal bağların koruyucu etkisini yitirmesiyle, geleneksel ortamların sunduğu psikolojik destekten ve güven duygusundan mahrum kalmıştır (Giddens, 2014, 52). Hayat planını şekillendiren gelenek ve sosyal bağların eski bağlayıcılığını yitirdiği ve neoliberal bireyselleşmenin öne çıktığı günümüz koşullarında, bireysel kimlik artık fırsat ve risk değerlendirmelerine durumundadır. Zira geleneksel norm ve kesinliklerin olmadığı, sürekli değişime tâbi olan yeni yaşam biçimleri karşısında bireyin kendi biyografisini aktif olarak üretmesi ve hayatını bir girişim olarak ele alması bir zorunluluk haline gelmiştir (Dean, 2000, 133-134). Giddens (2000, 69-70)'a göre bireyin kendi hakkında düşünme ve başkalarıyla bağ kurma şeklinin değişimine işaret eden küresel bir devrim niteliğindeki bu değişim ve dönüşüm bağlamında aile, önemli bir mücadele alanını teşkil etmektedir.

Çağdaş Evlilik İlişkisi: Birlikte Ama Yalnız

Aile hayatını yapılandıran tutarlı bir düzen artık çok daha fazla sorgulamaya açık durumdadır. Son yıllarda ülkemizdeki aile yapısındaki değişim de bunu ortaya koymaktadır. Örneğin 2014 yılında çekirdek ailelerden oluşan hanehalkı oranı %67.4 iken 2016 yılında bu oran %66.4'e, 2024 yılında ise 63.5'e gerilemiştir. 2014'te %2.1 olan çekirdek aile olmayan ve birden fazla kişiden oluşan hanehalkı oranı ise 2024 yılında yüzde 3,2'e yükselmiştir. Ayrıca 2014 yılında %7.6 olan tek ebeveyn ve çocuklardan oluşan çekirdek aile oranı 2016 yılında %8.2'e, 2024 yılında ise %10.9'a yükselmiştir (TUİK, 2024a). Bu değişimlerle uyumlu bir şekilde 2024 yılında bir önceki yıla nazaran kaba evlenme hızı değişmezken kaba boşanma hızı 2.03'ten 2.19'a çıkmıştır (TUİK, 2024b). Evlilik ilişkisinin kırılganlaştığına işaret eden bu veriler, yaşanan toplumsal değişim ve bireyselleşme sürecinin etkisinde evliliği bir kurum olarak tanımlayan toplumsal normların eski geçerliliğini kaybetmiş olduğuna işaret etmektedir.

Bu durumun temelinde, teknolojik ve bilimsel gelişmelerin etkisiyle hayat planını şekillendiren görece doğrusal aşamaların bulanıklaşması; geçmişte kültürel olarak tanımlanmış sorumluluk ve yetki alanlarında bireyin inisiyatif alma ve karar verme zorunluluğunun ortaya çıkması; ayrıca aile ideolojilerinde görülen çoğullaşma

yer almaktadır. Zira geçmişte kader olarak tanımlanan pek çok şey ve tabi aile-evlilik içi rol ve ilişkiler artık üzerinde karar verilen ve çalışma gerektiren, insanların tercihte bulunduğu olgulara dönüşmüş böylece hem yeni özgürlük hem de yeni sorumluluk alanları olarak öne çıkmıştır (Beck-Gersheim, 2005, 130). Diğer taraftan öncelikle bireysel kimliği belirleyen ve yapılandıran odağın toplumsal kural ve rollerden duygulara doğru kayması (McMahon, 1995, 3) ve kişisel/ailevi hayatın sürdürülmesinde seçimlerin genişlemesi hem kimliğin hem de evlilik ilişkisinin sürekli olarak gözden geçirilip kişisel kayıp ve kazanımlar üzerinden ele alındığı bir bağlam ortaya çıkarmıştır. Ayrıca evlilik için uygun seçeneklerin ve alternatiflerin (boşanma, birlikte yaşama, yalnız yaşama) varlığı, bir evlilik birliğinin değerini ve/veya bir alternatifin ona tercih edilebilir olup olmadığının zihnen sürekli izlendiği bir değerlendirme sürecini var etmiştir (Hackstaff, 1999, 3). Bu bağlamda bireyin kendi kişisel ihtiyaç ve arzularını ön planda tutarak içine girdiği samimi bir ortaklığı ifade eden, ihtiyaçların ve kendini gerçekleştirmenin bir aracı olmaktan çıktığında çözülen, kurumlardan ve ekonomik yükümlülüklerden bağımsız saf ilişki ideali (Giddens, 2014, 235) evlilik ilişkisini tanımlar hale gelmiştir.

İlgili literatürde tüketime dayalı evlilik veya bireyci evlilik olarak tanımlanan bu evlilik biçimi, ideal tipik anlamıyla eşlerin arasında karşılıklı iletişim ve duygusal paylaşımlarının temel teşkil ettiği, sürdürülmesinde kişisel uyum ve ortak ilgi alanlarının önem taşıdığı bir birliktelik biçimine denk düşmektedir. Devamlılığı eşlerin kendi kişisel büyümesine ve güçlenmesine ne ölçüde katkı sağladığına bağlı olduğu bu birliktelik biçimi aynı zamanda eşlerden birinin kişisel ihtiyaç veya beklentilerinin karşılanmadığında çözülmesinin muhtemel olması ile ayırt edilmektedir (Bellah, 1985, 93-94). Ayrıca bu ilişki içerisinde geçmiştekinden farklı olarak eşler söz konusu ilişkinin kalitesini izlemek, değerlendirmek ve korumaktan eşit derecede sorumludurlar (Cancian, 1987, 8).

Dolayısıyla evlilik ilişkisinin kazandırdığı eş kimliği, hem yakınlık-duygusallık hem de bağımsızlık-yeterlilik gibi özelliklerin birey tarafından aktif olarak üretilip gözetildiği bir proje niteliği kazanmıştır. Bu projede beklenen duygusal yakınlığın gelişimiyle ilgili yaşanan sorunların, kişinin yaşam çıktıları üzerinde sahip olduğu

kişisel kontrol, herhangi bir bağımlılık biçiminden hoşlanmama gibi özellikleriyle bağlantılı olan bireysel özgürlüğe verilen önemle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira bireysel özgürlükten feda etmeden bir başkasıyla yakın ilişki kurmak için çabalamak ve bu ilişki içerisinde kişisel ihtiyaç, arzu ve özgürlükleri buluşturmak oldukça zor bir iş niteliğindedir (Bellah, 1985, 107).

Bireysellik ve Fedakârlık Arasında İlişki Kurmak Mümkün mü?

Neoliberal ekonomikleştirme tutumunun bireysel kimliğin oluşturulup devam ettirilmesi sürecine nüfuzu, bu süreçte ortaya çıkan bireysel özgürlük vurgusunun evlilik ilişkisine yansımalarını kaçınılmaz kılmıştır. Bu bağlamda yapılan tartışmalarda dikkat çeken ilk unsur, evliliğin çoğunlukla bireysellik ile fedakârlığın dikotomik olarak konumlandığı bir birliktelik olarak ele alınmasıdır. Bu yaklaşımın, evlilik ilişkilerindeki güncel dönüşümlere yönelik çözüm önerilerini sınırlı kılma riski taşıdığı açıktır. Zira evliliğin, bireysel kimliğin gelişimine bir engel olmak yerine, onu inşa eden ve destekleyen bir ilişki olarak kavranması evlilik ilişkisinin kırılganlaşmasına karşı üretilecek çözümlerin daha sağlam bir temele oturmasına imkân sağlayacaktır.

Esasında bireysellik ve fedakarlığı birbirini dışlamak yerine, birbirini besleyen ve destekleyen özellikler olarak ele almak mümkündür. Örneğin kimliğin gruptan bağımsız olarak düşünülemeyeceğini savunan Mead (1934, 140) birincil ve ikincil toplumsallaşma süreçleriyle toplumun nasıl bireyin kimliğinin bir parçası haline geldiğini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre kimlik, çocuğun toplumsal normlar çerçevesinde diğerlerinin tepkilerini yorumlama ve tahmin etme, yani genelleşmiş ötekinin rolünü alma yeteneği kazandığı süreçte ortaya çıkmaktadır (Millar Bidwell ve Vander Mey, 2000, 66). Söz konusu yetenek, bireylerin etkileşimde bulundukları kişilerin zihinlerinde neler olduğunu tahmin edip anlama ve kendi davranışını değerlendirme, etkileşimde bulunduğu kişilerin beklentilerini içselleştirme imkânı vermekte ve bireysel kimliği yapılandırmaktadır. Dolayısıyla toplumun biçimlendirici ve kuşaklar arası aktarımı sağlayan güçleri olmadan, toplumsal deneyimin dışında ortaya çıkan bireysel bir kimlik tasavvur etmek imkansızdır. Ayrıca kimlik bir kere oluştuktan sonra değişmeden kalmak yerine

ikincil toplumsallaşma sürecinde birey tarafından rol alma ve rol yapma süreçlerinde yeniden yorumlanıp oluşturulmaya devam etmektedir. Evlilik ilişkisinde de eşi, diğer eşin kimliğine/kişiliğine dahil olan ve zihninde devamlı yer alan bir ziyaretçi/öteki olarak ele almak mümkündür. Zira Mead (1934)'e göre bireyin kimliği sadece daha geniş topluma değil, aynı zamanda hayata beraber eşlik ettiği belirli/önemli kişilere de bağlıdır. Bu bağlamda alınan kişisel kararlar sadece bireyin kendisi ile ilgili olduğu için değil, potansiyel olarak yakın ilişki geliştirdiği başkalarını etkileme ihtimali olduğu için de düşünümsel olarak gözetilirler.

Benzer bir şekilde Simmel (1903/2009) de *Metropol ve Zihinsel Hayat* başlıklı makalesinde birey ve grubun karşılıklı olarak birbirini oluşturduğunu ve grup içerisinde gerçekleşen sosyal etkileşimin doğasının bireyin kişiliği ve kimliği üzerinde belirleyici önemde olduğuna işaret etmektedir. *Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişmesi* (1908/2009, 241-242) başlıklı makalesinde de benzer bir noktaya değinen Simmel, modern toplumlarda, ikili veya üçlü gibi küçük grupların bile birey ve daha geniş toplum arasında nasıl arabulucu olarak hareket edebileceklerine dikkat çekmekte ve aile/evlilik ilişkisi ile bireysel kimlik arasındaki bağlantının nasıl kavranması gerektiğine dair ipuçları vermektedir. Buna göre "ailenin kendine özgü ikili bir sosyolojik rolü vardır. Bir yandan kişinin kendi kişiliğinin uzantısıdır; kişinin…diğer bütün toplumsal birimlere kapatılarak ve bizi kendisinin bir parçası olarak içine alarak ortaya çıkan bir birimdir. Öte yandan bireyin içinde kendini tüm diğerlerinden ayırt ettiği ve diğer bireylere karşı olarak bir benlik ve antitez geliştirdiği bir kompleks de oluşturur aile." Başka bir ifadeyle "daha dar bir çevreye bağlı olmak genelde bireyselliğin güç kazanması bakımından en genel alanda olduğu kadar elverişli bir şey olmasa da çok büyük bir kültürel toplulukta, bir aileye ait olmanın bireyleşmeyi teşvik ediyor olması psikolojik açıdan önemlidir. Birey tek başına kendini bütünlüğe karşı koruyamaz: ancak mutlak beninin bir kısmını az sayıda kişiye teslim ederek, onlara katılarak hem bireysellik hissini koruyabilir hem de aşırı bir tecritten, burukluktan ve meczuplaşmaktan kaçınabilir."

Bu bakış açısına göre aile/evlilik gibi küçük gruplarda kişi kendini grubu oluşturan diğerlerinden ayrı bir birey olarak deneyimle-

se de söz konusu grup çoğu zaman etrafındaki daha geniş toplum içerisinde bir birey olarak hareket etme gücünü taşımaktadır. Tam da bu noktada aile/evlilik birey için bir tampon görevi görmektedir. Zira hem kendisini çevreleyen geniş toplumla etkileşim içerisinde oluşmuş olan ancak kendine özgü özelliklere de sahip normlarla bireyi koruyucu bir işlev yerine getirmekte hem de daha geniş toplumun yapısal kısıtlamaları karşısında bireysel kimliğin ve özgürlüklerin gelişimi için bireye ayrı bir alan sağlamaktadır. Dolayısıyla bu bakış açısı hem grup ve bireyin birbirini gerektirdiği ve karşılıklı olarak oluşturduğu bireyselleşmenin atomistik olmayan inşasını hem de seçeneklerin çokluğuna ve tercihte bulunma gücüne odaklanan bakış açısının paradoksal bir biçimde gözden kaçırdığı bağlılık-fedakârlık gerektiren ilişkilerin bireysel kimlik için taşıdığı fırsatları tartışmamıza izin vermektedir.

Farklı Bir İmkân: Mevlâna'nın İnsan-ı Kâmil ve Adalet Düşüncesi

Bahsetmiş olduğumuz ikiliklerin aşılabilmesi ve bireyselliğin atomistik olmayan bir inşası için eşlerin münasebetlerinde ve birbirlerine muamelede gözetmeleri gereken ilkelerin ne olması gerektiği konusunda Mevlâna'nın insan-ı kâmil ve adalet düşüncesi yol gösterici niteliktedir. Zira Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması itibariyle onun bütün isim ve sıfatlarına erişen, varlığın esas mertebelerini tümüyle kendisinde toplayan insan olarak tanımlanan insan-ı kâmil (Uludağ, 2012, 188), yaratılış gayesine uygun davranış sergileyen, kendisiyle birlikte ötekinin de hak, hukuk ve nimet paylaşımı konularında adil ve insaflı olmayı kabul eden insandır (Bardakçı, 2008, 2). Evlilik ilişkisine bunu tercüme edecek olursak insan-ı kâmil eşine karşı muamelesinde ve münasebetinde her şeyin Allah'ın iradesi, kudreti ve bilgisi çerçevesinde cereyan ettiği şuuruyla merhamet ve adalet üzere hareket eden kişidir.

Mevlâna'da İnsan-ı Kâmil

"Her şeyin yaratıcısı Yüce Allah,[4] insan daha hiçbir şey değilken[5]

[4] ez-Zümer 39/62.
[5] el-Meryem 19/9; el-İnsan 76/1.

onu tek bir özden yarattı.[6] Ona şekil vererek ruhundan üfledi.[7] Ahsen-i takvim[8] olarak şan ve şerefli kılınan insan[9] ayetleri ile delillendirilen insan-ı kâmil'in özelliklerinden ilki Allah'ın rızasını gözetmesidir. Zira insan-ı kâmil, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanıp insanlığın ortak değerleriyle hareket eder. Birbirlerinde sükûn bulmak üzere aynı özden yaratılarak aralarına sevgi ve şefkat yerleştirilen[10] eşlerin de ilişkilerinde Allah'ın rızasını gözetmeleri gerekmektedir. Mevlâna'ya göre bunun için öncelikle insanın kendini bilmesi gerekir. Çünkü kişinin kendini tanıması, başkalarına yönelik tutum ve davranışlarını olumlu yönde etkiler; buna karşılık, kendini tanımaması ve farkındalık yoksunluğu ise daha çok başkalarının kusur ve eksiklikleriyle uğraşmasına yol açar (*Mesnevî*, II, 881-882). Bu bağlamda, insan-ı kâmil; hiç kimsenin diğerine takva dışında bir üstünlüğü olmadığını bildiren ayeti zihninde taşıyan kişidir, demek mümkündür:

> "Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Sizi birbirinizi tanıyasınız diye kavimler ve kabileler haline getirdik. Kuşkusuz Allah katında en üstün olanınız, derin bir sorumluluk bilinciyle O'na karşı saygı duyanınızdır. Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır" (Kara, 2006, 15, Akt. Bardakçı, 2008).

Diğer taraftan Mevlâna Kur'an'ın bir yorumu olarak nitelendirdiği Mesnevî'nin ilk beyitlerinde, içi temizlenmiş olan ney ile mâsivâdan arınan insan-ı kâmili tarif eder. Ruhlar âleminden alınıp dünyaya halife olarak gönderilen insan, tıpkı kamışlıktan kesilerek esas yurdundan ayrılan ve ney yapılan kamış misali geldiği vatanın özlemini taşımaktadır (Kara, 2006, 15, Akt. Bardakçı, 2008):

Dinle neyden duy neler söyler sana
Derdi vardır ayrılıklardan yana,
Kestiler sazlık içinden der beni;
Dinler, ağlar: Hem kadın hem er beni.
Göğsü göz göz ayrılık delsin de bir,
Sen o gün benden işit özlem nedir.

[6] el-En'âm 6/98; ez-Zümer 39/6; en-Nisâ 4/1.
[7] el-Hicr 15/29.
[8] et-Tin 95/4.
[9] el-İsrâ 17/70.
[10] er-Rûm 30/21.

Her kim aslından uzak düşsün: Arar
"Asl"a dönmek için bir uygun gün arar (*Mesnevî*, I, 1-4).

Mevlâna'nın kamışın ney olması ile insanın kemale ermesi arasında kurduğu benzerlik onun insan-ı kâmili neyle sembolleştirmesine neden olmuştur. Nasıl ki kamışlıktan kesilip neyzenin nefesiyle güzel nağmeler çıkaran bir "ney", kendi özünden sıyrılarak sanatkârın ruhunu yansıtırsa; insan-ı kâmil (Bardakçı, 2008, 6) de benlik bağlarını geride bırakıp gönlünü Hak sevgisiyle dolduran, yokluğa bürünmesine rağmen eşyanın hakikatine ulaşan ve çevresine irfan ve hikmetle yaklaşan kişidir:

Ey ney! Ne de hoş bütün sırları biliyorsun
Ey ney! Bülbül gibi sen de çok feryat ediyorsun
Kendinden bile haberin yok ama göz olmuşsun
Kendinden sıyrılıp çıkınca sırlarla dolmuşsun

(*Divân-ı Kebîr*, II, 3929-3937).

Evlilik ilişkisi bağlamında bu benzetme, eşlerin ilişkilerini yalnızca bireysel beklentiler üzerine değil, sevgi, anlayış ve hakikate dayalı bir perspektifle inşa etmeleri gerektiğini ifade eder. Bu gerçekleştiğinde ise, tıpkı neyzenin nefesiyle anlam kazanan ney gibi, evlilikte de eşler arasında ortak bir ahenk ile birbirlerinin varlığını ve ruhunu besleyen bir uyumun ortaya çıkacağını ima eder. Bununla birlikte Mevlâna'ya göre çevresindeki insanların Allah'ın lütfuna ermesine vesile olan insan-ı kâmilin insanlarla ilişkilerinde sözlerine dikkat etmesi gerekmektedir. Çünkü ağızdan çıkıncaya kadar insanın esiri olan söz bir kere ağızdan çıktıktan sonra insanı esir etmektedir. Bu yüzden sözlerin kırıcı olmaması ve gönülleri onarıcı olması önem taşımaktadır:

Dostlarla konuşurken çok dikkatli ve ihtiyatlı olmalıdır.
Çünkü söz vardır.
Keskin kılıç gibidir; dostluğu keser, öldürür.
Kalpte tedavisi imkânsız yaralar açar.
Bir söz de vardır ki ilk bahar mevsimi gibidir.
Her tarafı süsler,
Güzelleştirir, sayısız yararlar sağlar.

(*Mesnevî*, III, 265-266).

Evlilik ilişkisi açısından Mevlâna'nın bu yaklaşımı, eşler arasındaki iletişimde sözün gücüne ve etkisine dikkat çekmekte; evlilikte, ağızdan çıkan her kelimenin yalnızca anlık bir tepki ya da ifade değil, aynı zamanda ilişkinin seyrini ve duygusal atmosferini şekillendiren bir unsur olduğunu hatırlatmaktadır. Bu bakımdan, sözlerin kırıcı olmaktan uzak, tam tersine onarıcı, güveni pekiştirici ve sevgiyi besleyici nitelikte olması, evliliğin uzun ömürlü ve sağlıklı olmasında kilit rol oynar. Kısaca belirtmek gerekirse Allah'ın halifesi konumundaki insan, kemâle ulaştığında, Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinin en mükemmel şekilde tecelli ettiği bir varlık hâline gelir. Böyle bir kişi -yani insan-ı kâmil- ilahi ahlâkla donanmış, kulluğunun bilincinde olan, her şeyin Allah'tan geldiğini idrak eden biridir. Bu bilinç, onu evlilik ilişkisinde de dikkatli ve ölçülü kılar. Eşine karşı kırıcı olmaktan sakınır; sevgiyi, merhameti ve şefkati temel alan bir tutum sergileyerek ilişkisini ilahi bir sorumluluk bilinciyle sürdürmeye gayret eder.

Mevlâna'nın Adalet Düşüncesi

Bilgelik, ölçülülük, cesaret ve metanet gibi diğer temel erdemler gibi, adalet de tüm insanlar için vazgeçilmez bir değerdir. Adaletsizlik ve zorbalık nasıl "yanlış" ve "kötü" ile ilişkilendiriliyorsa, adalet de bir erdem olarak "gerçek", "doğru" ve "iyi" kavramlarıyla güçlü bir bağ içindedir. Bu nedenle insan eylemlerinin de ölçüsü olma özelliğine sahiptir. Öte yandan İslam mutasavvıfları arasında, adaletin temel amacının insanı hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaştırmak olduğu konusunda genel bir görüş birliği vardır. Bu nedenle adalet yalnızca etik bir mesele olarak ele alınmaz. Bilakis "bir şeyi yerli yerine koymak" ya da "orta yol ya da vasat eylem, iki aşırı ucun arasında olan orta yolu bulmak" anlamını taşıyan adalet, hayatın tüm alanlarında düzen sağlayan temel bir ilke olarak kabul edilir. Dolayısıyla, her bir bireyin, ailenin ve toplumun iyiliği ve selameti için vazgeçilmez niteliktedir (Kuşpınar, 2017, 306-307).

Mevlânâ da adaleti, "her şeyin layık olduğu yere konulması" ilkesine dayandırır. Ancak, diğer İslam mutasavvıflarının soyut ve teorik yaklaşımlarından farklı olarak, bu kavramı daha somut ve pratik bir düzlemde ele alır. "Adalet nedir?" diye soran Mevlânâ, buna "ağaçlara su vermektir" şeklinde cevap verir; adaletsizliği ise

"dikene su vermek" olarak tanımlar (*Mesnevî*, V, 596). Yani adalet, hayatın toprağında kök salan faydalı ve erdemli olana can suyu vermektir. Oysa adaletsizlik ne meyve verir ne gölge sağlar bir dikene su taşımaktır; yani hem kaynak israfı hem de düzenin bozulmasıdır. Dolayısıyla adalet, suyu susayana, yeri hak edene ulaştırmaktır. Adaletin yokluğu ise yalnızca bir felaket kaynağıdır. Bu nedenle, her birey yaptığı her işe ve attığı her adıma dikkat etmelidir. Zira insan, diğer tüm varlıklar gibi, bütünüyle kendi içinde düzenli olan ve adalet ilkesine göre yaratılmış bir evrenin ayrılmaz bir parçasıdır. Dahası, yalnızca insan, yaratılmış varlıklar arasında ilâhî sıfatların yansıdığı bir varlık olarak, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin tecelligâhı (yansıma alanı) olma özelliğine sahiptir (*Mesnevî*, VI, 3138).

Mevlâna, adaletin mahiyeti ve tecellisi konusunu ise üç hayvan hakkındaki bir kıssa ile anlatır: bir kurt, bir tilki ve bir aslan. "Bir gün, aslan, kurt ve tilki avlanmak için dağa çıkarlar. Avlanırken birbirlerine yardım etmek için aralarında sözleşirler. Aslanın kurt ve tilkiyle arkadaşlık yapmak zoruna gitse de yoldaşlığını ikram ve lütuf olarak görür. İşleri rast gider. Bir yaban öküzü, bir dağ keçisi, bir de tavşan avlarlar. Avlarını kanlar içerisinde sürükleyerek ağaçlık bir subaşına getirirler. İyice yorulmuşlar ve acıkmışlardır. Özellikle kurtla tilkinin, ağzının suyu akmaya başlar, paylarını bir an önce almanın hırsı içerisindedirler. Ormanlar padişahının, bu avları adaletle paylaştırmasını beklerler. Aslan, kurtla tilkinin açgözlülüklerini fark eder fakat sesini çıkarmaz. Aslan, "Ey tecrübeli ve ihtiyar kurt, avladığımız hayvanları aramızda adaletli bir şekilde paylaştır. İyi bir adalet ortaya koy, vekilim sensin" der. Kurt, "Padişahım! Sizin büyüklüğünüze iri ve büyük olan bu yaban öküzü yakışır. Çevikliğinize ve semizliğinize uygun düşer. Keçi, orta boyda ve irilikte, o da bana uygun düşer. En küçüğümüz tilki olduğuna göre, avımızın en küçük parçası olan tavşan da onun hakkıdır" der. Aslan bu paylaştırma karşısında kızıp kükrer, "Ey kurt! Nasıl paylaştırdığını pek anlayamadım. Ey kendini bilmez eşek! Yaklaş ve karşıma geç de bir daha söyle" der. Yanına yaklaşınca bir pençe vurarak kurdu parçalar. Aslan tilkiye: "Ey tilki! Şimdi bu avları adaletli bir şekilde sen paylaştır bakalım. "Tilki önce aslanın önünde saygıyla eğilir, yeri öper sonra, "Bu semiz yaban öküzü, efendimizin kuşluk

yemeğidir, güne bunu yiyerek başlarsınız. Şu keçi de aziz padişahımıza, öğle yemeği için güzel bir yahni olur. Lütuf ve kerem sahibi sultanımızın akşam yemeğindeki çerezi de tavşan olsun" der. Aslan, "Ey tilki, adaletin ışığını sen yaktın. Tam hakça paylaştırdın. Söyle bakalım, bu taksimi kimden öğrendin?" Tilki kuyruğunu bacaklarının arasına sıkıştırıp kurnazca gülerek, "Kurdun başına gelenlerden efendim, kurdun başına gelenlerden" der. Aslan, "Alçak kurdun başına gelenlerden ibret alıp hikmetle davrandığın için, bütün avları sana bağışlıyorum" diyerek tilkiyi ödüllendirir" (*Mesnevî*, I, 3013-3123).

Bu hikâyenin alegorik yorumu, her bir hayvanın insanın farklı bir yetisini temsil ettiği yönündedir. Buna göre aslan ruhu, kurt nefsi, tilki ise aklı simgeler; böylece hikâye, insanın manevi, sezgisel ve akli yönlerine işaret eder. Anlatıda, tüm bu nitelikleri bünyesinde barındıran insanın; kurdun temsil ettiği nefsin ve tilkinin temsil ettiği aklın doğurduğu hırs ve dünyevi arzuların etkisinden sıyrılarak, aslanın simgelediği ilahi akıl ve maneviyatın rehberliğinde içsel adaleti tesis edebileceği vurgulanır (Kuşpınar, 2017, 317). Aynı hikâyeyi sosyal adaletin dağılımı perspektifinden okuduğumuzda ise iki temel ahlaki mesaj öne çıkar. Bunlardan ilki, bir toplumun ortak yaşam dengesinin sağlanmasında danışmanın oynadığı hayati roldür. Hikâyede birlikte hareket etmek üzere anlaşan kurt ve tilki, toplumu oluşturan sıradan bireyleri temsil ederken; aslan insan-ı kâmili, yani olgun ve erdemli kişiyi simgeler. Aslan, avı diğerlerinin yardımı olmadan da elde edebilecek güce sahip olmasına rağmen, onların katılımını sağlayarak ve onlara danışarak toplumsal yaşamda önemli bir sorumluluğu yerine getirir. Bu tutumuyla, yalnızca kudretini değil, aynı zamanda tevazuunu ve sorumluluk bilincini de ortaya koyar. Aslan, kendi gücünü bireysel çıkar için değil, ortak iyiliği sağlamak için kullanarak hem birlikteliği pekiştirir hem de örnek bir liderlik sergiler. İkinci ahlaki mesaj ise, danışma sürecinin yöntemine ilişkindir. Hikâyede kurt, kendi algısına dayanarak, eşit/orantısal bir paylaşımın adaletli olacağını varsayarak avı herkesin fiziksel büyüklüğüne göre bölüştürür. Bu paylaşım, kurdun bakış açısından adil gibi görünse de aslana göre yüzeysel bir eşitlik anlayışına dayanmakta ve gerçek adaleti yansıtmamaktadır. Zira aslanın bilgeliği, adaleti niceliksel eşitlikte değil; her bireyin duru-

muna, ihtiyacına ve konumuna göre hak ettiği payı almasını sağlayacak bir anlayışta görür. Bu anlayışa göre gerçek adalet, eşitlik değil, hikmetli bir değerlendirme ile "herkese hakkını vermek"tir (Kuşpınar, 2017, 319).

Bu hikâye, evlilik ilişkisine uyarlandığında, sağlıklı bir birlikteliğin ancak ilgi, merhamet, sorumluluk ve tevazu temelli bir danışma kültürüyle kurulabileceğini gösterir. Hikâyedeki aslanın bilgece tavrı, evlilikte de güçlü olanın sadece karar vermesi değil, aynı zamanda ortak aklı önemseyerek dengeyi gözetmesi gerektiğine işaret eder. Söz konusu bağlamda adalet, niceliksel eşitlikten çok, eşlerin ihtiyaç ve durumlarına duyarlı bir paylaşımı ifade eder. Evlilik, bu duyarlılıkla yalnızca bir yaşam birliği değil, aynı zamanda bireyselliğe alan tanıyan, ilişkisel bir kimlik inşasının da zeminini oluşturur.

Sultan Veled'e ve Fatma Hatun'a mektuplar:

Mevlâna'nın insan-ı kâmil ve adalet düşüncesinin evlilik ilişkisine yorumlanmasında oğlu Sultan Veled ve gelini Fatma Hatun'a yazmış olduğu mektuplar birer vesika niteliğindedir:

"Mevlâna'dan Sultan Veled'e;

Bugün son oğlumuza, nikâhlısı bulunup gönlümüzün, gözümüzün belki bütün âlemin gözünün gönlünün aydınlığı Fatma Hatun'un görüp gözetilmesi için tavsiyede bulunuyorum. Umulur ki oğlumuz ona haksızlık etmez. Bir an, bir nefes bile kadıncağızın gönlüne 'babamın ölümünden sonra vefasızlık ediyorlar' şeklinde bir kuruntunun gelmemesi için oğlumuz -hiçbir zaman bilerek yahut bilmeyerek- yakışıksız bir harekette bulunmaz. Ona karşı olan denetçilik görevini de bırakmaz. Cevherinin saflığından ötürü o kadın, şehzadelik unsuru ile kendisine miras olarak kalan sabırla mürüvvetten ötürü şikâyet etmez. Lakin Selahaddin'in temiz olan çocuklarının koruyucusu olan ilahi ruhların, gözetilmesine dikkat etmek lazımdır. Bu babanın yüzünü ak etmek için Fatma Hatun'u aziz tutasın. Sen onu, gönülle, can tuzağı ile avlamaya çalış, artık avlanmaya ihtiyacı kalmadığını sanma. Çünkü bu iş yalnız dışı görenlerin mezhebidir. (Onlar, dünya hayatının dış yüzünü bilirler) ayet-i kerimesi onlar hakkında buyurulmuştur. Fatma Hatun eskiyecek unsurdan değildir. Bir gün onların değeri o dereceye ulaşmış-

tır ki, 'Ey Ali eğer sen, benim ciğer paremin toprak üstünde süründüğünü görseydin ona ne yapardın?' buyurunca Ali: 'Ya Resulallah, göz çukurumu onun sığınağı, kalbimin içini onun barınağı yapsam yine de nefsimi onda kusur, cürüm işlemişlerden sayarım' dedi. Peygamber 'Fatma benden parçadır. Çocuklarımız yeryüzünde yürüyen ciğer parelerimizdir' dedi. O ruhları incitmek bir incitme, yüz, hatta bin incitme değil, belki daha da fazladır. Oğlum! Sen bu vasiyeti gizli, saklı tut. Hiç kimseye söyleme. Allah, en iyi bilendir."

"Mevlâna'dan Fatma Hatun'a

Benim ruhum senin ruhunla kavuşmuş, birleşmiştir, seni inciten her olay beni de incitir. Celâl sahibi olan Allah'ı şahit tutar, zatına yemin ederim ki, o muhlis çocuğun rahatsız olması bizi de on misli gamlı, kederli eder. O temiz çocuktan beklediğim, kimden incinirse bu babadan gizlememesidir. Hatta minnettar olurum. İnşallah mümkün olduğu kadar yardımda kusur etmem. Eğer aziz oğul Bahaeddin sizi incitmeye çalışırsa Allah'a tekrar tekrar yemin ederim ki onun sevgisini gönlümden çıkarır, onun selamına cevap vermem, cenazeme gelmesini istemem. Celali yüce olan Hak Teâlâ sizin daima dostunuz olacaktır. Allah'ın kulları da sizin dostluğunuzdadır. Kim sizin hakkınızda artık eksik söylerse söylesin, deniz köpeğin ağzı ile kirlenmez, şeker sineğin banması ile değerinden yitirmez. Yakınlarım biz mazlumuz diye yüz bin defa yemin etseler senin hakkında dost ve duacı olmadıkça ben onları mazlum tanımam. Yemin ve özür kabul etmem. Hak Teâlâ'nın kullarının ayaklarının altına toprak, köle olmadıkça gönlüm onlara doğrulmaz. Bu babanın inancı budur; bunun üzerine ölür, bunun üzerine mezara girerim(inşallah). Bu babadan bir şey gizlemeyiniz. Olup bitenleri bir bir bana söyleyiniz de Allah'ın inayeti ile yardımda bulunayım. Siz hakkın korkusuzluk timsalisiniz, siz o sultanın bu dünyada eseri olduğunuz için onun temiz olan ruhu, bereketinizde o âlemden ve yine sizin sebebinizle yeryüzü¨ halkına yüz binlerce inayet yapar. Eserleriniz hiçbir zaman tükenmesin, nesliniz kıyamete kadar kesilmesin, gönlünüz, çocuklarınızın gönlü¨ kederli olmasın. Âmin ey âlemlerin Rabbi" (*Mektuplar*, 1999, 85-86, Akt. Aman, 2016, 344-345).

Mektuplarından da anlaşılacağı üzere Mevlâna, oğlu ve gelini

aracılığıyla tüm evli çiftlere önemli öğütlerde bulunmaktadır. Eşlerin birbirlerine yakışıksız davranışlarda bulunmamaları, haksızlık etmemeleri ve ilişkilerini adalet temelinde sürdürmeleri gerektiğini vurgular. Bununla birlikte, eşlerin birbirlerini kırmak yerine gözetmeleri, kalplerini "can tuzağı" olarak nitelendirdiği iyilik ve güzellikle birbirine bağlamaları gerektiğini nasihat eder. Üstelik bu gözetme ve özenin, tek seferlik değil, süreklilik arz eden bir sorumluluk olduğuna dikkat çeker. Bu nasihatlerini dile getirirken Mevlâna, Allah'ın ayetlerine atıfta bulunur ve insan-ı kâmil olma yolunda, Allah rızasını gözetmenin, kulluk bilincini korumanın ve olaylara sadece zahirden değil, eşyanın hakikatine nüfuz ederek irfan ve hikmetle yaklaşmanın önemini hatırlatır. Böylece evlilik, yalnızca iki bireyin birlikteliği değil; aynı zamanda manevi bir yolculuğun, ahlaki bir sorumluluğun ve adaletli bir beraberliğin ifadesi hâline gelir.

Sonuç Yerine

Bugün, gelenek, örf ve adetlerin etkisinin azaldığı ve bireyselleşmenin ön plana çıktığı toplumda, bireysel kimlik; kişinin bilinçli olarak üzerine çalıştığı, kendi emeği ve çabasıyla şekillendirdiği bir proje niteliğine bürünmüştür. Kimliğin kavranış biçimindeki bu değişim, aile ve evlilik ilişkilerini de başlıca bir mücadele sahasına dönüştürmüştür. Karşılıklı iletişim ve duygusal paylaşım temelleri üzerine kurulan modern evliliklerin sürdürülebilirliği, artık bu birlikteliğin eşlerin kişisel gelişim ve güçlenmelerine ne ölçüde katkıda bulunduğuna ve bireysel ihtiyaç ile beklentilerin ne derece karşılandığına bağlıdır.

Her ne kadar bireysel kimliğin oluşumu ve sürdürülmesinde neoliberal özgürlük ve tercih değerlerine yapılan artan vurgu, evlilik ilişkisine önemli ölçüde yansımış olsa da evliliği bireysellik ile fedakârlığın karşıt kutuplarda konumlandığı bir ilişki biçimi olarak görmek, günümüzde yaşanan değişim ve dönüşümlerin neden olduğu kırılganlık karşısında önerilerin yetersiz kalmasına yol açacaktır. Buna karşılık, evlilik içinde bireysellik ve fedakârlığı birbirini besleyen ve güçlendiren unsurlar olarak değerlendirmek hem bireyselleşmenin atomistik olmayan inşasını hem de bağlılık ve fedakârlık gerektiren ilişkilerin bireysel kimlik için taşıdığı fırsatları vurgulama imkânı taşımaktadır.

Bu imkânın nasıl hayata geçirileceği ve evli eşlerin birbirleriyle ilişkilerinde gözetmeleri gereken ilkelerin neler olması gerektiği konusunda, Mevlânâ'nın insan-ı kâmil ve adalet anlayışı önemli bir rehber niteliği taşır. Mevlânâ'ya göre insan-ı kâmil, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin en yetkin biçimde tecelli ettiği kimsedir. Böyle bir kişi, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmış olup, en büyük gayesi O'nun rızasına erişmektir. Bu bilinçle, her şeyin Allah'tan geldiğini idrak eder; yaratılmışlık ve kulluk sınırlarını titizlikle korur. Evliliğinde de bu hassasiyetle hareket eder; eşine karşı kırıcı olmamaya, sevgi ve şefkat göstermeye özen gösterir. İrfan ve hikmetle, eşinin gönlünü hoş tutmayı ve huzuru daim kılmayı amaçlar.

Bir topluluk içinde danışma ve adaletin tesis edilmesinin önemine dikkat çeken aslan, kurt ve tilki hikâyesi evlilik ilişkisine uyarlandığında ise eşlerin birbirlerine danışarak; merhamet, sorumluluk

ve tevazu ile davranmalarının sağlıklı ve dengeli bir birliktelik için vazgeçilmez olduğu görülür. Ayrıca, eşlerin birbirlerinin ihtiyaç ve durumlarına duyarlılık gösterdiği ve adalet üzerine inşa edilen bir evlilik, taraflara farklı özelliklerini ve bireyselliklerini yaşatma imkânı tanır. Böylece evlilik, bağlılık ve fedakârlığın bireysel kimliği beslediği; bireyselliğin ise bu bağlılık ve fedakârlığı derinleştirdiği karşılıklı bir inşa zemini hâline gelir.

Söz konusu zeminde, eşlerin dikkat etmeleri ve gözetmeleri gereken ilkeler konusunda Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled ile gelini Fatma Hatun'a yazdığı mektuplar rehber niteliği taşır. Bu mektuplarda Mevlânâ, eşlerin yakışıksız davranışlarla birbirlerini incitmemelerini, adaletle gözetmelerini ve gönüllerini iyilik ile güzellikle birbirine bağlamalarını öğütler. Bu nasihatleri verirken, insan-ı kâmil olmanın bir gereği olarak Allah rızasını gözetmenin; eşyanın hakikatine vararak zahire aldanmadan irfan ve hikmetle hareket etmenin önemini vurgular. Tam da bu noktada, Mevlânâ'nın rehberliği, aile hayatını yapılandıran tutarlı bir düzenin zayıflaması ve evliliği bir kurum olarak tanımlayan toplumsal normların güç kaybetmesiyle ortaya çıkan kırılganlık karşısında, aile ve evlilik kurumunu güçlendirme potansiyeli taşıyan hem bireysel hem de toplumsal düzeyde onarıcı bir işlev üstlenebilecek nitelikleri ile öne çıkar.

Kaynakça

Aman, Fatih. "Mevlânâ'nın Aile Görüşü ve Yeni Evli Gençlere Mektupları." *Sinop Üniversitesi Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, ed. Hasan Barlak vd. 332–345. Sinop: Sinop Üniversitesi Yayınları. 2016,

Amato, Paul R., Stacy Rogers, Alan Booth ve David Johnson. *Alone Together: How Marriage in America is Changing*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Mevlâna'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma." *Erdem* 50 (2008), 1–13.

Beck, Ulrich. "Living in the World Risk Society." *Economy and Society* 35/3 (2006), 329–345.

Beck, Ulrich. "Risk Society and the Provident State". *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*, ed. S. Lash, B. Szerszynski ve B. Wynne, 27–44. London: Sage, 1996.

Beck, Ulrich ve Elisabeth Beck-Gernsheim. *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: Sage, 2002.

Beck-Gernsheim, Elisabeth. "Health and Responsibility: From Social Change to Technological Change and Vice Versa". *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*, ed. Scott. Lash vd., 122–136. London: Sage, 2005.

Bellah, Robert N. vd. (ed.). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Can, Şefik. *Konularına Göre Mesnevi Tercümesi.* 3 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.

Cancian, Francesca. *Love in America: Gender and Self-Development*. New York: Cambridge University Press, 1987.

Cherlin, Andrew J. *The Marriage-Go-Round: The State of Marriage and the Family in America Today*. New York: Knopf, 2009.

Cherlin, Andrew J. "The Deinstitutionalization of American Marriage." *Journal of Marriage and Family* 66/4 (2004): 848–861.

Dean, Mitchell. "Risk, Calculable and Incalculable". *Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives*, ed. D. Lupton, 131–159. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Eagleton-Pierce, Matthew. *On Individualism in the Neoliberal Period*. Bildiri, PSA 66th Annual International Conference, Brighton, UK, 21–23 Mart 2016.

Esgin, Ali. *Anthony Giddens Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.

Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

Giddens, Anthony. *Runaway World*. New York: Routledge, 2000.

Hackstaff, Karla B. *Marriage in a Culture of Divorce*. Philadelphia: Temple University Press, 1999.

Harvey, David. *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. Çev. Aylin Onacak. 2. basım. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.

Karaman, Hayrettin. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Türkçe Meali*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Kaya, Ayhan. "Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürlülük". *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, T. Bottomore - T. H. Marshall, çev. Ayhan Kaya. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.

Kaya, Yunus. *Ayyıldız ve Küre: Küreselleşme, Toplumsal Eşitsizlik ve Kimlik*. Ankara: Nobel, 2019.

Kuşpınar, Bilal. "Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi." Çev. Ayşe Yaşar Ümütlü. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* (2017): 303–328.

McMahon, Marta. *Engendering Motherhood: Identity and Transformation in Women's Lives*. New York: Guilford, 1995.

Mead, George Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

Mevlânâ. *Divân-ı Kebîr*. Haz. Abdülbâki Gölpınarlı. 7 cilt. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1992.

Mevlânâ. *Mektuplar*. Çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.

Millar Bidwell, Lee D. ve Brenda J. Vander Mey. *Sociology of the Family: Investigating Family Issues*. Boston: Allyn - Bacon, 2000.

Simmel, Georg. "Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi." "Group Expansion and Development of Individuality." *On Individuality and Social Forms* (1908), 251–293. Çev. Tuncay Birkan. *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Simmel, Georg. "Metropol ve Zihinsel Hayat." "The Metropolis and Mental Life." *On Individuality and Social Forms* (1903), 324–339. Çev. Tuncay Birkan. *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). "İstatistiklerle Aile." Ankara, 2024a. Erişim 14 Ağustos 2025. https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Aile-2024-53898

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). "Evlenme ve Boşanma İstatistikleri." Ankara, 2024b. Erişim 14 Ağustos 2025. https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Bosanma-Istatistikleri-2024-54194

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

YAZARLARIN ÖZ GEÇMİŞLERİ

(Yazar İsimlerine Göre Alfabetik Olarak Düzenlenmiştir)

Arş. Gör. Abdullah TAŞKIR

ORCID: 0000-0002-4557-6711

Abdullah TAŞKIR, 1994 yılında Konya'da dünyaya geldi. Yükseköğrenimini Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladıktan sonra, akademik kariyerine 2022 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak başladı. Yüksek lisans derecesini, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan 2024 yılında almıştır. Hâlen aynı anabilim dalında doktora çalışmalarını sürdürmektedir. Orta düzeyde Arapça, İngilizce ve Farsça bilmektedir.

Abdullah Taşkır was born in 1994 in Konya, Turkey. After completing his undergraduate studies at the Faculty of Theology, Necmettin Erbakan University, he began his academic career in 2022 as a Research Assistant in the Department of Turkish-Islamic Literature, Faculty of Theology, Sivas Cumhuriyet University. He earned his master's degree in 2024 from the Institute of Social Sciences, Department of Turkish-Islamic Literature at the same university and is currently pursuing his Ph.D. in the same field. He has an intermediate command of Arabic, English, and Persian.

Prof. Dr. Ahmet TARHAN

ORCID: 0000-0003-4074-1914

2002 yılında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nü bitirdi. 2004 yılında Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Anabilim Dalı'nda 2005 yılında yüksek lisansını, 2010 yılında ise doktorasını tamamladı. 2011 yılından bu yana Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Halkla ilişkiler, siyasal iletişim, sosyal medya, kültür endüstrisi gibi alanlarda çalışmalarını devam ettiren Tarhan'ın; bu konularda

yazılmış bilimsel kitapları, araştırma makaleleri ve bildirileri bulunmaktadır.

In 2002, he graduated from the Department of Public Relations and Promotion at the Faculty of Communication, Ankara University. In 2004, he started working as a research assistant at the Faculty of Communication, Selçuk University. He completed his Master's degree in 2005 and his PhD in 2010 in the Department of Public Relations and the Social Sciences Institute at Selçuk University. Since 2011, he has been working as a faculty member at the Faculty of Communication, Selçuk University. Tarhan continues his research in areas such as public relations, political communication, social media, and the cultural industries. He has written scientific books, research articles, and papers on these topics.

Dr. Bahram Karju AJIRLU

İran Türklerindendir. 1992 yılında Erdebil'de doğdu. Lisans eğitimini Tebriz Üniversitesi'nde, yüksek lisansını Tahran'daki Şehid Beheştî Üniversitesi'nde ve doktora eğitimini Tahran Üniversitesi'nde Tarih ve Medeniyet alanında tamamladı. Doktora tezini "Mevlevîhânelerin Mevlânâ'nın Kültürel Mirasının Yayılmasındaki Rolü" başlığıyla hazırladı. Çalışmaları, Mevlevîlik ve Mevlânâ'nın kültürel mirası üzerine odaklanmakta olup, bu konularda Farsça ve Türkçe dillerinde çeşitli makaleler kaleme almıştır. Ayrıca, Abdülbaki Gölpınarlı'nın kaleme aldığı "Mevlevî Âdâb ve Erkânı" adlı eseri Türkçeden Farsçaya tercüme etmiştir.

He is of Iranian Turkic origin and was born in Ardabil in 1992. He completed his undergraduate studies at the University of Tabriz, his master's degree at Shahid Beheshti University in Tehran, and his Ph.D. in History and Civilization at the University of Tehran. His doctoral dissertation, titled "The Role of Mevlevi Lodges in the Dissemination of Rumi's Cultural Heritage," explores the contribution of Mevlevi institutions to the preservation and spread of Rumi's cultural and spiritual legacy. His primary areas of research include Mevleviyya (the Mevlevi Order) and Rumi's cultural heritage. He has published several scholarly articles on these subjects in both Persian and Turkish. In addition to his academic work, he has translated Abdülbaki Gölpınarlı's renowned book "Mevlevî Âdâb ve Erkânı" (The Etiquette and Rituals of the Mevlevi Order) from Turkish into Persian.

Prof. Dr. Bengü ERGÜNER TEKİNALP

Orta Doğu Teknik Üniversitesi Psikolojik Danışma ve Rehberlik lisans ve yüksek lisans programlarını tamamlamış; yüksek lisans sürecinde Gazi

Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapmıştır. Doktora derecesini 2007 yılında Amerika Birleşik Devletleri Auburn Üniversitesi'nden almıştır. Aynı yıl Drake Üniversitesi Psikolojik Danışman Eğitimi Programı'nda öğretim üyeliğine başlamış; hâlen Profesör ve Program Direktörü olarak görevini sürdürmektedir. 2021 yılında Kuzey Amerika Adleryan Psikolojisi Derneği Başkanlığı'na seçilmiş ve halen yönetim kurulunda yer almaktadır. Adleryan Psikolojisi alanında en yüksek ünvan olan Diplomat unvanına sahiptir. Amerikan Psikolojik Danışmanlar Derneği ve Iowa eyaletindeki çeşitli mesleki kuruluşlarda (Iowa Güvenli Okullar, Iowa Siyasi Sığınmacı Destek Projesi, Iowa Üstün Yetenekli Çocuklar Derneği, Iowa Okul Psikolojik Danışmanları Derneği) yönetim ve danışma kurulu üyelikleri yürütmüş; ayrıca Iowa Eğitim Bakanlığı Sosyal Duygusal Öğrenme Kurulu ve Çocuk Ruh Sağlığı Kurulu'nda akademik danışmanlık yapmıştır. Araştırma alanları kültüre duyarlı psikolojik danışma, pozitif psikoloji ve Adleryan kuramdır. Ruh sağlığı danışmanlığı ve okul psikolojik danışmanlığı konularında lisansüstü düzeyde dersler vermekte; ulusal ve uluslararası hakemli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makale, kitap bölümü ve Türkçe ve İngilizce kitapları bulunmaktadır. 2024 yılında "Mevlâna ve Pozitif Psikoloji" başlıklı araştırması, Drake Üniversitesi Troyer Araştırma destek ödülü kazanmıştır.

She completed her undergraduate and master's degrees in Counseling and Guidance at Middle East Technical University (METU). During her master's studies, she worked as a Research Assistant at the Faculty of Education, Gazi University. She earned her Ph.D. in Counselor Education from Auburn University (USA) in 2007. In the same year, she joined the Counselor Education Program at Drake University, where she currently serves as a Professor and Program Director. In 2021, she was elected President of the North American Society of Adlerian Psychology (NASAP) and continues to serve on its Board of Directors. She holds the Diplomate distinction, the highest professional recognition in the field of Adlerian Psychology.

She has also served on the executive and advisory boards of several professional organizations, including the American Counseling Association, Iowa Safe Schools, Iowa Political Refugee Support Project, Iowa Association for Gifted Children, and the Iowa School Counselors Association. In addition, she has provided academic consultation for the Iowa Department of Education's Social Emotional Learning Council and the Children's Mental Health Board. Her research interests include culturally responsive counseling, positive psychology, and Adlerian theory. She teaches graduate-level courses in mental health counseling and school counseling and has authored numerous articles, book chapters, and books in both Turkish and English, published in national and international peer-reviewed journals. In 2024, her research project titled "Rumi and Positive Psychology" received the Troyer Research Award from Drake University.

Doç. Dr. Bilal ELBİR

ORCID: 0000-0002-8865-1240

Bilal Elbir, Manisa'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Manisa'da tamamladıktan sonra Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Programı'na kabul edildi. 1997 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden, İlhan Genç danışmanlığında hazırladığı *"Kânî Dîvânı Üzerine Bir İnceleme"* başlıklı yüksek lisans teziyle mezun oldu. 1998 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı doktora programına kabul edilen Elbir, 2003 yılında *"Surûrî'nin Şerh-i Şebistân-ı Hayâl'i: Metin ve İnceleme"* başlıklı doktora tezini tamamladı. Millî Eğitim Bakanlığı'nda öğretmen olarak görev yaptıktan sonra 1998 yılında Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde göreve başladı. İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı ve Türkçe Öğretmenliği Bölümü'nde öğretim elemanı olarak çalıştı. 2013 yılından itibaren Manisa Celal Bayar Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. 2015 yılından beri Türk Dili Bölüm Başkanlığı görevini yürüten Elbir, evli ve iki çocuk babasıdır.

Bilal Elbir was born in Manisa, Turkey. After completing his primary and secondary education in Manisa, he was admitted to the Turkish Language and Literature Teaching Program at Dokuz Eylül University, Buca Faculty of Education. In 1997, he earned his master's degree from the Department of Turkish Language and Literature, Graduate School of Social Sciences at Dokuz Eylül University, with a thesis titled "A Study on Kânî Dîvânı" under the supervision of İlhan Genç. In 1998, he was admitted to the Ph.D. program in Classical Turkish Literature at Ege University, Graduate School of Social Sciences, completing his doctoral dissertation in 2003 entitled "Surûrî's Commentary on Şebistân-ı Hayâl: Text and Analysis." After serving as a teacher in the Ministry of National Education, he joined Celal Bayar University, Faculty of Education in 1998, working as a faculty member in the Department of Primary Education, Class Teaching Division, and the Department of Turkish Language Teaching. Since 2013, he has been a faculty member in the Department of Turkish Language and Literature, Division of Classical Turkish Literature at Manisa Celal Bayar University. Since 2015, he has served as the Chair of the Department of Turkish Language at Celal Bayar University. He is married and has two children.

Büşra YILDIZ

Büşra Yıldız, ilkokul ve ortaokul öğrenimini Konya'nın Selçuklu ilçesindeki İsmail Hakkı Tonguç İlköğretim Okulu'nda tamamladı. Yine Konya'nın Meram ilçesindeki Dr. Ali Rıza Bahadır Anadolu İmam-Hatip Lise-

si'ni bitiren Yıldız, akabinde Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi bölümünü tamamladı. Lisansüstü eğitim olarak Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü bünyesindeki Mevlâna ve Mevlevilik Araştırmaları Ana Bilim Dalı tezli yüksek lisans programından mezun oldu. "Konya Mevlevîhânesi'ndeki 51-45-35-13-53 ve 93 Numaralı Mektup Zarfları ve İçerikleri" başlıklı yüksek lisans tezinin sahibi yazarın ilgilendiği ve çalıştığı alanların içerisinde arşiv okumaları, Osmanlı Türkçesi okumaları ve Özel Eğitim Öğretmenliği gibi branşlar yer almaktadır.

Büşra Yıldız completed her primary education at İsmail Hakkı Tonguç Primary School in the Selçuklu district of Konya and her secondary education at Dr. Ali Rıza Bahadır Anatolian Imam-Hatip High School in the Meram district of Konya. She then earned her bachelor's degree in Art History from the Faculty of Literature, Selçuk University. For her graduate studies, she completed the Master's program with thesis in the Department of Mevlâna and Mevlevi Studies at the Selçuk University Mevlâna Research Institute. Her master's thesis, titled "Letter Envelopes and Contents Numbered 51-45-35-13-53 and 93 in the Konya Mevlevîhâne", reflects her research interests, which include archival studies, Ottoman Turkish studies, and Special Education teaching.

Doç. Dr. Çetin KASKA

ORCID: 0000-0002-1168-5522

Çetin Kaska, 1985 yılında Van'da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Van'da tamamladı. 2006 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne girdi. 2012 yılında aynı bölümde yüksek lisans tahsilini tamamladı. 2016'da Tahran Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi'nde doktorasını tamamlayıp doktor unvanını aldı, aynı yıl Ar. Gör. Dr. olarak İstanbul Üniversitesi'ne atandı. 2024'te doçent unvanını aldı ve hâlen adı geçen üniversitede görev yapmaktadır. Bilimsel kitaplarının yanı sıra ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makaleleri de bulunmaktadır.

Çetin Kaska was born in 1985 in Van, Turkey, where he completed his primary, secondary, and high school education. In 2006, he enrolled in the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Istanbul University, completing his master's degree in 2012. In 2016, he earned his Ph.D. from the Faculty of Social and Human Sciences at the University of Tehran. In the same year, he was appointed as a Research Assistant (Arş. Gör. Dr.) at Istanbul University. He was promoted to Associate Professor in 2024 and continues to serve at Istanbul University. His academic work includes several scholarly books as well as articles published in national and international journals.

Prof. Dr. Dilaver GÜRER

ORCID: 0000-0002-6860-9571

1965'te Yozgat'ta doğdu. 1981'de Yozgat Lisesi'nden, 1986'da Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Bir yıl öğretmenlik yaptıktan sonra Haziran 1987'de Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nda (İstanbul) "başbakanlık uzman yardımcısı" olarak görev yaptı. 1995'te Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Tasavvuf Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi oldu. "Abdülkâdir Geylânî ve Kâdiriyye'nin Kolları" isimli doktora çalışmasını 1997'de tamamladı. Fransa ve Mısır'da branşı ile ilgili araştırmalarda bulundu. 1999 yılında yardımcı doçentlik kadrosuna atanan Gürer, 2002 yılında İlâhiyat (Tasavvuf) alanında doçent ve 2007 yılında aynı alandan profesör oldu. Hâlen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanlığı görevini devam ettirmektedir. Arapça, İngilizce ve Farsça bilmektedir. Yayınlanmış çok sayıda kitap, makale, tebliğ ve kitap bölümü bulunmaktadır.

He was born in Yozgat in 1965. He graduated from Yozgat High School in 1981 and from Ankara University, Faculty of Theology, in 1986. After working as a teacher for one year, he started working in June 1987 at the Ottoman Archives Department of the Prime Ministry (Istanbul) as an "assistant expert to the prime ministry." In 1995, he became a research assistant in the Department of Sufism at Selçuk University, Faculty of Theology. He completed his doctoral dissertation titled *"Abd al-Qadir al-Jilani and the Branches of the Qadiriyya"* in 1997. He conducted research related to his field in France and Egypt. Appointed as an assistant professor in 1999, Gürer became an associate professor in the field of Theology (Sufism) in 2002 and a full professor in the same field in 2007. He is currently serving as the head of the Department of Sufism at Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology. He knows Arabic, English, and Persian. He has numerous published books, articles, papers, and book chapters.

Doç. Dr. Faik ÖZDENGÜL

ORCID: 0000-0001-9670-0789

Faik Özdengül, 1965 yılında Konya'da doğdu. 1989 yılında da Selçuk Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı fakültede Fizyoloji Anabilim Dalı'nda doktora yaptı. Tıbbi Hipnoz Derneği ve Yeditepe Üni-versitesi bünyesinde Hipnoz ve Hipnoterapi ile Psikoterapi Enstitüsü'nde "Bütüncül Psikoterapi" eğitimlerini tamamladı. Sosyal Araştırmalar ve Dayanışma Vakfı bünyesinde 5 yıla yakın bir süre Mesnevi eğitimi aldı. 2005 yılında Mesnevi odaklı ilk psikoterapi kitabı olan "Rumi ve Aşkın Terapi"yi kaleme aldı. Dr. Özdengül, 2007 yılında Bakü'de

gerçekleşen "Çağdaşımız Mevlana" isimli uluslararası konferansta bireysel ve toplumsal ruh sağlığımızı kazanmak ve korumak adına Mesnevi'nin bir psikoterapi işlevi gördüğünü ortaya koyduğu çalışmasında, geliştirdiği disipline "Rumi Terapi" ismini verdi. Konu ile ilgili "Rumi Ve Aşkın Terapi", "Herşey Yağmurla Başladı", "Demsâz" "Sırlı Cam" "Niyaz" "Şifakar" ve "Davranışın Fizyolojik Temelleri" adlı yayınlanmış kitapları bulunan Doç. Dr. Faik Özdengül "Fizyolojik Laboratuar Uygulamaları" adlı kitabın da editörlüğünü üstlenmiştir. Halen NEÜ Meram Tıp Fakültesi Fizyoloji Anabilimdalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. TRT Avaz'da *Ne Varsa İçindedir* adıyla bir programın yapımcılığını da sürdüren Doç. Dr. Özdengül Evli ve üç çocuk babasıdır.

Faik Özdengül was born in 1965 in Konya, Turkey. He graduated from Selçuk University Faculty of Medicine in 1989 and completed his Ph.D. in Physiology at the same faculty. He also completed training in Holistic Psychotherapy at the Medical Hypnosis Association and the Institute of Hypnosis, Hypnotherapy, and Psychotherapy at Yeditepe University. Additionally, he received nearly five years of Mesnevi education under the Social Research and Solidarity Foundation.

In 2005, he authored the first psychotherapy book focusing on the Mesnevi, titled Rumi ve Aşkın Terapi (Rumi and the Therapy of Love). In 2007, at the international conference "Our Contemporary Mevlana" held in Baku, he presented research demonstrating the Mesnevi's role as a tool for individual and societal mental health, naming the approach he developed "Rumi Therapy." His published books include Rumi ve Aşkın Terapi, Herşey Yağmurla Başladı, Demsâz, Sırlı Cam, Niyaz, Şifakar and Davranışın Fizyolojik Temelleri, and he served as editor for Fizyolojik Laboratuar Uygulamaları. He currently serves as a faculty member in the Department of Physiology at Necmettin Erbakan University, Meram Faculty of Medicine. In addition to his academic work, Dr. Özdengül is the producer of the television program "Ne Varsa İçindedir" on TRT Avaz. He is married and has three children.

Doç. Dr. Gülcan ABBASOĞULLARI

ORCID: 0000-0002-3490-4193

Gülcan Abbasoğulları, 1989 yılında Erzurum'da doğdu. 2011 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2013 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimini, 2017 yılında aynı ana bilim dalında doktorasını tamamladı. 2023 yılında doçent olmaya hak kazandı. 2013 yılından bu yana Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmaktadır. Su ile Seyir ve Manzum Kırk Hadis adında iki kitabı bulunmaktadır.

Gülcan Abbasoğulları was born in 1989 in Erzurum, Turkey. She graduated from

the Faculty of Theology, Atatürk University in 2011. She completed her master's degree in 2013 and her Ph.D. in 2017 in the Turkish-Islamic Literature Department of the same faculty. In 2023, she was promoted to Associate Professor.

Since 2013, she has been serving at the Faculty of Theology, Kafkas University. Her publications include two books titled Su ile Seyir and Manzum Kırk Hadis.

Dr. Gülsüm YAĞCIOĞLU

Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden 2003 yılında mezun oldu. 2007 yılında Üniversitesi'nde İdare Hukuk alanında yüksek lisans çalışmasını tamamladı. 2007-2010 yılları arasında Kadir Has Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak görev yaptı. 2016 yılında Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nde tezsiz yüksek lisansını, 2024 yılında da "Mesnevî'de Varlık ve Bilgi Görüşü: Ankaravî ve Avni Konuk Mesnevî Şerhleri" isimli doktora çalışmasını tamamladı.

Gülsüm Yağcıoğlu graduated from Marmara University Faculty of Law in 2003. In 2007, she completed her master's degree in Administrative Law at the same university. Between 2007 and 2010, she served as a lecturer at Kadir Has University. In 2016, she earned a non-thesis master's degree from the Tasawwuf Studies Institute at Üsküdar University, and in 2024, completed her Ph.D. with a dissertation titled "The Concept of Being and Knowledge in the Mesnevî: Commentaries of Ankaravî and Avni Konuk."

Güzide Lale HİDAYETOĞLU

21 Ekim 2002 Konya doğumlu olan Hidayetoğlu, ilk ve orta öğrenimini Konya'da tamamladı. 2021 yılında Konya Mahmut Sami Ramazanoğlu Proje İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü kazandı. Şu an 4. sınıf öğrencisi olan Hidayetoğlu, Klasik Türk Edebiyatı, edebiyat-musiki ilişkisi ve Mevlânâ ve Mevlevilik üzerine araştırmalar yapmaktadır. Akademik okur-yazarlık düzeyinde İngilizce, orta derecede Arapça ve Farsça, matbu ve el yazması okuma düzeyinde Osmanlı Türkçesi bilmektedir.

Hidayetoğlu was born on October 21, 2002, in Konya, Turkey. She completed her primary and secondary education in Konya and graduated from Konya Mahmut Sami Ramazanoğlu Project Imam Hatip High School in 2021. In the same year, she was admitted to the Department of Turkish Language and Literature at Boğaziçi University, where she is currently a senior (fourth-year) student. Her academic interests include Classical Turkish Literature, the relationship between literature and music, and studies on Mawlana and Mevleviyeh. She has academic-level proficiency

in English, intermediate knowledge of Arabic and Persian, and is capable of reading Ottoman Turkish in both printed and manuscript forms.

Prof. Dr. Hilal KAZAN

ORCID: 0000-0001-6601-9132

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı'ndan mezun oldu. Yüksek lisans ve doktorasını Marmara Üniversitesi, SOBE'nde İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı'nda tamamladı. 2013-2025 yılları arasında İÜ, İlahiyat Fakültesi, İslam Sanatları Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2000 yılında hüsnühat icazetini Hattat Hasan Çelebi'den aldı. Dünden Bugüne Hanım Hattatlar, XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi, Nokta ve Çizgiler Arasında Hattat Hasan Çelebi, II. Abdülhamid Han Devri Önemli Restorasyonları: Şam Emevi Camii ve Selanik Ayasofya Camii, adlı basılmış kitapları mevcuttur. Halen Ordu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Dekanı olarak görev yapmaktadır.

Hilal Kazan graduated from the Department of Turkish Language and Literature, Faculty of Letters, Istanbul University. She completed her master's and doctoral studies in the Department of Islamic Art History at the Institute of Social Sciences, Marmara University. Between 2013 and 2025, she served as a faculty member in the Department of Islamic Arts at the Faculty of Theology, Istanbul University. In 2000, she received her calligraphy (ḥusn al-khaṭ) license (ijazah) from the master calligrapher Hasan Çelebi. Her published works include From Past to Present: Female Calligraphers, The Patronage of Art in the Sixteenth-Century Ottoman Palace, Between Dots and Lines: Calligrapher Hasan Çelebi, and Major Restorations During the Reign of Sultan Abdülhamid II: The Umayyad Mosque of Damascus and the Hagia Sophia Mosque of Thessaloniki. She is currently serving as the Dean of the Faculty of Fine Arts at Ordu University.

Arş. Gör. Hilal Büşra Bilge TAŞKIR

ORCID: 0000-0001-8161-6031

1994 yılında Konya'da doğdu. Lisans eğitimini Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, yüksek lisansını ise Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı'nda tamamladı. Akademik kariyerine 2020 yılında Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak başladı. Dört yıl burada görev yaptıktan sonra Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir yıl süreyle görevlendirmeyle çalıştı. Hâlen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslâm

Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak görevini sürdürmekte ve aynı anabilim dalında doktora öğrenimine devam etmektedir. Değerler Bercestesi adlı eserde "Yedi Güzel Adam'ın Dostluk Penceresinden Hâleler – Yeni Güzel Adamlar" başlıklı bir bölüm yayımlanmıştır. Çalışmalarını klasik Türk edebiyatı ve tasavvuf edebiyatı alanlarında sürdürmektedir.

Hilal Büşra Bilge Taşkır was born in 1994 in Konya, Turkey. She completed her undergraduate studies at the Faculty of Theology, Erciyes University, and earned her master's degree in the Department of Turkish-Islamic Literature at the Institute of Social Sciences, Necmettin Erbakan University. She began her academic career in 2020 as a Research Assistant in the Department of Turkish-Islamic Literature, Faculty of Theology, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, where she served for four years. She later worked for one year on assignment at the Faculty of Theology, Necmettin Erbakan University. Currently, she is a Research Assistant in the Department of Turkish-Islamic Literature, Faculty of Theology, Sivas Cumhuriyet University, and continues her doctoral studies in the same field. She contributed a chapter titled "Halos from the Window of Friendship of the Seven Good Men – The New Good Men" to the work Değerler Bercestesi. Her research interests focus on Classical Turkish Literature and Sufi Literature.

Arş. Gör. Dr. Hilal YİĞİT

ORCID: 0000-0002-3516-1360

1993 yılında Niğde'de doğdu. İlköğretim ve lise eğitimi Niğde'de tamamladı. 2014 yılında Niğde Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. 2019 yılında Aksaray Üniversitesinde "Midhat Bahârî Hüsâmî (Beytur) ve A. Avni Konuk'un Sipehsâlâr Tercümeleri" teziyle yüksek lisansını 2024 yılında Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesinde "Mehmed Murad Nakşibendî Hülâsâtü'ş-Şürûh (III. Ve IV. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)" teziyle doktorasını tamamladı. 2020 yılında Tarsus Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. Halen Tarsus Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesinde Dr. Araştırma Görevlisi olarak görevine devam etmektedir.

Hilal Yiğit was born in Niğde in 1993. She completed her primary and secondary education in Niğde. In 2014, she graduated from Niğde University, Department of Turkish Language and Literature. In 2019, she received her master's degree from Aksaray University with a thesis entitled "Midhat Bahârî Hüsâmî (Beytur) and A. Avni Konuk's Translations of Sipehsâlâr." She completed her Ph.D. in 2024 at Niğde Ömer Halisdemir University with a dissertation titled "Mehmed Murad Nakşibendî, Hülâsâtü'ş-Şürûh (Volumes III and IV) (Study–Text–Glossary)." In 2020, she was

appointed as a Research Assistant in the Department of Classical Turkish Literature at the Faculty of Humanities and Social Sciences, Tarsus University. She currently continues to serve as a Dr. Research Assistant at the same faculty.

Doç. Dr. İbrahim AKYOL

ORCID: 0000-0002-8363-592X

İbrahim Akyol, 1967'de Çankırı-Şabanözü ilçesinde doğdu. 1990 yılında Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Trabzon, Eskişehir ve Çankırı'da çeşitli liselerde Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni olarak görev yaptı. 2005'te Gazi Üniversitesi, SBE, Eski Türk Edebiyatı alanında yüksek lisansını, 2013'te Kırıkkale Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. 2013 yılında Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı bölümüne öğretim üyesi olarak geçti. 2020'de doçent oldu. Hâlâ aynı fakültede öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

İbrahim Akyol was born in 1967 in Şabanözü, Çankırı, Turkey. He graduated from the Department of Turkish Language and Literature, Faculty of Arts and Sciences, Marmara University, in 1990. He worked as a Turkish Language and Literature teacher in various high schools in Trabzon, Eskişehir, and Çankırı. He completed his master's degree in Classical Turkish Literature at the Institute of Social Sciences, Gazi University, in 2005, and earned his Ph.D. from Kırıkkale University in 2013. The same year, he joined the Department of Turkish Language and Literature, Çankırı Karatekin University, as a faculty member. He was promoted to Associate Professor in 2020 and continues to serve as a faculty member in the same department.

Doç. Dr. İlyas SEVİNDİK

ORCID: 0000-0001-9616-818X

1970 yılında Beyşehir'e bağlı Bayafşar Köyü'nde doğdu. 1994 yılında Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Resim-İş Eğitimi Bölümü, Yrd. Doç. Dr. Alaybey Karoğlu atölyesinden mezun oldu. 1997 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim-İş Eğitimi Anabilim Dalında yüksek lisansını tamamladı. 2021 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Resim-İş Eğitimi Bilim Dalında doktorasını tamamladı. 1994–2022 yılları arasında yurdun çeşitli yerlerinde resim öğretmeni olarak görev yaptı. 2022 yılında Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Resim-İş Öğretmenliği Anabilim Dalına Dr. Öğr. Üyesi olarak atandı. 2024 yılında doçent oldu. Yurt içinde çok sayıda kişisel resim sergileri açan sanatçı, birçok ulu-

sal/uluslararası karma sergi, çalıştay, sempozyum ve kongreye katıldı. Ulusal/uluslararası hakemli dergilerde makaleleri yayımlandı. Halen Amasya Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine devam etmekte ve çalışmalarını sürdürmektedir.

He was born in 1970 in Bayafşar Village of Beyşehir. In 1994, he was graduated from Selçuk University, Faculty of Education, Department of Painting Education, atelier of Assistant Prof. Dr. Alaybey Karoğlu. In 1997, he completed his master's degree at Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Art Education. In 2021, he completed his doctorate at Necmettin Erbakan University, Institute of Educational Sciences, Department of Fine Arts Education, Department of Art Education. He worked as an art teacher in various parts of the country between 1994 and 2022. In 2022, he appointed as assistant professor to Amasya University Faculty of Education Department of Fine Arts Education Painting-Business Teaching Department. He became an associate professor in 2024. The artist, who opened many personal painting exhibitions in the country, participated in many national/international group exhibitions, biennials, symposiums and congresses. He has published articles in national/international refereed journals. He is currently an assistant professor at Amasya University and continues his studies.

Öğr. Gör. İsmail ERASLAN

ORCID: 0000-0002-6316-0189

İsmail Eraslan, Trabzon Üniversitesi Fatih Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Müzik Eğitimi Anabilim Dalı'nda öğretim elemanıdır. Lisans eğitimini Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde, lisansüstü eğitimini Ankara Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Çalışmaları, müzikoloji, nöroestetik, epigenetik hafıza, kültürel psikoloji ve sanat felsefesi ekseninde disiplinlerarası bir yaklaşım geliştirmektedir. Ulusal ve uluslararası düzeyde çok sayıda makale, kitap bölümü ve konferans bildirisi yayımlamıştır. "Müziksel düşünme", "biyokültürel aktarım" ve "yapay zekâ estetiği" temaları, son dönem araştırmalarının odağını oluşturmaktadır. Eraslan, aynı zamanda müzik temelli nöropedagojik modeller ve sanat eğitimi felsefesi üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

İsmail Eraslan is a faculty member at Trabzon University, Fatih Faculty of Education, Department of Fine Arts Education, Division of Music Education. He completed his undergraduate studies at Karadeniz Technical University and his graduate studies at Ankara University. His research adopts an interdisciplinary approach centered on musicology, neuroaesthetics, epigenetic memory, cultural psychology, and the philosophy of art. He has published numerous articles, book chapters, and conference papers at both national and international levels. The themes of "musical thinking," "biocultural transmission," and "artificial intelligence aesthetics" constitute the core

of his recent research. Eraslan also continues to work on music-based neuropedagogical models and the philosophy of art education.

Öğr. Gör. Maryam KOOCHAKI SHALMANI

Tahran'da dünyaya geldi, Tahran Merkez Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Aynı üniversitede Fars Dili ve Edebiyatı alanında yüksek lisansını tamamladı. Tahran'da bulunan Sadi Vakfı'nda (AZFA) Ana Dili Farsça Olmayanlara Farsça Eğitimi) uzmanı olarak görev yaptı. İran Büyük İslam Ansiklopedisi Merkezi'nde araştırmacı ve Tahran Ansiklopedisi Yayın Kurulu üyesi olarak çalıştı. Aynı zamanda Milel Ansiklopedisi'nde Editör olarak görev aldı. Daha sonra Ankara'da bulunan İran Kültür Müsteşarlığı'nda Farsça eğitimi alanında dersler verdi. 2020 yılından itibaren Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Öğretim Görevlisi olarak çalışmakta ve tez aşamasında Doktora çalışmasına devam etmektedir.

She was born in Tehran and graduated from the Department of Persian Language and Literature at Central Tehran University. She completed her master's degree in Persian Language and Literature at the same university. She worked as a specialist in Teaching Persian to Speakers of Other Languages (AZFA) at the Saadi Foundation in Tehran. She served as a researcher at the Center for the Great Islamic Encyclopedia of Iran and as a member of the Editorial Board of the *Tehran Encyclopedia*. She also worked as an editor for the *Milel Encyclopedia*. Later, she taught Persian language courses at the Cultural Counsellor's Office of Iran in Ankara. Since 2020, she has been working as a Lecturer in the Department of Persian Language and Literature at the Faculty of Letters, Selçuk University, and she is currently continuing her doctoral studies at the dissertation stage.

Meryem SOYGÜR

1979 yılında Kütahya'da doğdu. 2013 yılında İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesini, 2023 yılında ise Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı-Tasavvuf Bilim Dalında yüksek lisansını tamamladı. 2016 yılından itibaren Milli Eğitim Bakanlına bağlı okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yapmaktadır.

Meryem Soygür was born in 1979 in Kütahya, Turkey. She graduated from the Faculty of Theology at İnönü University in 2013 and completed her master's degree in Sufism (Department of Basic Islamic Sciences, Institute of Social Sciences, Dumlupınar University) in 2023. Since 2016, she has been working as a Religious Culture and Ethics teacher in schools affiliated with the Turkish Ministry of National Educa-

tion.

Doç. Dr. Mücahit Sami KÜÇÜKTIĞLI

ORCID: 0000-0001-5021-7361

Küçüktığlı, Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Dijital İletişim alanında akademik çalışmalar yürütmektedir. Araştırma alanları arasında dijital medya, kriz iletişimi, medya kullanım araştırmaları ve uluslararası iletişim yer almaktadır. Küçüktığlı, özellikle medya kullanımı üzerine gerçekleştirdiği ölçek uyarlama ve faktör analizi çalışmaları ile tanınmaktadır. Ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makaleleri, kitap bölümleri ve çeşitli Erasmus+ proje katılımları bulunmaktadır. 2024 yılında Yükseköğretim Kurulu (YÖK) tarafından verilen "Bilim Diplomasisi" ödülüne layık görülmüştür.

Küçüktığlı conducts academic research in the field of Digital Communication at the Faculty of Communication, Selçuk University. His research interests include digital media, crisis communication, media use studies, and international communication. He is particularly recognized for his scale adaptation and factor analysis studies focusing on media use. He has published articles in national and international journals, contributed to book chapters, and participated in various Erasmus+ projects. In 2024, he was awarded the "Science Diplomacy Award" by the Council of Higher Education (YÖK) for his contributions to academic and international collaboration.

Dr. Necmiye DURMUŞ

ORCID: 0000-0002-2663-3215

İstanbul'da doğan yazar, lisans eğitimini, İstanbul Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı bölümünde 2015 yılında tamamladı. Aynı yıl başladığı yüksek lisans eğitimini, "Religion and Discourse in the Age of Turbulence: Post 9/11 American Novels" başlıklı teziyle İslami Araştırmalar (İngilizce) programında 2018 yılında bitirdi. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Sosyoloji lisans programından 2018 yılında, İlahiyat ön lisans programından ise 2021 yılında mezun oldu. "El Âlem ve Sosyal Kontrol: Başörtülü Kadınlar Üzerine Bir Araştırma" başlığıyla hazırladığı teziyle Din Sosyolojisi alanında doktor ünvanını 2025 yılında aldı. Konferans bildirileri, akademik dergilerde yayımlanmış makaleleri ve kitap kritikleri bulunan yazar, İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde misafir araştırmacıdır.

The author, born in Istanbul, completed their undergraduate studies in 2015 at Is-

tanbul University's Department of American Culture and Literature. In the same year, they began their graduate studies in the English-language program of Islamic Studies, completing a thesis titled "Religion and Discourse in the Age of Turbulence: Post-9/11 American Novels" in 2018. They graduated from Anadolu University's Open Education Faculty with a bachelor's degree in Sociology in 2018, and from the Associate Degree program in Islamic Studies in 2021. The author will receive their doctoral degree in the field of Sociology of Religion in 2025, with a thesis titled "El Âlem and Social Control: A Study on Headscarf-Wearing Women." The author has presented conference papers, published articles in academic journals, and written book reviews. They are currently a visiting researcher at the Faculty of Islamic Sciences at Ibn Haldun University.

Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER

ORCID: 0000-0001-7502-6801

1964 yılında Konya'da doğdu, 1987 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. 1990 yılında Selçuk Üniversitesi'nde Araştırma Görevlisi olarak akademik hayatına başladı. Mevlâna, Mesnevî ve Mevlevilik alanlarında Yüksek Lisans (1992) ve Doktorasını (1998) tamamladı. 2005-2015 yılları arası kurucu Müdürlüğünü yaptığı Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü'nde arkadaşları ile birlikte yurt içi ve dışında ulusal-uluslararası bilimsel etkinlikler gerçekleştirdi, yayınlar yaptı. Akademik çalışmalarının büyük bir bölümünü Mevlâna, eserleri, fikirleri ve Mevlevî Kültürü üzerinde yapan Şimşekler bu konularda 10 kitap; bilimsel ve popüler dergilerde 50'yi aşkın makale kaleme aldı, yurt içi ve dışı 30 bildiri-konferans verdi; 4'ü ortak çalışma olmak üzere alanı ile ilgili 6 Sergi açtı. Uluslararası Mevlâna Vakfı Mütevellisi, Türkiye Yazarlar Birliği Üyesi, Ankara Mevlâna Araştırmaları Derneği Üyesi olan Şimşekler, UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Mevlâna Külliyatının Dünya Belleği Uluslararası Kütüğüne Kaydı Alt Çalışma Grubu Üyeliği yapmış, TRT tarafından hazırlanan ve yayınlanan "Mevlâna Celâleddin-i Rumi Belgeseli"nde (2007) danışmanlık, yine TRT için hazırlanan "40 Göze Mevlâna Celâleddin-i Rumi Belgeseli"nde (2016) Akademik Metin Yazarı ve Danışman olarak görev almıştır.

2016-2017 yılları arası İran Tahran Büyükelçiliği'mizde, 2017-2021 yılları arası da Kırgızistan Bişkek Büyükelçiliği'mizde Kültür ve Tanıtma Müşaviri olarak görev yaptıktan sonra Selçuk Üniversitesi'ndeki akademik çalışmalarına dönen Şimşekler, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümünde akademik hayatına devam etmekte ve Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü görevini de yürütmektedir.

Born in Konya in 1964, he graduated from Ankara University, Faculty of Langu-

ages, History and Geography, Department of Persian Language and Literature in 1987. He began his academic career in 1990 as a Research Assistant at Selçuk University. He completed his Master's degree (1992) and PhD (1998) in the fields of Mawlana, the *Mathnawī*, and Mevlevi studies. Between 2005 and 2015, he served as the founding Director of the Selçuk University Mawlana Research Institute, where, together with his colleagues, he organized national and international academic events both in Turkey and abroad, and produced various publications. A significant portion of Şimşekler's academic work focuses on Mawlana, his works, his ideas, and Mevlevi culture. In these fields, he has authored 10 books and more than 50 articles in scholarly and popular journals; delivered 30 papers and lectures nationally and internationally; and curated six exhibitions, four of which were collaborative projects. Şimşekler is a Trustee of the International Mawlana Foundation, a member of the Turkish Writers Union, and a member of the Ankara Mawlana Research Association. He has served on the UNESCO Turkish National Commission Subcommittee for the Registration of the Mawlana Corpus in the UNESCO Memory of the World International Register. He also contributed as a consultant to the TRT documentary *Mevlâna Celâleddin-i Rumi* (2007) and as academic scriptwriter and consultant to the TRT documentary *40 Göze Mevlâna Celâleddin-i Rumi* (2016).

Following his service as Cultural and Information Counsellor at the Embassy of Turkey in Tehran (2016–2017) and at the Embassy of Turkey in Bishkek (2017–2021), Şimşekler returned to his academic post at Selçuk University. He continues his academic career at the Department of Persian Language and Literature in the Faculty of Letters and also serves as the Director of the Mawlana Research Institute.

.

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

ORCID: 0000-0003-4493-2398

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı'nda 1990'da yüksek lisansını, 1996'da doktorasını tamamladı. 1996-2000 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) tasavvuf araştırmacısı olarak çalıştı. Ocak 2001'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Yardımcı Doçent olarak atandı. Kasım 2001'de Doçent, Kasım 2007'de Profesör oldu. 2004-2005 ve 2005-2006 eğitim-öğretim dönemlerinde Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde misafir öğretim üyesi olarak görev yaptı. Sahasıyla ilgili hazırladığı pek çok makale, tebliğ, ansiklopedi maddesi ve kitap bölümleri vardır. Ayrıca İSAM tarafından çıkartılan 44+2 ciltlik İslâm Ansiklopedisi'nde "Mevlânâ" maddesi ve birçok madde kendisi tarafından hazırlanmıştır. Halen Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nde öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir.

Reşat Öngören graduated from Marmara University Faculty of Theology. She completed her master's degree in the History of Tasawwuf at the university's Gradu-

ate School of Social Sciences in 1990, and her Ph.D. in 1996. Between 1996 and 2000, she worked as a researcher in Tasawwuf at the Islamic Research Center of the Turkey Diyanet Foundation (İSAM). In January 2001, she was appointed as an Assistant Professor at Istanbul University Faculty of Theology. She was promoted to Associate Professor in November 2001 and to Full Professor in November 2007. During the 2004-2005 and 2005-2006 academic years, she served as a visiting faculty member at the Higher Islamic Institute in Sofia. She has authored numerous articles, conference papers, encyclopedia entries, and book chapters in her field. Notably, she contributed the entry on "Mevlânâ" and many others to the 44+2 volume Encyclopedia of Islam published by İSAM. She currently serves as a faculty member at the Üsküdar University Institute of Tasawwuf Studies.

Rumeysa BİÇER

Lisans eğitimini Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamlayan Rumeysa Biçer, yüksek lisansını Yalova Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi alanında tamamlamıştır. "Gençlerde Gelecek Kaygısı ve Hayatın Anlamı İlişkisinde Dindarlığın Rolü" başlıklı tezi, Bilimsel Araştırma Projesi (BAP) kapsamında desteklenmiştir. Uluslararası Saraybosna Üniversitesi'nde kısa dönemli akademik eğitim almış; ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunduğu bildirilerin yanı sıra dört adet kitap bölümü yayımlanmıştır. Akademik çalışmalarını manevi danışmanlık, din psikolojisi, İslami psikoloji, din eğitimi ve tasavvuf psikolojisi alanlarında sürdürmektedir. International Students of Islamic Psychology (ISIP) Türkiye yönetim ekibinde yer almakta; İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği (IDSB) Genç Kuruluşunda "Eğitim ve Akademik Çalışmalar Birim Başkanlığı- Başkan Yardımcılığı" görevini üstlenmekte; aynı zamanda akademik gelişimine devam etmektedir. Bir insani yardım kurumunda eğitim koordinatörlüğü yapan Biçer, sahada aktif görevler üstlenerek doğrudan insani yardım faaliyetlerinde bulunmuş, sağlık ve eğitim destek çalışmalarında danışmanlık ve organizasyon sorumluluğu yürütmüştür. İTÜ Camiakademi benzeri gençlere yönelik kurumlarda Diyanet ve üniversite destekli maneviyat seminerlerini sürdürmektedir. "2025 Türkiye Aile Yılı" kapsamında kaleme aldığı romanı, ulusal düzeyde düzenlenen yarışmada Türkiye üçüncülüğüne layık görülmüştür.

Rumeysa Biçer completed her undergraduate studies at Sakarya University Faculty of Theology and earned her master's degree in the Department of Philosophy and Religious Studies, specializing in Psychology of Religion at Yalova University. Her thesis, "The Role of Religiosity in the Relationship Between Future Anxiety and the Meaning of Life Among Youth", was supported as part of a Scientific Research Project (BAP). She undertook a short-term academic program at the International University of Sarajevo and has presented papers at national and international confe-

rences. Biçer has published four book chapters and continues her research in the areas of spiritual counseling, psychology of religion, Islamic psychology, religious education, and Sufi psychology. She is an active member of the International Students of Islamic Psychology (ISIP) Turkey team and serves as Vice-Chair of the Education and Academic Studies Unit at the IDSB Youth Organization. Additionally, she continues her academic development while working as an education coordinator for a humanitarian organization, contributing directly to field operations, providing consultancy, and organizing health and education support activities. Biçer also conducts spirituality seminars for youth, supported by Diyanet and universities, at institutions similar to Istanbul Technical University Camiakademi. Her novel, written as part of the "2025 Turkey Family Year" initiative, won third place in a national competition.

Dr. Sayed Salahuddin AMIN

1994 yılında İskoçya'nın Edinburg şehrinde doğdu. Lisans eğitimini İran Kürdistan Üniversitesi, İslam Hukuku Bölümü'nde tamamladı, yüksek lisansını ise İngiltere'deki Londra Üniversitesi (SOAS), Hukuk Bölümü'nde yaptı. Akademik olarak İslam düşüncesi, tarihi ve edebiyatı üzerine çalışmalar yapmakta; Farsça, Kürtçe ve Arapça yazmalar üzerinde araştırmalar yürütmektedir. Bu dillerdeki metinlerin akademik incelemelerine katkıda bulunmakta ve bazı klasik eserlerin tenkitli neşir çalışmalarını sürdürmektedir. Ayrıca akademik öğreniminin yanı sıra geleneksel ilimlerin tahsili için farklı yerlerdeki âlimlerden dersler alarak medrese eğitimini de devam ettirmiştir.

Sayed Salahuddin Amin is currently an LLM student at SOAS. He earned his BA in Shāfi'ī Jurisprudence and Law with First Class Honors from the University of Kurdistan. Sayed specializes in Islamic intellectual and philosophical thought, history, and literature. He has experience conducting in-depth research in Persian, Kurdish, and Arabic literature, contributing to a better academic understanding of these fields. Alongside his studies, Sayed has worked on critical editing manuscripts, including an unpublished edition of Risāla īshraqıyya Li-izaleti Zulümāt İshaqıyya by Shamsaddin b. Ömer b. Ak Shamsaddin and an edition of Rawdat al- Ushshāq wa Nuzhat al-Mushtāq by Ibrahim b. Haidar al-Safavi al-HosseinAbadi.

Doç. Dr. Selami ERDOĞAN

ORCID: 0000-0002-7939-6823

1977 yılında Kırıkkale'de doğdu. 2000 yılında Çukurova Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Maliye Bölümü'nde lisans derecesini, 2007'de Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı-Tasavvuf Bilim Dalında yüksek lisansı ve 2012'de Anadolu Üniversitesinde İlahiyat Ön lisans eğitimini tamamladı. 2013'de Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Ana Bilim Dalından doktora eğitimini tamamladıktan sonra 2014-2015 seneleri arasında Malezya Teknik Üniversitesi (UTM), İslam Medeniyeti ve Bilimleri Merkezinde (CASIS), Seyyid Muhammed Nakib al-Attas'ın edeb anlaşını post-doktora araştırması kapsamında inceledi. 2013'den itibaren Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tasavvuf alanında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Selami Erdoğan was born in 1977 in Kırıkkale, Turkey. He received his bachelor's degree in Public Finance from the Faculty of Economics and Administrative Sciences at Çukurova University in 2000. In 2007, he completed his master's degree in the Department of Sufism, Division of Basic Islamic Sciences at the Institute of Social Sciences, Ankara University, and in 2012, he earned an associate degree in Theology from Anadolu University. After completing his PhD in 2013 at the Department of Sufism, Institute of Social Sciences, Ankara University, he conducted post-doctoral research between 2014 and 2015 at the Center for Advanced Studies on Islam, Science and Civilization (CASIS), Universiti Teknologi Malaysia (UTM), where he studied Seyyed Muhammad Naquib al-Attas's concept of adab (Islamic ethical discipline and proper conduct). Since 2013, he has been serving as a faculty member in the field of Sufism at the Faculty of Theology, Kütahya Dumlupınar University.

Öğr. Gör. Dr. Selman KARADAĞ

ORCID: 0000-0001-8732-235X

1985 yılında Konya'da doğdu. 2009 yılında lisans öğrenimini Selçuk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde tamamladı. 2011 yılında bir şiir mecmuasının incelenmesiyle ilgili hazırladığı tezle bilim uzmanı, 2018 yılında ise "Türk Edebiyatında Manzum Mesnevî Tercümeleri ve Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi (İnceleme-Metin)" isimli tez ile doktor oldu. 2011 yılından bu yana Selçuk Üniversitesi bünyesinde bulunan Mevlâna Araştırmaları Enstitüsünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Karadağ was born in 1985 in Konya. In 2009, he completed his undergraduate education in Turkish Language and Literature at Selçuk University. In 2011, he be-

came a science expert with the thesis he prepared on the analysis of a poetry magazine. In 2018, he became a doctor with the thesis named "Poetic Translations of Mathnawi in the Turkish Literature And Mehmed Şâkir Efendi's Mathnawi Translation (Analysis – Text)". Since 2011, he has been working as a lecturer at Mevlâna Research Institute, which is within the University of Selçuk.

Öğr. Gör. Dr. Seval GÜNBAL BOZKURT

ORCID: 0000-0001-5564-0572

1985'te Ankara'da doğdu. Liseyi İstanbul'da Tuzla Halil Türkkan İmam Hatip Lisesi'nde okudu. 2009 yılında Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi (Açıköğretim) programından ve 2014 yılında İstanbul Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'ndan yüksek onur öğrencisi olarak mezun oldu. Akabinde Millî Eğitim Bakanlığı'nın Yurt Dışı Lisansüstü Öğrenim Bursunu kazanarak 2014-2021 yılları arasında İran'da bulundu. Tahran Üniversitesi'nde yazmış olduğu tezler ile yüksek lisans ve doktora öğrenimini tamamlayarak uzmanlık ve doktora derecesi aldı. *Doğunun En Güzel Hikâyeleri (Cevâmi'ü'l-Hikâyât), Kâbusnâme* ve *Kör Baykuş* gibi eserleri Farsçadan Türkçeye çevirdi. 2021 yılından bu yana İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nde Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda akademik çalışmalarıma devam etmektedir.

Born in 1985 in Ankara, Bozkurt completed high school at Tuzla Halil Türkkan Imam Hatip High School in Istanbul. In 2009, she graduated from Anadolu University, Faculty of Economics (Open Education Program), and in 2014, she graduated with high honors from Istanbul University, Department of Persian Language and Literature. Subsequently, she was awarded the Ministry of National Education's Overseas Graduate Scholarship and studied in Iran between 2014 and 2021. At the University of Tehran, she completed both her master's and doctoral studies with theses written in Persian, earning specialist and doctoral degrees. She translated works such as "Doğunun En Güzel Hikâyeleri (Cevâmi'ü'l-Hikâyât)", "Kâbusnâme", and "Kör Baykuş" from Persian into Turkish. Since 2021, she has been continuing her academic work at Istanbul Medeniyet University in the Department of Persian Language and Literature.

Prof. Dr. Yakup ŞAFAK

ORCID: 0000-0001-6940-3893

Yakup Şafak, 14.12.1959 tarihinde Samsun'da dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamladıktan sonra Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nü 30.06.1982 tarihinde bitirdi. 04.04.1983'te Atatürk Üniversitesi FEF Fars Dili ve Edebi-

yatı Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak tayin edildi. 10.04.1985'te Ankara Üniversitesi SBE Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı'nda yüksek lisans tamamladı. 06.05.1991 tarihinde Atatürk Üniversitesi'nde doktora eğitimini bitirerek "Sürûrî'nin Bahrü'l-maârif'i ve Enîsü'l-uşşâk ile Karşılaştırılması" isimli teziyle edebiyat doktoru ünvanını aldı. 11.09.1992'te Selçuk Üniversitesi FEF Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'na tayin edildi. Burada 14 yıl öğretim üyesi olarak görev yaptıktan sonra kendi isteğiyle 22.8.2006 tarihinde emekliye ayrıldı. Bu zaman içinde SÜ Selçuklu Araştırmaları Merkezi ve Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde yönetim kurulu üyesi olarak birkaç yıl görevde bulundu. 19.2.2015 tarihinde tekrar Kırıkkale Üniversitesi FEF (İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi) Doğu Dilleri ve Ed. Bölümü Farsça Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. 13.03.2019 tarihinde doçent, 13.11.2024 tarihinde profesör ünvanını aldı. Halen aynı bölümde görev yapmaktadır. Fars Dili ve Edebiyatı'nın yanı sıra Klasik Türk Edebiyatı, Tasavvuf, Mevlâna ve Mevlevîlik alanlarında araştırmalarda bulundu. Zikredilen konularda birçok kitap ve makale yayınlamış, çeşitli sosyal ve kültürel etkinliklere iştirak etmiştir. Anıtlar Derneği, Türkiye Yazarlar Birliği ve Mevlâna Araştırmaları Derneği üyesidir. 16.11.2023 tarihinden itibaren TDK Bilim Kurulu üyesidir. Farsça'nın yanısıra orta seviyede İngilizce ve Arapça bilen Şafak, evli ve yetişkin dört çocuk babasıdır.

Yakup Şafak was born on December 14, 1959, in Samsun, Turkey. After completing his primary and secondary education in Samsun, he graduated from the Department of Persian Language and Literature at the Faculty of Language, History, and Geography at Ankara University on June 30, 1982.On April 4, 1983, he was appointed as a research assistant in the Department of Persian Language and Literature at Atatürk University. He completed his master's degree in the Department of Persian Language and Literature at the Social Sciences Institute of Ankara University on April 10, 1985. On May 6, 1991, he obtained his doctorate from Atatürk University with a dissertation titled *"The Comparison of Sürûrî's Bahrü'l-maârif and Enîsü'l-uşşâk"* and earned the title of Doctor of Literature.On September 11, 1992, he was appointed to the Department of Persian Language and Literature at Selçuk University, where he served as a faculty member for 14 years. He retired on August 22, 2006, by his own request. During this time, he also served as a board member of the Selçuklu Research Center and the Turkish Studies Institute for several years.On February 19, 2015, he resumed his academic career at Kırıkkale University, in the Faculty of Arts and Sciences, Department of Eastern Languages and Literatures, where he taught Persian Translation and Interpreting. He became an associate professor on March 13, 2019, and was promoted to professor on November 13, 2024. He continues to work at the same department.In addition to Persian Language and Literature, Şafak has conducted research in Classical Turkish Literature, Sufism, Mevlâna, and the Mevlevî Order. He has published numerous books and articles on these subjects and has participated in various social and cultural activities. He is a member of the Monuments Association, the Turkish Writers Union, and the Mevlâna Research Association. Since No-

vember 16, 2023, he has been a member of the Scientific Board of the Turkish Language Association (TDK).In addition to his native Persian, Şafak speaks intermediate-level English and Arabic. He is married and has four adult children.

Prof. Dr. Yusuf YILDIRIM

ORCID: 0000-0002-0324-3927

1980 yılında Şanlıurfa'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Şanlıurfa'da tamamladı. 2002 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan başladığı lisansüstü eğitimini 2005 yılında tamamladı. 2005-2009 yılları arasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak çalıştı. 2009 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı'nda başladığı doktora eğitimini hazırladığı "Osman Şems Efendi, Hayatı, Eserleri ve Dîvânı (Metin-İnceleme-Tahlil)" başlıklı tezle 2013 yılında tamamladı. Ocak 2014 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yardımcı doçent kadrosuna atandı. 2024 yılında profesör oldu. Halen Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Yusuf Yıldırım was born in 1980 in Şanlıurfa, where he also completed his primary and secondary education. In 2002, he graduated from Uludağ University, Faculty of Theology. In the same year, he began graduate studies in the Department of Turkish-Islamic Literature, which he completed in 2005. Between 2005 and 2009, he worked as a teacher of Religious Culture and Moral Knowledge. In 2009, he started his doctoral studies at Marmara University, Faculty of Theology, Department of Turkish-Islamic Literature, completing his PhD in 2013 with a dissertation titled "Osman Şems Efendi: Life, Works, and Divan (Text-Analysis-Critical Study)." In January 2014, he was appointed as an Assistant Professor at Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology. He was promoted to Professor in 2024 and currently serves as a faculty member at Bandırma Onyedi Eylül University.

Dr. Öğr. Üyesi Zehra Zeynep SADIKOĞLU

ORCID: 0000-0003-0251-6652

Zehra Zeynep Sadıkoğlu, lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İşletme bölümünde 2009 yılında bitirdi. 2014 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünde "1920–1960 Yılları Arasında ABD'de Aile ve Aile Sosyolojisi" başlıklı tez ile yüksek lisans eğitimini, 2021 yılında yine aynı bölümde "Yoğun Annelik Algısı: Annelerin Perspektifinden Çağdaş Ebeveynlik Kültürü" başlıklı tez ile doktora eğitimini tamamladı. 2019 yılında Centre for Parenting Culture

Studies, University of Kent'te misafir araştırmacı olarak bulundu. 2017-2022 yılları arasında İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak görev yaptı. 2021-2022 yıllarında KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi baş editörlüğünü yürüttü. İlgili alanları arasında aile sosyolojisi, ebeveynlik kültürü ve gönüllülük yer almaktadır. Halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Zehra Zeynep Sadıkoğlu completed her undergraduate education in Business Administration at Boğaziçi University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, in 2009. She earned her master's degree in 2014 from the Department of Sociology at Istanbul University with a thesis titled *"Family and Family Sociology in the USA between 1920–1960"*, and her PhD in 2021 from the same department with a dissertation titled *"Intensive Mothering Perception: Contemporary Parenting Culture from the Perspective of Mothers."* In 2019, she was a visiting researcher at the Centre for Parenting Culture Studies, University of Kent. Between 2017 and 2022, she worked as a research assistant at Istanbul Medeniyet University, and in 2021–2022, she served as the editor-in-chief of the *KADEM Journal of Women's Studies*. Her research interests include family sociology, parenting culture, and volunteerism. She is currently a faculty member in the Department of Sociology at Istanbul University, Faculty of Letters.

Celî Sülüs Mevlevî Sikkesi
(Mevlâna Müzesi, A. Gölpınarlı Kütüphanesi)

ISBN:978-975-448-261-4

SELÇUK UNIVERSITY PRESS

Celî Sülüs Mevlevî Sikkesi
(Mevlâna Müzesi, A. Gölpınarlı Kütüphanesi)

ISBN:978-975-448-261-4

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ 2010
INSTITUTE OF RUMI STUDIES
دانشگاه سلجوق انستیتوی تحقیقاتی مولانا

Mevlâna ve Mevlevîlik Harsiyatı

1

SELCUK UNIVERSITY PRESS

2025

Mevlâna ve Mevlevîlik

Harsiyatı - 1

Editörler
Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER
Prof. Dr. Ahmet TARHAN
Öğr. Gör. Dr. Selman KARADAĞ

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI