

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

SULTAN VELED'İN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİNDE
ÖNE ÇIKAN KAVRAMLAR: METİNLER ARASI BİR
İNCELEME

MAHMUT ASLAN
DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. BETÜL GÜRER

KONYA-2025



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mahmut ASLAN		
	Numarası	18810601002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	Sultan Veled'in Tasavvufi Görüşlerinde Öne Çıkan Kavramlar: Metinler Arası Bir İnceleme		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mahmut ASLAN
Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

ÖZET

Sultan Veled, 13. asırda Konya’da yaşamış olan büyük sûfî Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin oğlu, halifesi ve fikirlerinin en önemli temsilcisidir. Mevlânâ’nın düşünceleri çerçevesinde şekillenen Mevlevîyye’nin bir tarikat olarak teşekkül etmesini sağlamıştır.

Çalışmamız Sultan Veled’in hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini kapsamaktadır. Tezde hayatı, eserleri ve yaşadığı döneme ait bilgiler verildikten sonra Sultan Veled’in Mevlevîliğe katkıları ele alınmıştır. Tasavvufî görüşlerinin açıklandığı bölümde onun tasavvuf anlayışı, dine genel olarak bakışına ilişkin fikirleri sûret ve mânâ cihetinden ele alınmış; bu doğrultuda Sultan Veled’in hayat felsefesinin temelini oluşturan din anlayışı ortaya konmuştur. Daha sonra tasavvufî görüşleri amelî ve nazarî çerçevede iki başlık halinde sunulmuştur. Amelî tasavvuf anlayışı çerçevesinde Sultan Veled’in ibadetlerin zahirî ve batınî yönleriyle ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Ardından bir tarîkatın bânîsi olarak onun seyr ü sülûk hakkındaki görüşleri, kavramlar ve eylemler şeklinde iki başlık altında açıklanmıştır. Mevlevîlik’te zikir, mukabele ve semâ’ da bu kapsamda ele alınmıştır.

Sultan Veled’in daha çok mânâyâ dönük ve nazarî perspektifteki görüşleri onun tasavvufî görüşlerinin diğer yarısını oluşturmaktadır. Nazarî tasavvufla bağlantılı görüşlerinin ele alındığı bölüm, hakikat ve marifet olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. Sultan Veled’in hakikate ilişkin görüşleri başlığı altında varlık ve varlığın ifadesi ile alakalı görüşler incelenmişken, marifete ilişkin görüşleri başlığı altında; bilgi, ilim ve marifet ayrımına ilişkin fikirleri de açıklanmıştır. Sultan Veled’in nur hiyerarşisi, nur, zulmet ve nâr kavramlarına verdiği mânâlar dikkat çekici niteliktedir. Aynı zamanda marifete erişme yöntemlerini; duyu organlarından başlayarak, akıl, ilham, keşf ve aşk ekseninde değerlendiren Sultan Veled’in marifete ilişkin görüşleri zahirî bilgiden, batınî bilgiye doğru bir yükseliş doğrultusundadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sultan Veled, Mevlevîlik, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Marifet, Varlık, Nur

ABSTRACT

Sultan Walad is the son, caliph and most important representative of the ideas of the great Sufi Djalāl al-dīn al-Rūmī, who lived in Konya in the 13th century. He ensured that the Mawlawiyya, which was shaped within the framework of Mawlana's ideas, was established as a religious order.

Our study covers Sultan Walad's life, works and sufi thought. First, after providing information about his life, works and the period he lived in, Sultan Walad's contributions to Mawlawi order are discussed. In the section where his sufi views are explained, his understanding of Sufism, his general view of religion are discussed in terms of form and meaning; in this direction, Sultan Walad's understanding of religion, which forms the basis of his philosophy of life, is revealed. Then, his Sufi views are presented under two headings in practical and theoretical frameworks. Within the framework of practical Sufism, Sultan Walad's thought on the external and internal aspects of worships in the sharī'a plane are included. Then, as the founder of a religious order, his views on the concepts of al-sayr wa-l-sulūk are explained under two headings as concepts and actions. Dhikr, muqabala and samâ' in Mawlawi order are also discussed within this scope.

Sultan Walad's views, which we regarded as more theoretical and focused on meaning, constitute the other half of his Sufi views. The section in which we examine his views on theoretical Sufism is analyzed under two headings: Haqīqa and ma'rifa. While Sultan Walad's perspectives on truth are examined under the heading of his perspectives on existence and the expression of existence, his ideas on the distinction between knowledge, science and ma'rifa are also explained under the heading of his views on ma'rifa. The meanings Sultan Walad gives to the concepts of the hierarchy of noor, noor, zulmat and nar are remarkable. At the same time, Sultan Walad beginning with the sensory faculties and progressing through reason, inspiration (ilhām), unveiling (kashf), and love ('ishq) from outward knowledge ('ilm al-zāhir) to inward, esoteric understanding ('ilm al-bāṭin).

Key Words: Sufism, Sultan Walad, Mawlawi Order, Mawlana Djalāl al-dīn al-Rūmī, Wujud, Noor

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER.....	i
ÖN SÖZ.....	iii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ.....	1
A. TEZİN KONUSU, YÖNTEMİ, AMACI VE SINIRLARI	1
1. Tezin Konusu	1
2. Tezin Yöntemi.....	2
3. Tezin Amacı	3
4. Tezin Sınırları.....	3
5. Araştırma ve İncelemeler	4
5.1. Sultan Veled'in Kendi Eserleri	6
5.2. Mevlevîlikle İlgili Temel Kaynaklar	9

BİRİNCİ BÖLÜM

SULTAN VELED'İN HAYATI, ESERLERİ VE MEVLEVÎLİĞE KATKILARI

1. YAŞADIĞI DÖNEM	10
1.1. Siyasi Ortam.....	13
1.1.1. Sultan Veled'in Siyasi İlişkileri.....	17
1.2. Sosyal ve Kültürel Ortam	22
1.2.1. Din ve Tasavvufi Ortam	27
1.2.2. Tasavvufi Ortam	30
2. HAYATI VE ESERLERİ	35
2.1. Doğumu ve Yetiştigi Çevre	35
2.1.1. Dede ve Nineleri.....	42
2.1.2. Anne ve Babası	47
2.1.3. Kardeşleri	49
2.2. Eğitimi.....	58
2.3. Şeyhleri	61
2.3.1. Burhâneddin Muhakkık Tirmizî	62
2.3.2. Şems-i Tebrizî	64
2.3.3. Selâhaddin-i Zerkûb	68
2.3.4. Çelebi Hüsâmeddin.....	72
2.3.5. Bektemuroğlu Kerîmüddin	75
2.4. Mürit ve Halifeleri.....	80
2.5. Kerametleri.....	86
2.6. Eserleri	88
2.6.1. Dîvan	90
2.6.2. İbtidâ-nâme.....	95
2.6.3. Rebâb-nâme	97
2.6.4. İntihâ-nâme.....	99
2.6.5. Maârif.....	101
2.7. Üslûbu	103
3. SULTAN VELED'İN MEVLEVÎLİĞE KATKILARI.....	106
3.1. Mevlevî Literatürünün Oluşumundaki Katkıları	109
3.1.1. Mevlânâ'nın Eserlerinin Düzenlenerek Çoğaltılmasındaki Katkıları.....	110
3.1.2. Mesnevî Şerhlerine Öncülük Etmesi	111
3.1.3. Mevlevîlik Tarihinin Yazılmasına Öncülük Etmesi.....	112
3.2. Mevlevî Kurumlarının Teşekkülündeki Katkıları	114
3.2.1. Fiziki Yapıların Oluşumundaki Etkisi	114
3.2.2. Vakıfların Kurulmasında Etkisi	116
3.3. Mevlevî Âdâbının Oluşumuna Katkıları	118

3.3.1. Halife Atamaları ile Mevlevîliğin Yayılmasındaki Katkıları	119
3.3.2. Çelebilik Makamının İhdâsına Katkısı	121
3.3.3. Mevlevî Ritüellerinin Oluşumundaki Katkıları	122
3.4. Bir Tartışma Konusu Olarak Şemsilik ve Veledilik	127
3.4.1. Sultan Veled'in Övülmesi-Yerilmesi.....	132

İKİNCİ BÖLÜM

SULTAN VELED'İN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

1. SULTAN VELED'İN DİN KAVRAMINA YÜKLEDİĞİ ANLAMLAR	140
1.1. Genel Anlamda Dine Yüklediği Anlamlar	140
1.2. Sûret ve Mânâ Üzerinden Din Yorumu	146
1.2.1. Mânânın Kıymeti	149
1.2.2. Sûretin Önemi	154
1.2.3. Sûretlerden Mânâya Erişmek	160
2. SULTAN VELED'İN AMELÎ TASAVVUF ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ	163
2.1. Sultan Veled'in Şerîata Dair Görüşleri.....	165
2.1.1. Şeriat Bakımından Din Anlayışı	167
2.1.2. İbâdet Anlayışı.....	175
2.1.3. Ubûdiyet (Kulluk) Anlayışı	183
2.1.4. Ubûdet (Hakiki Kulluk) Anlayışı	184
2.2. Sultan Veled'in Tarîkata Dair Görüşleri	186
2.2.1. Kavramlar	187
2.2.2. Eylemler	223
3. SULTAN VELED'İN NAZARÎ TASAVVUF ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ	269
3.1. Sultan Veled'in Hakîkate Dair Görüşleri	276
3.1.1. Varlık ve Varlık Türleri	278
3.1.2. Varlığın Özü: Allah ve Allah'ın Bilinmesi	285
3.1.3. Varlığın İfadesi Olarak Nur Kavramı	295
3.2. Sultan Veled'in Marifete Dair Görüşleri	319
3.2.1. İlim-Marifet İlişkisi	322
3.2.2. İlmin Elde Edilme Yöntemleri	327
3.2.3. İlimden Marifete Geçişte Aklın Ötesi: Aşk	359
3.2.4. Marifete Dair Bazı Kavramlar	368
SONUÇ	398
BİBLİYOGRAFYA	403
EKLER.....	425

ÖN SÖZ

Eserleri dünyanın dört bir yanında birçok dile çevrilmiş olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî, evrensel ölçekte üzerine en çok çalışmanın yapıldığı sufilerden biridir. O, Mevlânâ'nın eserleri ve fikirlerinin yanı sıra onun tasavvufî anlayışı çerçevesinde şekillenmiş olan Mevlevîlik de onun sufi kişiliği kadar büyük önemi hâizdir. Mevlânâ'nın vefatından sonra teşekkül etmiş olan Mevlevîliğin bir tarikat geleneğine dönüşmesinde en etkili isim oğlu Sultan Veled'dir. Sultan Veled, Mevlevîliğin yedi piri olarak telakki edilen dedesi Sultanü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled, onun halifesi Burhâneddin Muhakkık Tirmizî, şeyhi Şems-i Tebrîzî, babası Mevlânâ Celâleddin Rûmî, kayınbabası Selâhaddin Zerkûb, *Mesnevî*'nin yazılmasına vesile olan şeyhi Çelebi Hüsâmeddin ve gizli tuttuğu son şeyhi Bektemüroğlu Kerîmüddin'den tek tek istifade etmiş ve onlar arasındaki bağı adeta bir omurga üzerinde perçinlemiş yegâne şahsiyettir. Bu kilit konumu dolayısıyla adeta bir omurga vazifesi görerek Mevlevîliğin yekvücut haline gelmesini sağlamakla kalmamış, yaptığı düzenlemeler sayesinde Mevlevîliğin günümüze kadar ayakta kalmasına da vesile olmuştur.

Kendi arzusu doğrultusunda daima babasının adıyla birlikte anılmayı murad etmiş olan Sultan Veled, babasının vefatı sonrasında herkesin kendisinden Mevlevîlerin lideri veya şeyhi olmasını beklediği bir dönemde bile gerçek bir mürit olmanın önemini vurgulamak üzere doğrudan posta geçmeksizin babasının mirasına sadık kalmayı tercih etmiştir. Kendini ön plana çıkarmasa dahi kanaatimizce Mevlevîliğin mütemmim bir cüzü ve ayrılmaz bir parçası olan Sultan Veled, her ne kadar babası ve kendinden önce gelen şeyhlerini takip ederek onları ön plana çıkarmayı tercih etse de kendine has bir üslûba ve müstakil fikirlere sahiptir. Bıraktığı mesaj çağlar boyu canlı olan Mevlânâ'nın fikirlerinin gerçek ve doğru anlamda anlaşılmasının bir yolu da daima onun en yakınında olan oğlu, sırrı ve mânevî varisi olan Sultan Veled'den geçer. Eserleri üzerinden kısmi çalışmalar yapılmış olan Sultan Veled'in tasavvufî görüşlerini içeren bütüncül ve müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Yaptığımız bu çalışma hem Mevlânâ'nın hem de onun görüşleri çerçevesinde şekillenen Mevlevîliğin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Görüşleri incelendiğinde; ibadetlerin zâhirî ve bâtinî yönlerini bir arada değerlendirerek sûret mânâ ilişkisi üzerinde durduğu, şerîat ve tarîkatı bütünleştirdiği gibi nazarî konularda da hakikat ve marifete ilişkin yeni fikirler ürettiği açıkça görülmektedir. Sultan Veled eserlerindeki tasavvufî konuların yanı sıra *Dîvan* sahibi bir şair olarak aruz vezninin çeşitli biçimlerinde Farsça, Arapça, Türkçe ve Rumca yazdığı şiirleri kendi dönemi içinde ilkleri barındırmakla edebi açıdan kıymetli bir hazinedir. Yakın bir zamana kadar yeşil kubbeli türbenin altında babası Mevlânâ Celâleddin Rûmî ile aynı pûşîde altında bulunan kabrinde dikkatle bakmadan görünmeyecek bir şekilde ebedi hayata uyanışını bekleyen Sultan Veled'in fikirlerinin gün yüzüne çıkması; hem onun tanınması hem de Mevlevîliğin daha doğru anlaşılması açısından son derece önem arz etmektedir.

Bu çalışmayı yapmam için fedakârlığı ile destek olan aileme, eşim Sevgi ASLAN'a ve çalışmanın başından itibaren katkısı olan herkese müteşekkirim. Özellikle, çok değerli yol açıcı yönlendirme ve uyarıları ile çalışmama rehberlik eden kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Betül GÜNER'e; samimiyeti, tevazu ve tecrübeleri ile çalışmam için daima yol gösteren saygı değer hocam Prof. Dr. Dilaver GÜNER'e, Prof. Dr. Mehmet AKGÜL ve Doç. Dr. Sami BAYRAKCI'ya en kalbî teşekkürlerimi sunarım.

Çalışma konum ile alakalı kitaplarını hediye eden Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK ve İbrahim W. GAMARD Beyefendi'ye şükranlarımı sunuyorum.

Konya 2025

KISALTMALAR

(a.s.)	: aleyhisselâm
b.	: ibn, bin
bk.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
trc.	: tercüme
ed.	: editör, editörler
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan, hazırlayanlar
Hz.	: Hazret-i
İHA	: İhlas Haber Ajansı
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: miladî
müst.	: müstensih
nşr.	: neşreden, neşredenler
(r.a.)	: radiyallâhü anh, radiyallâhü anhâ
s.	: sayfa
(s.a.v.)	: sallallâhü aleyhi vesellem
St.	: Saint
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden, tahkik edenler
ts.	: tarihsiz
v.	: vefatı
vd.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzeri
yay.	: yayınları, yayınevi

GİRİŞ

A. TEZİN KONUSU, YÖNTEMİ, AMACI VE SINIRLARI

1. Tezin Konusu

Bu çalışmada Sultan Veled'in (ö. 712/1312) hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerinde öne çıkan kavramlar ele alınmaktadır. Sultan Veled'in yaşadığı çağa genel olarak bakıldığında hicrî 7. asrın, tarikatların teşekkülü açısından çok önemli bir dönem olduğu açıkça görülür. Zira Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221), Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234), İbn Arabî (ö. 638/1240), Ebu'l-Hasan Şâzelî (ö. 656/1258), Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273), Hacı Bektâş Velî (ö. 669/1271) ve Ahmed Bedevî (ö. 675/1276) gibi birçok tarikatın kurucusu bu çağda yaşamıştır. Tasavvuf araştırmaları açısından, tarikatların teşekkülünde kilit rol oynayan şahsiyetlerin yaşamları ve düşünceleri büyük önem taşımaktadır. Bu tarikatlar, çoğu zaman isimleri ile anılan kurucularının vefatından sonra belirginleşmekle birlikte, onların fikrî mirasları doğrultusunda şekillenmiştir. Her ne kadar tarikatlar belirli isimlerle özdeşleşse de, kuruluş ve kurumsallaşma süreçleri genellikle kurucularının öğretilerini sürdüren halefleri tarafından tamamlanmıştır. Bu bağlamda, tarikata ismini veren şahsiyetler kadar tarikatların kuruluşu ve adâb ile erkânının netleşmesinde tarikatın piri kadar etkili olan başka önemli şahsiyetlerin de varlığı dikkat çekicidir. Mevlânâ'dan sonra Mevlevîliğin kurulmasında Sultan Veled'in konumu buna örnek olabilecek niteliktedir.

Sultan Veled, babası Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin fikrî temelleri üzerine inşa ettiği Tarikat-ı Mevlevîyyenin hem kurucusu hem de tarikatın usul, adâb ve erkânının mimarıdır. Mevlevîliğin mahiyetini, bir tarikat olarak teşekkül sürecini ve dayandığı hayat tasavvurunu kapsamlı bir şekilde idrak edebilmek için Sultan Veled'in yaşamı, eserleri ve tasavvufî görüşleri merkezi bir öneme sahiptir. Mevlevîliğin kuruluşuna ait tarihi sürecin üzerine bina edildiği temel dinamiklerin anlaşılması için yaptığımız bu çalışmada Sultan Veled'in hayatı, eserleri ve Mevlevîliğe katkıları incelenerek, onun kendine has tasavvufî görüşleri klasik tasavvuf geleneği ile mukayese edilerek gün yüzüne çıkarılmıştır.

2. Tezin Yöntemi

Çalışmamız, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmamızın konusu, amacı, yöntemi, sınırları ve yararlanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmiş ve kaynak değerlendirmesi yapılmıştır. Öncelikle literatür çalışması yapılarak yurt içinde ve yurt dışında Sultan Veled hakkında yapılmış tüm çalışmalar taranmış ve bu taramaya ait bilgiler araştırma ve incelemeler başlığı altında verilmiştir. Sultan Veled, yaşadığı dönem içerisinde yoğun siyasi ilişkileri bakımından da oldukça önemli bir figürdür. Bu yüzden yaşadığı dönemi anlatan tarihi kaynaklar taranmıştır. Bu kaynaklarda Sultan Veled hakkında sınırlı bilgilerin bulunması ve bu bilgilerin çoğunlukla Mevlevî tarihini anlatan Sipehsâlâr ve Eflâkî'nin eserlerine dayandığı görülünce daha çok bu kaynaklar üzerinden analizler yapılmıştır. Bunun yanı sıra Sultan Veled'in doğar doğmaz kendisini içinde bulduğu bir tasavvufî ortam vardır. Bu ortamda doğrudan feyz aldığı ve Mevlevîliğin yedi büyük kutbu olarak kabul edilen şeyhlerin etkisi son derece önemlidir. Bu şahsiyetlerin Sultan Veled üzerindeki tesirleri incelenmiş, elde edilen bulgulara Sultan Veled'in tasavvufî görüşleri içerisinde yer verilmiştir. Hayatta iken Mevlevîliğe yaptığı katkılarının yanı sıra kendisinden sonra onun etkisi ile Mevlevîlik içinde oluşmuş algılar Veledîlik- Şemsîlik tartışması başlığı altında ele alınıp hakkında yazılan övgü ve yergilere de ilgili alt başlıklar altında yer verilmiştir.

Sultan Veled'in tasavvufî görüşlerinin ele alındığı ikinci bölüm üç başlık altında ele alınmıştır. Bu bölümdeki bilgilerin elde edilmesi için öncelikle Sultan Veled'in Türkçeye çevrilmiş tüm eserleri ile bu eserlerin yurt içinde ve yurt dışında neşredilmiş Farsça baskıları temin edilmiştir. Eserler karşılaştırılmış ve Türkçe çeviriler ile Farsça basılı eserler arasında farklar olduğu görülmüştür. Bu yüzden gerek çevirilere gerek Farsça basılı eserlere kaynaklık eden el yazmalarına müracaat edilmiş; hatalı ve eksik çeviriler tespit edilerek bu hatalar gerekli yerlerde dipnotlarla açıklanmıştır.

Sultan Veled'in tasavvufî görüşleri, öncelikle genel anlamda din kavramına yüklediği anlamlar, sûret ve mânâ boyutları açısından ele alınmıştır. Bilahare tasavvufî görüşleri, tahalluk ve tahakkuk boyutları açısından ayrı ayrı

değerlendirilmiştir. Tahalluk boyutundaki meseleler, amelî tasavvufa ilişkin görüşleri başlığı ile tahakkuk boyutunda ele alınan konular ise nazarî tasavvufa yönelik görüşler başlığı altında tasnif edilmiştir. Daha sonra amelî tasavvuf ile alakalı görüşler iki kısma ayrılmış; şeriat ve tarikat alt başlıkları altında değerlendirilmiştir. Nazarî tasavvuf kapsamındaki görüşleri ise hakikat ve marifet başlıkları altında detaylıca yorumlanmıştır. Sultan Veled'in tasavvufi görüşleri ile ilgili elde edilen verilerin anlaşılabilmesi için öncelikle ele alınan tasavvufî terimlerin mânâları verilerek kısaca açıklanmış ardından bu ıstılahların gerek Mevlânâ'nın eserlerinde gerekse günümüze kadar zengin bir içerik haline gelen Mevlevî külliyyatı içinde nasıl algılandığı ile ilgili örnekler karşılaştırılmıştır. Daha sonra Sultan Veled'in bu konulardaki söz ve fikirleri tüm eserlerinden alıntılarla birleştirilmiş ve açıklayıcı bir metot ile ortaya konulmuştur. Gerekli görülen yerlerde tahlillere yer verilmiştir.

3. Tezin Amacı

Mevlevîlik içinde kilit bir konumda olmasına rağmen tarih içerisinde eserleri ve tasavvufi görüşleri çok fazla ön plana çıkmamış olan Sultan Veled'in bazı eserlerinin sadece dil ve anlatım açısından değerlendirildiği edebiyat alanında çalışmalar yapılmıştır. Bunun yanında son yıllarda bazı eserleri tasavvufi açıdan da ele alınmış fakat yapılan bu çalışmalar her ne kadar Sultan Veled'in tasavvufi görüşlerinin anlaşılmasında katkı sağlasa da tüm eserleri göz önüne alınarak yapılmadığı için bir bütünsellik arz etmemektedir. Biz bu eksikliği gidermek amacıyla çalışmamızda Sultan Veled hakkında günümüze kadar yapılmış çalışmalarını da göz önüne alarak, Sultan Veled'in hayatı, eserleri, Mevlevîliğe katkıları ve tasavvufi görüşlerini kapsamlı bir biçimde ele almayı denedik. Çalışmamız bu anlamda, Sultan Veled'in tasavvufî görüşlerini bir bütünlük içerisinde incelemeyi ve bugüne kadar eksik ve dağınık olarak yapılan çalışmaları, mümkün mertebe bir araya getirmeyi amaçlamaktadır. Bununla beraber çalışmamız Mevlevîliğin daha iyi anlaşılmasına ve bu alandaki literatüre katkı sunmayı da hedeflemektedir.

4. Tezin Sınırları

Çalışmamız, Sultan Veled'in hayatı, terbiyesinden geçtiği şeyhleri, Mevlevîlik içerisindeki yeri, etkileri ve tasavvufi görüşlerinin incelenmesiyle

sınırlandırılmıştır. Hayatı ve yaşadığı döneme ilişkin bilgilere değinilerek Mevlevîliğin kuruluş dönemi içinde yaşadığı için üzerinde etkisi olan isimler ve bu isimlerin onun görüşlerine etkileri kısmına özetle yer verilmiştir. Sultan Veled'in Mevlevîliğe etkileri, eserler, kurumlar ve tarikat adâbı açısından üç kategori altında incelenmiştir. Çalışmanın diğer kısmı ise Sultan Veled'in tasavvufî görüşlerine tahsis edilmiştir. Sultan Veled'in eserlerinde zikrettiği tasavvufî konular dikkate alınarak tespit edilen tasavvufî görüşlere dair bu bölümün başlıklarında ele alınan tasavvufî kavramların sözlük ve ıstılah anlamlarına ilişkin açıklamalar sadece klasik dönem eserleri ile sınırlandırılmıştır. Kısaca değinilen bu terimler hakkındaki ihtilaf ve tartışmalara konudan sapmamak için fazlaca yer verilmemiştir. Sultan Veled'in konu hakkındaki görüşleri kendisine isnat edilen eserler hariç olmak üzere aidiyeti kesin olarak kabul edilen tüm eserleri içerisinden seçilerek bütünsel olarak ele alınmıştır. Eserlerine ait birçok el yazma nüsha bulunmasına rağmen, ulaşılabilen en eski nüshalar ile eserlere kaynaklık eden nüshalar tercih edilmiştir. Kaynakların değerlendirilmesi kısmında izah edileceği üzere eserlerin Türkçe ve Farsçaları arasında farklılıkların bulunduğu yerlerde yazma eserlere müracaat edilmiş, uyumlu yerlerde ise matbu nüshalar tercih edilmiştir. Tüm tasavvufî ıstılahlar yerine sadece Sultan Veled'in hakkında fikir beyan ettiği ıstılahlar ve bunlar arasındaki bağlantılar düzenlenerek işlenmeye gayret edilmiştir. Çalışmamızda kullandığımız eserler şunlardır:

5. Araştırma ve İncelemeler

Sultan Veled ile ilgili günümüze kadar yapılan çalışmalar öncelikle eserlerinin Türkçeye çevrilmesi ile başlamıştır. Çevrilen eserler de genellikle edebî açıdan değerlendirilmiştir. Sultan Veled'in eserlerinin Türkçeye çevrilmesi hususunda Veled Çelebi İzbudak ve Uzluk ailesinin kıymetli çabaları mevcuttur. Bu çabalar sayesinde *Rebâb-nâme* ve *İntihâ-nâme*, Hakkı Eroğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu eserler daha sonra günümüz harflerine uyarlanarak basılmıştır. Bunların yanı sıra *İbtidâ-nâme*, Gölpınarlı tarafından, *Maârif*, Meliha Ülker Anbarcıoğlu tarafından çevrilmiştir. Sultan Veled'in eserlerinin Türkçeye çevrilmesinde büyük katkıları olan önemli bir isim de önce *Dîvan* daha sonra yakın yıllarda *Rebâb-nâme* ve *Sefine-i Nûhî*'yi çeviren Veyis Değirmençay'dır. Sultan

Veled'in eserlerine ait başlık altında yurt içinde ve yurt dışında başka dillere çevrilmiş eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Çeviri üzerine odaklanan bu ilk çalışmalar akademik olarak Edebiyat alanında üç doktora çalışmasının önünü açmıştır. Bunlardan ilki Veyis Değirmençay'ın "*Sultan Veled ve Rebabname*" adlı çalışmasıdır.¹ Yakın zamanda yapılan diğer çalışmalar; Ahmet Özmen'in "*Sultan Veled Divanı'nın tahlili*" adlı çalışması² ile Çağla Barikan Topci tarafından yapılan "*Eski Oğuz Türkçesi eserlerinde alıntı sözlerin yapı ve anlam bakımından incelenmesi (Çarh-nâme, kıssa-yı Yûsuf, Risâletü'n-Nushiyye, Sultan Veled'in Türkçe manzumeleri)*" adlı doktora tezidir.³ Tasavvuf alanındaki tek çalışma ise 2018 yılında Figen Poyraz'ın "*Sultan Veled'in hayatı eserleri ve tasavvufî görüşleri*" adlı yüksek lisans tezidir.⁴

Bu çalışmaların yanı sıra Sultan Veled'in *Maârif* adlı eserinin bazı bölümlerine Müezzîn Kefevî tarafından yapılmış bir şerh Hülya Küçük tarafından ortaya çıkarılmıştır. Sultan Veled'in eserlerine yönelik yapılmış tek şerh olmakla beraber bu eser içerik ve kapsam yönünden Sultan Veled'in tasavvufî görüşlerini açıklamaktan uzak olduğu için çalışmamız içerisinde bu şerhe çok fazla yer verilmemiştir. Sultan Veled'in tasavvufî yönü üzerine nitelikli birçok çalışmanın sahibi olan Hülya Küçük, aynı zamanda Uzluk ailesinin desteği ile Hakkı Eroğlu'nun Türkçeye çevirdiği *İntihâ-nâme*'nin transkripsiyon edilerek yayımlanmasını sağlamıştır. Ayrıca İbrahim W. Gamard ile ortak yazdıkları *Sultan Walad in The Footsteps of Rûmî and Shams* adlı kitap⁵ 2022 yılında Amerika'da İngilizce olarak basılmış ve bu alana büyük bir katkı sunmuştur.

¹ Veyis Değirmençay, *Sultan Veled ve Rebabname* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996).

² Ahmet Özmen, *Sultan Veled Divanı'nın tahlili* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

³ Çağla Barikan Topci, *Eski Oğuz Türkçesi eserlerinde alıntı sözlerin yapı ve anlam bakımından incelenmesi (Çarh-nâme, kıssa-yı Yûsuf, Risâletü'n-Nushiyye, Sultan Veled'in Türkçe manzumeleri)* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

⁴ Figen Poyraz, *Sultan Veled'in hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁵ Hülya Küçük - İbrahim W. Gamard, *Sultan Walad in The Footsteps of Rûmî and Shams* (Fons Vitae, 2022).

Sultan Veled hakkında İran’da Hüseyin Muhammedzade Sadık tarafından yazılan *Sultan Veled Ferzendi zir sâye i Peder? /Sultan Veled Babasının Gölgesinde Bir Çocuk mu?*⁶ Adlı eser, özellikle Sultan Veled’in hor görülmesine değinen dikkat çekici bir başlıkla neşredilmiştir. Bu kitap doğrudan Sultan Veled’i konu edinmiş müstakil bir eser olması bakımından önemlidir. İran’da bu çalışma dışında Sultan Veled’in diğer tüm eserlerinin baskısı bulunmaktadır. Ayrıca Davud Vasıkî Khundâbî öncülüğünde Sultan Veled hakkında çeşitli makaleler yazılmıştır.⁷ Çalışmamızda bu makalelerden istifade edilmiştir.

5.1. Sultan Veled’in Kendi Eserleri

Araştırmamızın konusu Sultan Veled’in hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri olduğu için, çalışmamızın birincil kaynakları Sultan Veled’in kendi eserleridir. Çalışmamızda esas aldığımız Sultan Veled’in eserlerine ait el yazmaları gerek Türkçeye çevrilmiş gerek İran’da neşredilmiş eserlerin tahkikinde kaynak gösterilen yazmalardır. Bunlar: *Dîvan*; Mevlânâ Müzesi 6654 numaralı nüsha, içinde *İbtidâ-nâme*, *Rebâb-nâme* ve *İntihâ-nâme*’nin bir arada bulunduğu *Mesnevî-i Veledî*’nin Mevlânâ Müzesi Arşivinde 2128 numara ile kayıtlı nüshadır. *İntihâ-nâme* için Mevlânâ Müzesi 2127 ve 5117 numaralı nüshaları, *Maârif* için Mevlânâ Müzesi 2147, 2149, 2150 ve 5428 numaralı nüshalardan istifade edilmiştir. Ayrıca Sultan Veled’in babası Mevlânâ’nın şiirlerine nazire olarak yazdığı şiirleri içeren *Sefîne-i*

⁶ Hüseyin Muhammedzâde Sadık, *Sultan Veled Ferzende-i zir Sâye-i Peder?* (Tahran: İntişârât-ı Tekdraht, 2016).

⁷ Mûsavî Mustafa, “Sultân Valad va hilâfat-i ū pas az Mawlânâ”, *Mütalât-ı İrfânî* 11 (01 Ocak 2010), 201-226; Seyid Emir Mensûrî, “Masnevî Vâled-neh be hatt-i Veled (Bahsi-ye pîrâmûn-i entesâb-i daftar-e chahârum-i masnevî, mahfûz dar Mûze-ye Konya be Sultan Veled”, *Nâmê-i Ferhengistân* 22/1 (01 Ocak 2023), 86-99; Davûd Vâsîgî Khundâbî, “Negâhi tahlili be rabete-ye ma’navi-ye Sultan Walad va meşayikhe tarikate Mawleviye”, *Motâle’ât-e Erfânî* 20 (2014), 33-52; Davûd Vâsîgî Khundâbî, “Kâr kardhâye erfâniye talmihât u eqtebâshâye Kur’âni-ye Sultan Walad dar arseye ghazal”, *Kāvosh-nâme-ye Zebâne Edabiyâte Fârsi* 47 (2021 1399), 67-88; Davûd Vâsîgî Khundâbî - Mehdi Meleksabet, “Darangî dar naw-andîshî-hâ-yi Sultân Valad dar ‘arşa-yi wilâyat”, *Zeban u Edebiyat-ı Farisî* 70/235 (01 Ocak 2017), 203-227; Davûd Vâsîgî Khundâbî - Mehdi Meleksabet, “İşâra-thâye nûgerâyân-ye Sultan Walad der arseye ta’vile âyâte Kur’ân bâ tavaccûh be âsâre erfâniye mutaqqadem”, *Metne Şenâsiye Edebe Fârsi* 3/47 (2020), 71-88.

Nûhî adlı esere⁸ kaynaklık eden Mevlânâ müzesinde bulunan 6932 ve 6935 numaralı nüshalardan faydalanılmıştır.

Sultan Veled'e ait Farsça basılmış eserler: Celâl Humâî'nin tashihini yaptığı Tahran'ın Kum şehrinde 1997 basılan *Veled-nâme*. Mukaddime, tashih ve talikini Muhammed Ali Hizânedârî'nin yaptığı Tahran'da 1997'de basılmış olan *İntihâ-nâme* ve Ali Sultânî Gird Ferâmerzî'nin tashihini yaptığı Tahran ve McGill üniversitelerinin ortak olarak Tahran'da 1998 yılında neşrettiği *Rebâb-nâme*'dir. *Maârif* adlı eserinin 1998 yılında Tahran'da yapılan baskısı, Said Nefîsî'nin 1959'da Tahran'da neşrettiği *Dîvân* ve F. Nafiz Uzluk'un 1941 yılında İstanbul'da kendi matbaasında neşrettiği *Dîvân-ı Sultan Veled* adlı eserlerdir.

Sultan Veled'e ait Türkçeye çevrilmiş eserler ise şunlardır: Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1941 yılında çevirdiği *İbtidâ-nâme* ve 2014 yılına ait baskısı.⁹ Niğdeli Hakkı Eroğlu'nun Hülya Küçük tarafından günümüz harflerine çevrilen ve 2010 yılında *Küpten Sızan Sırlar* adıyla basılan *İntihâ-nâme* çevirisi.¹⁰ Yine Niğdeli Hakkı Eroğlu'nun çevirisini yaptığı ve 2011 yılında İstanbul'da basılmış olan *Rebâb-nâme*¹¹, Meliha Ülker Tarıkâhya'nın (Anbarcıoğlu) çevirisini yaptığı 1974 ve 1985 yıllarında basılan *Maârif* adlı eser¹² ile Veyis Değirmençay'ın 2016 yılında çevirdiği *Dîvân* adlı eser.¹³ Veyis Değirmençay 2023 yılında hem *Rebâb-nâme*'nin yeni bir çevirisini¹⁴ hem de Sultan Veled'in yaşadığı dönemde yazılmış olan bir şiir

⁸ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Sefîne-i Nûhî ve Mecmû'a-i Rûhî*, çev. Veyis Değirmençay (Konya: Çizgi Kitabevi, 2023).

⁹ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014).

¹⁰ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, “*İntihâ-nâme-i Sultan Veled*”, çev. İbrahim Hakkı Eroğlu, *Küpten Sızan Sırlar*, kitap editörü Hülya Küçük, çeviren İbrahim Hakkı Eroğlu, Tasavvuf serisi 17 (İstanbul: Ataç Yayınları, 2010).

¹¹ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Rebabnâme*, çev. İbrahim Hakkı Eroğlu (Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012).

¹² Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Maarif*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985).

¹³ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Sultan Veled Divanı*, çev. Veyis Değirmençay (İstanbul: Demavend Yayınları, 2016).

¹⁴ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Rebabnâme*, çev. Veyis Değirmençay (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023).

mecmuası olan *Sefîne-i Nuhî* ve *Mecmua-i Ruhî* adlı eserleri¹⁵ dilimize kazandırmıştır.

Türkçeye çevrilmiş eserler ile Farsça basılı eserler ve el yazmaları karşılaştırıldığında Türkçe çevirilerde eksik veya birbiri içine geçmiş bölümler olduğu görülmüştür. Bunların yanı sıra gerek tercüme gerekse tercümelerin transkripsiyonunda yapılan hataların var olduğu yine tarafımızca tespit edilmiştir. Bu hataları eserler bazında değerlendirmek gerekirse; Örneğin *Rebâb-nâme* açısından Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü tarafından yayımlanan çeviri ve Farsça basılı eser karşılaştırıldığında eserin Türkçe çevirisinde 46. makalenin 2912. beytinden sonra 92. makalenin içinde bulunan 6690. beyit ile devam edilmiş olduğu görülmüştür. Konunun devamlılığı itibariyle Farsça basılı Ali Sultânî Gird Ferâmerzî neşrinin aslına uygun olduğunu, Türkçe çeviride bu kısmın hatalı olduğu tarafımızdan tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra çeviride 96. makalenin 7053. beytinden sonra yine yanlışlık yapılmış ve devamına başka bir bölüm eklenmiştir. Oysa Farsça neşirde bu bölümün devamı 54. Makalenin 3477. beyitten itibaren devam edilmekte olup konu bütünlüğü açısından da bu durum daha anlaşılır görünmektedir. Mütercim Hakkı Eroğlu'nun tercüme ettiği Türkçe eserin hangi el yazmasına dayanarak yapıldığı bilinmemektedir. Fakat konu bütünlüğü göz önüne alındığında Türkçeye çevrilmiş eserin güvenilirliğinin daha az olduğu anlaşılmıştır. Fakat çalışmamızın tamamlanmasından kısa bir süre önce Veyis Değirmençay'ın 2023 yılı sonunda yeniden çevirdiği *Rebâb-nâme* içinde bu hataların düzeltilmiş olduğu görülmüştür.

Çeviri ve transkripsiyon açısından birçok hata ile karşılaşılan bir diğer eser *İntihâ-nâme*'dir. Çevirisi yapılmamış birkaç bölümün yanı sıra çevrilen bölümlerde eksikliklerin yer aldığı bu eserin Hakkı Eroğlu tarafından yapılmış tercümesini Hülya Küçük latinize etmiş ve *Küpten Sızan Sırlar* adıyla yayımlamıştır. Hakkı Eroğlu'nun el yazması ile karşılaştırıldığında günümüz harflerine aktarılırken bazı hatalar yapıldığı anlaşılmaktadır ki bu hatalar bir yana eserin çevirisi ile Farsça basılı eser

¹⁵ Sultan Veled, *Sefîne-i Nuhî* ve *Mecmû'a-i Rûhî*.

arasında çok fazla uyumsuzluk olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Eroğlu'nun tercümesine kaynaklık eden el yazması bilinmemektedir. Fakat bu çevirinin Mevlânâ Müzesi'nde kayıtlı 5117 numaralı el yazması ile çok az bir kısmının uyuştugu görülmüştür. Fakat 1337 yılında Ankaralı Mevlevî Derviş Mahmud tarafından kaleme alınan mezkûr el yazmasının diğer yazmalara göre geç bir döneme ait olduğu aşikârdır. Bu sebeple *İntiha-nâme*'nin eldeki en eski nüshalarla daha uyumlu olan Farsça basılı eser doğrultusunda yeni bir çeviriye ihtiyaç duyduğu ortadadır.

Benzer hatalar az da olsa *İbtidâ-nâme* ve *Maârif*'te de görülmektedir. Bu açıdan Sultan Veled'in bilhassa tasavvufî görüşlerinin doğru bir şekilde aksettirilmesinde eserlerin el yazmaları, Farsça basılı olanları ve Türkçe çevirilerinin karşılaştırılması büyük bir önemi haizdir. Bu önem doğrultusunda çeviri açısından genel anlam bütünlüğünü bozmayan yerler göz ardı edilmiş fakat anlam kargaşası veya anlam bütünlüğünün bozulduğu çelişkili ifadeler dipnotlar vasıtasıyla belirtilmiştir. Çevirisi olmayan kısımlarda da ilgili dipnot sadece Farsça basılı eser üzerinden verilmiştir.

5.2. Mevlevîlikle İlgili Temel Kaynaklar

Çalışmamız esnasında Sultan Veled'in hayatı ile ilgili kısımda Mevlevî klasiklerinden sayılabilecek Ferîdun b. Ahmed Sipehsâlâr'a ait eserin Türkçe çevirisi olan *Mevlânâ ve Etrafındakiler*¹⁶ ile Eflâkî'ye ait tahkikli Farsça baskı olan *Manâqib al-ârifîn*¹⁷ ile Türkçe çevirisi *Âriflerin Menkıbeleri*¹⁸ adlı eserlerden faydalanılmıştır. Mevlevîlik tarihi ile ilgili Sahîh Ahmed Dede'nin *Mevlevîlerin (Tarihi Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*¹⁹ adlı eserinden faydalanılmıştır.

¹⁶ Ferîdun b. Ahmed Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı (Pinhan Yayıncılık, 2011).

¹⁷ Şemseddin Ahmed Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)* (Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1980).

¹⁸ Şemseddin Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973).

¹⁹ Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).

BİRİNCİ BÖLÜM

SULTAN VELED'İN HAYATI, ESERLERİ VE MEVLEVÎLİĞE KATKILARI

1. YAŞADIĞI DÖNEM

Günümüze kadar ulaşan bilgiler ışığında, Mevlânâ ve hemen öncesindeki dönemde yaşayan tasavvufî şahsiyetlerin Anadolu'nun dini ve kültürel değerlerinin şekillenmesinde büyük etkilerinin olduğu muhakkaktır. 13. yüzyılın ortalarında Moğolların hüküm sürdüğü zor bir dönemde, Anadolu'daki düşünce yapısında Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin etkisi son derece önemlidir. Mevlânâ'nın bu etkisi 683/1284'te Sultan Veled'in posta geçmesiyle devam etmiş ve 14. asrın ortalarına kadar uzun bir zaman diliminde Sultan Veled'in oğullarınca sürdürülmüştür.²⁰ Bu bakımdan Mevlânâ ve Sultan Veled, aynı zamanda Anadolu coğrafyasında, Selçuklu ve Osmanlı Devletleri arasındaki geçiş döneminde siyasal ve kültürel mirasın aktarılmasına da önayak olmuştur. Mevlânâ ve halifeleri gerek Selçuklunun yönetim karmaşası içindeki son dönemlerinde gerekse tamamen Moğol etkisindeki dönemde kendilerince olumlu buldukları bazı yöneticilerle iyi ilişkiler kurmuş ve genellikle “yasal” iktidarları desteklemişlerdir.²¹ Bu yüzden, maddi açıdan da elde ettikleri olanaklar sonucunda güçlenerek müdahil oldukları yasal güç erkinin Osmanlı sultanlarına aktarılmasında aracı olmuşlardır. Selçuklu hanedanının yıkılması sonrasında, Mevlânâ'nın Konya'da on sekiz gün süreyle padişahlık yaptığı, daha sonra görevini Osman Gazi'ye devrettiği, Sultan Veled tarafından Osman Gazi'ye

²⁰ Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 222.

²¹ Vladimir Aleksandroviç Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran (Onur Yayınları, 1988), 136. Gordlevskiy her ne kadar “yasal” iktidarı desteklemekten bahsetse de örneğin Mevlânâ'nın Baba İlyas ile iyi ilişkiler içine giren “yasal” sultandan uzaklaştığını yine kendisi ifade etmektedir. (s.178) Bunun yanı sıra Sultan Veled'in “yasal” sultan olmasına rağmen halka zulmeden Sultan III. Alâeddin Keykubad'ı desteklemek yerine II. Mesud'u desteklediği bilinmektedir.

kılıç kuşatıldığı şeklinde iki rivayet dahi söz konusudur.²² Rivayetlerin tarihi gerçekliği zor görünse de Mevlânâ Celâleddin'in Anadolu topraklarındaki yönetim erklerine tesirinin ne derece büyük olduğu ve bu tesirin oğlu Sultan Veled ve torunları vasıtasıyla ölümünden sonra da devam ettiği görülmektedir. Sultan Veled tarafından bir tarikat haline getirilen Mevlevîliğin gerek Anadolu beylikleri gerekse kuruluş sonrası dönemde daha hızlı bir şekilde Osmanlılar içerisinde geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.²³

Mevlânâ'nın düşüncelerinin Anadolu kültür hayatında yüzyıllar boyunca etkili olmasının en büyük sebeplerden biri şüphesiz ki oğlu Sultan Veled'in gayretidir. Sultan Veled seksen altı yıllık ömründe Selçuklu sultanlarından I. Alâeddin Keykubâd 1220-1237, II. Gıyaseddin Keyhüsrev 1237-1246, II. İzzeddin Keykavus 1246-1249/1254-1259 arası tek başına; 1249-1254 ve 1259-1262 arasında müşterek, IV. Rükneddin Kılıç Arslan 1249-1254/1259-1262 yıllarında müşterek ve 1262-1266 arasında tek başına, II. Alâeddin Keykubâd 1249-1254 yılları arasında müşterek, III. Gıyaseddin Keyhüsrev 1266-1284, II. Gıyaseddin Mesud 1284-1296/1302-1308 ve III. Alâeddin Keykubâd'ın 1298-1302 yılları arasındaki sultanlık dönemlerine tanıklık etmiştir. Türkiye Selçuklu Devleti'nin zirveden inişine ve yıkılışına kadar sekiz sultanın hükümdarlığına şahit olan Sultan Veled ayrıca İlhanlıların başlangıçtan Olcaytu Han'a kadarki sekiz hânının da hüküm sürdüğü yıllarda hayattadır. Bu devlet liderleri içinde en yakın ilişki kurduğu sultan ise II. Gıyaseddin Mesud olmuştur.

Bu dönemde siyasi bir güç unsuru olarak addedilecek topluluklardan biri de Ahîlerdir. Ahîlik, bir tarikat olmamakla beraber örgütlenme biçimleri tarikatları

²² “Gayret-i evliyâullah Hazret-i Mevlânâ hazreti münfa'il taşraya teşrîf buyurduğu hinde, ol mahalde ziyâret-i meşayih için gelen Sultan Osman Hân Gâzî cenâb-ı nazâr-ı saâdetine müsâdîf olup, oğulluk ve evlâdlık edip, duâ ve senâ buyurup, ol gece olan hâlini keşf ve hıdmetini kendine tebsîr buyurması bu sâlde oldu.” Bk. Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 185-186. Gölpinarlı'ya göre bu rivayetler gerçek değildir. Rivayetlerin yayılma nedeni III. Selim devrinden itibaren Mevlevîliğin siyasi hayatta önem kazanmasıdır. Sahîh Ahmed Dede'nin, Osman Gazi'nin Sultan Veled'i ziyaret edip hayır duasını aldığına ilişkin verdiği bilgileri de yine bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bk. Haşim Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2007), 244.

²³ Haşim Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, 65.

andırır.²⁴ Bunun sebebi, zaviyeler halinde örgütlenmeleri ve her zaviyenin bir şeyhinin olmasıdır. Zaviyeye bağlı dükkân ve atölyelerde çalışanlara hiyerarşik sıra dâhilinde çırak, kalfa, ahi ve nakip adları verilir ve bunlar dergâhlardaki gibi bir şeyhe ihtisap etmek zorundadır.²⁵ Başlangıçta sadece bir esnaf teşkilatı olan Ahîlerin, belli bir tarihsel süreç sonrasında artık, sarayda büyük rol oynadıkları; onların görüşlerine başvurulduğu ve alpler gibi silahlandırıldıkları görülmektedir. Böylece Ahîler, Selçuklu Sultanlarının hâkimiyetini kaybetmesiyle beraber güçlenmiş ve gerek sosyal gerek siyasal alanda oldukça etkili olmuşlardır. Sultanın bulunmadığı her yerde, valinin görevlerini Ahîlerin başındaki kişi yapmakta olup yönetimde izledikleri yöntem, beylerinkinin aynısıdır.²⁶

Böylesine aktif oldukları dönemde Ahîler arasında siyasi fikir ayrılıklarının yaşandığı da görülür. Mevlevî-Ahî ilişkileri de bu durumlardan etkilenmiştir. Bu ilişkinin temelleri Sultan Veled'in dedesi Bahâeddin Veled dönemine kadar uzanır. Bahâeddin Veled'in "Sühreverdîler hem Ebu Bekir'e mensup, hem de bizim akrabalarımızdandır." diyerek Ahîliğin temeli olan fütüvvet teşkilatının kurucusu Ebu Hafs Şehâbeddin Sühreverdî'ye verdiği değeri ve yakınlığını ifade etmiştir. Bahâeddin Veled ile Şeyh Sühreverdî arasında var olan bu yakınlığın Ahîlik ile Bahâeddin Veled'in soyundan gelenlerin kuracağı Mevlevîlik arasındaki yakın ilişkinin çekirdeğini oluşturduğu söylenebilir.²⁷ Fakat Ahîlerin bir kısmı Çelebi Hüsâmeddin vasıtasıyla Mevlevîliğin içerisinde yer alırken bazılarının daha sonra siyasi olarak ayrılıkçı görüşlere sahip oldukları görülmektedir.²⁸ Sultan Veled döneminde siyasi olarak aralarında farklı görüşler ve çatışmalar yaşanan Ahîler ile Mevlevîler arasındaki ilişkilerde yumuşama görülmüş ve Ahîlerin çoğu Sultan Veled'in müridi olmuştur. Sultan Veled yaşadığı bu zor dönemde kaynaştırıcı ve

²⁴ Bir tarikat olarak nitelendirilmese de Anadolu'ya ilk defa Halife Nasır'ın elçisi aynı zamanda *Fütüvvetname* sahibi olan Şehâbeddin Sühreverdî ile girmiş olması bakımından Sühreverdiyye'ye bağlı veya irtibatlı oldukları bilinmektedir Bk. Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1988.

²⁵ Emre Parlaticı, *13. ve 14. Yüzyılda Anadolu'da Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 56-57.

²⁶ Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, 197-202.

²⁷ Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, 184.

²⁸ Mehmet Demirtaş, "Çelebi Hüsâmeddin ve Mevlevîlik-Ahîlik İlişkisi", *Journal of Turkish Studies*, (2016), 20.

kucaklayıcı siyaseti ile bölge coğrafyasında etkili olmuş ve bu vesilelerle Anadolu'nun her tarafında yeni Mevlevîhaneler açarak Mevlevîliğin yayılmasına vesile olmuştur.²⁹ Oluşturduğu bu iklim üzerine oğlu Ulu Ârif Çelebi vasıtasıyla Mevlevîlik daha geniş bir sahayı etkisi altına almış ve akabinde Karaman, Beyşehir, Aksaray, Akşehir, Sivas, Afyon, Amasya, Niğde, Tokat, Denizli, Antakya, Bayburt, Erzurum, Kahire, Lefkoşe, Selanik, Belgrad gibi şehirlerde Mevlevîhaneler açılmıştır.³⁰

1.1. Siyasi Ortam

1226'da Karaman'da doğan Sultan Veled, henüz iki yaşındayken Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd'ın davetiyle dedesi Bahâeddin Veled'in Konya'ya gelmesi üzerine bu şehre yerleşmiş, ömrünün neredeyse tamamını burada geçirerek yine Konya'da vefat etmiştir. Aynı zamanda Selçuklu başkenti olan Konya, Sultan Veled'in hayatında olduğu kadar Selçuklu tarihinin de en parlak ve en buhranlı dönemlerine şahitlik etmiştir. Çocukluk yıllarını Selçukluların "altın çağı" sayılan I. Alâeddin Keykubâd devrinde (1220-1237) saraya yakın bir çevrede geçiren Sultan Veled, ilim ve tasavvuf ehlinin, sultanın himayesinden faydalandığı bir atmosferde büyümüştür. Nitekim dönemin kaynakları, Keykubâd'ı dinin yücelmesi için çalışan, ibadetten geri durmayan bir hükümdar olarak zikreder. Şehâbeddin Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) Necmeddin Dâye'ye (ö. 654/1256) Keykubâd'ın korumasına girmesini tavsiye etmesi de bu hususu teyit etmektedir.³¹ Keykubâd'ın öngörülü bir hükümdar olduğu ve Moğol tehdidini fark ederek başta Konya, Sivas ve Kayseri olmak üzere birçok şehirde sur ve kale inşasına giriştiği de bilinmektedir.³² Onun devrinde Müslüman ve gayrimüslim tebaanın huzurlu ve müreffeh bir hayat sürdüğü

²⁹ Melek Göksu Erdeğer, *III. Alaeddin Keykubad ve Türkiye Selçuklu Devleti'nin Sonu* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 244.

³⁰ Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, 65-66; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953), 335.

³¹ Osman Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 248-249. Örneğin Hârezm Sultanı Celâleddin, Selçuk Sultanı Alâeddin Keykubâd'a selamlarını gönderirken ona "Büyük Sultan, âlim, adil, mücahit, Muizzü'l-İslâm ve'l- Müslimin, melik ve sultanların iftiharî, kâfir ve müşriklerin kökünü kazıyıcı" gibi lâkaplarıyla hitap eder. Bk. Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1958), 82.

³² Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, 228.

kaydedilmekteyse de bu durum vefatı sonrasında bozulmuş ve yerine geçen II. Gıyaseddin Keyhüsrev dönemi sıkıntılarla başlamıştır.³³

Selçuklu tarihinin bu kritik dönemlerini Mevlevî kaynaklar da sembolik biçimde tasvir etmiştir. Eflâkî'nin aktardığına göre, Sultan Keykubâd'ın gördüğü bir rüyayı Bahâ Veled, Selçuklu saltanatının “altın, gümüş ve tunç” devirlerinden geçeceği şeklinde tabir etmiştir.³⁴ Tarihsel seyir de bu yorumu doğrular niteliktedir: Keykubâd devrinde altın çağ yaşanmış, Alâeddin Keykubat vefat edince 1237 yılında yerine oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev geçmiştir. Gıyaseddin Keyhüsrev tahtı sorunsuz bir şekilde elde etmeye muvaffak olmuş ise de küçük kardeşi Kılıç Arslan'ı tahtın meşru varisi sayan Harizmlî ve bazı yerli beylerin biat etmesine rağmen onlara güvenemediği için endişe içinde geçirmiştir. Onun bu endişesini fırsata çeviren emir Sâdeddin Köpek'in tesiri ve yardımıyla tahtta kalmıştır.³⁵ Sâdeddin Köpek en nüfuzlu şahsiyetleri öldürmek ve diğerlerini de azletmek sûretiyle hanedanın yegâne hâkimi olmuştur. Fakat Sâdeddin Köpek de 1238/1239 yılları arasında öldürülmüş ve hâkimiyeti son bulmuştur.³⁶ 1240'taki Babaî İsyanı, Selçukluları ciddi bir şekilde sarsmış ve devletin zafiyetini ortaya koymuştur. Babaîlerin sayıca az olan kuvvetleri karşısında Selçuklu Devleti'nin zorlandığını gören Moğollar, Anadolu'yu kuşatmaya başlamış ve 1242 yılında Erzurum'u istila etmişlerdir. 1243 yılı Temmuz başlarında vuku bulan Köseadağ yenilgisi uzun müddet, Anadolu halkının hafızasında acı hatıralar ile yer edinmiş, bu tarih “Baycu yılı”; ondan sonraki zaman dilimi de “zillet, feryat ve inhitat (çöküş) devri” olarak anılmıştır.³⁷

³³ Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, 164; Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, 249.

³⁴ Sultan; “Rüyamda başımın altından, göğsümün ham gümüşten, göbeğimden aşağısının tamamıyla tunçtan, her iki kalçamın kurşun, iki ayağımın da kalaydan olduğunu gördüm.” der. Sühreverdî'nin isteğiyle Bahâeddin Veled rüyayı tabir ederek: “Sen dünyada oldukça insanlar rahat yaşayacaklar ve altın gibi kıymetli olacaklar. Senin ölümünden sonra, senin oğlunun zamanı, senin zamanına nispetle gümüş derecesine; ondan sonra, oğlunun oğlu zamanında insanlar tunç mertebesine düşecekler.” diyerek Sultan'ın rüyasını devletin altın, gümüş ve tunç misali üç devir geçireceği üzerine tabir eder. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/135.

³⁵ Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, 254.

³⁶ Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, 257.

³⁷ Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, 263-265.

1243 sonrası dönemde çocuk yaşta tahta çıkan II. İzzeddin Keykavus ve kardeşleri adına, emirler devleti idare etmiş fakat taht kavgaları ülkeyi bölmüştür.³⁸ Böylece yönetim otoritesi tamamen Moğolların ve onlarla ilişkili emirlerin etkisiyle elden ele dolaşmıştır. Öyle ki belli bir dönemde (1249-1254) saltanat tahtında üç kardeş II. İzzeddin Kaykavus, IV. Kılıç Arslan ve II. Alâeddin Keykubâd müşterek olarak bulunmuş ardından II. Keykavus ve IV. Kılıç Arslan arasındaki taht kavgası uzun yıllar devam etmiş ve ülke ikiye ayrılmıştır. 1262-1266 yılları arasında ise IV. Kılıç Arslan tek başına tahtı ele geçirmiş ve oğlu III. Gıyaseddin Keyhüsrev de 1266-1284 yılları arasında tahtta oturmuştur. Fakat olumlu sayılabilecek bu durum bile ülkede tam bir karmaşa hali yaşanmasının önüne geçememiştir.³⁹ Selçuklu otoritesi giderek zayıflamış, Anadolu’da görünürde Selçuklu saltanatını sürdürse de gerçek hâkimiyet Moğollara geçmiştir.⁴⁰

Bu dönemde Mevlânâ ve Mevlevîliğin Moğollar üzerinde dinî tesirleri de kayda değerdir. Nitekim Ulu Ârif Çelebi’nin Gazan Han’a Mevlânâ’nın şiirini okutması hükümdarı derinden etkilemiş, Gazan Han Müslümanlığı kabul ederek “iman bayrağını yükselten hükümdar” sıfatıyla anılmıştır.⁴¹ Mevlânâ’ya duyduğu muhabbetle anılan Gazan Mahmud Han’ın 1304 Mayıs ayında vefatı sonrasında, kardeşi Olcaytu Muhammed “Hûdabende”⁴² tahta geçmiştir. Ancak Olcaytu’nun döneminde Şîîliğe yönelmesi Sultan Veled’i rahatsız etmiştir. Olcaytu’yu Şîîlerin kandırdığını düşünen Sultan Veled’e onun Râfizî olduğu, sahabeye sövdüğü, Hz.

³⁸ Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, 279.

³⁹ Erdeğer, *III. Alaeddin Keykubad ve Türkiye Selçuklu Devleti’nin Sonu*, 456-457.

⁴⁰ Erdeğer, *III. Alaeddin Keykubad ve Türkiye Selçuklu Devleti’nin Sonu*, 267-268.

⁴¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957), VII/428. Ulu Ârif Çelebi yanındaki heyetle gittiği İlhanlı Sultanı Gazan Hân’a Mevlânâ’nın: “Sen Tatar’dan korkuyorsun, çünkü Tanrı’yı tanımıyorsun, oysaki ben Tatarlardan iki yüz iman bayrağı yücelteceğim.” Şiirini okuyunca Gazan Han, bu şiirden çok etkilenir ve bunun için bir cübbe yaptırılmasını, üzerine bu beyitlerin yazılmasını ve altın sırma ile işlenmesini emreder. Tahta oturduğu vakit bu cübbeyi giyen Gazan Mahmud Han’ın “Mevlânâ, bu gazeli benim için yazmıştır. Çünkü bu zamanda Moğollar arasında iman bayrağını ben kaldırdım. Bu Moğol tayfası, bu zamanda Müslüman oldu” diyerek övündüğü aktarılmaktadır. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/242.

⁴² Şiîliği İran’ın resmi mezhebi ilan ettiği için daha önce “Hûdabende” (*Tanrı kulu*) olarak anılan Olcaytu, mezhep değişikliğinden sonra Sünnilerce “Herbende” (*Eşek kulu*) lakabı ile anılmıştır. Eflâkî’nin aktarımı bu lakabın Sultan Veled tarafından da benimsendiğinin delilidir. Bk. Eflâkî, *Manâqib al-ârifin (Metin)*, II/860; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/250.

Peygamber'in kabrinin yanında Ebu Bekir ve Ömer'in kabirlerini yıkmak için adam gönderdiği, hutbelerin yapısını değiştirerek halife isimlerini kaldırttığı gibi meseleler aktarılmıştır. Sultan Veled bu duruma büyük bir tepki göstermiş ve oğlu Ulu Ârif Çelebi'yi Olcaytu'ya nasihat etmesi, onu Şiîlerin ve Râfızîlerin mezhebinden men etmesi için Sultaniye'ye göndermeye karar vermiştir. Nitekim babasının vefatından sonra oğlu vasiyetini gerçekleştirmek için yola çıkmış fakat Olcaytu'nun öldüğü haberi üzerine geri dönmüştür.⁴³

Moğolların Anadolu'daki hâkimiyeti zayıflayınca, Selçukluların görünüşteki varlığı da sona ermiş ve bölgede siyasî otorite boşluğu doğmuştur. Bu süreçte beylikler güç kazanmış; Selçuklu otoritesinden yarı bağımsız olan Türkmen grupları tam bağımsız hale gelerek özellikle 13. yüzyıl sonlarından itibaren Anadolu'da tarih sahnesine çıkmıştır.⁴⁴ Anadolu'da Selçukluların yıkılması süreci ile aynı zamanda artık "Beylikler Dönemi" başlamıştır. Beyliklerin ortaya çıkması Moğol istilasını ile doğrudan alâkalıdır çünkü beyliklerin bağımsız hareket etmeye başlamaları Anadolu Selçuklu Devleti'nin gücünü kaybetmesi ile başlamıştır.⁴⁵ Bu dönemde ortaya çıkan beylikler arasında daha sonraki dönemlerde etkili olacak olanlar arasında Karamanoğulları, Germiyanogulları, Candaroğulları, Aydınoğulları ve Osmanlılar vardır.⁴⁶

Mevlevîlerin ise gerek evlilik bağları gerekse tasavvufî nüfuzları yoluyla pek çok beylikle yakın ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Sultan Veled'in büyük kızı Âbide Mutahhara Hatun'un Germiyanoglu Süleyman Şah ile evliliği münasebetiyle Germiyanogulları ile akrabalığı olmakla beraber diğer beyliklerle de etkileşim halinde olduğu söylenebilir. Örneğin Menteşeoğullarının Beyi olan Mesud'un Mevlevîliğe intisab ettiği, Lâdik Emiri Şecaeddin İnanç Bey ile kardeşi Doğan Paşa ve Candaroğlu Süleyman Paşa'nın Mevlevî müridi oldukları, Germiyan Beyi

⁴³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/ 265.

⁴⁴ Münevver Peçinkaya Yıldırım, *Batı Anadolu Beyliklerinde Mevlevîlik ve Mevlevîhaneler (Menteşeoğulları, Saruhanogulları ve Aydınoğulları)* (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 36.

⁴⁵ Emre Partalçı, *13. ve 14. Yüzyılda Anadolu'da Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 103.

⁴⁶ Erdeğer, *III. Alaeddin Keykubad ve Türkiye Selçuklu Devleti'nin Sonu*, 308.

Alişiroğlu Yakub Bey, Aydınoğlu Muhammed Bey, Eşrefoğlu Muhammed Bey gibi isimlerin de Mevlevîler ile iyi ilişkileri olduğu bilinmektedir.⁴⁷

1.1.1. Sultan Veled'in Siyasi İlişkileri

Sultan Veled her ne kadar tasavvuf ehli bir şahsiyet olsa da, Mevlânâ'dan sonra geniş bir kitleye hitap etmiş ve devlet yöneticileriyle sürekli temas hâlinde olmuştur. Babasından devraldığı tasavvufî anlayış ve kültürel mirasın yanı sıra dedesi ile babasının devlet ricaliyle kurduğu iyi ilişkiler, onu aynı zamanda siyasal bir gücün de varisi kılmıştır. Seksen altı yıllık ömrü boyunca Sultan Veled, sekiz Selçuklu sultanı ve sekiz Moğol-İlhanlı hükümdarının saltanatına şahitlik etmiş, bu dönemde söz sahibi vezirler ve emirlerle yakın ilişkiler kurmuştur.⁴⁸ Onun siyasî etkinliği yalnızca Selçuklu, Moğol ve İlhanlılarla sınırlı kalmamış; Anadolu'da kurulan beyliklerle de temas ettiği, hatta Osmanlı Devleti'nin fikrî ve mânevî oluşumunda Mevlevîliğin önemli bir kaynak olduğu anlaşılmaktadır.

Sultan Veled'in siyasi ilişkilerini tespit ve değerlendirme noktasında en verimli kaynak *Dîvan*'dır. Sultan Veled, yaşadığı dönem içerisinde halkın ve ileri gelenlerinin yanında birçok Selçuk sultanı, emir ve Moğol valisine ve onların aile bireylerine şiirler yoluyla övgülü sözler söylemiş ve nasihat etmiştir. Hem Selçuklular hem İlhanlılar devletinin ileri gelenleri ve beyleri ile dostça ilişkiler kurmuş olan Sultan Veled'in tavrı çıkar doğrultusunda güç sahiplerine övgüler dizmek değildir. Sultan Veled, kendi düşüncesince iyi gördüğü iktidar sahiplerini övmenin yanında onlara öğütler vermiş ve bazen onları uyarıp ikaz etmekten de geri durmamıştır. Yaşadığı dönemde iktidardaki tüm sultanlara methiyeler yazmamış olan Sultan Veled'in II. Mesud için çok sayıda şiiri varken örneğin adaletsiz ve zalim bir sultan olduğu belirtilen III Alâeddin için eserlerinde hiçbir övgülü söze rastlanmaz. Bunların yanında II. Mesud'un amcası III. Gıyaseddin'in babası IV. Rükneddin Kılıç Arslan hakkında uzunca bir methiye yazmıştır. Sultan Veled, Moğol

⁴⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 73-75; Faruk Sümer, "Mevlânâ ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile İlişkileri", *Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü*, ed. Mehmet Önder (Uluslararası Mevlânâ Semineri, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973), 42-54; Partalçı, *13. ve 14. Yüzyılda Anadolu'da Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışı*, 75-103.

⁴⁸ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Dîvanı Sultan Veled* (Konya: Uzluk Basımevi, 1941), 45.

Hükümdarlarından hiçbirine iltifat etmemiş olup sadece Anadolu'ya vali olarak gelen Samagar Noyan hakkında şiiri vardır.⁴⁹ Sultan Veled'in Mevlevî büyükleri bir yana özellikle *Dîvan*'ında andığı isimlerden tespit edilen devlet adamları ve önemli şahsiyetler şunlardır: Sultan Veled, yedi bentlik ve kırk iki beyitlik bir terkebîbendinde Sultan IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ı, oğlu III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in doğması münasebetiyle tebrik ederek övmüştür.⁵⁰ Ayrıca sultanın eşi Gömeç Hatun'u dokuz beyitlik bir kasideyle,⁵¹ kızı Selçuk Hatun ile annesi Fatma Hatun'u da on yedi beyitlik bir kasideyle övmüştür.⁵²

Sultan Veled'in yaşamında, diğer sultanlara kıyasla Sultan II. Mesud'un ayrıcalıklı bir konumu vardır. Sultan II. Mesud, 680/1281 yılında Konya'ya gelerek Selçuklu tahtına çıkmıştır. Sultan Veled'in *Dîvan*'ında en sık adı geçen hükümdar olan II. Mesud'a ithafen yazdığı eserler, ona verdiği desteğin önemli bir göstergesidir. Bunlara kısaca değinmek gerekirse; Sultan Veled, Sultan II. Mesud'u tahta çıkışından dolayı tebrik etmek amacıyla on dört, on üç ve yirmi beş beyitten oluşan üç kaside kaleme almıştır. Bu kasideler, ikili arasındaki yakın ilişkiyi ve Sultan Veled'in II. Mesud'a duyduğu büyük saygıyı ortaya koymaktadır.⁵³ Bu kasideler dışında halkın büyük sıkıntılar yaşadığı zor bir zamanında Sultan Mesud'un iktidarıyla dünyanın yeniden nizam bulduğunu ve huzura kavuştuğunu on beş beyitlik başka bir kaside⁵⁴ ile dile getirmiş ve bir kasidesinde sultanın Konya'ya gelişine tarih düşürmüştür.⁵⁵ Başka bir musammatında Sultan Mesud'un tahta geçip hükümdar olması neticesinde Anadolu'da oluşan huzurlu ortamı, sosyal ve ekonomik durumu anlatmış, sultan için, babası ve büyük babasını da övdüğü üç bentlik bir terkeb-i bend kaleme almıştır. Yine bu sultan hakkında, kendisini Hz. Peygamber gibi yücelttiği ve içinde II. İzzeddin Keykavus'u da övdüğü bir başka kaside yazarak;

⁴⁹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 305.

⁵⁰ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 467.

⁵¹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 252.

⁵² Sultan Veled'in methiyeleri için detaylı bilgi için Bk. Veyis Değirmençay, "Sultan Veled'in Anadolu Selçuklu Sultanlarına Methiyeleri", *Mevlânâ Araştırmaları* 5, ed. Adnan Karaismailoğlu, Araştırma-inceleme 56, 62 (Kızılay, Ankara: Akçağ, 2007).

⁵³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 144,241,411.

⁵⁴ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 144.

⁵⁵ Bu kayda göre II Mesud hicri altı yüz seksen yılı rebiü'l-ahir ayının yirmi beşi Salı günü (13 Ağustos 1281) Konya'ya gelmiştir. Bk. Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 224.

ayrıca bir rubâî ile methetmiştir. Sultan Veled, bu övgü dolu sözlerden sonra sultana içten bağlı olan Emir Necmeddin’i de övmeyi ihmal etmemiştir.⁵⁶

Sultan Veled, isimlerini zikrettiğimiz sultanların yanı sıra eserinde Selçuklu emirlerinden Alâmeddin Kayser, Muînüddin Pervâne ve babası Mühezzebeddin, Vezir Sahip Ata Fahreddin Ali ve oğlu Taceddin Hüseyin, Şerefeddin b. Hatireddin, Tabip Ekmelüddin Nahcivanî, Mecdeddin Ali b. Muhammed, Ahî Kayser, Ahî Çoban, Ahî Muhammedşah, Ahî Yusuf, Ahî Muhammed, Seydâverî, Bayburtlu Ahî Emir Ahmed Zekiyyeddin, Kadı Kemaleddin Kâbi, Kayseri’de görev yapan Ayinedaroğlu Hüsâmeddin ve Gürcü Hatun gibi şahsiyetleri ismen anmıştır.⁵⁷ Kayseri kadısı Hamza Bey, şehrin komutanı, Ahî Emir Hacı ile Hüsâm-ı Afsah adlı iki zat; ayrıca Şemseddin Muhammed’in babası Ali, kardeşi Alâeddin Muhammed ve kendi oğlu Ulu Ârif Çelebi de zikredilenler arasındadır. Bunların yanında, Moğollardan Anadolu genel valisi Samagar Noyan, eşi Kultak, kızı Novaki ve oğlu Arap Noyan da şiirlerinde isimleriyle anılarak övgüyle bahsedilen kişiler arasındadır.⁵⁸

Selçuklu Devleti’nin yıkılış döneminde Anadolu’da İlhanlı hâkimiyetinin tam olarak sağlanmadığı ve böylelikle beyliklerin güçlendiği anlaşılmaktadır. Özellikle Batı Anadolu’da yer alan beylikler Selçuklu sonrası güçlenen köklü beyliklerden

⁵⁶ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 224.

⁵⁷ Selçuklu Sultanlarından II. Keyhüsrev’in eşi ve II Alaeddin Keykubat’ın annesi olan Gürcü Hatun, eşinin vefatı sonrasında dönemin en etkin kişilerinden biri olan Müînüddin Süleyman Pervane ile evlenmiştir. Gürcistan Kraliçesi Tamar’ın kızı olan Gürcü Hatun’un uzun bir süre Hristiyan olarak kaldığı ve Mevlânâ’nın vesilesi ile sonradan Müslümanlığa geçtiği ve Mevlevîliğin gelişmesi ve güçlenmesinde çok etkili olduğu aşikârdır. Mevlânâ’ya olan bağlılığı ile bilinen Gürcü Hatun aynı zamanda Mevlânâ’nın tablosunu devrin önemli ressamlarından Aynüddeve’ye yaptıran kişidir. Bk. Nergis Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu’da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 120. Sultan Veled devrinde de etkin bir kişilik olan Gürcü Hatun, Kiliselerin, II. Gıyâseddin Mesud’un, tahta oturması için Anadolu Hristiyanlarıyla anlaşmasında etkili olmuştur. II. Mesud’un o yıllarda Bizans İmparatoru olan II. Andronikos ile anlaşma içinde bulunduğu, sonrasında tahta geçince Gürcü- Ermeni Hristiyan nüfusun yoğunlukta olduğu Bayburt’ta üzerinde resmi olan 1291 yılına ait II. Mesud sikkesi basılmıştır. Bk. Ömer Subaşı, “Türkiye Selçuklu Devleti’nde Güçlü Bir Kadın: Gürcü Hatun Tamara”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (14 Nisan 2016), 384-401.

⁵⁸ Veyis Değirmençay, “Sultan Veled’in Anadolu Selçuklu Sultanlarına Methiyeleri”, *Mevlânâ Araştırmaları* 5, ed. Adnan Karaismailoğlu, Araştırma-inceleme 56, 62 (Kızılay, Ankara: Akçağ, 2007).

olduğu için Mevlânâ'nın halefleri tarafından ziyaret edildiği ve bu ziyaretler sonrasında Mevlevî zaviyelerin açıldığı ve bu zaviyelerin gelirlerinin de Beyliklerin vakıfları tarafından karşılandığı bilinmektedir. Mevlevîlik açısından en yakın ilişki kurulan beyliklerin başında coğrafyaları itibarı ile uç beyliği olarak kabul edilen, aynı zamanda siyasi ve ekonomik açıdan güçlü olan Aydınoğulları Beyliği, Saruhanogulları ve Menteşeoğulları Beylikleri gelir. Sultan Veled'in Anadolu'ya yaptığı gezilerinin birinde Germiyanogullarının subaşı olan Aydınoğlu Mübârizeddin Mehmet Bey ile görüştüğü Eflâkî'nin eserinde geçer. Eflâkî, Sultan Veled'in Mehmet Bey'i çok sevdiğini ve ona “bizim subaşımız” ve “Sultanü'l-guzzât” yani gazilerin sultanı unvanını verdiğini söyler.⁵⁹ Mehmet Bey'e methiyeler dizen Sultan Veled; iyiliği, güzelliği, cömertliği, mertliği öğrenmek isteyenlerin ona gitmesini önermiştir. Mehmet Bey de bu sevginin ve ihsanın altında kalmayarak sık sık Sultan Veled'e hediyeler göndermiştir. Bu ziyaretlerden sonra Mehmet Bey Mevlevîliğe intisap etmiştir.⁶⁰ Sultan Veled ile başlayan bu ilişki Ulu Ârif Çelebi ile sürdürülmüştür. Sultan Veled, yaşadığı dönemde oğlu Ârif Çelebi'yi seyahatlere teşvik ederek Mevlevîliğin yayılmasını sağlamıştır. Selçuklu Devleti'nin yıkıldığı bu dönem Mevlevîlerin beyliklerle yakın ilişkiler kurduğu dönemdir. Örneğin Menteşe Beyliğinde Mevlevîliğin ortaya çıkışının, Mesut Bey döneminde olduğu ve Ârif Çelebi'nin gezilerinden birisinde Menteşe Beyliğine gittiğini Eflâkî tarafından rivayet edilir.⁶¹

Anadolu beylikleri içerisinde Mevlevîlik ile bağları olan beyliklerden biri de Saruhanogulları Beyliği'dir. Manisa ilinde İshak Bey tarafından 770/1369 yılında bir Mevlevîhane'nin yapılmış olması, Saruhan Beyliği'nin kuruluş döneminde Mevlevîliğin varlığına delildir.⁶² Bu iddiayı güçlendiren bir diğer delil Osmanlı Devleti'ne ait bazı kayıtlarda İshak Bey'in amcası Devlet Han'ın isminin Devlet Çelebi diye zikredilmesidir, çünkü Sultan Veled döneminden itibaren “çelebi”

⁵⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/309.

⁶⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 308-309; Yıldırım, *Batı Anadolu Beyliklerinde Mevlevîlik ve Mevlevîhaneler (Menteşeoğulları, Saruhanogulları ve Aydınoğulları)*, 89.

⁶¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/245.

⁶² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1969), 87.

ünvanı, Mevlânâ soyundan olan kimseler için kullanılmaktadır. Devlet Han'ın çelebi ünvanına sahip olması, Mevlevîliğin bu beylik ile ilişkilerinin Devlet Han'dan daha öncesine dayandığına delil olabilecek niteliktedir.⁶³

Mevlevî kaynaklarından Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* adlı eserinde Sultan Veled'in kızı dolayısıyla akrabalık bağı olan Germiyan oğullarından Yâkub Çelebi'nin kızının Yıldırım Bâyezid ile evlenerek Osmanlı sarayına gelin olduğunu ifade eder. Bu evlilikten Şehzâde İsa ve Şehzâde Mûsâ dünyaya gelmiştir. Osmanlı sarayı Mevlânâ ailesine hürmeten bu şehzâdeleri "Çelebi" olarak anmıştır.⁶⁴ Bu bilgilerden yola çıkan Mehmet Önder'e göre Sultan Veled, kendi kızı Mutahhara Hatun'u Germiyanoglu Mehmet Bey ile evlendirmiş ve bu evlilikten Süleyman Şah doğmuştur.⁶⁵ Süleyman Şah, Germiyanogullarının yönetimine geçtiği zaman Osmanlı Devleti ile anlaşmış ve kendi kızı Devlet Hatun'u Osmanlı Devleti'nin sultanı Yıldırım Bâyezîd ile evlendirmiştir. Bu yüzden Fatih Sultan Mehmet Mevlânâ'nın altıncı göbekten torunudur.⁶⁶ Fakat Sahîh Ahmed Dede'ye göre Sultan Veled'in kızı Germiyanoglu Mehmet Bey ile değil Süleyman Şah ile evlenmiştir. Üstelik bu evlilikten Devlet Hatun adında bir kızı olmamıştır. Sadece Çelebi Hızır ve Çelebi İlyas adında iki oğlu olmuştur.⁶⁷ Sahîh Ahmed Dede'ye göre Osmanlı Sultanı Bâyezîd Han ile evlenen kişi Germiyanoglu Süleyman

⁶³ Yıldırım, *Batı Anadolu Beyliklerinde Mevlevîlik ve Mevlevîhaneler (Menteşeoğulları, Saruhanogulları ve Aydınoğulları)*, 71.

⁶⁴ Derviş Sâkıb Mevlevî, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* (Mısır: Matbaa-i Vehbiyye, 1283), I/5.

⁶⁵ Sahîh Ahmed Dede'ye göre Sultan Veled'in kızı Âbide Mutahhara Hatun 673/1274 senesinde Süleyman Şah ile evlenmiştir. Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 196. Gölpınarlı, 1388'den hemen önce vefat eden (Sahîh Ahmed Dede'ye göre vefatı 699/1299 yılındadır. Bk. Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 206.) Süleyman Şah ile Sultan Veled'in kızının evlilik ihtimalini kronolojik olarak şüpheli görür. Bu evliliğin olma ihtimalini ancak Süleyman Şah'ın çok uzun ömürlü olmasıyla (evliliğinden sonra 110 yıl daha yaşamış) açıklanabileceğini belirtir. Bk. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 102. Gölpınarlı'nın yanı sıra Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatun'un kiminle evlendiği hakkında bazı tarihçiler farklı iddialarda bulunmuştur. Bir iddiaya göre Mutahhara Hâtun, Süleyman Şah ile değil, Germiyanlı Savcı Bey'in oğlu Umur Bey ile evlenmiştir. Bk. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, 54; Yusuf İlgar, "Afyonkarahisar Mevlevîhânesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (01 Haziran 1996), 107.

⁶⁶ Mehmet Önder, "Tarih Boyunca Mevlânâ Soy-Fatih Sultan Mehmet Mevlânâ'nın Altıncı Göbekten Torunudur" (3. Uluslararası Mevlânâ Kongresi, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2003).

⁶⁷ Eflâkî, *Manâqib al-ârifin (Metin)*, 997; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/344; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 196-206.

Şah'ın değil, torunu Çelebi Yakup Germiyanî'nin kızıdır. Bu evlilik 783/1381 yılında gerçekleşmiştir. Bu evlilikten de İsa Çelebi ve Musa Çelebi adında iki çocukları olmuştur.⁶⁸ Bu durumda Bâyezîd Han'dan sonra tahta geçen Çelebi Mehmet'in ve ondan sonra gelen padişahların kesin olarak Mevlânâ'nın soyundan geldiğini söylemek mümkün olmadığı gibi Mevlevîler ile Osmanlı padişahları arasında bir akrabalık ilişkisinin olmadığı da söylenemez.

1.2. Sosyal ve Kültürel Ortam

Anadolu'da sosyolojik değişimin temeline bakılırsa bölgeye ilk defa göç eden Türk boylarının, Selçuklulardan çok önce 8. asır ile 10. asır arasındaki dönemde yayılmaya başlamış oldukları görülür. Anadolu'nun Selçuklular tarafından ele geçirilmesi bölgeye daha önce yerleşen Türkmenlerin yardımıyla hızlanmıştır. 11. yüzyıldan itibaren gaza saikiyle Anadolu'ya gelen Müslüman Türkler, Bizans'ı doğudan (Malatya), güneyden (Tarsus) ve kuzeyden (Erzurum) “uç” denilen ileri sınır karakollarıyla kısıp almış, yaklaşık bir buçuk asır boyunca hâkimiyet mücadelesi vermiş ve bu mücadeleyi kazandıktan sonra süratle Anadolu'nun imar ve iskânına girilerek güçlü bir sosyal-kültürel çevre oluşturmuşlardır. Böylece Selçuklular, Anadolu'ya sağlamca yerleşmişlerdir. Son olarak Sultan I. Mesud, daha önce ele geçirilmiş olan Konya'ya yerleşir ve kent Selçuklu Devleti'nin başkenti haline gelir.⁶⁹

Haçlı seferlerinin ardından Anadolu'da Türklerin yerleşim bölgeleri kısmen değişmekle birlikte, 12. yüzyıl boyunca Anadolu'ya göçler devam etmiş 13. yüzyılda ise hem Moğol istilasının önünden kaçanlar hem de Moğollarla beraber gelenlerle Anadolu'nun demografik, siyasi, sosyal yapısı önemli ölçüde değişmiştir. Bu asırda Anadolu'ya gelenler arasında Oğuzların yanı sıra Harezmîlerden kalanlar, Kıpçaklar; Moğollar ve onlarla gelen Uygurlar, İranlılar ve bazı Kürt aşiretleri vardır. Önceki dönemlerde Anadolu'ya genellikle yarı göçebe topluluklar gelirken özellikle 13. yüzyılda yerleşik topluluklar, âlimler, edipler, şairler, sanatkârlar ve tüccarlar da

⁶⁸ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 227-228.

⁶⁹ Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, 37-40.

Anadolu'ya gelmiştir.⁷⁰ Fakat bu göçlere rağmen Anadolu'nun geneli itibariyle nüfus çoğunluğu gayrimüslim olan Rum, Ermeni ve diğer milletlere aittir. Anadolu'nun sosyolojik yapısına ilişkin özellikle 12. ve 13. yüzyılda Anadolu'ya giden seyyahların aktardıkları, günümüze kadar aktarılan Osmanlı kayıtlarını destekler niteliktedir. Örneğin 1255 yılında Moğol Hanı'nı görmeye giden Batılı misyoner Rubruck, Anadolu'da on kişiden birinin dahi Türk olmadığını, hepsinin Ermeni ve Rumlardan oluştuğunu aktarmaktadır.⁷¹ İbn Arabî'nin, I. İzzeddin Keykâvus'a gönderdiği mektupta, sultanın sahip olduğu topraklarda Müslümanların azınlıkta olduğunu uyararak bildirmesi de Rubruck'u doğrular niteliktedir.⁷² Ayrıca 1201 tarihli Altun Aba vakfiyesinde de bölgede yaşayan kâfirlerin, Müslümanlardan fazla olduğu anlaşılmaktadır. Vakfiyede geçen köy isimleri karışık olduğu için belli köylerde Müslüman ve gayrimüslimlerin bir arada yaşadığı anlaşılmaktadır. Bir arada yaşama kültürü bir kaynaşmaya sebep olmuş ve önce Ermeni ve Gürcüler sonra da Rumlar, Müslümanlığı kabul etmişlerdir.⁷³ Öyle ki birkaç yüzyıl içerisinde Anadolu halkının büyük çoğunluğu İslamiyet'i seçmişlerdir. Dini açıdan bu değişim öncekinin tam tersine şekillenmiş ve Konya'da 17. yüzyılın ikinci yarısında nüfusun sadece %16'sı gayrimüslim olarak kalmıştır.⁷⁴

Tekrar 13. yüzyıla dönülecek olursa Mevlânâ'nın da eserlerinde belirttiklerinden yola çıkılarak o dönemde Konya'da yaşayan halkın gündelik hayatta nasıl yaşadıkları hakkında birçok veriye ulaşmak mümkündür. İbn Battûta *Seyahatnâme*'sinde Konya şehrini; birçok nehir ve çayın olduğu, bağlık bahçelik meyveleri bol bir şehir olarak anlatır.⁷⁵ Çocukların sokakta oynadıkları "kale bizim" adlı oyunu olduğu gibi Türkçe haliyle belirttiği gibi erkek çocukların yanı sıra kız çocukların da bazen mektebe gittiğinden bahseden Mevlânâ, eserlerinde Konya'nın

⁷⁰ Sarıkaya, "13. Yüzyıl Türkiye'sinde Dini-Tasavvufi Hayat ve Hacı Bektaş Veli", 215.

⁷¹ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 114.

⁷² Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 63-66.

⁷³ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 107-111.

⁷⁴ Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 63.

⁷⁵ Meyve bolluğu o kadar çoktur ki kamaruddin denilen bir kayısı türü satılmak üzere Konya'dan Mısır ve Suriye'ye gönderilir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), II/444.

mutfak kültüründen büryan, kebab, erişte, tutmaç ve bulgur çorbası gibi yemeklerden ve patlıcan turşusu ve helvaya kadar çeşitli yiyeceklere de yer verir.⁷⁶ Tüccar, esnaf ve zanaatkârlar arasında Müslüman halkın yanı sıra gayrimüslim olan eski şehir sakinleri de mevcuttur. Bu sosyal sınıflandırmanın şehirler içinde olduğu ve şehirlerin ilim, kültür ve sanat bakımından medeniyet hayatının oluşmasında etkin bir rol oynamış olduğu söylenebilir. Konya'ya bakıldığında günümüze kadar ayakta kalabilmiş birçok eserin özellikle 12. yüzyılın son çeyreğinde imar edilmiş olduğu görülmektedir.⁷⁷

Selçukluların kurdukları şehir medeniyetlerinin temelinde yatan en önemli özelliklerinden biri de özellikle bu yüzyılda sultanların; Bahâeddin Veled örneğinde görüldüğü gibi âlim, şair, edip ve sanatkârları Anadolu'ya yerleşmeye teşvik etmeleri ve onları el üstünde tutmalarıdır. Tarihi bazı evraklarda sultanların, civarının âlim ve fazıl kimselerle dolu olmasını arzu ettikleri, bu münasebetle üstat olarak anılan âlimlere “üstadu's-saltanatî'l-muazzama” lâkabının ilâve edildiği görülmektedir. Doğal olarak bu vazife icabı hüccet, irşat, talim ile uğraşıp kitabet, muhaberat, hesap, tarih ve sair münasip gördüklerini öğretmesi için kendilerine tayin edilen bir maaşın varlığı beyan edilir.⁷⁸ Âlimlerin yanı sıra Selçuk sultanlarının ilim, edebiyat ve sanat erbabını da himaye ettikleri ve sarayda bu gibi insanlara mahsus resmi makamlar ihdas etmiş oldukları anlaşılmaktadır. Şairlerin reisliği anlamındaki “melikü's-şuarâ” makamı da bu meyandadır.⁷⁹

Kültürel üstünlük bakımından bu döneme kadar var olan durumun bir sonucu olarak devlet bürokrasisi ve cami, medrese gibi önemli mevkilere tayin edilen görevlilerin çoğu Arap ve Acem kökenli olmuştur. Fakat özellikle 13. yüzyılda

⁷⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırılancık (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), IV/565; Annemarie Schimmel, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye Göre Konya'daki Gündelik Hayat”, *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, ed. Mehmet Önder (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973), 138-142; Musa Kaval, *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Dönemin Sosyo-dini Yapısı ve Tasavvufî Hayatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011), 114.

⁷⁷ Mehmet Sarıkaya, “Hacı Bektaş Veli ve Yaşadığı Dönemde Türkiye'de Dini-Tasavvufî Zümreler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (15 Haziran 2022), 215.

⁷⁸ Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, 58.

⁷⁹ Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, 57.

başlayan Moğol iktidarıyla birlikte bu mevkilere daha çok Farslılar geçmiştir. Nitekim Aksarâyî, önceki dönemlerde Arapça tutulan vergi defterlerinin Vezir Fahreddin Ali'nin isteğiyle Farsça tutulmaya başlandığını belirtir.⁸⁰ Bu durum ilmi ve edebi olarak kullanılan Arapça ve Farsçanın dengesinin de değiştiğinin bir göstergesidir. Bununla beraber Moğol baskısının bir sonucu olarak farklı lehçeleri ile birlikte Türkçe'nin de Anadolu'da yaygın bir şekilde konuşulmaya başlandığı bir dönemin kapısını açmıştır. Nitekim Karamanoğulları, Türkçeyi resmi dil olarak bu dönemlerde kabul etmişlerdir.⁸¹ Netice itibariyle Sultan Veled'in eserlerinde de kullandığı üzere Farsça, Arapça, Türkçe ve Rumca halk arasında kullanılan dillerdendir.

Selçuklu şehirlerinde, sanatsal incelik gerektiren meslekler (ressamlık, mimarlık gibi) genellikle Hristiyan azınlıkların (Rum, Ermeni), hattatlık ise İranlıların elindeydi. Daha basit işlerde hem Hristiyanlar hem de Türkler çalışsa da, zengin kesimler duvar işçiliği gibi konularda Rum ustaları Türklere tercih ediyordu.⁸² Bu durum, şehirli Türklerin bile göçebe Türkmenleri küçümsediği bir sosyal ayrılmaya işaret etmekteydi.⁸³ Mevlânâ'nın, Şeyh Selâhaddin'e bahçe duvarı için Türk ustalar yerine Rum ustaları tavsiye etmesi bu tercihi somutlaştıran önemli bir örnektir.⁸⁴ İktisadi ve kültürel bakımdan ileri bir seviyede olan Selçuklu Devleti'nde tababet de son derece ehemmiyet kazanmıştır. Bütün içtimai yardım ve hayır müesseseleri gibi hemen her şehir ve kasabada Darüşşifa, Darulâliye, Darussıhha veya Bîmâristan adlı hastaneler inşa edilmiştir. Kayseri'de Gevher Nesîbe, Sivas'ta İzzeddin Kevkâvus, Konya'da I. Alâeddin Keykubâd, Çankırı'da Atabeg Ferruh, Divriği'de Mengüceklerden Behramşah'ın kızı Turan Melek, Amasya'da Torumtay, Tokat'ta Muînüddin Pervâne, Kastamonu'da Pervâneoğlu Ali ve Amasya'da İlhanlı

⁸⁰ Kerîmüddin Mahmud Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: KB yayınları, 2000), 48.

⁸¹ Sarıkaya, "13. Yüzyıl Türkiye'sinde Dini-Tasavvufi Hayat ve Hacı Bektaş Veli", 215-216.

⁸² Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, 188-189.

⁸³ Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, 56.

⁸⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/436.

Hükümdarı Olcaytu (ö. 708/1308) tarafından yapılan hastaneler isimleri ve bânîleri ile bilinen eserlerdendir.⁸⁵

Selçuklu döneminde sultanların ve devlet erkânının eğlenceye düşkün olduğu, içkili, müzikli ve rakslı meclisler düzenledikleri, sarayda daimi müzisyenlerin bulunduğu tarihi kayıtlara geçmiştir. Örneğin, İbn Bîbî'nin (ö. 684/1285'ten sonra) I. İzzeddin Keykâvus'un görkemli düğün töreninde "hasse mûsikşinasları" (şehrin ve sarayın özel müzisyenleri) ile "kavvâlân-ı hass" (saray çalgıcıları) gibi sanat erbabının sürekli olarak hazır bulunduğunu belirtmesi, bu tür eğlence anlayışını doğrulamaktadır. Özellikle bayramlar, cülûs törenleri, zafer kutlamaları, düğünler, av şenlikleri ve yabancı misafir ile elçilerin kabul törenleri gibi önemli olaylar, çeşitli oyun ve eğlenceler için vesile olmuştur. Bu özel zamanlarda sultanlar, sanatsal gösterilere büyük önem vermiş ve hatta düğünler gibi büyük kutlamalar için yurt dışından bile sanatçılar getirtmişlerdir.⁸⁶ Toplum içinde musiki ve raks tabîi ve yaygın olup toplum hayatında hemen her yerde vardır. Dönemin tarihini inceleyen tarihçilere göre dini veya yarı dini teşekküllerin bünyesine kolaylıkla mal olmuş olan musiki, Mevlevîlerin âyinlerinin dışında ahi zaviyelerindeki toplantılarda da esas unsurlardan biridir. İbn Bibi'ye göre bu umumi hava mevcut olmasa idi medrese âlimlerinin cephe almaları karşısında Mevlevî âyinlerinin müzik ve raks ile birlikte inkişafı sadece Mevlânâ Celâleddin'in büyük şahsiyetiyle mümkün olamazdı.⁸⁷

Bölgede yerleşik etnik unsurların başında gayrimüslim Rum halkı gelir. Rumlar, çoğunlukla Konya şehir merkezinde yaşar. Rumların yerleşim yerleri Osmanlı kayıtlarına göre 17. yüzyılda nüfusu en kalabalık ve en varlıklı sayılan Konya İç Kale Mahallesi'dir. Hristiyanların ibadet yerleri 10.-11. yüzyıllar arasında Alâeddin tepesinde inşa edilen ve daha sonra mescide çevrilen (Eflâtun Mescidi) Aziz Amphiliokhos Kilisesi ve yine kale içerisinde ikinci bir kilise olan Soterios

⁸⁵ Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, 52.

⁸⁶ Hüseyin b. Muhammed İbn Bîbî, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-umuri'l-Ala'îye (Selçuk Name)*, çev. Mürsel Öztürk (T.C. Kültür Bakanlığı, Millî Kütüphane Basımevi, 1996), I/227-230.

⁸⁷ Bîbî, *El Evamirü'l-Ala'îye Fi'l-umuri'l-Ala'îye (Selçuk Name)*, I/265; Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, 38-39.

Xhristos Kilisesi'dir.⁸⁸ Bir diğer ibadet yeri olan günümüzde Konya merkez Selçuklu ilçesi sınırlarında olup Eflâkî'nin eserinde de Deyr-i Eflâtun olarak geçen Akmanastır'dır.⁸⁹ Ayrıca bu döneme kadar Sille'de bulunan St. Chariton antik Yunan Manastırı'nın aktif olarak kullandığı da tahmin edilmektedir. Ayrıca Sultan Veled'in övgülerle andığı ve desteklediği II. Gıyâseddin Mesud'un Aksaray Belısırma ve Konya'da iki kilisede Bizans imparatorunun adıyla birlikte anılması ve Hristiyan nüfusun çoğunluk olduğu Bayburt'ta adına para bastırılması, Hristiyan nüfusun bölgede fazla olduğunun bir diğer göstergesidir.⁹⁰ Esasen Sultan Veled'in *Dîvan*'ında yer alan Rumca şiirler bu dönemde yaşayan Rumlarla Mevlevîlerin yakın ilişkide olduklarının bir göstergesidir. Celâleddin Rûmî'nin, yaşlı ve saygın bir adam olan manastır başrahibi ile iyi ilişkiler içinde olduğu Mevlevî kaynaklarca teyit edilmektedir. Bu konuyu destekler mahiyette Eflâkî'nin anlattığına göre Mevlânâ bir ara başrahibin yanında kırk gün geçirmiştir.⁹¹ Rum ve Mevlevîler arasındaki bu yakın ilişki Mevlânâ sonrasında oğlu Sultan Veled zamanında da sürmüş Sultan Veled ve oğlu Ulu Ârif Çelebi aynı manastırı ziyaret etmeye ve Hristiyan rahiplerle görüşmeye devam etmişlerdir.⁹²

1.2. Din ve Tasavvufî Ortam

Anadolu özelinde Konya'da dini hayata göz atılacak olursa Hristiyanlığın III. asırdan itibaren Anadolu'da yayılmaya başlamasına kadar, Konya halkının, "çok

⁸⁸ 1921 yılında yıktırılan Eflatun Mescidi'nin içinde Eflatun'un mezarının da bulunduğu yönünde tarihi kayıtlar vardır. Bk. Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 102; Semavi Eyice, "Eflâtun Mescidi" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994).

⁸⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/308; Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 189.

⁹⁰ Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 105-116.

⁹¹ *Menakibü'l-Arifin*'de Konya Alâeddin tepesindeki Aziz Amphiliokhos Kilisesi (Eflâtun Mescidi) başpapazının bu durumu şöyle anlattığı rivayet edilir: "Mevlânâ bir gün bir dağın eteğinde bulunan bu Deyr-i Eflatun'a gelmişti. Soğuk su çıkan mağaranın dibine kadar gitti, ben de mağaranın dışında durmuş, ne olacak diye bakıyordum. Mevlânâ yedi gün, yedi gece o soğuk su içerisine oturdu. Ondan sonra kendinden geçmiş bir halde dışarı çıkıp yola koyuldu. Gerçekten onun mübarek vücudunda hiçbir değişiklik olmamıştı." Bu rahip yeminler ederek: "İsa'nın sıfatı hakkında okuduğum, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında (suhuf) mütalaa ettiğim ve geçmiş tarihlerde peygamberlerin nefis terbiyelerinin büyüklüğü hakkında gördüğüm şeylerin hepsi Mevlânâ'da fazlasıyla vardı." dedi. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/308.

⁹² Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, 331.

tanrılı” bir dini hayat anlayışına sahip olduğu düşünülmektedir. Miladi birinci yüzyılın başında ilk Hristiyan havarilerin Konya’ya gelmesiyle bölge Hristiyanlaşmaya başlamış ve sonrasında önemli bir dini merkez durumuna gelmiştir. Dini bir merkez olmasında “Roma-Konstantiniyye-Kudüs” kutsal hac güzergâhı üzerinde bulunması da önemli bir etkidir. Bu durumun önemine binaen, Konya, Emevîler ve Abbasîler tarafından değişik zamanlarda kuşatılmış ve ele geçirilmeye çalışılmıştır. Fakat uzun bir müddet Bizanslıların elinde kalmış ancak 1071 Malazgirt zaferi ile tüm Anadolu şehirleri gibi Konya’nın da kaderi değişmiştir. Konya, Süleyman Şah tarafından 1074 yılında fethedilmiş akabinde Anadolu Selçuklu devletinin kurulmasıyla 1076’da başkent haline getirilmiştir. Böylece Konya, hem etnik hem de din olarak farklı toplumların birlikte yaşadığı kozmopolit bir şehir haline gelmiştir.⁹³

Yönetim itibariyle her ne kadar Müslüman idareciler olsa da halkın belki de yarısından fazlasının Hristiyan olduğu; şehir merkezinde İç Kale Mahallesi’nde yaşayanlar dışında Hristiyan nüfusun yaşadığı; Sille, Kilistra gibi yerleşim yerlerindeki kiliselerin aktif kullanımından anlaşılmaktadır. Bunun dışında arşiv kayıtlarına göre Hristiyan nüfusun olmadığı fakat kiliselerinin günümüze ulaştığı Küçük Muhsine yerleşke şapellerinin varlığı muhtemelen daha önceki dönemlerde nüfus kesafetinin orada da fazla olduğuna delalet eder.⁹⁴ Bunun yanı sıra bazı Selçuklu sultan eşlerinin ve annelerinin Hristiyan olduğu yazılı kaynaklardan bilindiğine göre saray eşrafinın da Hristiyanlığı yakından tanıdığı ileri sürülebilir. Sarayda, Hristiyanlara ibadetlerini yerine getirme özgürlüğü tanındığı gibi Hristiyanlıktan, Müslümanlığa geçenlerin de olduğu bilinmektedir. Bu konuya en bariz iki örnek Sultan II. Gıyâseddin Keyhüsrev’in annesi Mahperi Hatun ile II. Alâeddin Keykubâd’ın annesi Gürcü Hatun’dur. Mevlânâ vasıtasıyla sonradan

⁹³ Hilmi Türkyılmaz, *Konya’da Dini Hayat* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 197.

⁹⁴ Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu’da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 95.

Müslüman olan Gürcü Hatun'un Mevlânâ türbesine maddi desteği bilinmekle birlikte Hristiyan ibadet yapılarına banî olduğu da bilinmektedir.⁹⁵

Müslümanlar ile Hristiyan Rumlar arasında Konya'da yakın ilişkilerin olduğu ve Mevlânâ'nın Eflâtun'a olan muhabbetinin de bu yakınlığı arttırdığı anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Konya'nın tarihi Sille mahallesinde Snt. Chariton antik Yunan Manastırı ve yanında küçük bir caminin bulunduğu Mevlânâ ve sonraki çelebilerin buraya ihtimam gösterdiği; her sene kandil yağı hediye ederek bir gece bu mescitte kaldıkları rivayet edilir.⁹⁶ Ayrıca hem Mevlânâ'nın mezarının yanındaki mezarın⁹⁷ hem de Şems'in mezarının gerek Hristiyanlar gerek Müslümanlar tarafından ziyaret edildiği çeşitli kaynaklarca aktarılmaktadır. Dolayısıyla o dönemde Hristiyanlar ile Mevlevîler arasında iyi ilişkiler olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁸ Eflâkî'de geçen bazı rivayetlerde Mevlânâ'nın kerametler göstermesi ile Müslüman olan papazlardan söz edildiği gibi⁹⁹ asılmak üzere iken Mevlânâ'ya sığınan böylece asılmaktan kurtulan Siryanus adlı Hristiyan bir gencin sonradan Müslüman olmasından bahsedilir.¹⁰⁰ Bu gibi olaylar Mevlevî-Hristiyan ilişkileri açısından önemli ipuçları sunar. Bu yakınlaşma

⁹⁵ Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 69.

⁹⁶ F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, ed. Margaret M. Hasluck (Londra: Oxford University Press, 1929), 1/II/373-375; W.M. Ramsey, *The Cities of St. Paul: their influence on his life and thought: the cities of Eastern Asia Minor*. (Londra: Hodder and Stoughton, 1907), 375.

⁹⁷ Mevlânâ'nın mezarının yanında ilginç bir efsanenin anlatıldığı başka bir mezardan bahsedilmektedir. Bazı kaynaklarda kitabesi olmayan bu mezarın Mevlânâ'ya sadakatle büyük bir sevgi ve bir dostluk besleyen bir Hristiyan'a ait olduğu söylenmektedir. Bu mezara ait üç farklı kaynaktan rivayet vardır. İlki İki yüz yıl önce Paul Lucas'a ithaf edilen Ermenice bir versiyon olup onu Efsepi ya da Rumca Eusebius adlı bir piskopos olarak temsil etmekte. İkinci rivayet Mevlânâ ile dost olduğundan bahsedilen Sille'deki St. Chariton kilise/manastırının başrahibi olduğunu belirtir. Kaynağı belirtilmeyen üçüncü rivayet ise Mevlevîlerin kabul ettiği ve Mevlânâ sayesinde Müslüman olan bir Hristiyan keşişe ait olduğudur. Rivayetlerdeki farklılıklara rağmen Hristiyanlarca değerli bir din adamının Mevlânâ'nın yanına gömüldüğü, tüm taraflarca kabul edilmektedir. Bk. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, 1/373-375.

⁹⁸ Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 193.

⁹⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/489; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/308.

¹⁰⁰ Adam öldürdüğü için idam edilmek üzere iken Mevlânâ'nın sahiplenmesiyle bir rum nihayet Mevlânâ'nın elinde iman getirip Müslüman oldu. Hemen o anda onu sünnet ettiler ve büyük bir sema yaptılar. Mevlânâ hazretleri: "Adın nedir?" diye sordu. O da "Siryanus" dedi. Mevlânâ: "O halde bugünden sonra Alaeddin Siryanus deyiniz" dedi. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/294.

Hasluck ve Ramsey gibi bazı Hristiyan araştırmacıların eserlerinde Mevlânâ'nın Hristiyanlığı kabul ettiği gibi akıl dışı bir seviyeye kadar ileriye taşınır.¹⁰¹

Selçuklular ilk dönemlerinden itibaren dini ve kültürel hayat üzerinde etkili olan medreselerin kurulmasına önayak olmuş ve buralarda İslam hukuku eğitiminin yanı sıra tıp, astronomi gibi eğitimlerin verilmesini sağlamışlardır. Medreseler dışında dinî yapılarla ilişkili olan diğer yapılar zaviyelerdir. Zaviyeler, daha geniş kitlelere açık olmakla birlikte kendi gelirlerini yönetmede daha özgürdür. Zaviyelere, medrese ve camiler üzerindeki ulemâ sınıfının müdahalesi yoktur. Zaviye ile medrese arasındaki farklardan biri de medresenin daha çok ilme yönelik olarak öğrencileri, zaviyelerin ise derviş ve fakirleri barındırmasıdır. Anadolu Selçuklu Devleti'nde yaşayan Hristiyanlar da zaviyelerle yakın ilişkilerde bulunmuşlardır. 11. ve 12. Yüzyıllarda Hristiyanların yoğunlukta olduğu Anadolu, 13. yüzyılda medrese ve zaviyelerin etkinlikleriyle İslamlaşmaya başlamıştır.¹⁰²

1.2.3. Tasavvufi Ortam

13. yüzyıl Anadolu için, siyasi ve sosyal alanda oldukça hareketli bir dönemdir. Siyasi olarak tam bir karmaşa yaşanırken tasavvufi hareketler açısından oldukça hareketli ve verimli bir dönemdir, çünkü 12. ve 13. yüzyıllar tarikatların kurumsallaşması bakımından bir zirve dönemidir. Tarikatlar açısından silsilelerin birbirine karışarak bazı sûfilerin farklı tarikatlara nispeti de yine bu dönem içerisinde gerçekleşir.¹⁰³

Tarikatlar bazında düşünülecek olursa 13. yüzyıl Anadolu'sunda karşımıza ilk çıkan tarikat Yeseviyyedir. Türkistanlı Hoca Ahmed Yesevî'ye nispet edilen tarikat, tamamen Türklere özgü olarak kabul edilir. Hakkında son yapılan araştırmalar ve bulunan metinler, Hoca Ahmed'in 13. yüzyılın başlarında sağ olma ihtimalini taşımaktadır. Menkıbelere göre; Hoca Ahmed ilk terbiyesini babası

¹⁰¹ Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 192.

¹⁰² Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 70-75.

¹⁰³ Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 83-85.

İbrahim Şeyh'ten ve Arslan Baba'dan almış daha sonra Buhara'da Yusuf Hemedânî'ye mürid olmuştur. Bazı kaynaklara göre Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234) veya Ebu'n-Necib Sühreverdî'den (ö. 563/1168) de icazet aldığını ifade eder. Hoca Ahmed Yesevî'nin 13. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yaşamış olması, onun doğrudan veya Lokman Pârende üzerinden Hacı Bektâş'la ilişkisini daha anlamlı kılar.¹⁰⁴ Kaldı ki Sahîh Ahmed Dede de eserinde 619 yılında Yeseviyye dergâhının 5. Postnişini olan Hoca İshak Hemedanî'nin yerine 6. Postnişin Hoca Lokman Pârende'nin geçtiği ve sonrasında Hacı Bektâş-ı Velî'nin 663 yılında 7. postnişin olduğu belirtir.¹⁰⁵

Yesevîliğin bir uzantısı olarak evrilen Bektâşîlik ile anılacak tarîkatlardan biri de Vefâiyye'dir. Bu tarîkat Ebu'l-Vefâ Tâcu'l-Ârifin Seyyid Muhammed b. Muhammed b. Arîz el-Bağdâdî'ye (ö. 501/1107) nispet edilir. Çelebi Hüsâmeddin'in "Kürt yattım, Arap kalktım" diyen şeyhin soyundan geldiği söylenir¹⁰⁶ ki Sahîh Ahmed Dede'ye göre bu sözün sahibi Tâcu'l-Ârifin Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî'dir.¹⁰⁷ *Menâkıbname*'sine göre Nercis Kürtlerine sığınan İmam Zeyne'l-Âbidin'in neslinden seyyid soylu bir aileden olan Ebu'l-Vefâ tahsil için Bağdat ve Buhara'da bulunur.¹⁰⁸ Ebu'l-Vefâ'nın Anadolu'daki şöhreti ise tarîkata bağlı Dede Garkın Ocağı bağlamındadır. Sözlü kültürde Vefâiyye'den olduğunu söyleyen, bir aşiret reisi olması muhtemel Dede Garkın'a 1. Alâeddin Keykubâd zamanında vakıfların bağlanması itibar gören bir sûfî olduğunu göstermektedir. O, torunu Baba İlyas'ı önemli halifelerine emanet eder. Amasya Çat köyünde zaviye sahibi olan Baba İlyas değişen sosyal şartlara binaen Anadolu'daki Türkmenlerle birlikte fiili isyana kalkışır. Halifesi Baba İshak'ın komutasında başlayan ve "Babaî İsyanı" olarak

¹⁰⁴ Sarıkaya, "13. Yüzyıl Türkiye'sinde Dini-Tasavvufi Hayat ve Hacı Bektaş Veli", 218-219.

¹⁰⁵ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye)*, 144.

¹⁰⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I/32.

¹⁰⁷ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye)*, 108; Ahmet Tanyıldız, *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-letâyif ve Matmûratu'l-ma'ârif) (1 Cilt) (inceleme-metin-sözlük)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 195; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/26; Demirtaş, "Çelebi Hüsâmeddin ve Mevlevîlik-Ahîlik İlişkisi", 20.

¹⁰⁸ Ebu'l-Vefâ, *Menâkıb-ı Tâcu'l-Ârifin*, çev. Kemâl b. İbrâhim (Beyazıt Devlet Ktp: Veliyüddin Efendi, 3695), 22b-23a.

bilinen bu isyan devlet tarafından güçlükle bastırılır.¹⁰⁹ Hacı Bektâş'ın şeriate uyma noktasında eksikleri olduğunu aktaran Eflâkî'nin *Menâkıb*'inde da geçtiği üzere Mevlevîler ile Bektâşîlerin belli siyasi görüş ayrılıkları dâhilinde birbirleri ile iletişim içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁰

İlk olarak III/IX. Asırda Nişabur'da kurulan Melâmetîlik, Osmanlı döneminde Hacı Bayram Velî'nin (ö. 833/ 1430) kurduğu Bayrâmiyye tarikatı içerisinde hayatîyetini sürdürmüştür.¹¹¹ Esasında Kutbuddin Haydar'a nispet edilen Haydârîlik ve Kalenderîliğin Anadolu'daki tezahürlerinden söz etmek de mümkündür. Sadreddin Konevî'nin müridi olduğu bilinen ve Mevlânâ ile yakın ilişkisi bulunan Fahreddin Irâkî (ö. 688/1289) gibi şehirde yaşayan sûfîlerin temsil ettiği yüksek zümre Kalenderîliğin yanında, göçebe ve yarı-göçebe gruplar arasında yer alan ve “Abdalân-ı Rûm” diye de adlandırılan dervişlerin varlığı da bilinmektedir. Melâmî tavırları sebebiyle velilik ve delilik arasındaki geçişleri yansıtan bir anlama sahip olan müvelleh halinin geniş bir coğrafyada Kalenderî, Haydarî, Vefâî ve Rifâî gibi farklı tarikat zümreleri arasında bilindiği anlaşılmaktadır.¹¹² Bu açıdan Rifâiyye göz önüne alınırsa tarikatın tüm mensuplarını “müvelleh dervişler”¹¹³ olarak tanımlamak doğru bir yaklaşım değildir. Rifâîlik tarikatı temelde esma yolu üzerine kurulmuş olup Kalenderîlik ve Haydarîlikten farklıdır.¹¹⁴ Fakat özellikle 12. yüzyılda Anadolu'daki görünüm itibarıyla tarikat

¹⁰⁹ Sarıkaya, “13. Yüzyıl Türkiye'sinde Dini-Tasavvufi Hayat ve Hacı Bektaş Veli”, 220.

¹¹⁰ Hacı Bektaş-ı Velî, Baba Resul'un has halifelerinden idi. Baba Resul Rum ülkesinde (Anadolu'da) zuhur etmişti. Bir topluluk, ona (Baba Resul'a) Baba Resulullah diyordu. Hacı Bektaş'ın marifetle dolu ve aydın bir kalbi vardı. Fakat (şeriate) uymuyordu. Nakibi şeyh İshak'ı birkaç müritle birlikte Mevlânâ'nın yanına gönderdiği ve “Ne istesin, ne istiyorsun, dünyada kopardığın kıyamet nedir? Eğer aradığını buldunsa sus, bulmadıysa dünyaya attığın bu gürültü nedir?” diye sordurduğu Mevlânâ'nın da cevaben “Eğer dostun yoksa niçin aramıyorsun? Eğer yârine ulaştıysa niçin sevinmiyor, da yerinde oturuyorsun?” dediği aktarılır. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/370-371.

¹¹¹ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 20.

¹¹² Sarıkaya, “13. Yüzyıl Türkiye'sinde Dini-Tasavvufi Hayat ve Hacı Bektaş Veli”, 219.

¹¹³ Müvelleh kelimesi Arapça velch kökünden türetilmiştir. Velch kelimesi hüzn, şaşkınlık, aklın gitmesi, hayrete düşmek, kendini kaybetmek gibi anlamlara gelmektedir. Bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire, 1986.), 4919; İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu (İstanbul: Kubbealtı, 2008), “Kubbealtı Lügati”.

¹¹⁴ Mustafa Tahralı, “Rifâiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2008).

mensuplarının çoğunun müvelleh derviş görünümündedir.¹¹⁵ Mevlevîlikle ilişkisi bakımından Eflâkî ‘deki kayıtlar Mevlânâ’nın bu müvelleh dervişlere pek sıcak bakmadığını göstermektedir.¹¹⁶ Yine de *Menâkıb ’ül-Ârifin*’de Rıfâilik ile anılan Mahmud Hayranî’nin Mevlânâ ile samimi bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılır.¹¹⁷

Dönemin bir diğer önemli tarîkatı, Kübreviyye’dir. Harezmli Necmeddin Kübrâ’nın aynı zamanda kelam ve hadis alanında temeyyüz etmiş bir âlim iken tasavvufa ilgi duyduğu ve Ammar Yâsir el Bitlisî’den (ö. 581/1186) el aldığı ve Moğol istilasası sırasında bazı müritleriyle beraber Harezm’deki zaviyesinde kalarak şehri savunurken şehit olduğu bilinmektedir. Kübrevîlik, Anadolu’da Mecdeddin İshak (ö. 618/1221), Evhadüddin Kirmanî (ö. 635/1238), Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) gibi sûfiler tarafından temsil edilmiştir. Molla Câmî, Kübreviyye’nin Anadolu’daki en belirgin temsilcisi Necmeddin Dâye’nin Konya’da Mevlânâ ve Sadreddin Konevî ile görüştüğünü ve akşam namazı vakti ikisine imamlık yapan Necmeddin’in iki rekâtta da Kâfirûn sûresini okuduğu, Mevlânâ’nın da şaka yoluyla Sadreddin’e, “Birini sizin için, birini bizim için okudu” dediğini rivayet eder.¹¹⁸

Dönemin en önemli ve yaygın tarîkatlarından biri de şüphesiz Sühreverdîyye’dir. Bu tarikat, *Avârifü’l-Meârif* adlı eserin sahibi Ebû’l-Hafis Ömer Şehâbeddin es-Sühreverdî’ye nispet edilir. Bağdat’ta ilim tahsil eden Sühreverdî kendisiyle aynı adı taşıyan amcası Ebu’n-Necib Abdulkâhir Ziyâeddin es-Sühreverdî’den ders alarak sûfilik yoluna girer. Aynı zamanda halife ve devlet erkânıyla iyi ilişkileri olduğu bilinen Sühreverdî, Konya dâhil birçok ülkeye halifenin elçisi olarak gider. Bu vesile ile İbn Arabî, Mecdeddin İshak ve Bahâeddin

¹¹⁵ Eyüp Öztürk, *İbnü’s-Serrâc ve Müvelleh Dervişler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 109.

¹¹⁶ Mevlânâ, Karatay Medresesi’ne gelen Rıfâî dervişlerinin kızgın demirler ve ateşle yaptıkları gösterilere giden hanımını azarlar. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/150.

¹¹⁷ Mevlânâ’nın Sinaneddin-i Külahduz’a “Seyahatinde Seyyid Mahmud’u ne halde buldun? Ne ile meşguldür?” diye sorduğu onun da “Onu, tüyleri birbirine karışmış bir tilki gibi, bir köşede oturmuş ve sizin âleminize karşı gözlerini kapamış bir halde buldum” dediği; Buna cevaben Hayranî’nin “Ey şeyh Sinaneddin Eğer biz başların başı ve hür insanların reislerinin sultanı zamanında bir tilki olursak canımıza minnet” dediği rivayet olunur. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/70-71.

¹¹⁸ Mevlânâ Abdurrahman b. Ahmed Câmî, *Nefahat’ül Üns*, çev. Mahmud b. Osman b. Ali Lâmiî (İstanbul: Fatih Yayınları, 2015), 539-540.

Veled ile dostluk kurduğu da bilinmektedir. Nitekim Bahâ Veleddin'in "Sühreverdîler hem Ebubekir'e mensuplar, hem de bizim yakın akrabalarımızdandır" dediği rivayet edilir.¹¹⁹ Aynı zamanda Ahîliğin de Sühreverdî'nin *Fütüvvetname*'si yoluyla Sühreverdiyye'nin bir uzantısı olarak kurulduğu ve Mevlânâ'nın çağdaşı olan Evhaüddin Kirmanî'nin de Sühreverdiyye'ye mensup olduğu iddia edilmektedir.¹²⁰ Fakat "şâhidbâzîlik"¹²¹ meşrebi nedeniyle gerek Sühreverdî tarafından bidat ehli olduğu gerekse Şems ve Mevlânâ tarafından kınandığı bilinmektedir.¹²²

Tüm bu tasavvufî ekollerin yanı sıra Mevlevîlik ile beraber Anadolu coğrafyasında en etkin akımlardan biri de İbn Arabî'nin görüşleri doğrultusunda daha sonra Ekberîyye olarak adlandırılacak olan tasavvufî düşünce ekolüdür. İbn Arabî'nin vefatından sonra birçok tasavvufî ekolü etkilemekle kalmamış medreselerden saray odalarına kadar hemen hemen her yerde okutulmuş olan Muhyiddin İbn Arabî'nin fikirleri, Konya'da talebesi Sadreddin Konevî öncülüğünde yayılmıştır. Konevî'nin öğrencilerinden Saidüddin Ferganî, Müeyyedüddin Cendî, Abdurrezzak Kâşânî, Fahreddin Irakî ve Kutbuddin Şirazî gibi kimselerin etkisiyle dünyanın dört bir yanına yayılmıştır.¹²³

Zikredilen tüm bu tasavvufî bakış açılarının temel kaynaklarına bakıldığında genel olarak Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde merkezi Konya olmak üzere Anadolu'da üç farklı ekolün varlığından söz edilebilir. Bunlardan ilki, Muhyiddin Arabî etkisindeki İspanya ve Kuzey Afrika ekolüdür. İkincisi Sühreverdîlik, Cavlakîlik, Vefaîlik gibi birbirinden çok farklı tasavvuf akımlarının çıkış bölgesi

¹¹⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/135.

¹²⁰ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 164; Câmî, *Nefahat'ül Üns*, 713-715.

¹²¹ Allah'ın celâl ve cemâlini müşâhede etmeye vasıta ve ilâhî aşka ulaşmaya vesile kılan meşrebe "şâhidbâzîlik" denilmektedir. Bu meşrebe göre insanın suretinde söz konusu manayı bulmak esastır. Allah'ın cemâli güzel yüzlü insanlar aracılığıyla daha iyi idrak edebilir. Bk. Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi* (Konya, 2008), 61-62. Evhaüddin, bu meşrebe sahip bir sûfî olup rubailerinde bu durumu açıkça ifade eder. Ona göre insanoğlu sûretler âleminde yaşadığı için manayı ancak sûretlerde görebilir. Bu sûretler de en güzel şekilde genç ve güzel yüzlü erkeklerde görülür ki bu gencin Müslüman veya Hristiyan olması önemli değildir Bk. Evhadüddin Kirmânî, *Rubâiler*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 22.

¹²² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/410;490; Câmî, *Nefahat'ül Üns*, 718.

¹²³ Mahmud Erol Kılıç, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar 1 - Osmanlı Dönemi - Cumhuriyet Dönemi* (Sufi Kitap Yayınları, 2016), 12-13.

olan Orta Doğu, yani Mısır, Suriye ve Irak yoluyla gelmiş olan ve üçüncüsü Kübrevîlik, Haydarîlik, Melâmetîlik ve Yesevîlik gibi Orta Asya ve Azerbaycan bölgesinden gelen tasavvuf anlayışıdır. Bu anlayışlardan İspanya ve Kuzey Afrika mektebi ahlakçı, Irak anlayışı genel olarak zühde dayalı, Türkistan ve İran mektebi ise cezbeci bir yapıya sahiptir. Anadolu ve bir merkez olarak Konya’da bu üç ekolün de en üst düzeyde yer aldığını söylemek mümkün olmakla beraber bu üç ekolün de Mevlânâ’nın düşüncesinin oluşmasına katkı sağladığını söylemek de mümkündür. Sultan Veled’in tasavvufi görüşlerinde de tespit ettiğimiz üzere Mevlevîlik, hem sünni esaslara dayalı ve kısmen zühdi nitelikli tasavvuf mektebi olan Kübrevîliği, hem metafizik ve mistik sistem halinde belirginleşen Ekberîliği hem de coşkun bir ilahi aşk ve cezbeyle dayalı Melametîliği barındırır.¹²⁴ Mevlevîliğin bu üç anlayışın birleştiği bir “Vahdet dükkânı” olarak düşünülmesinde bir beis yoktur.

2. HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Doğumu ve Yetiştigi Çevre

Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin görüşleri doğrultusunda Mevlevîlik tarikatını kurarak onun mânevî mirasının günümüze ulaşmasını sağlayan oğludur. Mevlevîlik, onun tarafından kurulduğu gibi çeşitlilik makamındaki yani tarikat silsilesindeki yöneticiler de onun soyundan gelenlerle devam etmiştir. Bahâeddin Muhammed, kendi nesebini Mevlânâ Celâleddin Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Belhî olarak sıralar. *İbtidâ-nâme*’sinde belirttiği üzere dedesini telmihen babasının ismine eklediği¹²⁵ “sultan” lakabı¹²⁶ ile birlikte tam adı Bahâeddin Muhammed Sultan Veled haline gelmiştir. İsmi bazı kaynaklarda muhtemelen telaffuz farklılıkları nedeniyle Muhammed yerine

¹²⁴ Ahmet Yaşar Ocak, “Bir XIII. Yüzyıl Sufisi Olarak Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî” (IV. Milli Mevlânâ Kongresi, Konya, 1989), 143-145.

¹²⁵ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)* (Tahran: Çâphâne-yi Stâre-yi Kum, 1376), 169; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 286.

¹²⁶ Sultan Veled’e “sultan” lakabının verilmesinin bir diğer sebebi ise dedesinin annesinin, Harzem prenseslerinden olmasıdır. Bk. Hülya Küçük, *Sultan Veled ve Maârif’i: Kitâbu’l-Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 41.

Ahmed¹²⁷ veya Mehmed¹²⁸ olarak yer alırken; bazı kaynaklarda da isminin sıralaması değiştirilmek sûretiyle Muhammed/Mehmed Bahâeddin Sultan Veled olarak yer alır.¹²⁹ Fakat hem dedesinin ismine istinaden hem de en eski kaynak olması hasebiyle *Menâkıb 'ül-Ârifin*'deki şekliyle isminin en doğru hali Bahâeddin Muhammed Sultan Veled'dir. Kaynaklarda isim konusunda bazı farklılıklar olsa da tümünde ittifakla kullanılan kısa isim Sultan Veled'dir.

Doğum tarihi, Sultan Veled'in ilk eşi olan Fatıma Hatun'un kardeşi Hediye Hatun'un eşi Hattat Nizameddin'in Sultan Veled hayatta iken 694/1295 yılında yazdığı *Dîvân*'ının kopya edilmiş el yazması kaydına göre¹³⁰ 623 yılının Rebû'l-âhir Ayı'nın 25. Cuma günü “dua saati”dir. Bu tarih diğer kaynaklarca da teyit edilmektedir.¹³¹ Fakat bu kayıta “dua vakti” olan vakit dilimi, hem Sahîh Ahmed Dede hem de Ahmed Remzi Akyürek'in eserinde Cuma günü “vakt-i firûz” olarak geçer.¹³² Uzluk, dua saatini, “sabah vaktinden önce dua zamanında” olarak yorumlar. Bir diğer ifade olan “firûz” kelimesi “uğurlu” anlamıyla beraber firuze taşının renginden dolayı aynı zamanda “açık mavi” renk için de kullanılmaktadır. Bu durumda “dua saati” için anılan zaman diliminin “vakt-i firûz” ifadesi ile uyumlu olduğu saat sabah namazı veya hemen sonrasında gökyüzünün aydınlanmaya başladığı bir vakit olabilir. Saat meselesinin yanı sıra hicrî 623 yılının Rebû'l-âhir Ayı'nın 25. gününün miladi karşılığı konusunda da bazı müelliflerce farklı tarihler verilmektedir. Zira bazı kaynaklar Sultan Veled'in doğum günü için miladi olarak

¹²⁷ Müstakimzâde Süleymân Sa'deddin, *Şerh-i İbârât Mevlevîlik, Mûsiki ve Semâ' (İnceleme-Tenkitli Metin)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019); Ebû'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde, v, çev. Kemaleddin Muhammed (İstanbul, 1313.), 747; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî el-kutub ve-l-fünûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), V/1538.

¹²⁸ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 1.

¹²⁹ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 145; Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 1; Hülya Küçük, *Küpten Sızan Sırlar: İntihâ-nâme-i Sultan Veled* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2010), 1; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 41.

¹³⁰ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Divan* (Mevlânâ Müzesi, 4696).

¹³¹ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/26; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/121; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 145; Bediüzzaman Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. Feridun Nazif Uzluk (Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005), 51.

¹³² Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 145.

24, 25 ve 26 Nisan tarihlerini vermiştir.¹³³ Türk Tarih Kurumu’nun tarih dönüştürme hesabına göre Cuma gününe denk gelen tarih olması dolayısıyla en doğru kabul edilebilecek tarih 24 Nisan 1226’dır.¹³⁴ Doğduğu yer günümüzde Karaman olarak bilinen Lârende, annesi de Semerkantlı Lala Şerafeddin’in kızı Gevher Hatun’dur. Sultan Veled’in vefat tarihi için tüm kaynakların ittifak ettiği tek tarih 10 Recep 712; yani 11 Kasım 1312’dır.¹³⁵ Kaynaklarda vefatından önce iltihaplı bir hastalığa yakalandığını belirten Uzluk’a göre vefat nedeni muhtemelen kanda üre görülen hastalığı olan üremidir.¹³⁶ Vefat tarihi için düşünülen “kurbiyet” (قربية) kelimesi de ebced hesabı ile 712 sayısına karşılık gelir.¹³⁷ Son dönem Mevlevî şeyhlerinden Ahmed Remzi Akyürek, *Tarihçe-i Aktâb* adlı eserinde; “Dahi Sultan Veled ferzend-i a’lem/ Cihana geldi dindi hayr-i makdem/ Mübarek rûz-ı Cum’a vakt-i firûz/ Rebi’-i sâni bîst pençemin rûz/ Yigirmi üçle şeş sad sal içinde/ Toğub ol mevsim-i ikbâl¹³⁸ içinde/ Sürüp seksen tokuz yıl ömr-i kâmil/ Yedi yüz on ikide oldı nakil” diyerek Sultan Veled’in doğum ve vefat tarihini edebi bir dille ifade etmiştir.¹³⁹ Doğum ve vefat tarihi ile ilgili zikredilen bu bilgilere rağmen Sahîh Ahmed Dede, Sultan Veled’in 89 yaşında,¹⁴⁰ Sipehsâlâr ise 96 yaşında vefat ettiğini bildirir.¹⁴¹ Yaş hesabı yapılırken hicri takvim üzerinden hesap yapıldığında Sultan Veled’in 89 yaşında vefat ettiğine dair görüş, güneş yılı hesabına göre 86 yıla tekabül ettiği için Sahîh Ahmed Dede’nin yaş hesabında bir hata görünmemektedir. Fakat Sipehsâlâr’ın Sultan Veled’in 96 yaşında vefat ettiğini yazması bu bilgilerle uyuşmaz. Sipehsâlâr’ın belirttiği yaş hesabında bir yanlışlığın olduğu muhakkaktır. Çünkü bu

¹³³ Uzluk’un neşrettiği *Divan*’da 26 Nisan; Gölpinarlı’nın *Mevlânâ’dan sonra Mevlevîlik* adlı eseri ile Değirmençay’ın *Divan* çevirisinde 24 Nisan tarihi yazılmaktayken, DİA’daki (Değirmençay’ın düzenlediği) maddede ise tarih 25 Nisan 1226 olarak geçmektedir.

¹³⁴ “Tarih Çevirme Kılavuzu – Türk Tarih Kurumu Başkanlığı” (Erişim 19 Mart 2023).

¹³⁵ Sultan Veled, *Divan* (4696); Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, 823; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/224; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü’l-Tevârihi’l-Mevlevîyye)*, 210.

¹³⁶ Feridun Nazif Uzluk, *Mevlânâ Mevlevîlik ve Türk Dili*, “Sultan Veled”, *Atatürk Dil ve Tarih Kurumu Yayınları* 6/4b (2017), 29-30.

¹³⁷ Sa’deddin, *Şerh-i İbârât Mevlevîlik, Mûsiki ve Semâ’ (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 68.

¹³⁸ Günümüz harflerine çevrilirken “mumum ikbal içinde” yazılarak hata yapılmıştır. Doğrusu “mevsim-i ikbâl” olmalıdır. Bk. B. Sami Özsoy, “Tarihçe-i Aktâb”, 1985, 179-204.

¹³⁹ Ahmed Remzi Akyürek, *Tarihçe-i Aktâb* (Şam, 1333), 3-4.

¹⁴⁰ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü’l-Tevârihi’l-Mevlevîyye)*, 210.

¹⁴¹ Feridun b. Ahmed Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı (Pinhan Yayıncılık, 2011), 173.

hesap doğru ise Mevlânâ'nın hayatı ile ilgili tüm tarihi bilgilerin yanlış olduğu sonucuna varılır. Kaldı ki Mevlânâ'nın hayatı ile ilgili tarihler de tartışma konusudur. Örneğin Mevlânâ ile Şems'in kaç yaşında buluştukları hakkındaki tartışmalar da bir netlik kazanmamıştır.¹⁴² Fakat bu tartışmaların berisinde durarak Sipehsâlâr'ın hata yaptığını söylemek de mümkündür. Sipehsâlâr, *Risale*'sinin yazarı olan Feridun Muhammed Mecdeddin Sipehsâlâr'ın 706/1306 yılında (Sultan Veled'den altı yıl önce) vefat ettiği bilinmektedir.¹⁴³ Bu yüzden eserde geçen yaş hesabını Sipehsâlâr'ın kendisinin değil, muhtemelen Sultan Veled'in müridi olan oğlu Muhammed Celâleddin Sipehsâlâr yapmıştır. Bu durumda Sultan Veled'in yaşı ile ilgili *Risale*'deki bilginin hatalı olmasının sebebi belki de oğul Sipehsâlâr'ın, Sultan Veled ile babasını yaşıt olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴⁴

Sultan Veled'in Larende'de (Karaman) doğmuş olduğu ve annesi ile amcasının Karaman'da vefat ederek oraya defnedildikleri¹⁴⁵ konusunda tereddüt olmamakla beraber ailenin Konya'ya ilk geliş tarihi ile ilgili bilgilerde de farklılıklar vardır. Konya'ya geldiklerinde Sipehsâlâr'ın, Mevlânâ'nın 14 yaşında olduğunu söylemesi de diğer birçok yaş hesabı gibi çelişkilidir.¹⁴⁶ Birbirine yakın yaşta olan Sultan Veled ile Alâeddin'in dünyaya geldiği tarih Eflâkî'de 623/1226 olarak

¹⁴² Gölpınarlı, Mevlânâ'nın *Dîvan*'ında geçen "Kırk yıllık akıl beni baş aşağı gamlara gark etmişti; altmış iki yaşında av oldum da tedbirlerden kurtuldum" sözlerinden dolayı bu buluşmada Mevlânâ'nın altmış iki yaşında olduğunu iddia eder. Oysa kendi eserini bile *Dîvan-ı Şems* olarak adlandıran Mevlânâ'nın bu şiirinde ben dediği kişi Şems olabilir. Bu durumda buluşmada Mevlânâ kırk; Şems altmış iki yaşındadır ki bu tarihsel gerçekliğe daha uygundur. Makale için Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, "Mevlânâ Şems-i Tebrîzî ile Altmış İki Yaşında Buluştu", *Şarkiyat Mecmuası* 3 (1959), 156-161; Değirmençay, "Sultan Veled'in Anadolu Selçuklu Sultanlarına Methiyeleri", 5/281-291.

¹⁴³ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 209.

¹⁴⁴ Bu kayda göre yaş hesabından yola çıkılırsa Sultan Veled'in doğum tarihi hicri 616 yılına denk gelir ki bu tarih aslında Sultan Veled'den yedi yaş büyük olan baba Sipehsâlâr'ın doğum yılına tekabül eder. Not: Lewis, bu hatalı tarihe değinirken doğum tarihini 618 olarak öngörür. Bk. Franklin Dekan Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, çev. Gül Çağalı Güven - Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 282.

¹⁴⁵ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 144.

¹⁴⁶ Bu durumda aile Konya'ya geldiğinde babası evlenmemiş ve Sultan Veled de henüz doğmamış olur. Oysa hem Eflâkî'nin hem de Sahîh Ahmed Dede'nin ailenin Larende'ye geldiği tarih konusundaki görüşü uyusmakta olup bu tarih 618/1221 yılına tekabül eder. Burada yedi sene kalan aile daha sonra 625/1228 tarihinde Konya'ya yerleşmiştir. Bu durumda Sipehsâlâr'ın yaş hesaplarında bir tutarsızlık olduğu aşikârdır. Zira Mevlânâ'nın evlilik yaşı 18'dir. Mevlânâ 622/1226 yılında Sultan Veled'in annesi Gevher Hatun ile Karaman'da evlenmiştir. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 29.

geçmekte iken¹⁴⁷ Sahîh Ahmed Dede'ye göre Sultan Veled, Alâeddin'den yaklaşık bir yaş büyüktür.¹⁴⁸ Annesi Gevher Hatun, Sultan Veled iki yaşında iken vefat etmiş ve Larende'ye defnedilmiştir.¹⁴⁹ Anneleri çok küçük yaşta vefat edince iki kardeşe sütannelerinin baktığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁰ Gevher Hatun'un vefatı sonrası aile, 625/1228 yılında Konya'ya yerleşmiştir. Dede, Sultanu'l-Ulema Bahâeddin Veled de Konya'ya yerleştikten iki sene sonra, Eflâkî'ye göre Mevlânâ 24 yaşında iken 628/1231 yılında vefat etmiş ve Konya'daki türbeye defnedilmiştir.¹⁵¹ Eflâkî'nin yaş hesabı burada doğru görünmektedir, zira ailenin Konya'ya gelişi sırasında Sultan Veled, henüz üç yaşındadır.

Bahâeddin Veled, Konya'ya gelince, kendi ifadesi ile belirttiği “İmamlara medrese daha münasiptir” anlayışına¹⁵² uygun olarak Emir Bedreddin Gevhertaş'ın yaptırmış olduğu medresenin mütevazı birkaç hücreinde¹⁵³ kalmayı tercih etse de kendisinin Sultan Alâeddin'in iltifatlarına mazhar olduğu ve saray çevresi içinde de itibar sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir ortamda yetişen Mevlânâ'nın çocukları Sultan Veled ve Alâeddin'in el üstünde tutulduğu anlaşılmaktadır. Zira Eflâkî, Sultan Veled ve kardeşi için Karahisar Kalesi'nde kale muhafızı Bedreddin Gevhertaş'ın büyük bir sünnet töreni düzenlendiğini belirtir. Kalenin nefis kumaşlar ve silahlarla baştan aşağı süslenip Sultan Alâeddin Keykubat'ın da orada hazır bulunduğu ve eşine az rastlanır büyük bir merasimin düzenlenmiş olduğunu aktarır. Fakat bu sünnet töreni hakkında verilen ayrıntılar hatalarla doludur. Zikredilen

¹⁴⁷ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, 1/26; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/121.

¹⁴⁸ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 145.

¹⁴⁹ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 147.

¹⁵⁰ Sütannelerinin adı Kiramana olarak geçer. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/273. Ayrıca eseri Türkçe'ye çeviren Tahsin Yazıcı'ya göre; Kira, Kiramana, Kirayî Buzurg, Kirake/Kiraçe gibi isimlerinin/lakaplarının kaynağı hakkında tartışmalar olmakla beraber bu isimlerin Rumca “hanım” manasında kullanılan lakaplar olduğu ve evin hanımına, büyük anneye, geline bu lakapların verildiği düşünülmektedir. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, önsöz 7-14.

¹⁵¹ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 253; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/137. Her ne kadar Farsça basılı *Veled-nâme*'de “on yıl” ifadesi geçse de incelediğimiz yazma eserde de “iki yıl” ifadesi geçmektedir. Bu yüzden “iki yıl” ifadesini doğru kabul ediyoruz. Bk. Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Veled-nâme* (Mevlânâ Müzesi, 2128), 67/b; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 152.

¹⁵² Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/11; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/116.

¹⁵³ Mehmet Önder, *Hazreti Mevlânâ (Hayatı ve Eserleri)* (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1987), 31-31.

eserdeki kayıta bu tören sırasında Sultan Veled yedi ve Alâeddin sekiz yaşındadır.¹⁵⁴ Gölpınarlı ve Lewis, buna dayanarak Alâeddin'in yaş olarak Sultan Veled'den büyük olabileceğini bile iddia eder. Bunu da dedesinden önce vefat eden amcaları Alâeddin'in adının büyük çocuğa verilmiş olma ihtimaline dayandırır.¹⁵⁵ Oysa bu durumda bu merasim 1233 yılında gerçekleşmiş olmalıdır ki bu tarihte dedesi yaşamamaktadır. Ayrıca aktarılan hatıradaki Bahâ Veled'in yaşadığı ve “Çocukların anneleri burada değil. Çocuklar ağlarsa bu kadının da buna canı sıkılır.” dediği aktarılır.¹⁵⁶ Bu tarihte anneleri de yaşamadığına göre (annelerinden kasıt anneanneleri veya sütanneleri olabilir) tarihler konusunda bir hatanın yapılmış olduğu sonucu ortaya çıkar. Fakat tarihte hata olsa bile Sultan Veled'in dört ya da beş yaşında olduğu 1230-1231 yılları arasında bir dönemde böyle bir merasimin yapılmış olma ihtimali vardır.

Sultan Veled'in çocukluk yıllarını anlatan rivayetler paylaşan Eflâkî, Sultan Veled ve Alâeddin'in ilk gençlik çağlarında iken babalarının yanından alıp götürülen yeşil elbiseli iki kişiden bahseder. Önce Sultan Veled'i alıp götürülen bu iki kişi belli bir süre Sultan Veled'i geri getirerek “Bu genç, Bahâ Veled'in neslinin devamı için insanlara lâzımdır” demiş daha sonra Alâeddin'i götürünce etrafındakilerin telâşla Mevlânâ'ya “Neden müsaade ediyorsunuz” diye sorması üzerine “Bahâeddin bizim sırrımızdır. Alâeddin tez gider.” diye cevap verir.¹⁵⁷ *Sevâkıb-ı Menâkıb*'da ayrıca minyatürlerle de ifade edilen bu durum Mevlânâ'nın bir kerameti olarak paylaşılır.¹⁵⁸ Bunun yanı sıra yabancı kaynaklarda geçen bir başka kaybolma hadisesinde Sultan

¹⁵⁴ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/303; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/314.

¹⁵⁵ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektupları*, çev. Abdülkâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi, 1963), 220; Lewis, *Mevlânâ*, 106. Lewis'in bu iddiasının kaynağı olarak Gölpınarlı'yı değil, Annemarie Schimmel'in eserini gösterir. Oysa eserin sonraki baskılarında bu iddiaya dair bilgiye rastlamadık. Bk. Annemarie Schimmel, *Rûmî's World* (Londra: Shambhala, 2001), 13. Ayrıca *Mebakibü'l-Ârifîn*'in *Âriflerin Menkıbeleri* adıyla Türkçe'ye çevrilen tercümesinde de yaşlar eserin orijinalinden farklı olarak yazılmıştır. Farsça'da Alâeddin sekiz yaşında olduğu yazılıyken, Türkçe çeviride Sultan Veled'in yedi yaşında, kardeşi Alâeddin'in ise altı yaşında olduğu yazılmıştır. Bk. Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/303; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/314.

¹⁵⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/314.

¹⁵⁷ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/804; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/211.

¹⁵⁸ Mesnevîhân Mahmûd Dede, *Menâkıbelerin Parlak Yıldızları: Sevâkıb-ı Menâkıb* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 364; Mesnevîhân Mahmûd Dede, *Sevâkıb-ı Menâkıb Mevlânâ'dan Hatıralar* (İstanbul: Organon, 1973), 43.

Veled'in av için gittiği Akmanastır'da, yamaçtan düşmüş olduğu daha sonra kilise duvarlarında yer alan ikonadan (resim) Khariton diye tanıdığı esrarengiz bir ihtiyar tarafından mucizevi bir şekilde kurtarılmış olduğu da anlatılır.¹⁵⁹

Kişilik olarak babasının yaradılış ve ahlak bakımından kendisine benzettiği Sultan Veled'in küçük yaşlarından itibaren dini konularda hassas olduğu Eflâkî tarafından sıklıkla aktarılır. Örneğin; “Küçüklüğümde, benden iki defa küçük günah sâdır oldu. Hemen Tanrı'dan af diledim”¹⁶⁰ dediği rivayet olunan Veled'i gençlik döneminde babası Şems'e mürit yaparken de “Bahaaddin'im haşhaş yemez ve asla livata yapmaz; çünkü bu iki şey, kerim olan Tanrı'nın yanında son derecede yerilmiştir” dediği aktarılmaktadır.¹⁶¹ Sultan Veled'in çocukluk çağlarından itibaren dini vecibeler hususunda takındığı bu hassas tavrını ömrünün sonuna kadar sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Çocukluğunda ve gençlik dönemine ilişkin aktarılan rivayetlere bakılırsa Sultan Veled'in daima yumuşak başlı ve halim bir karaktere sahip olmadığını anlamak mümkündür. Bazen celali tavırlarının olduğu da yine Eflâkî'den rivayet edilir ki bu tavırları dolayısıyla Büyük Kira'nın Mevlânâ'ya dert yakındığı ve “Bütün evin hizmetkârlarına kızıyor, onları incitiyor. Biz onun hiddet ve şiddetinden büyük bir zahmet içindeyiz” dediği aktarılmaktadır. Yine de Mevlânâ “Ona sert bir söz söylenemez, çünkü Allah onu seviyor. O özgür ve serbest bir adamdır. Ben onun yüzüne karşı kaba bir şey söyleyemem” diyerek oğlunu kolladığı söylenir.¹⁶²

Mevlevîliğin temel kaynaklarından biri olan *İbtidâ-nâme*'den anlaşıldığı kadarıyla Sultan Veled adeta bir irfan iklimi içerisinde doğmuş ve büyümüştür. Bu irfan ikliminde Çelebi İzbudak'ın ifadesi ile Mevlevîliğin yedi piri olarak kabul edilen ve “Aktab-ı Seb'a-i Mevlevîye” olarak adlandırılan¹⁶³ başta dedesi Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled (ö. 628/1231) olmak üzere Burhâneddin Muhakkık-i

¹⁵⁹ Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, 1/56; Ataç, *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*, 192; Ramsey, *The Cities of St. Paul: their influence on his life and thought: the cities of Eastern Asia Minor.*, 375.

¹⁶⁰ Eflâkî, *Manâqib al-ârifin (Metin)*, II/805; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/211.

¹⁶¹ Eflâkî, *Manâqib al-ârifin (Metin)*, II/233-235; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/89.

¹⁶² Eflâkî, *Manâqib al-ârifin (Metin)*, II/790-792; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/202.

¹⁶³ Veled Çelebi İzbudak, *Konya Ahvâl-i Umûmiyye-i Târihiyesinden Mevlânâ ile Ricâli*, ts., 814.

Tirmizî (ö. 639/1241), Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273), Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 [?]), Selâhaddin Zerkûb (ö. 657/1258), Çelebi Hüsâmeddin (ö. 683/1284) ve Şeyh Kerîmüddin (ö. 691/1292)'den tek tek istifade etmiştir. Kaynaklarda aktarılan bilgilerden Sultan Veled'in küçük yaştan itibaren babasının nezaretinde yetişmiş olduğu anlaşılmaktadır. Aldığı eğitimden, evliliğine kadar hemen hemen her konuda babasının tesirinin ön plana çıktığı görülmektedir. Örneğin Veled'in tam on yaşına gelince, bütün toplantılarda babasının yanında oturduğu, gençlik zamanında onları gören birçok kimselerin, onu Mevlânâ'ya benzettiği ve Mevlânâ'nın da daima "Sen yaradılış ve ahlak itibariyle herkesten çok bana benzersin" dediği ve onu çok sevdiğinden bahsedilir.¹⁶⁴ Fakat her ne kadar yaş yakınlığı ve yüz benzerliği nedeni ile babasına benzetilse de ten rengi konusunda bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır. Eflâkî'nin aktarımına göre cemaatten bir kişi Pervâne'ye Mevlânâ'nın riyazetten ötürü sarı benizli olmasına rağmen Sultan Veled'in neden kırmızı tenli olduğunu sorar. O da "Mevlânâ hazretleri, ezellerin ezeliinden Hakk'ın celalinin güzel yüzünün âşığı idi. Âşıklar, daima sarı benizli olurlar. Veled hazretleri ise, anadan doğma maşuktur. Maşukların da daima renkleri kırmızı ve dudakları da aynen Yemen akiği rengine olur" diyerek cevap verir.¹⁶⁵

2.1.1. Dede ve Nineleri

Mevlânâ üzerine yapılmış pek çok çalışma neticesinde Mevlânâ'nın ve dolayısıyla Sultan Veled'in ailesi hakkında mevcut birçok bilgi çeşitli eserlerde yer almaktadır. Yine de kısaca değinmek gerekirse dedesi Bahâeddin Veled'i "Atamızın lâkabı, Bahâeddin Veled idi. Âşıkları çoktu, fetva vermekte eşi yoktu, takvada da melekleri geçmişti. Dünyada ona benzer bir bilgin bulunamazdı. O bütün fenlerde üstattı."¹⁶⁶ şeklindeki sözlerle anlatan Sultan Veled'in dedesinin fiziki yapısı hakkında; "Büyük babam Bahâ Veled hazretleri çok kuvvetli, iri yarı ve heybetli bir adamdı. "Ona ilimde ve cisimde fazlalık verdi"¹⁶⁷ âyeti onun sıfatıydı. Çok iri kemikliydi. Bağdat yolunda iri yarı üç deveciyi bir tokatla yere serdi ve ölecek bir

¹⁶⁴ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/784-786; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/198.

¹⁶⁵ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/814-815; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/218.

¹⁶⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 149-150; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 247.

¹⁶⁷ el-Bakara, 2/247.

hale soktu.” dediği *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de geçmektedir.¹⁶⁸ *Maârif* adlı eserinde Hicri altı yüz küsur yılın Ramazan ayında 55 yaşına yaklaştığını söyleyen¹⁶⁹ Bahâeddin Veled'in doğum tarihi 541/1151'dir. Babası Ahmet Hatibî'nin vefatından sonra dini ilimler üzerine yoğun bir tahsilden geçmiştir. Bahâeddin Veled hakkında vurgulanan en önemli özelliği onun şer'i konulardaki tavizsiz tutumudur.¹⁷⁰ Fakat şeriate olan bu bağlılığının yanında “Eğer bende tahsille elde edilen bu ilimler olmasaydı, o ilimden olan mânâlar daha kuvvetli olurdu” demesinden hareketle; Bahâeddin Veled'in daha çok ilmi yönü ağır basan bir âlim olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷¹

Mevlevî kaynaklarında Bahâ Veled'in tasavvufî silsilesi hakkındaki ilk tespitler Sipehsâlâr tarafından yapılmıştır. Sipehsâlâr, eserinin ilk kısmında Bahâeddin Veled'in nesebi ve tasavvufî silsilesine ilişkin bilgileri aktarırken nesep itibarıyla Hz. Ebu Bekir'e uzanan bir soy ağacını sıralar. Tarîkat irtibatı açısından da silsilesini Hz. Ali'ye kadar ulaştırır. Bu tarîkat silsilesi şu şekildedir: Sultanü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled - Ahmed el-Hatîbî (dedesi) - Ahmed Gazzâlî - Ebu Bekir Nessâc - Muhammed Zeccâc - Ebu Bekir Şiblî – Cüneyd-i Bağdâdî – Serî es-Sakatî – Ma'rûf-i Kerhî - Dâvûd et-Tâî - Habîb el-Acemî – Hasan-ı Basrî - Ali b. Ebî Tâlib ve ondan da Hz. Peygamber'e kadar ulaşır.¹⁷² Aynı durum *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de var olmakla beraber, Mevlânâ'ya kadar gelen bu silsileye Ebu Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) de eklenerek dedesi Hatîb-i Belhî'den Ahmed Gazzâlî'ye kadar ulaştırılır.¹⁷³ Gölpınarlı, Şemsü'l-

¹⁶⁸ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/46-47; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/136.

¹⁶⁹ Muhammed İbn Hüseyin Bahâeddin Veled, *Maârif*, çev. Şadi Aydın - Elvir Musiç (İstanbul: Rûmî Yayınları, 2018), 292.

¹⁷⁰ Eflâkî'ye göre; Bahâeddin Veled, İmam Fahreddin-i Razî başta olmak üzere, Kadı Zeyn-i Ferazî, Cemaleddin-i Hasirî ve Tac-ı Zeyd, Amid-i Mervezî, Kaadi-i Sıddık, Şemseddin-i Hanî, Reşid-i Kubayî ve Kadi-i Vahş gibi bazı âlim ve filozoflar ile bazı şer'i konularda tartışmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak zikrolunan âlim ve filozoflar da kendisine karşı bir cephe almışlardır. Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/11; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/111. Sultan Veled, *Mâarif* adlı eserinde Fahreddin Razî hakkında mübtedî (bidat ehli) kelimesini kullanarak onu karanlığa kaçmış ve hayale kapılmış biri olarak tarif eder. Bk. Muhammed İbn Hüseyin Bahâeddin Veled, *Maârif* (Mevlânâ Müzesi, 2122), 69; Bahâeddin Veled, *Maârif*, 83.

¹⁷¹ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/415-416; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/392.

¹⁷² Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 23.

¹⁷³ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/785; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/198.

eimme'nin eklendiği silsilede tarihi kopukluklar olduğunu söylese de bu gibi zaman farklılıklarının sûfiler için mühim olmadığını ekler.¹⁷⁴

Bahâeddin Veled'in Kübreviyye tarikatının kurucusu Hârizmli Necmeddin Kübrâ'nın halifelerinden olduğu da iddia edilmektedir. Bu iddianın dayanağı Hamdullah Müstevfî'nin (ö. 740/1340) *Târih-i Güzide* adlı eseridir. Eserde Necmeddin Kübrâ'nın büyük şeyhlerden olan on iki müridinden bahsedilen kısımda “Mevlânâ-yı Rûm” olarak anılan ve h. 600 yılında Konya’da vefat eden “Celâleddin Bâhâü'd-Devle'nin, Bahâeddin Veled olduğu düşünülür. Böylelikle babası Kübrevî şeyhi olan Mevlânâ'nın da Kübrevî halifelerinden biri olduğu söylenir. Bu iddiaya göre Mevlânâ'nın tasavvufî silsilesi, babası Bahâeddin vâsıtasıyla Necmeddin Kübrâ'ya kadar uzanır.¹⁷⁵ Mevlevî kaynaklarında geçmemesine rağmen Bahâeddin Veled'in, Necmeddin Kübrâ'dan hilâfet aldığına ilişkin bilgiler Hamdullah Müstevfî'nin *Târih-i Güzide* ve Molla Cami'nin *Nefehâtü'l-Üns* adlı eseri gibi bazı kaynaklarda yer almaktadır.¹⁷⁶ Ayrıca Burhâneddin Muhakkık-i Tirmizî ve Şems-i Tebrizî ile Baba Kemâl Cendî arasındaki mânevî ilişkiyi de hesaba katarak, Mevlânâ'nın iki koldan Kübrevîliğe mensup olduğu ileri sürülmektedir. Şefik Can'ın da savunduğu bu görüş¹⁷⁷ Süleyman Gökbulut'un Kübrevîlik konusundaki çalışmasında detaylıca ele alınmıştır. Bu çalışmada Bahâeddin Veled'in Necmeddin Kübrâ'nın halifesi olduğuna ilişkin bilgilerin kesin bir kayda dayanmayan iddialardan ibaret olduğu ortaya konmuştur.¹⁷⁸ Sultan Veled'in eserlerinde ismi îmâ yoluyla dahi adı anılmayan Necmeddin Kübrâ'nın Bahâ Veled'in şeyhi olması mümkün değildir. Her ne kadar nur ve nâr başlıkları altında belirttiğimiz üzere Sultan Veled'in eserlerinde Necmeddin Kübrâ'nın fikirlerine benzerlikler olsa da bu fikirlerin temeli Ahmed Gazzâlî'dir. Mevlevîlik ile Kübrevîlik arasındaki fikirsellik

¹⁷⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 202.

¹⁷⁵ Süleyman Uludağ, “Hazreti Mevlânâ ve Mevlevîlik”, *Keşkül Dergisi* 33 (2014).

¹⁷⁶ Hamdullah Müstevfî el-Kazvinî, *Târih-i Güzide*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 544; Nurüddin Abdurrahmân Câmî, *Nefahat'ül Üns*, çev. Mahmud b. Osman b. Ali Lâmiî (İstanbul: Fatih Yayınları, 2015), 579.

¹⁷⁷ Şefik Can, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri* (Ötüken Neşriyat, 2013), 29, 34, 218, 324.

¹⁷⁸ Süleyman Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ ve Kübrevîlik* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 177-179.

benzerliğin nedeni iki tarikatın da köklerinin nihayetinde Ahmed Gazzâlî'ye kadar uzanmasıdır.

Bahâ Veled'in Sultan Veled üzerindeki etkisi, babası üzerinden kendisine kadar uzanan bilgi ve kültür aktarımından kaynaklanır. "Bendeki bu anlatış ve bu sonsuz anlamlar, bana Bahâeddin Veled'den mirastır" diyen¹⁷⁹ Sultan Veled dedesini ancak beş yaşına kadar görebilmiştir. Tarihi kaynaklarda 628 yılının Rebîû'l-âhir ayının on sekizinde Cuma günü (23 Şubat 1237) vefat eden dedesi için Sultan Veled'in "Büyük babam Bahâ Veled seksen beş yaşında iken dünyadan göçtü" dediği rivayet edilmekte olup¹⁸⁰ bu sırada Mevlânâ yirmi dört, Sultan Veled ise beş yaşındadır.¹⁸¹

Bahâeddin Veled'in eşi, Sultan Veled'in babaannesi Karaman'da "Mâder-i Sultan" dergâhı olarak anılan camide medfun olan Mümine Hatun'dur. Vefat tarihi 621/1224' tür. Mevlânâ'nın annesinin ardından aynı yıl içerisinde abisi Muhammed Alâeddin vefat etmiş ve aynı camiye defnedilmiştir.¹⁸² Mevlânâ'nın Muhammed Alâeddin dışında Fatıma Hatun adında bir ablası olup, aile göç ettiğinde Belh'te bir müftü ile evli olan ablası onlarla birlikte göç etmemiş, Belh'te kalmış ve sonrasında 610 yılında 19 yaşında Belh'te vefat etmiştir.¹⁸³

Sultan Veled'in anne tarafından dedesi ise aynı zamanda çocukluğunun son yıllarına kadar kendisine lalalık yapmış olan Bahâeddin Sultan Veled'in evinin mahremlerinden Şerafeddin-i Semerkandî'dir.¹⁸⁴ Şerefeddin hakkında; "İtibarlı, iyiliksever ünlü bir kişiydi. Öyle ki Semerkant'ta mal, mertebe, hasep ve nesep itibariyle ondan daha ünlü bir kimse yoktu." denilmektedir.¹⁸⁵ Şerafettin Semerkandî ve ailesi muhtemelen Bahâeddin Veled ile akrabalık bağına sahip olup beraber göç etmişlerdir. Ne zaman öldüğü hakkında bir bilgi bulunmamakla beraber Sultan Veled

¹⁷⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 168; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 286.

¹⁸⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/132; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 150.

¹⁸¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/137; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 150.

¹⁸² Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 144.

¹⁸³ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 133-136.

¹⁸⁴ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/323; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/328.

¹⁸⁵ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/680; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/124.

ve kardeşi Alâeddin'in yaklaşık 10-11 yaşlarına geldiklerinde dedeleri Şerafettin Semerkandî nezaretinde Halep ve Şam'a gitmiş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁶ Büyükannesi hakkında ise kaynaklarda çok daha az bilgi mevcuttur. Adı bilinmemekle beraber lakabı, kaynaklarda evin büyük hanımı manasında kullanılan kiray-ı buzurg olarak geçmektedir. Fakat *Menâkıb*'da geçen bu lakap hem Sultan Veled'in anneannesi, hem babaannesi hem de Mevlânâ'nın ikinci eşi İzzettin Ali'nin kızı Kira Hatun için kullanılmıştır. Eflâkî, Sultan Veled'in anneannesi hakkında "Anne tarafından büyük annem olan Kiray-i Buzurg (Büyük Kira), babamı semâ'ya teşvik etti" şeklinde bir rivayet paylaşır.¹⁸⁷ Eflâkî devamla, Sultan Veled'in anneannesinin Semerkant'tan olduğu ve bazılarının eşi vefat ettikten sonra bütün mallarını toplayıp büyük Mevlânâ'nın (Bahâeddin Veled'in) yanına geldiği ve onun müridi olduğu belirtirken bazılarının da vefat etmediği ve onunla beraber göç ederek "Rum ülkesine" geldiklerini söyler.¹⁸⁸ Fakat muhtemelen anneannesi erken vefat etmemiş aile ile beraber göç etmiştir. Sultan Veled'in çocukluğunda hala yaşamaktadır. Sultan Veled'in küçük yaşlarda, Şam'da ilim tahsili ile meşgul olur iken Kira Hatun'un hayatta olduğunu ve kendisinden ayrı olduğu için daima ağlayıp sızladığını yine Eflâkî aktarır. Bu durumda "Kiray-ı Buzurg" lakabıyla bahsedilen kişilerin o vakit içerisinde ailenin yaşayan en büyük hanımı için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden bu bahse konu olan kişi muhtemelen anneannesidir. Kendisinin aynı zamanda "kâmil bir veliyye" olduğu ve Bahâ Veled'in her zaman "Benimle onun makamı birdir" dediği de rivayet edilir.¹⁸⁹ Fakat Eflâkî başka bir yerde "Kiray-ı buzurg, Çelebi Ârif'i çok sever, daima onu dizinin üzerinde oturtur, ona iyi yemeklerden yedirirdi" der. Bu durumda evin büyük hanımı olarak yaşayan ve Kiray-ı buzurg diye anılan ikinci kişi Mevlânâ'nın ikinci eşi olan Kira Hatun'dur.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, 97.

¹⁸⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/124.

¹⁸⁸ Sahih Ahmed Dede'ye göre annesi vefat eden Sultan Veled ve kardeşine anneanneleri Kiray-ı buzurg bir müddet bakmıştır. Bk.Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye)*, 147.

¹⁸⁹ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/681; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/124.

¹⁹⁰ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/910-911; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/284.

2.1.2. Anne ve Babası

Sultan Veled'in annesi Gevher Hatun, 606 yılında Belh şehrinde dünyaya gelmiş¹⁹¹ olup iki veya üç yaşında 608/1212 yılında Bahâeddin Veled'in kervanıyla yola çıkan Lala Şerafeddin Semerkandi'nin kızıdır. Mevlânâ ile evlendiğinde 17 yaşına girmiş olan Gevher Hatun 19 yaşında 1228 yılında Nisan sonu veya Mayıs ayında vefat etmiştir. Bu esnada Sultan Veled henüz iki yaşını yeni doldurmuş, kardeşi Alâeddin ise bir yaşındadır.¹⁹² Sahîh Ahmed Dede'nin tam bir yer adı belirtmeden “ol câygâha defnoldu” dediği üzere, Gevher Hatun'un kabrinin tam olarak nerede olduğu konusunda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte Mevlânâ'nın annesi Mümine Hatun'un, ilk eşi Gevher Hatun'un ve ağabeyi Alâaddin'in Karaman'daki Aktekke (Mâder-i Mevlânâ) Türbesi'nde defnolunduğu belirtilmektedir.¹⁹³

Sultan Veled'in annesi Gevher Hatun'un vefatından birkaç ay sonra Mevlânâ, Konyalı Kerrâ/Kira Hatun ile evlenmiştir.¹⁹⁴ Kendisi hakkında zamanın Meryem'i diyen Eflâkî'nin eserinde de ailesi hakkında bilgi bulunmamaktadır.¹⁹⁵ Bununla beraber Gölpınarlı'ya göre Kerrâ Hatun, Konyalı İzzeddin Ali'nin kızı olup Mevlânâ'dan önce Muhammed Şah isimli birisinin zevcesidir.¹⁹⁶ Konya Mevlânâ Dergâhında medfun bulunan Muhammed Şah oğlu Şemseddin Yahya (ö. 692/1293) da Kerrâ Hatun'un eski eşinden olan oğludur.¹⁹⁷ Mevlânâ'nın ise Kerrâ Hatun'dan Muzeffereddin Emir Âlim (v.696/1297) adında bir oğlu ve Melike Hatun (v.703/1304) adında bir kızı olmuştur. Sahîh Ahmed Dede'ye göre Kerrâ Hatun, 685

¹⁹¹ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 132.

¹⁹² Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 147.

¹⁹³ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 86; İbrahim Hakkı Konyalı, *Karaman Tarihi* (İstanbul: Baha Matbaası, 1967), 232. Karaman merkezde Ali Şahane Mahallesi'nde bulunan Mâder-i Mevlânâ türbesindeki mezar taşları ile ilgili yapılan bir çalışmada 34 tanesi kitabeli olmak üzere 82 mezar taşı bulunmuştur. Kitabesi olanlar arasında Mevlânâ'nın annesi, eşi ve ağabeyine ait mezarlar yoktur. Bk. Harun Şahin, “Karaman Mader-i Mevlânâ (Aktekke) Camisi Haziresinde Bulunan Mezar Taşları”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 44 (15 Aralık 2017), 297-343.

¹⁹⁴ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 148.

¹⁹⁵ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/92; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/166.

¹⁹⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 284.

¹⁹⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 358.

yılında,¹⁹⁸ Gölpınarlı ve Fîrûzanfer'e göre ise kitabesinde yazılı olan 13 Ramazan 691/1292 tarihinde¹⁹⁹ vefat ederek Mevlânâ Dergâhına defnolunmuştur.

Sultan Veled'in hayatında ailesinin bütün fertlerinin yanı sıra en önemli şahsiyet ve rol model babası Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir. Babası, doğumundan itibaren oğlunun iyi bir şekilde yetişmesi için ihtimam göstermiş ve onu çok sevmiştir. “Ey Bahâeddin! Benim dünyaya gelişim, senin dünyaya gelmen içindi; çünkü benim bütün bu söylediğim sözler, benim sözümdür. Sen ise benim eserimsin” sözleri bu muhabbet ve ehemmiyetin ispatıdır. *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de; Sultan Veled henüz bebekken geceleri ağlayıp uyandığında babasının onu kucağına alıp sütü ile (mânen) emzirdiği ve sonrasında tekrar uyuttuğu anlatılmaktadır. Annesiz büyüyen Sultan Veled'in çocukluğundan itibaren babasından ayrılmadığı her yerde babasının yanında oturduğu, babası ile aralarında fazla yaş farkı olmaması ve babasına benzerliği nedeniyle görenlerin onları abi-kardeş sandıkları anlatılmaktadır.²⁰⁰

Mevlânâ, sadece bir baba değil aynı zamanda ilmi ve ahlaki gelişimi için bir rehber ve mürşittir. Babasının bu rehberliği ömrünün her anında kendisini göstermiştir. Örneğin Sultan Veled'in geçirdiği ruhsal sıkıntıların yoğun olduğu bir döneminde yaşanan bir olay Sultan Veled'in diliyle şöyle aktarılır: “Bir gün üstüme büyük bir hüznün ve sıkıntı gelmişti. Babam medresenin kapısından girdi. Beni sıkıntılı görünce “Bir kimseden mi incindin, neden böyle gamlısın dedi.” Bilmiyorum bana ne oldu diye cevap verdim. Babam kalktı, odaya girdi. Bir müddet sonra bir kurt postunu ters çevirip başını ve yüzünü örterek yanıma geldi. Daha sonra çocukları korkuttukları gibi “Bu! Bu! Bu!” yaptı. Pederimin bu hoş hareketinden bana bir gülme geldi. O kadar güldüm ki tarif edemem. Sıkıntım geçti, baş koyup mübarek ayaklarını öptüm.”²⁰¹ Mevlânâ'nın çocukları ile daima yakından ilgilenmiş olduğuna bir kanıt da yazdığı mektuplarıdır. Bir mektubunda çocuklarına dedelerinin

¹⁹⁸ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 202.

¹⁹⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 356; Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 201.

²⁰⁰ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/786; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/198.

²⁰¹ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/159; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/266.

sözünden çıkmamalarını tembihleyen Mevlânâ, uzakta da olsa çocukları ile iletişimini sürdürmüş ve eğitimleri ile alakadar olduğunu göstermiştir.²⁰²

2.1.3. Kardeşleri

Sultan Veled'in annesi Gevher hatundan olma tek öz kardeşi Alâeddin Çelebi'dir. Alâeddin Çelebi ile aralarında yaklaşık bir yaş fark olup önceki bölümde de değindiğimiz gibi tersi yönünde çok zayıf bir iddia dışında büyük olan çocuk Sultan Veled'dir. Alâeddin Çelebi'nin vefat yılı Sahîh Ahmed Dede'ye göre 645/1247 yılına denk gelir ki bu sırada 21 yaşında olduğu ve kendisi ile birlikte altı arkadaşının vefat ettiği bildirilir.²⁰³ Gölpınarlı ise mezar taşı kitabesine istinaden Alâeddin Çelebi'nin vefatı konusunda 660/1262 yılına işaret eder.²⁰⁴ Mevlânâ, Sultan Veled ve Alâeddin'in anneleri Gevher Hatun'un ölümünden sonra yeniden evlenmiş ve ikinci eşi Kerrâ Hatun'dan da iki çocuğu olmuştur. Bunlardan biri 627/1229 senesinde Muharrem Ayı'nda dünyaya gelen Muhammed Muzeffereddin Emir Âlim, diğeri de 628/1231 yılının Recep ayında dünyaya gelmiş olan Efendi Bûle lakaplı kızı Melike Hatun'dur. Bunun yanı sıra daha önce değindiğimiz üzere Gölpınarlı'ya göre Kerra Hatun'un eski eşinden Şemseddin Yahya adlı bir oğlu daha vardır.²⁰⁵

Eflâkî, Alâeddin'in çocukluğundan itibaren olumsuz bir karaktere sahip olduğunu şu olayı naklederek anlatır: “Bir gün sultan Veled hazretlerinin birkaç dinarı kaybolmuştu. Bütün evleri altüst etti, fakat paradan bir eser bulunmadı. Nihayet bütün o dirhemler, kardeşi Alâeddin'in kitapları arasında bulundu. Böylece Sultan Veled hazretleri onu azarlamağa ve kınamağa başladı, küfürler etti. Mevlânâ hazretleri: “Bahâeddin, (alâ) harf-i cer değil midir? O, cerretmezse (kaldırıp götürmezse) başka ne iş yapar? Buyurdu.”²⁰⁶ Alâeddin'in ileriki yaşlarda da aile içinde belli sıkıntılar yaşadığı anlaşılmaktadır. Zira evlenmiş ve kızlarının olduğu

²⁰² Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektupları*, 97.

²⁰³ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 170.

²⁰⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 356.

²⁰⁵ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 358; Lewis, *Mevlânâ*, 236.

²⁰⁶ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/448; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/416.

Mevlânâ'nın mektuplarından anlaşılan Alâeddin Çelebi'nin bir süre kendi evini terk ettiğine ilişkin bilgiler de yine Mevlânâ'nın mektuplarında geçmektedir.²⁰⁷

Alâeddin Çelebi ve Şems-i Tebrîzî'nin arasının iyi olmadığından hareketle Mevlânâ'nın oğlunun cenaze namazına katılmadığı, Zira Alâeddin'in Şems'in öldürülme planları içerisinde yer aldığına dair çeşitli iddialar²⁰⁸ vardır. Bununla beraber Eflâkî, Muallim Fahreddin'den rivayetle Mevlânâ'nın oğlunun vefatından sonra mezarının başında namaz kılıp virtler okuduktan ve bir müddet murakabeye vardıktan sonra, hokka ve kalem istediğini sonra oğlu Çelebi Alâeddin'in mezarına giderek Arapça bir beyit yazdığını da söyler. “Eğer senin merhametini yalnız iyyinin ümit etmesi lazımsa, mücrim kime gidip sığınsın? Ey kerim olan Allah! Eğer sen yalnız iyiyi kabul ediyorsan, alçak kime yalvarıp yakarsın” mealindeki şiiri yazdıktan sonra oğlu için rahmet dileyip “Gayb âleminde Şems-i Tebrîzî'nin onunla barıştığını, kabahatini affettiğini, şefaât buyurduğunu onun da nihayet rahmet edilmişler cümlesine katıldığını gördüm” dediği eklenir.²⁰⁹ Ayrıca Sultan Veled kardeşinin ölümü üzerine iki tane rubâî yazmıştır. Bunlardan biri; “Der fazl u hüner Alâeddin yekta bud” (Fazilet ve hünerde Alâeddin eşsiz idi) diye başlayan 143. Rubâî,²¹⁰ diğeri de “Der sevke Alâ(eddin) mah siyeh çadır kerd. Hurşid u sepehr hâkrah ber ser kerd” (Alaadin'in yasında ay siyah giysiler giydi. Güneş ve gök başına toprak saçtı) ile başlayan 93. Rubâî'dir.²¹¹

2.1.1.4. Fatıma Hatun ve Diğer Eşleri

Sultan Veled'in ilk eşi, oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin annesi Fatıma Hatun'dur. Mevlevîlik yolu Ulu Ârif Çelebi vasıtasıyla Fatıma Hatun'un soyundan devam

²⁰⁷ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, 16-17.

²⁰⁸ Eflâkî, *Menakıb*'ında Çelebi Hüsameddin'in Alâeddin'in mezarı başında onun için şunları söylediğini aktarır; “O, Mevlânâ'nın oğlu ve Sultan Veled'in bir anneden kardeşi idi. Tanrı'nın takdiri icabı babasına isyan edip onun hakkını gözetmedi. Şems-i Tebrîzî'ye karşı mücadeleye girişti. Nihayet asi müritlerle beraber oldu. Alâeddin'i onların azdırdığını ve bu işi yaptırdıklarını söylediler. Bunun üzerine Mevlânâ hazretleri ondan incinip onun sevgisini mübarek kalbinden çıkarmıştı. Bu yüzden Mevlânâ, Sultan Veled'den başkasına babalık inayeti nazarı ile bakmazdı. Öldüğü gün, cenazesinde bulunmadı, namazını kılmadı.” Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/185.

²⁰⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/468. Gölpınarlı'ya göre bu olay oğlunun vefatından iki yıl sonra gerçekleşmiştir. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, 220.

²¹⁰ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 577; Sultan Veled, *Divan*, 646.

²¹¹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 571; Sultan Veled, *Divan*, 639.

etmiştir. Fatıma Hatun'un babası Selâhaddin Zerkûb, Konya'ya yakın Sâlihadin adlı bir köyde²¹² dünyaya gelmiş ve sonradan Konya'ya yerleşerek kuyumculuk işleri ile meşgul olmuştur. Selâhaddin Zerkûb'nin eşi Latife Hatun'dan olan kızı Fatıma Hatun, 629/1231 yılında dünyaya gelmiştir.²¹³ *Menâkıb*'da kendisinden çokça rivayet aktarılan Fatıma Hatun'un babası Selâhaddin Zerkûb, aynı zamanda Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin müridi olduğu için Fatıma Hatun, çocukluğundan itibaren hatta sütten kesilmemiş bir bebekken dahi Mevlânâ'nın yanında yöresinde bulunmuştur.²¹⁴ Bu yakınlık Eflâkî'nin aktarımıyla "Mevlânâ, çocukluğumdan büyüyünceye kadar bana sevgi göstermiş, bana sultanlık ve babalık etmişti" şeklinde belirtilir.²¹⁵ Kardeşi Hediye Hatun ve o Mevlânâ'nın evinde büyümüş, Mevlânâ; "Sağ gözüm Fatıma, sol gözüm Hediye Hatun'dur" diyerek iki kardeşe de iltifatlarda bulunmuştur.²¹⁶

Fatıma Hatun'un ismi Eflâkî'nin *Menâkıb*'ında yer yer evin küçük hanımı manasına gelen Kirake olarak geçer. Kira kelimesinin türevleri olmaları bakımından, Kiray-ı buzurg ve Kiramana kelimelerini birer lakap olarak değerlendiren Tahsin Yazıcı'ya göre bu kelimelerin aslı Rumcadır. Bunun izahı Rumca ile kolayca yapılabilir. Nitekim "kira" kelimesinden teşekkül eden "kiramana" hanımanne manasına gelmektedir. Eflâkî tarafından "کرا" şeklinde tespit edilen bu kelimenin Rum harfleri ile yazılışı "xupo"dır. Bu kelime ise, Orta Çağ'dan beri kullanılmakta ve eski Yunanca kyria (hanım) ve daha az bir ihtimalle eski Yunancada heykra (kaynana) kelimelerinden türetilmiştir. Kira kelimesi Mevlânâ'nın ikinci oğlu, Muhammed Alâeddin Çelebi'nin zevcesi Sahîp Fahreddin Ali'nin kızına da özel ad olarak verildiği görülmektedir. Bu açıdan kirake kelimesi evin küçük hanımı (gelin) anlamındadır. Eflâkî'nin eserinde Kirake Hatun olarak anılan kişinin Fatıma Hatun

²¹² Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 127. Günümüzde Konya il sınırları içinde Selahattin isminde iki köy bulunmakta olup birisi Hadim ilçesine bağlı olup Konya'ya merkeze 128 km uzaklıktadır. Diğer köy ise Konya il merkezine 45 km uzaklıkta, Selçuklu ilçesine bağlı Selahattin köyüdür. Sahîh Ahmed Dede Konya'ya yakın dediği için bahsedilen köy ikinci olarak zikrettiğimiz Selçuklu ilçesine bağlı köydür.

²¹³ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 152.

²¹⁴ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/721-722; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/153.

²¹⁵ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/831; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/230.

²¹⁶ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/836-838; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/206-210.

olduğu bir rivayetten anlaşılmaktadır. Bu rivayette Kirake Hatun’un Ârif Çelebi’nin annesi olduğu ve bir aydan beri iftar etmeyen Mevlânâ’nın, Kirake Hanım’a gelerek: “Fatıma Hatun, evinizde yoğurt var mı?” diye sorduğu görülmektedir.²¹⁷

Sevâkıb-ı Menâkıb’da Fatıma Hatun için “Mevlânâ’nın nazm-u nesrin ve maârif ve hakayıkından bi nihaye hıfz eylemiş idi. Saimu’d-dehr ve kaimu’l-leyl idi. Mükâşefat ve kerâmat-ı garibede Meryeme’l- vakt ve Rabia-i Saniye idi.”²¹⁸ Şeklinde övgü dolu sözler geçer. Bu aktarımlardan aynı zamanda Fatıma Hatun’un eğitimi konusunda Mevlânâ’nın ismine işaret edilir. Evlendiklerinde Sultan Veled 21, Fatıma Hatun’un ise 14 yaşındadır. Evlilik tarihi, Ahmed Dede’nin kaydına göre 644 yılının Cemaziye’l-evvel ayının ilk günlerine yani Eylül 1246’ya denk gelir.²¹⁹ Bu evlilik hakkında Mevlânâ’nın *Dîvan*’ında da iki şiir vardır. Eflâkî’de geçtiği üzere ilk şiir aynı zamanda Bahâ Veled’in babası Ahmed Hatibî’nin düğünü için de söylenen “Mübarek olsun dünyada gelin güvey olmamız, kıydı nikâhımızı göklerdeki Rabbimiz.” şeklindedir.²²⁰ Sultan Veled’in düğününe de atfedilen bu şiire Arapça “Bizim Mevlâmızın devleti sayesinde gönüllerimiz açıldı, nefisler birbirleriyle çiftleştiler, gam, keder gitti” mealinde bir beyit daha eklenmiştir. Zifaf gecesi yazılmış olan ikinci şiir ise “Bütün düğünlerin, derneklerin kutluluğu derlenip toplansın da şu bizim düğünümüze nasip olsun. Tanrım; Kadir gecesinin, oruç ayının, bayram gününün kutluluğu, Âdemle Havva’nın buluşmasındaki kutluluk, Yûsuf’a Yâkup’un kavuşmalarındaki, Me’vâ cennetinin seyrindeki kutluluk, daha da söze gelmeyenlerin kutluluğu, hep birden şeyhimizin, ulumuzun evlâdına saçılıp dökülsün. Sütle bal gibi birbiriyle uzlaşsınlar; şekerle helva gibi birbirlerine katılsınlar, vefa göstersizler, birleşsinler. Tebâreke sûresinin kutluluğu eşleri-dostları, sâkileri olsun; kim âmin derse, kim dua ederse ona da nasip olsun bu kutluluk.”²²¹ şeklindedir.

²¹⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/13-14.

²¹⁸ Mesnevîhân Mahmûd Dede, *Sevâkıb-ı Menâkıb Mevlânâ’dan Hatıralar*, 42.

²¹⁹ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü’t-Tevârihi’l-Mevlevîyye)*, 167. Lewis, muhtemelen Sahîh Ahmed Dede’nin eserinden habersiz olduğu için düğün tarihinin tam bilinmediğini veya Firuzanfer’e referansla düğünün 1249-1258 tarihleri arasında olduğunu söyler. Bk. Lewis, *Mevlânâ*, 261.

²²⁰ “Mübarek olsun dünyada toyumuz düğünümüz, Toyu ve düğünü boyumuza göre biçti Rabbimiz” Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/109; Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/9; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, I/33.

²²¹ İlk şiirde birinci beyite aynı vezinle eklenen Arapça beyit: “İnne’l-kulûbe furricet inne’n-nufûse züvvicet/ innelhumûme uhricet der devlete mevlâye mâ” Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/152; Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, 760; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, III/89.

Fakat bu evlilikten sonra eşler arasında bazı tatsızlıkların yaşandığı ve Sultan Veled ile eşi arasında bazı geçimsizlikler yaşandığı anlaşılmaktadır. Büyük bir şölen ve düğün ile başlayan evliliğin ilerleyen süreçlerinde ise Sultan Veled ve Fatıma Hatun arasında bazı huzursuzluklar yaşanmıştır. Söz konusu bu tatsızlıklar Mevlânâ'nın oğlu ve gelinine yazdığı mektuplardan anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın iki mektubu eşler arasındaki huzursuzluk hakkındadır. Evden uzakta da olsa oğlu ve gelini hakkındaki sıkıntılardan haberdar olan Mevlânâ hem oğluna hem gelinine birer mektup yazar. Birinci mektupta eşler arasında yaşanan bazı ufak kırgınlıklardan haberdar olan Mevlânâ oğlu Sultan Veled'e eşini üzmemesi ve eşinin hakkına riayet etmesi gerektiğini son derece nazik bir dille ama uzun uzadıya tavsiye eder.²²² Bu mektup Eflâkî'de de aynen yer alır ki Mevlânâ bu mektubunda oğluna “Umulur ki oğlumuz ona haksızlık etmez. Bir an bile kadının gönlüne “Babamın ölümünden sonra vefasızlık ediyorlar” diye bir düşüncenin girmemesi için oğlumuz ona hiçbir zaman bilerek veya bilmeyerek kötü bir harekette bulunmaz ve ona karşı olan murakabe vazifesini de bırakmaz. O kadın, cevherinin temizliğinden, şehzadelik unsurundan ve tevarüs ettiği sabırdan dolayı şikâyetle bulunmaz.” Şeklinde tavsiyelerde bulunur.²²³ Mektupta babasının vefatından bahsedildiğine göre bu mektup Selâhaddin Zerkûb'nin vefatı sonrasında yani 1258'den sonra yazılmıştır. Şu halde bu durum evliliğin ilk yılları değil evlilikten yaklaşık on iki yıl sonrasına denk gelir.

Muhtemelen buna yakın bir dönemde yazılan ikinci mektupta bu tartışmalar daha da alevlenmiştir ki Mevlânâ; “Seni inciten beni de incitmiştir” diyerek oğlu Sultan Veled ile aralarında yaşanan tartışmalardan dolayı incinmiş olan gelini Fatıma Hatun'u teselli etmek için yazmıştır. Fatıma Hatun'a tam bir güvence vererek “Bahâeddin, sizi incitmeye uğraşırsa gerçekten ama gerçekten gönlümü, sevgimi ondan alırım. Onu sevmekten vazgeçerim. Selamına dahi cevap vermem ve cenazeme bile gelmesini istemem.” Şeklindeki sözleri ile tutumunu açıkça ifade eder

²²² Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektupları*, 13-15.

²²³ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/834-836; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/161-162.

ve aralarında olacak olan her tartışmadan ve olaydan haberdar olmak istediğini özellikle tembihler.²²⁴

Mektuplardan da anlaşıldığı üzere evliliklerinin belli dönemleri pek de iyi geçmemektedir. Bu durumun sebeplerinden biri muhtemelen çiftin çok uzun bir süre çocuk sahibi olamamaları ile de ilgilidir.²²⁵ Evliliğin ilk yıllarında çocukları ya doğmadan ya da doğarken vefat etmiş olup bu durumun neredeyse 11 yıla kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Sultan Veled'in bu dönem içerisinde ruhsal bir bunalım yaşamış olduğu da son derece açıktır. Bunun yanında maddi olarak da bazı sıkıntılar yaşadığı anlaşılmaktadır.²²⁶ Hem eşiyle geçimsizliği, hem de ısrarla halvete girmek istemesinin altında bu durumun etkisinin olduğu düşünülebilir. Oysa babası çocuk yaştan itibaren gözetimi altında olan Fatıma Hatun'un oğlu Sultan Veled ile evlenmesinden gayet memnundur. Oğluna bu zor döneminde daima sabır ve sükûnet tavsiye eden Mevlânâ'nın bu evliliğin sürdürülmesi konusunda da son derece ısrarcı olduğu söylenebilir. Belki de Selahaddin Zerkûb'nin kuyumcu dükkânının önünde cezbeye söylediği şiiri üzerine gerçekleşen, Sahih Ahmed Dede'nin "vak'ayı genci bedid amed" başlığıyla eserinde tarih verdiği hadisede²²⁷ oğlu Sultan Veled ile Zerkûb'nin kızı Fatıma Hatun'un evliliği sonrasında Mevlevîliğin bu sülaleden devam edeceğini öngörmüştür. Neyse ki on bir yıl kadar süren uzun ve zor bir

²²⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, 85-86.

²²⁵ "Sultan Veled hazretlerinin gençliğinin ilk çağında Şeyh Selahaddin'in kızı Fatma Hatundan birçok çocukları dünyaya gelmişti. Bunların çoğu aşağı yukarı altı aylık, on aylık ve bir senelik iken ölmüşlerdi. Bunların derdinden ve hasretinden mübarek yüreği çok elemliydi." Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/226.

²²⁶ Mevlânâ, muhatabının kim olduğu anlaşılmayan bir mektubunda; yoksulluk içinde bulunan oğlu Sultan Veled için müderrisi olmayan bir medrese istemektedir. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, 63.

²²⁷ Esasında Mevlânâ'nın Zerkûbî ailesi ile tanışması kızlarına Kur'an öğrettiği söylendiğine göre çok daha önceye dayanır. Selahaddin Zerkûbî, şeyhi Muhakkık Tirmizî'nin gidişi ile köyüne döner ve bir müddet orada kalır. Daha sonra tekrar Konya'ya döner ve Mevlânâ ile tekrar yakınlaşır. Şems ortadan kaybolunca Mevlânâ Selahaddin'in kuyumcu dükkânı önünden geçerken cezbeye gelir. Durur ve cezbe ile şu gazeli okur; "Yeki genci bedid amed der an dükkânı zerkubî/ Zehi suret, zehi mana, zehi hubi." (Bu kuyumcu dükkânından bir hazine görünmekte/ Ne güzel bir suret, ne güzel bir mana, bu ne güzellik) gazelin söylendiği tarih Sahih Ahmed Dede'nin kaydında 645 yılının Recep Ayı'nın 3. Günü (3 Kasım 1247) olarak belirtilir. Fakat bu hadisenin tarihi muhtemelen Sultan Veled ile Fatıma Hatun'un evliliği (Eylül 1246) öncesidir. Çünkü Mevlânâ'nın önce Zerkubî'yi keşfetmiş ardından kendisine hilafet vererek kızını kendi oğlu ile evlendirmiş olması akla daha yatkın görünmektedir. Bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 170.

sürecin neticesinde ilk çocukları Mutahhara Hatun 655/1257 yılında dünyaya gelir. Ardından ikinci kızı Ârife Şeref Hatun 658/1259 yılında dünyaya gelir. Sahîh Ahmed Dede'ye göre bu iki kız çocuğundan evvel altı çocuğu bebekken vefat etmiştir.²²⁸ Dahası Ârife Şeref Hatun'dan sonra da doğarken veya bebekken vefat eden üç tane daha çocuğu olmuştur. On dördüncü çocuk olan Ulu Ârif Çelebi'nin doğum tarihi 3 Zilkade 670 yani 7 Haziran 1272 Salı günü ikindi ile akşam arasındadır.²²⁹

Sahîh Ahmed Dede, Ârif Çelebi'nin daha doğmadan ana rahmine düşmesini müjdeleyen Mevlânâ'nın bir keramet göstererek 670 yılının Safer ayının ilk Cuma gecesine işaret eder. Ayrıca Mevlânâ, Recep ayında bebeğin ölmeyip, altı aylık olduğunu da haber verir.²³⁰ Aktarılan bu hadiselerin kaynağı Eflâkî olup Fatıma Hatun'un Veled'den on iki, on üç çocuğunun olmuş olduğu ve hepsinin öldüğü şöylece aktarılır; “Bu şefkatli anne de hayırlı bir halef için yanıp yakılıyordu. (Doğan çocukların kısa bir müddet sonra öleceklerinden korkarak) gebe kalınca, karnındaki çocuğu düşürmek için türlü ilaçlar içer ve gebe kadın için doğru olmayan şiddetli hareketlerde bulunurdu. Bu gebeliğinde de, birkaç defa tesirli ilaçlar içmiş, fakat bu çocuğu düşürmek ona müyesser olmamıştı. Mesnevîhân Siraceddin, Fatma Hatun'a, Ârif'in doğacağı hakkında Mevlânâ'nın işaretini müjdelediği vakit, Fatma Hatun sevincinden Ârif'i düşürmek fikrinden vazgeçmiş ve bu çocuğu karnında koruyup yetiştirmeğe çalışmıştır. Ağır yemeklerden sakınmış, kurbanlar kesmiş ve ihtiyaç sahiplerine sadakalar dağıtmıştır. Nihayet Çelebi Ârif, 670 senesinin Zilkade ayının 8 inci salı günü ikindi namazından evvel mesut bir talihle mübarek bir saatte dünyaya gelmiştir.”²³¹ Bu doğum tarihi Mevlânâ'nın şiirinde de “Bu Feridun, bize kutlu olsun! Çünkü o din sultanı olacak. Gökteki ay gibi parlak ve aydın, tatlı şekerlerle dolu olsun. Mısır gibi şekerlerle dolu tatlı olsun. Saadet meydanında top oynatsın... Feridun, yetmiş yılı Zilkade Ayı 8'inci Salı günü öğle namazından iki saat sonra

²²⁸ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 180.

²²⁹ DİA maddesi ve TTK'nın tarih çevirme programına göre bu tarih 6 Haziran 1272 pazartesi gününe denk gelmektedir. Fakat Sahîh Ahmed Dede'nin kaydında doğduğu gün yevmü's sülâsâ yani salı günü olarak açıkça belirtilmiştir. Hicri günün ikindiden başlayıp akşam ile sona erdiği göz önüne alınırsa Gölpınarlı'nın belirttiği 7 Haziran 1272 Salı günü daha doğrudur.

²³⁰ Belirtilen tarih Safer Ayı'nın son Cuma'sına denk gelen 25 Safer 670'tir. (2 Ekim 1271)

²³¹ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/827; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/227.

anasından doğdu. O, ana ve babadan asaletli bir padişah olduğu için Şirin gibi sevilir. Kara gözlü huriler gibi cennetten geldi. O, büyüüp aklı kemale erince benim bu şiirimi takdir edecektir. Onun ömrü binlerce yıl olsun. Ey Feridun! Sen de bu duaya candan âmin de” şeklinde geçer.²³²

Eflâkî'nin Ulu Ârif Çelebi'den naklen yazdığı şu hikâyeden Sultan Veled'in Fatıma Hatun'un ölümünden sonra iki defa evleneceği ve bunlardan da çocuklarının olacağını Fatıma Hatun'un bir kerameti olarak aktarılır. “Bir gün muhterem babam çok hastalanmış, dostlar ümitlerini kesmişlerdi. Annem Fatıma Hatun bu sırada bir gece babamın başucunda sessiz sessiz ağlayarak murakabeye dalmıştı. Birdenbire babam gözlerini açarak, Fatıma Hatun üzülme, hakkını helâl et. Bu dünyadan göçmenin zamanı geldi. Ben ölüyorum, dedi. Annem de: “Hayır! Hayır! Sen ölmeyeceksin, ben senden önce öleceğim, sen beni mübarek ellerinle toprağa teslim edeceksin; üzülme, için rahat etsin. Benden sonra bir kadınla evleneceksin, bundan bir oğlun olacak; bundan sonra biriyle daha evleneceksin; bundan da iki oğlun olacak. İşte çocukların baba, baba diye etrafında dolaştıklarını görüyorum” dedi.”²³³ Nitekim olaylar böylece gerçekleşir ve Fatıma Hatun, elli yaşında 681 yılının Zilhicce ayında (Mart 1283) Konya'da vefat etmiş ve orada defnolunmuştur.²³⁴ Fakat kabrinin yeri hakkında bir bilgiye ne Sultan Veled'in eserlerinde ne de oğlu Ulu Arif Çelebi'nin eserlerinde yer verilmemiştir. Bununla beraber türbedeki tüm mezarların kitabesi mevcut olmayıp kitablesiz kabirlerden birinin ona ait olması mümkündür.

Fatıma Hatun'un vefatından sonra iki defa daha evlenen Sultan Veled, Fatıma Hatun'un vefatı sonrasında 681/1283 yılında 58 yaşında Nusret Hatun ile evlenmiştir. Diğer zevcesi Sümbüle Hatun olup evlilik tarihi kaynaklarda geçmemekte fakat 686 yılında Sümbüle Hatun'dan Selâhaddin Emir Zahid adlı bir oğlunun, 689 yılında da Hüsâmeddin Emir Abdülvacid Çelebi'nin doğduğu

²³² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/229. Gölpınarlı'nın *Dîvân-ı Kebîr* tercümesinde” Târih bakımından yetmişinci yılda, salı günü anasından doğdu Ferîdûn. Aylardan Zilkadeydi, sekizinci günüydü, sabah namazından iki saat sonra dünyâya geldi Ferîdûn” şeklinde geçer. Bk.Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, VII/592.

²³³ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/817-818; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/220.

²³⁴ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 198-199.

bilinmektedir.²³⁵ Nusret Hatun'dan 682/1284 yılında Şemseddin Emir Âbid ve diğer eşi Sümbüle Hatun'dan da 686/1288 yılında Selâhaddin Emir Zahid ve 689/1290 yılında Hüsâmeddin Emir Vacid adlarında iki oğlu olmuştur.²³⁶ Eflâkî, hem Nusret Hatun'un hem de Sümbüle Hatun'un Sultan Veled'in cariyeleri olduğunu belirterek "Sultan Veled bu cariyelerin yüzlerinde hakikat sırrını gördüğü için onları Halil Hazretlerinin Hacer'i, Mustafa Hazretlerinin Mariyet-ül-Kıptiye'yi nikâhladıkları gibi nikâhı altına aldı" demektedir.²³⁷ Eflâkî'nin sözlerinden de anlaşıldığı üzere Sultan Veled'in başka cariyeleri de olabilir. Nitekim Hanefî tabakatı yazarı el-Kureşî, Sultan Veled'in istifraş olunmamış bir cariyesinin daha olduğunu, Sultan Veled'in bunu azat etmek veya başkasına nikâhlamayı kendisine teklif etmesine rağmen bu cariyenin bu teklifleri reddederek Sultan Veled'in hizmetinde kalmak istediğini söyler.²³⁸ Sultan Veled *Dîvan*'ını neşreden Uzluk, Sultan Veled'in bir de Osman b. Abdullah adında azatlı bir kölesi olduğundan söz eder. Çok iyi bir hattat olan Osman, hem Mevlânâ hem de Sultan Veled'in mesnevîlerinden birçok nüsha yazmıştır. Uzluk'un neşrettiği h.722 tarihli *Dîvan* nüshasını yazan kişi de bu zatın oğlu olan Veledî mahlaslı Hasan'dır.²³⁹

2.1.1.4. Çocukları ve Torunları

Sultan Veled'in Şeyh Selâhaddin'in kızı Fatıma Hatun'dan üç çocuğu olmuştur. Bunlar, Çelebi Celâleddin Emir Ârif (ö. 670/1272), Mutahhara Hatun (ö. 722/1322) ve Şeref Hatun'dur. (ö.722/1322) Mevlânâ bu iki kızıdan ilkinde Âbide, ikinciye de Ârife adını vermiştir. Sultan Veled'in Fatıma Hatun'dan sonra evlendiği iki cariyesinden de üç oğlu olmuştur. Bunlardan Çelebi Şemseddin Emir Âbid, (ö.

²³⁵ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 198-203.

²³⁶ Ayrıntılı şecere bilgisi için Bk.Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri*, II/42-43.

²³⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri*, II/343.

²³⁸ Taşköprüzade, v, 747-748; Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye* (Beyrut-İstanbul: Darul Kütübul İlmiye, 2005), 313-315.

²³⁹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 11.

739/1338) Nusret Hatun'dan; Çelebi Selâhaddin Emir Zahid²⁴⁰ (ö.734/1334) ve Hüsâmeddin Emir Vacid de (ö.742/1342) Sümbüle Hatun'dan dünyaya gelmiştir.²⁴¹

Sultan Veled'in kendisinden sonra şeyhlik makamına oturan büyük oğlu Celâleddin Emir Ârif'in, (Ulu Ârif Çelebi) Emir Kayser Tebrîzî'nin kızı Devlet Hatun'dan iki oğlu ve bir kızı olmuştur. Büyük oğlunun adı Emir Âlim, (ö.751/1350) olup Sultan Veled tarafından kendisine Bahâeddin lakabını verilmiştir. Yine babasının Muzafereddin lakabını taktığı küçük oğlunu adı Emir Âdil'dir (ö. 770/1368). Kızının adı ise Melike Hatun (ö.765/1363) olup lakabı Despina'dır.²⁴²

Nusret Hatun'dan olma ikinci oğlu Çelebi Âbid'in de üçü erkek biri kız olmak üzere dört çocuğu olmuştur. Erkeklerin isimleri; Çelebi Muhammed, (ö. 765/1363) Selâhaddin Emir Zahid Küçük, (ö. 737/1336) ve Emir Âlim Bahrulkemal (ö.748/1347); kızının adı da Şah Melik Hatun'dur (ö.775/1373).

Sümbüle Hatun'dan olan üçüncü oğlu Çelebi Selâhaddin Emir Zahid evlenmeden, erken yaşta vefat etmiş, dördüncü oğlu Sultan Vacid'in ise biri kız, biri oğlan iki çocuğu olmuştur. Büyük çocuğunun adı Selçuk (ö.790/1388), kızının adı da Cihan Melik'tir (ö.790/1388).

Sultan Veled'in kızları Mutahhare Hatun'un Burhâneddin Çelebi İlyas Paşa (ö.773/1371) ve Çelebi Hızır Paşa (ö.773/1371); Şeref Hatun'un da Ahmed Paşa (ö.787/1386) ve Emir Şah (ö.787/1385-1386) adında çocukları vardır.²⁴³

2.2. Eğitimi

Sultan Veled'in "sultanu'l-ulema" (âlimler sultanı) olarak anılan dedesi Bahâeddin Veled şüphesiz ki çok yönlü bir din âlimidir. Bir âlim olan dedesi, babası Mevlânâ Celâleddin'in eğitiminde nasıl bir yol izlemişse, vefatıyla onun yerine

²⁴⁰ Selahaddin Emir Zahid Çelebi'nin vefat tarihi Sahih Ahmed Dede'ye göre h. 735 iken, Eflaki'ye göre vefat tarihi h. 734 yılının Şaban Ayı'dır. Bk.Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi (Mecmüatü 'l-Tevârihi 'l-Mevleviyye)*, 217; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/343; Eflâkî, *Manâqib al-ârifin (Metin)*, 996.

²⁴¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/343.

²⁴² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/239.

²⁴³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/276; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/302; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/343-344.

geçen Mevlânâ da oğlu Sultan Veled'i babasının kendisini yetiştirdiği talim üzere yetiştirmiştir. Çocukluk döneminin hemen ardından hayatı, babası ile birlikte seyahatlerde geçen Mevlânâ, okuma yazma dâhil ilk eğitimini babası veya onun gözetimindeki yakınlarından almıştır. Mevlânâ, babasının yanı sıra onun etrafındaki öğrencileri ile aile ortamı sayılabilecek bir eğitim ortamından kendisi nasıl faydalanmışsa çocuklarının da aynı şekilde temel eğitimlerini almalarını sağlamıştır. Sultan Veled'in eşi, Selâhaddin Zerkûb'nin kızı Fatıma Hatun ve kardeşinin okumayı ve temel dini bilgileri Mevlânâ'dan aldığı göz önüne alınırsa Sultan Veled ve diğer çocuklarının da bu eğitimden faydalanmış olduğunu söylemek mümkündür.

Çok yönlü ve çok dilli bir eğitim aldığı anlaşılan ve genç yaşlardan itibaren şiirler yazan Sultan Veled'in *Dîvan*'ı başta olmak üzere eserlerinde görüldüğü üzere dört dilde de (Farsça, Arapça, Türkçe ve Rumca) şiirler yazdığı bilinmektedir. Dini eğitiminden dolayı Arapçayı, ana dili olan Farsçayı bilen Sultan Veled'in yaşadığı coğrafya itibariyle bölgede konuşulan dillerden Türkçe ve Rumca'yı da bilmektedir. Sultan Veled'in, (Arap harfleriyle) Rumca ve Türkçe yazdığı şiirlerinden dolayı Türkler ve Rumlar arasında Mevlevîliğe ilgili hitap edeceği bir kesimin olduğunu söylemek mümkündür. Sultan Veled'in Türkçe ve Rumca'yı şiirlerde kullanabilecek düzeyde iyi kullanabilmesinin temelinde bakıcıları arasında Rumların da var olduğu ihtimal dâhilindedir.²⁴⁴

Mevlânâ'nın gerek babası Bahâeddin Veled'in bizzat okuttuğu²⁴⁵ gerekse Şam ve Halep'te eğitimini aldığı Burhâneddin el- Merğinanî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fıkhrına dair eseri olan "*el-Hidâye*" eserinden dersleri Konya'da Akıncı Medresesi'nde okuttuğu bilinmektedir.²⁴⁶ Sultan Veled'in ve kardeşi Alâaddin'in de Akıncı Medresesi'nde bu dersi babalarından aldıkları ve iki kardeşin de daha sonra müderris sıfatı aldıkları hem Mevlânâ'nın mektupları hem de Eflâkî'nin anlatımlarından anlaşılmaktadır.²⁴⁷ Sultan Veled'in Konya dışında Şam ve Halep gibi ilim merkezlerindeki eğitiminde kendisine lalalık yapan kişi dedesi Şerafettin

²⁴⁴ Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, 327.

²⁴⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/395.

²⁴⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/487.

²⁴⁷ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektupları*, 63.

Semerkindî'dir. Bu eğitimlere kardeşi ile birlikte katılmış ve Şam'da uzun bir müddet ders almıştır.²⁴⁸ Babasının ders aldığı Şam'daki Mukaddemiyye Medresesinde ve Halep'te Hallâviyye Medresesinde ders aldığı ve çok başarılı bir öğrenci olduğu da yine Eflâkî'de geçer. Babası Halep'te Hallâviyye Medresesi'nde aynı zamanda şehrin yöneticisi olan Kemâleddin İbnü'l-Adîm'den (ö. 660/1262) ders almıştır.²⁴⁹ Herhangi bir kayıt olmasa da Sultan Veled'in de İbnü'l-Âdim'den eğitim almış olması mümkündür. Eflâkî, Sultan Veled'in kardeşiyle önce Şam'a sonra Halep'e gittiğini aktarır ki muhtemelen bu dönem, önemli eğitim merkezlerinde yaşanmış ve uzun sürmüştür. Bu eğitim sırasında Sultan Veled'in başarısına da değinen Eflâkî, bu başarıyı Sultan Veled'den rivayetle şöyle anlatır; “Şam'da tahsil ettikten ve türlü ilimlerde parmakla gösterilen bir hale geldikten sonra Halep'e gittim. Tartışmaya bayılan bütün bilginleri, her fenden sordukları suallerde yendim.”²⁵⁰ Sultan Veled, bu eğitimleri sonucu ileri düzeyde bir ilmi bilgiye sahip olmuştur. Hanefî tabakat yazarı Kureşî (ö. 775/1373) kitabında Sultan Veled'in bir Hanefî fakihi olduğunu söyler.²⁵¹ Taşköprülüzade, (ö. 1030/1621) Sultan Veled'in fıkıh âlimi olup babasının vefatından sonra babasının yerine medresede müderrislik yaptığını,²⁵² Fuad Köprülü de Kureşî'nin eserinden daha sonra yazılmış olan *Tâciüt-Terûcim*²⁵³ ve *Ed-Dürretü'l- Muzie* gibi kaynaklarda Sultan Veled'in tıpkı babası gibi büyük bir Hanefî fakihi olduğunu aktarır.²⁵⁴

²⁴⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/223.

²⁴⁹ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 98; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/157.

²⁵⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/485.

²⁵¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 313-315.

²⁵² Taşköprüzade, v, 747; Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, çev. Kemaleddin Muhammed (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), II/260.

²⁵³ İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) Hanefî âlimlerinin biyografisine dair eseridir. Eserde Mevlânâ'nın ismi geçse de Sultan Veled'in ismi geçmemektedir. Mevlânâ ile ilgili sayfa için Bk.Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa Sûdûnî, *Tacü't-Teracim* (Lübnan: Darü'l-Kalem, 1996), 246.

²⁵⁴ Köprülü'nün ismini zikrettiği *Ed-Dürretü'l Muzie* adlı bir tabakat kitabına ulaşamadık. Köprülü'nün bahsettiği eser muhtemelen Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* adlı eserinin özeti şeklinde bir kitaptır. Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 237.

Aldığı eğitimler sonucunda evlendikten sonra bir müderris olarak ders okuttuğu da bilinen²⁵⁵ Sultan Veled daima babasının sohbet meclislerinde bulunmuş ve bu meclislerde babasının kendisine sorduğu sorulara verdiği hikmet dolu cevaplarla da gerek babasının gerekse etrafındakilerin takdirlerine mazhar olmuştur. Babası bir gün sohbet meclisinde Musa (as)’ın asasını anlatırken Musa’nın asası tüm sihir aletlerini yuttu da asanın kendisinde ne bir azalma ne de artma oldu. Sen bunu halka nasıl açıklarsın diye oğluna söz verince, Sultan Veled: “Bu tıpkı şuna benzer: Karanlık içinde bir mum yakılsa bütün karanlığı giderir de mumda ne bir artma ne de azalma olur” minvalinde bir cevap vermiş akabinde babası kalkmış kendisini kucaklamış ve iltifatlar etmiştir.²⁵⁶ Mevlânâ Celâleddin’in anlatılan olay benzeri birçok kez oğluna övgü dolu sözler söylediği bilinmektedir. Yine bir gün Mevlânâ’nın kalın bir kalemle medresenin duvarına “Bahâeddinimiz, iyi talihlidir. Hoş yaşadı ve hoş ölecektir” diye yazdığı *Menâkıb ’ül-Ârifîn*’de belirtilmektedir.²⁵⁷

2.3. Şeyhleri

Sultan Veled’in eğitimi aynı zamanda bir mânevî tekâmül serüvenidir. Bu serüvenin baş aktörleri de şeyhleridir. Zira kendi ifadeleri doğrultusunda bir derviş olarak babası başta olmak üzere ilk dönem Mevlevî şeyhlerin terbiyesi altında olduğunu *İbtidâ-nâme*’nin mukaddimesi içinde bizzat kendisi beyan eder.²⁵⁸ Bu açıdan hayatının uzun bir döneminde yanında olan babası, aynı zamanda onun yol göstericisi ve mürşididir. *İntihâ-nâme* adlı eserinde; “Dünya, dünya olalı dünyada onun gibi bir kişi yoktur. Yüce erenler, ona nispetle, Allah haslarının yanındaki avâm gibiydi. Ona karşı erenlerin hepsi de çocuk gibiydi; onun lütfuna, temizliğine nispetle ağırdı, yoğunlu onlar. Cüneyd onu uzaktan görse avlanır, Ebu Said ona mürit olurdu. Hal sahibi olan erenler adeta onun yüzündeki ben gibidir.”²⁵⁹ Sözleri ile hem babasına olan muhabbeti hem de babasının ululuğu hakkındaki düşüncelerini ifade etmiştir. Ayrıca, “fenâ fi’ş şeyh” halinin tesiri ile kendisine babasının verdiği ilim ve

²⁵⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, 313-315; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, 62-63.

²⁵⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/201.

²⁵⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/199.

²⁵⁸ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014,1 .

²⁵⁹ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014,50.

velayetten başka bir ilim ve velayetinin olmadığını kendisi “Veled râ nîst ney ilm u ney velâyet/ Cüz an ilm u velâyet kez peder dâd” sözleriyle açıkça ifade eder.²⁶⁰ Sultan Veled, babasının mânevî önderliği altında yaşadıklarını ilk kaynakların tanıklığıyla kendi ağzından şöyle anlatır; “Bir gün küçük bir günah işledim. Hemen tövbe ettim. Aynı gün semâ’ edilirken Hz. Mevlânâ yakama sıkıca yapıştı ve “Ey Veled! Üç kere tekrar edersen (derişlikten) feragat edersin” diye sıkı tembih etti.”²⁶¹ Benzeri söz ve hatıraları ile defalarca babasının mânevî yol göstericiliğine değinen Sultan Veled, Mevlânâ’nın oğlu olmasının yanı sıra onun mânevî eğitim metodunu sistemleştiren bir müridi olarak değerlendirilmesi gereken önemli bir şahsiyettir. Belki de Mevlânâ’nın oğlu olması onun bu yönünü gölgelemiş ve günümüze kadar özellikle kendi döneminde adı anılan sûfiler arasında yeri yeteri kadar vurgulanmamıştır.²⁶²

2.3.1. Burhâneddin Muhakkık Tirmizî

Kronolojik bir sıralama yapılırsa; dedesi vefat ettiğinde beş yaşında olan Sultan Veled, dedesinden sonra babası Mevlânâ’nın “Piş de değışmekten uzak kal. Git de Burhan-ı Muhakkık (Tirmizî) gibi berrak ol” şeklindeki sözler²⁶³ ile övdüğü ve şeyh olarak kabul ettiği Burhâneddin Tirmizî’nin irfan sofrasından nasiplenmiştir. Bu dönemde yaklaşık olarak altı ile on beş yaş arasında olan Sultan Veled’in bir şeyh olarak gördüğü ve kabul ettiği ilk kişidir. Babasının ona gösterdiği hürmetin yanında kendisi de Burhâneddin Tirmizî’yi, benimsemiş onu Eflâkî’nin tabiriyle “Canının ve kalbinin kıblesi yapmış ona çok hizmetlerde bulunmuştur.”²⁶⁴ Kendisinin Burhâneddin Tirmizî ile ilk karşılaşması muhtemelen beş, altı yaşlarına denk geldiği için bu algısından hareketle *İbtidâ-nâme*’sinde Onun şüphesiz bir Allah dostu olduğunu, altı yaşında bir çocuğun bile Anadolu’ya onun dengi bir erin gelmediğini

²⁶⁰ Sultan Veled, *Ma’ârif*, önsöz.

²⁶¹ Mesnevîhân Mahmûd Dede, *Sevâkıb-ı Menâkıb Mevlânâ’dan Hatıralar*, 28.

²⁶² Hüseyin Muhammedzâde Sadık, *Sultan Veled Ferzendei zir Sayei Peder?*, 2016, önsöz.

²⁶³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 222.

²⁶⁴ Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/199.

bilebileceğini ve Burhâneddin Tirmizî'nin adeta Allah dostlarının bir özü, özeti gibi olduğunu ifade eder.²⁶⁵

Menâkıb'da Burhâneddin hakkında kalplerde bulunan sırları bildiği için “seyyid-i sırdan” lakabının verildiğini ifade eden Eflâkî; “Seyyid Burhâneddin gençliğinin ilk çağında kırk gün Bahâeddin Veled'e hizmet etmiş, velilik ve keşiflerden her ne elde edilmiş ise, o kırk gün içinde edilmiştir”²⁶⁶ der. Bâhaeddin Veled'in Belh'ten ayrılması ile onun da memleketi Tirmiz tarafına gitmiş olduğunu söyleyerek Burhâneddin'in Tirmiz'de münzevi bir hayat yaşadığını belirtir.²⁶⁷ Hem Sultan Veled hem de Mevlânâ'nın riyazet konusunda örnek aldığı şahsiyet olan Burhâneddin'in yapmış olduğu riyazetin derecesini ifade etmek için, “Başı ve ayakları çıplak on iki sene ormanlarda ve dağlarda dolaştı. Arpa unu ile dolu bir dağarcığı vardı. On iki günde bir defa buğrak (arpa ekmeği) yapar, onunla iftar ederdi. O derece riyazet etmişti ki, açlıktan bütün dişleri dökülmüştü” şeklinde sözler söylemiştir.²⁶⁸ Burhâneddin'in henüz Bahâ Veled ile birlikteyken şeyhinden dinlediği ilahi bilgilerin ve sırların tesiriyle son derece hararetlendiği menkıbevi olarak; ayaklarını mangalın ateşine sokarak elleriyle ateş korlarını söndürmesi ve Bahâ Veled'in “Seyyid'i meclisten dışarı çıkarın da huzurumuz bozulmasın” diyerek onu uarması şeklinde anlatılır.²⁶⁹ Mevlânâ'nın henüz üç yaşında iken babası tarafından Burhâneddin'e mürit olarak verildiği, Burhâneddin'in “Benim hem müridim, hem şehzademdir” diyerek kabul ettiği rivayet edilir.²⁷⁰ Burhâneddin Muhakkık Tirmizî, şeyhi Bahâ Veled gibi zâhirde ulemâ kisvesinde iken bâtında fakr ve fenâ mertebesindedir. Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî'ye olan münasebeti kadar, Burhâneddin'in, Hakîm Senâî'ye aşk ve muhabbeti vardır.²⁷¹ Bu bakımdan gerek Mevlânâ'nın gerekse Sultan Veled'in Senâî'ye karşı ilgisinin kaynağı Seyyid Burhâneddin'dir.

²⁶⁵ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 236-237.

²⁶⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/152.

²⁶⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/142.

²⁶⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/146.

²⁶⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/151.

²⁷⁰ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 133.

²⁷¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/319.

Sultan Veled, babasının Seyyid Burhâneddin’e mürid olup dokuz yıl onun sohbetinden istifade ettiğini söyler. Ona göre babasının şeyhlik makamına erişmesi Seyyid Burhâneddin’in sayesinde olmuştur.²⁷² Bu açıdan Seyyid Burhâneddin’in Mevlânâ’nın üzerinde büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir ki bunu yansıması Sultan Veled’in tarikat anlayışının şekillenmesinde ve Mevlevîliğin özünde beliren ilkelerde ortaya çıkar. Sultan Veled’in tasavvuf anlayışı bölümünde detayları ile aktaracağımız üzere; gerek ibadet, kulluk ve riyazet gerekse seyr ü sülûk’e dair fikirlerde bu etki kendini açıkça gösterir. Mevlânâ’nın riyazet ve özellikle oruç konusundaki hassasiyetinden, Sultan Veled’in seyr ilallah ve seyri fillah kavramları üzerindeki düşüncelerine kadar birçok konuda Burhâneddin’in tesirleri vardır.

2.3.2. Şems-i Tebrîzî

Sultan Veled’in irfan yolculuğundaki bir sonraki dönem, babası Mevlânâ’nın da hayatında yeni bir sayfa açan ve adıyla müsemma olarak Mevlevîlik üzerinde bir güneş gibi doğan Şems-i Tebrîzî’nin tesirinin olduğu dönemdir. Sultan Veled, babası ile Şems arasındaki ilahi aşk sohbetlerinde onların en yakınlarında bulunmuş ender kişilerden biridir. Kişilik olarak sert bir mizaca sahip ve “kalbi uyanık bazı büyüklerin, “seyfullah” (Allah’ın kılıcı) olarak adlandırdığı²⁷³ Şems’in, Ebû Bekir Tebrîzî’nin veya Baba Kemal Cendî’nin müridi olduğu söylenmektedir. Şeyhinin yanında sulûkunu tamamladıktan sonra içindeki coşkusu paylaşılabileceği bir dost aramaya koyulmuş ve kılıktan kılığa girerek diyar diyar dolaştığı için kendisine “Şems-i Pârende” denilmiştir. Bir türlü aradığı muhabbet ehli zâtı bulamamış olan Şems’in, Şam’a uğradığı sırada Evhadüddin Kirmânî ile görüşmesi sonrasında Kirmânî’nin tavsiyesiyle, Konya’ya gelerek Şekerciler Hanı’nda Mevlânâ ile görüştüğü söylenmektedir.²⁷⁴ Geleneksel anlamda bir şeyh olmayan ve “Ben mürit

²⁷² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 154-155; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 258-259.

²⁷³ Eflâkî’ye göre Ona “Seyfullah” denilmesinin sebebi; kendisini inciten kimseyi, öldürmesi veya ruhunda yaralar açmasıdır. Sultan Veled de buna benzer olarak “Tebriz’li Şems, o huyu kan dökücülük olan er, kılavuz oldu” der. Bk.Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/90; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 261.

²⁷⁴ Câmi, *Nefahat’ül Üns*, 569; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/78-79; Şahin, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, 62.

kabul etmem fakat şeyhleri eğitim” diyen²⁷⁵ Şems’e, babası Sultan Veled’i mürit olarak vermiştir. Şems’in çok fazla müridinin olmadığı bilinmektedir. Eflâkî bu konuda Şems’in; “Mevlânâ’dan bende olan şey, bana ve benden başka üç kimseye yeter. Bunun üzerine Şemseddin’in yakınları kendisinden bu üç kişinin kim olduğunu söylemesini rica ettiler. O da “Bunlar, Şeyh Selâhaddin, Şeyh Hüsâmeddin ve benim Bahâeddin’imdir” der.²⁷⁶ Şems’in bu üç kişi dışında ismi bilinen başka müridinin olduğuna ilişkin herhangi bir kayda rastlanmaz.²⁷⁷ Ona “Bahâeddin’im” diye hitap etmesinden, Sultan Veled’e özel bir muhabbeti olduğu anlaşılır.

Tam olarak adı Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Melikdâd Tebrîzî olan²⁷⁸ ve halk arasında “Şems-i Tebrîzî” lakabıyla anılan, Şems, Sultan Veled’e göre; “Büyük ve kâmil bir şehinşah, ileri görüşlü, nurun nuru, Rabbin sırrı, cihanda Huda’nın maşuku, matlûbu ve ezelden mahbubudur.” Mevlânâ ile ansızın buluştukları zamanın tanığı olan Sultan Veled, Mevlânâ’nın görür görmez ona âşık olduğunu aktarırken aynı zamanda kendi hayranlığını da ifade ederek; “O iki nergis gibi hazin gözleri, o nitelikleri anlaşılamaz ve tanımlanamaz zevk ve safayı, o esrara hayat bahşeden inci ve esrarla dolu ağzı. Onu ki Cenab-ı Hak gayretinden dolayı cihanda hiç bir göz görmesin diye nazarlardan saklamıştı. Cenab-ı Mevlânâ, görür görmez büyülendi. O Leyla, kendisi Mecnun oldu. Onun hazır olmadığı yerde buna huzur yoktu. Onun cemalinin görünmediği her yer karanlıktı” şeklindeki sözler ile aktarır.²⁷⁹ Yine Sultan Veled’e göre Şems, Mevlânâ’yı şaşılacak bir âleme çağırmıştır ki bu âlem tüm varlığın ardındaki asıl mânânın görüldüğü bir âlemdir. Mevlânâ, şeyh iken adeta her gün yeni bir bilgi öğrenir hâle gelmiştir.²⁸⁰ Mevlânâ’daki bu muhabbet ve aşk tek

²⁷⁵ Şemsüddin Muhammed b. Alî Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, çev. Mehmet Nuri Gençosman (Ataç Yayınları, 2009), 396; Erkan Türkmen, *Şems-i Tebrîzî’nin Öğretileri* (Konya: NKM Yayınları, 2009), 59.

²⁷⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/325.

²⁷⁷ Eflâkî, Şems’in müridi olarak ismi anılmayan bir Frenk çocuktan söz eder. Sultan Veled’in Şems’i Konya’ya geri götürmek üzere Şam’a gittiği sırada Şems ile tavla oynayan bu Frenk çocuğa Şems’in; “Frenistan’a git, o ülkenin azizlerini şereflendir, o cemaatin kutbu ol, bizi de duadan unutma” dediği aktarılır. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/134.

²⁷⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/76.

²⁷⁹ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)* (Tahran: Mu’essese-i Mutâla’ât-i İslâmî-i Dânişgâh-i Tehrân – Dânişgâh-i McGill, 1377), 135-136; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 104-105.

²⁸⁰ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 261.

yönlü değildir. Mevlânâ'nın Şems'i aşırı derecede övmesinden ötürü kendisinde büyük bir aşk peyda olan Sultan Veled, itikat ve sevincinden Şems'in hücresinin kapısına baş koyup durduğunu ifade ederken Şems'in "Tanrı'ya and içerim ki ben senin babanın yücelik deryasından bir damla bile değilsem bile hakkımda buyurduğunun bin misliyim" dediğini aktarır.²⁸¹

Sultan Veled'in Şems ile olan bağı hakkında Eflâkî, Şems'in Sultan Veled için "Bu, kalbimi bağlayan oğlumdur" dediğini aktarır.²⁸² Şems, Sultan Veled'i hem bir evlat hem de bir mürit olarak kabul etmiştir. Bu yüzden Şems, Konya'dan ayrılınca gidip Şems'i ikna ederek getirmesi için Mevlânâ, oğlu Sultan Veled'i görevlendirmiştir. Sultan Veled de kendisine verilen görevi yerine getirmiş ve Şems'i dönmesi için ikna etmeyi başarmıştır. Bu yolculuk Sultan Veled'in mânevî açıdan eğitiminde de büyük bir önemi haizdir. Kendi ifadesine göre Sultan Veled bu yolculuk boyunca ata binmemiş ve yolu yürüyerek kat etmiştir. Dönüş yolunda Şems, Sultan Veled'i atının terkisine binmeye davet etse de Sultan Veled oldukça samimi ve mütevazı bir üslupla kabul etmez. Bu vesileyle Şems ile yaptığı bu uzun yolculuk sırasındaki hali ile Şems'in takdirine mazhar olur. Şems'in; "Eğer Sultan Veled'in ömrü Nuh'un ömrü kadar olsa ve hepsini ibadet ve taatla sarf etseydi yine de bu yolculukta benden aldığı feyzden daha fazlasını kazanamazdı" dediği rivayet edilir. Eflâkî, Şems'in; "Bir serim var bir de sırrım. Serimi, Mevlânâ'ya; sırrımı, Sultan Veled'e bıraktım" dediğini ifade ederek²⁸³ bir bakıma Şems'in mânevî mirasının tek varisinin Sultan Veled olduğunu belirtir. Öte yandan Şems'in "katledilişi" ile ilgili iddialarını da Sultan Veled üzerinden delillendirir. Eflâkî aynı zamanda şeyhi olan Ulu Ârif Çelebi'nin ona anlattığı şekliyle Sultan Veled'in eşi Fatıma Hatun'dan aktarıldığı üzere; Şems, "yedi kıskanç, hayırsız ve alçak kişi" tarafından saldırıya uğramış ve sonrasında ortadan kaybolmuştur.²⁸⁴ Fakat bir gece rüyasında Sultan Veled'e görünen Şems ona yerini bildirir. Sultan Veled de

²⁸¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/91.

²⁸² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/81.

²⁸³ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/697; Câmî, *Nefahat'ül Üns*, 574-575; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/135-135.

²⁸⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/126; Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/684.

uykusundan uyanır uyanmaz gece vakti gizlice birkaç müridini toplayıp Şems'in cesedini kuyudan çıkarır, gülsuyu, misk ve amber sürerek günümüzde Şems-i Tebrîzî Camii olarak bilinen Emir Bedreddin Gevhertaş'ın mezarının yanına gömer. Bu olayın ne zaman yaşandığına ilişkin bir bilgi vermeyen Eflâkî bunun herkese söylenmeyen bir sır olduğunu ifade eder. Fakat bu konuda kesin bir bilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır, çünkü Şems'in, olayın vâki olduğu gece ortadan kaybolduğu konusunda bazı arkadaşlarının ortak fikirde olduğunu da Bahâ Veled'in yanında medfun olduğu hakkında rivayetlerin olduğunu da belirten yine kendisidir.²⁸⁵ Anlaşılan o ki Eflâkî şüpheleri olduğunu söylese de onun için en inandırıcı rivayet, şeyhi Ulu Ârif Çelebi'den aktardığı ve tahminen Şems'in kaybolmasından yetmiş sene sonra kaleme alınmış bu son rivayettir.²⁸⁶ Son dönem Mevlânâ araştırmacılarından Mehmet Önder, Gölpınarlı ile birlikte Şems'in makamının olduğu bu meskende yaptığı araştırmalar sonucunda mahzene indiklerini ve bir odada karşılaştıkları mezarın Şems'e ait olduğuna Gölpınarlı'nın kesin kanaat getirdiğini söyler.²⁸⁷ Fakat Eflâkî'nin bahsettiği bu konu ile ilgili Sultan Veled'in eserlerinde herhangi bir kayda rastlanmaz. *İbtidâ-nâme*'sinde Şems'in kendisine; "Bu sefer öyle bir gitmek istiyorum ki hiç kimse benim nerede olduğumu bilmesin" şeklindeki sözleri tekrar tekrar söylemesi²⁸⁸ ve gitmesi dışında herhangi bir bilgi vermez. Şems'in ortadan kaybolduğu 1248 yılından 43 yıl, babası Mevlânâ'nın vefatından 18 yıl sonra 1291 yılında yazmaya başladığı eserinde yer alan bu ifadelerle rağmen *Menâkıbu'l-Ârifîn*'deki bu rivayet pek inandırıcı görünmese de bu iddiayı çürütecek net bir bilgi yoktur. Mevlânâ, Şems'in ansızın gidişiyle zahitlikten âşıklığa yol almış, Şems'i aramak için yollara düşmüş ve Şam'a gitmiştir. Nihayetinde onu cismen bulamasa da Mevlânâ'nın Şems'i kendi varlığında bulmuş olduğunu ifade eden Sultan Veled, Mevlânâ'nın ikinci kez tekrar Şam'a gittiğini ve aylarca orada kaldığını da anlatır.²⁸⁹ Bu durumda Şems'in akıbetinin ilk zamanlarda Sultan Veled tarafından da bilinmediği açıktır. Fakat babasının vefatından sonra bu konuda bir

²⁸⁵ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/700; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/138.

²⁸⁶ Lewis, *Mevlânâ*, 237-238.

²⁸⁷ Önder, *Hazreti Mevlânâ (Hayatı ve Eserleri)*, 74-75.

²⁸⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 55; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 68.

²⁸⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 55-62; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 68-82.

bilgiye ulaşmış, bunu bir sır olarak saklamış ve daha sonra oğlu Ulu Ârif Çelebi ile paylaşmış olabilir.

2.3.3. Selâhaddin-i Zerkûb

Şems'ten sonra Mevlânâ'nın müritlerine şeyh olarak gösterdiği kişi Kuyumcu Selâhaddin'dir. Kuyumculuk işleri yaptığı için Selâhaddin-i Zerkûb olarak anılan, Yağıbasan adında bir zatın oğlu olan Selâhaddin Ferîdun,²⁹⁰ 582/1186 yılında Konya'ya yakın Sâlihadin adlı bir köyde dünyaya gelmiştir.²⁹¹ Eflâkî, Selâhaddin'in ailesinin Konya civarında bir göl kenarında bulunan Kâmile adlı bir köyde yaşayıp balıkçılık ile geçindiğini söyler.²⁹² Bu durumda ailenin sonradan Kâmile adlı köye taşınmış olma ihtimali vardır. Daha sonra küçük yaşlarda Konya'ya gelerek kuyumculuk işlerinde çalıştığı ve kırk yaşına gelince Konya'da kuyumcuların şeyhi olduğu belirtilir.²⁹³

Selâhaddin'in daha önce Burhâneddin'in müridi olduğu bilinmektedir. Eflâkî, Seyyid Burhâneddin'in; “Ben hâlimi şeyh Selâhaddin'e, kâlimi (sözlerimi) de Mevlânâ'ya bağışladım” dediğini aktarır.²⁹⁴ Bu durumda Selâhaddin'in de Seyyid Burhâneddin'in halifesi olduğu fakat çok fazla konuşmayıp daha çok riyazet ile meşgul olduğu anlaşılır. Selâhaddin, Burhâneddin'in Kayseri'ye dönmesi sonrasında muhtemelen köyüne geri dönmüş ve bir süre orada münzevi bir hayat yaşamıştır. Selâhaddin daha sonra Konya'ya geri dönmüş ve Mevlânâ'nın bir hutbesini dinledikten sonra Mevlânâ'nın kendisine; “Nerelerde idin? Diye sorduğu, onun da: “Evlendim, sizin büyüklüğünüzden ve sohbetinizden mahrum kaldım” diye cevap vermiş olduğu yine Eflâkî tarafından aktarılır. Bu sohbetin devamında Mevlânâ'nın “Hayır, hayır, sen bizdensin, bizim canımızsın” diyerek Selâhaddin'in elinden tuttuğu ve kendisine sohbet arkadaşı yaptığı anlaşılmaktadır. Bu sohbet sonrasında Selâhaddin, şeyhi Burhâneddin'in halifesi olan Mevlânâ'yı kendisine şeyh olarak

²⁹⁰ Selâhaddin'in soyu hakkında bir bilgiye rastlanmaz. Sadece babasının isminin Yağıbasan olmasından dolayı ailenin Türkmen olduğu söylenebilir. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 141.

²⁹¹ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 141. Günümüzde Konya merkeze 45 km uzaklıkta Selâhaddin adında bir köy mevcuttur.

²⁹² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/142.

²⁹³ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 145.

²⁹⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/149-150.

kabul etmiş ve onun müridi olmuştur.²⁹⁵ Ahmed Dede bu olayın 641/1243 yılında gerçekleşmiş olduğunu söyler. 1247 yılında kızı Fatıma Hatun ve Sultan Veled'in evlendiği bilindiğine göre Şems ile Mevlânâ'nın buluşmasından önce Selâhaddin'in Konya'ya yerleşmiştir. Bunun yanı sıra Selâhaddin ve Sultan Veled dışında kimsenin Şems ve Mevlânâ'nın kaldığı odaya girmediği bilgisinden de hareketle Selâhaddin'in de Şems'e tâbi olmuş olduğu ve en yakınlarında bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁶

Selâhaddin'in hâl ehli bir zat olarak başında şeyhlik sevdası olmadığını belirten Mevlânâ,²⁹⁷ Şems'in gaybubeti ardından mânen Selâhaddin olarak tekrar geldiğini ifade eder. Mevlânâ, Şems'ten sonra mânâ âleminde yedi yerin ve yedi göğün kutlusu olarak kabul ettiği Selâhaddin'i seçmiş ve müritlerinin de yeni şeyh olarak onun etrafında toplanmalarını istemiştir. Müritlerinin yanı sıra Sultan Veled'i yanına çağırıp; “Duy ve anla; çünkü sen bilginisin. Selâhaddin'in yüzüne bak ki o ne zattır. O, Tanrı sırlarını gören padişah'tır” diyerek Sultan Veled'in de ona mürid olmasını istemiştir.²⁹⁸ Fakat Selâhaddin, hâl bakımından tam bir mürşit olsa da yukarıda da daha özetle aktarılan Burhâneddin'in “Bana, şeyhimden iki büyük şey nasip olmuştur: biri söz fesahati, diğeri hal güzelliği. Söz fesahatini, Mevlânâ Celâleddin'e verdim; çünkü onun halleri çoktur, buna muhtaç değildir. Halimi de şeyh Selâhaddin'e bağışladım, çünkü onun söz söyleme konusunda hiç hassası (özellliği) yoktur.” demesinden rivayetle Selâhaddin'in söz söyleme konusunda yetersiz olduğu bu yüzden de Konya halkının onun beğenmeyip küçük gördüğü anlaşılmaktadır. Bu duruma örnek veren Eflâkî'nin aktardığına göre Selâhaddin konuşurken bazı kelimeleri yanlış söyler veya tam telaffuz edemez. Mesela Mevlânâ bir gün sohbet ederken “O kulfi getirsinler” bir kere de “Filan kimse müptela oldu” deyince. Münasebetsiz bir adamın Mevlânâ'yı düzelterek “kulf” yerine “kufl” ve “müptelâ” yerine “mübtela” demesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Mevlânâ: “Evet senin dediğin doğrudur; fakat ben bir azizin (Selâhaddin'in) hatırını gözetmek

²⁹⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/143.

²⁹⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/131.

²⁹⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 64; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 87.

²⁹⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 63-64; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 87-89.

için söyledim” demiştir.²⁹⁹ Sultan Veled de eserinde bu konuya işaret ederek, halkın gözünde Selâhaddin’in okuma yazma bilmeyen bayağı bir insan olduğu “Fâtiha’yı bile doğru okuyamaz; ona bir şey sorulsa durur, kalır, cevap veremez” şeklindeki sözlerle belirtir.³⁰⁰ Halkın onu eksik görüp arkasından ve hatta yüzüne karşı aşağılamasının yanı sıra ona suikast düzenlemeyi planladıkları da kaynaklarda geçer.³⁰¹ Müritlerin Şems’ten sonra, şeyh Selâhaddin’e de kast edeceklerinin haberini alan Mevlânâ’nın büyük bir öfkeye kapılıp müritlerine kızdığı ve bir süre Selâhaddin ile birlikte müritlerden sohbeti kestiklerini belirten Sultan Veled sonradan halkın özür dileyerek Selâhaddin’e bağlandığını aktarır.³⁰² Mevlânâ’nın müritlerinin bu tavrına karşı oğlu Sultan Veled’i Selâhaddin’in kızı ile evlendirip onu kendisine ailevî bir bağ ile yaklaştırdığı da anlaşılmaktadır.³⁰³ Sultan Veled’in de Şems’ten sonra başlangıçta Selâhaddin’i tam bir şeyh olarak görmeyip az da olsa tereddüt yaşadığı söylenebilir, çünkü hem Mevlânâ kendisini özellikle ondan yüz çevirmemesi konusunda tembihlemiş hem de Selâhaddin, Sultan Veled’i sadece kendisini dinlemesi ve başkalarına meyletmemesi hususunda bizzat uyarmıştır. *Tercüme-i İbtidâ-nâme*’de “Didi bir gün bana ol Sultan Sâlah-ı Hakk u din/Benden özge kimseyi itme cihanda hiç güzün” şeklinde geçen sözlerin benzerine *Menâkibu’l-Ârifîn*’de de rastlanır.³⁰⁴ Daha sonra Selâhaddin’deki mânevî halleri fark eden ve onun irşadının üstün olup kereminin herkesten fazla olduğunu, dilsiz damaksız sırlar söyleyip can incisini sözsüz deldiğini söyleyen ve ona tamamen bağlanan Sultan Veled, *Dîvan*’ında on iki şiirinde Selâhaddin-i Zerkûb ’un ismini anarak onu “iki cihanın şah-ı güzini” diyerek över.³⁰⁵

Şeyh Selâhaddin ile ilgili önemli bir rivayet Mevlânâ’nın muhtemelen Şems’in kayboluşu ardından onun kuyumcu dükkânının önünde duyduğu çekiç

²⁹⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/151.

³⁰⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 69; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 88.

³⁰¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 70-71; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 100.

³⁰² Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 138-140; Konyalı Muhyî, *Tercüme-i İbtidâ-nâme* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018), 288.

³⁰³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 225.

³⁰⁴ “Bahâeddin, benden başka şeyhe bakma. İltifat gösterme, çünkü hakiki şeyh benim, diğer şeyhlerin sohbeti zararlı ve öldürücüdür” Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/141-142.

³⁰⁵ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*.

seslerinin etkisiyle vecd halinde semâ' etmesidir. Öğle vaktinde başlayan bu olayın dövülen tüm altın varaklarının parçalanmasına aldırmayan Selâhaddin'in emriyle ikinci vaktine dek sürdüğü rivayet edilir. Mevlânâ semâ'dan sonra "Bu kuyumcu dükkânında bir hazine görünüyor. Bu ne güzel sûret, bu ne güzel mânâ, ne güzellik, ne güzellik" demiş ve Selâhaddin'i güzel sözlerle övmüş, onu Şems'in yerine geçirmiştir. 646/1248 yılının Recep ayının 3. Günü gerçekleşen bu olaydan sonra dergâhın şeyhi artık Selâhaddin'dir.³⁰⁶ Bu hilafet Selâhaddin'in vefatı olan 657/1258 yılına kadar on yıl boyunca sürmüştür.³⁰⁷

Selâhattin'in vefat töreni Mevlevîlik için çok önemli bir olayın başlangıcı sayılabilir, çünkü vefatında onun başucunda olduğu anlaşılan Sultan Veled, Şeyh Selâhaddin'in vasiyet olarak: "Benim cenazeme davul, dümbelek ve def çalanlardan çağırın. Güle oynaya, hoş, neşeli, sarhoş bir halde, el çırpıp çırpıp götürün beni mezarıma. Herkes bilsin ki Tanrı erenleri, buluşmaya, kavuşmaya, sevinerek, güle güle giderler" dediğini aktarır.³⁰⁸ Bu vasiyet gereği herhangi bir cenaze merasimden farklı olarak, ilk defa Selâhaddin'in vefatında def çalındığı ve semâ' yapıldığı anlaşılmaktadır. Ölümü sevgiliye kavuşma olarak değerlendiren Selâhaddin'in bu tavrı günümüzde de icrâ edilen Şeb-i Arûs törenlerinin kaynağı olmuştur. "Bana müsaade et de büyük bir sevinçle bu dünyadan göçeyim" diyen Selâhaddin'in cenaze merasiminde kaynaklar ittifakla gûyendelerden (okuyucular) bir bölüğün, cenazesinin önünde yürüdüğünü, Mevlânâ'nın, Bahâ Veled'in türbesine kadar semâ' ederek gittiğini ve gûyendelere ve nekkârecilere (def çalanlar) çok sayıda elbise ve ferace gibi hediyeler verildiğini aktarırlar.³⁰⁹ Selâhaddin'i tam bir azametle 657/1258 yılının Muharrem Ayı'nın başında Bahâ Veled'in türbesi civarına gömdüler.³¹⁰

³⁰⁶ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 170-171.

³⁰⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/146; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 179.

³⁰⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 97-98; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 151.

³⁰⁹ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 151; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 163; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/160.

³¹⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/161.

2.3.4. Çelebi Hüsâmeddin

Adı tam olarak Hasan b. Muhammed b. Hasan Ahî Türk olup soyu Ebu'l-Vefâ Bağdâdî'ye kadar ulaşır. İsmi Hasan olmasına rağmen kendisine “dinin kılıcı” manasında Hüsâmeddin lakabı eklenip Hüsâmü'l-Hak ve'd-Din Hasan denmiştir.³¹¹ Ahîlerin reisi olan babası kendisi henüz ergenlik çağındayken vefat edince Mevlânâ'ya tabi olmuş ve ömrünün sonuna kadar hep yakınında bulunmuştur. Hüsâmeddin, Mevlânâ'nın soyundan olmamakla beraber genellikle onun soyundan olanlara verilen Mevlevîlik içinde özel bir anlama sahip “çelebi” lakabı ilk kez ona verilmiş ve kısaca Çelebi Hüsâmeddin olarak anılmıştır. Çelebi Hüsâmeddin'den sonra bu ünvanı alan kişi Sultan Veled'in oğlu Ulu Ârif Çelebi'dir. Ulu Ârif Çelebi'den itibaren onun soyundan olanlara “çelebi”; Hz. Mevlânâ'yı temsil eden makâma “çelebilik makâmı”; bu makâma oturan çelebiye “makâm çelebisi” veya “çelebi efendi” denilmiştir.³¹² Mevlânâ'nın kendisine ithaf ettiği *Mesnevî*'nin dibâcesinde ifade edildiğine göre, aslen Urmiyeli olup “Kürt yattım, Arap kalktım” diyen Vefâiyye Tarikatının kurucusu Tâcülârifin Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin (ö. 501/1107) neslindendir.³¹³ Çelebi Hüsâmeddin, Sultan Veled'den yaklaşık bir yaş büyük olup 622/1225 yılının Muharrem Ayı'nın başında Konya'da dünyaya gelmiştir.³¹⁴

Eflâkî, babası vefat edince Konya'daki fütüvvet ehlinin (ahîler) yetim kalan Hüsâmeddin'i babasının yerine Ahî şeyhliği postuna oturtmak istediklerini fakat Hüsâmeddin'in bu teklifi reddederek yanındakilerle beraber Mevlânâ'nın müridi olduğunu söyler.³¹⁵ Genç yaştan itibaren Mevlânâ'nın yanı başında olduğu anlaşılan ve Selâhaddin'in 1258 yılında vefatı ile Mevlânâ'nın; “Ey Tanrı'nın yoluna yordamına uyan Hüsâmeddin; Bundan böyle naip ve halife sensin” dediğini aktaran Sultan Veled'e göre babası hayatta iken dervişlerin başına geçen Hüsâmeddin, on yıl

³¹¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, ed. Mustafa Tahrallı, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004), 67.

³¹² Betül Saylan, *Mevlânâ Ailesi ve Mevlevîlik'te Çelebilik Makâmı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 22.

³¹³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 32.

³¹⁴ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 145.

³¹⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/166.

boyunca Mevlânâ'nın yanı başında bulunmuştur. Fakat Selâhaddin'in vefatı ile Mevlânâ'nın vefatı arasında yaklaşık on beş yıllık bir zaman vardır. Bu durumda bu birlikteliği *Mesnevî*'nin yazılmaya başlandığı 1263 yılından itibaren başlatmak gerekir, çünkü Hüsâmeddin genç yaşlardan itibaren henüz Şems kaybolmadan önce de Mevlânâ'nın yanında olduğu anlaşılmaktadır.³¹⁶ Şems'ten sonra Selâhaddin zamanında ve Selâhaddin'in vefatı ile belli bir dönem Mevlânâ'nın yakınlarında olsa da özellikle *Mesnevî*'nin yazılmaya başlandığı 1263 yılından itibaren bu yakınlık en üst düzeye çıkmış ve Hüsâmeddin, bu on yıl boyunca Mevlânâ'dan hiç ayrılmamıştır. Mevlânâ'nın gezilerinin yanı sıra, evinde, bağında, mutfağında, hamamda ve halvette dahi daima onunla birlikte olmuştur.³¹⁷ Sultan Veled de Selâhaddin'in vefatı sonrasında babası henüz hayatta iken ona tabi olmuştur. Çelebi Hüsâmeddin, Mevlânâ'nın vefatından sonra da on yılı dolduracak kadar yaşar ki bu yıllarda da dervişlerin şeyhidir.

Babasından kendisine kalan mal varlığının tümünü Mevlânâ ve onun hizmeti için feda etmiş olan Hüsâmeddin, Şems'in de iltifat ettiği nâdir şahsiyetlerden biridir. Hüsâmeddin'in fedakârlığına şahit olan Şems: "Hüsâmeddin, ben Tanrı'nın inayetinden ve erlerinin himmetinden öyle ümit ederim ki bugünden sonra en olgun velilerin gıpta ettiği bir makâma erişeceksin ve temiz kardeşlerin kıskanıp sevdiği bir kimse olacaksın." demiş ve onu sadakatinden ötürü sık sık övmüştür. Mevlânâ, ona olan güvenini belirtmek için "Arş hazinelerinin emini" diye hitap etmiş ve Hüsâmeddin'e dergâhtaki tüm mali işlerin kontrolünü vermiştir.³¹⁸ Çelebi Hüsâmeddin'in güvenilirliğini teyit eden Eflâkî de onun için "Bütün bu vakıf mahsullerinden bir yudum su bile içmez, bir taneye tasarruf etmezdi (kullanmazdı)" der.³¹⁹

Halifelik makamına Selâhaddin'den sonra oturmuş olsa da öncesinde Şems'in kaybolmasından kırk gün sonra onu aramaya çıkan Mevlânâ kendi yerine vekil

³¹⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/409.

³¹⁷ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 158-160; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/432; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/492.

³¹⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/85-86.

³¹⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/166.

olarak Hüsâmeddin'i bırakmıştır.³²⁰ Bu yüzden Selâhaddin vefat edince Mevlânâ'nın inayet ve işaretiyle velayet ve hilafet doğrudan Çelebi Hüsâmeddin'e geçmiştir.³²¹ Daha önce Şems ve Selâhaddin'in başına gelenler Hüsâmeddin'in başına gelmemiş ve herkes itirazsız bir şekilde Hüsâmeddin'in şeyhliğini kabul etmiştir.³²² Bu durumda Çelebi Hüsâmeddin'in şeyhliğinin 1258 yılından başlayarak vefat tarihi olan 1284'e kadar sürdüğünü söylemek mümkündür. Yaklaşık 26 yıla tekabül eden bu süre Mevlevîlik açısından Hüsâmeddin'in önemini anlamaya yeter. Çelebi Hüsâmeddin'in Mevlevîlik açısından bilinen en önemli katkısı *Mesnevî*'nin yazılmasındaki arzu ve gayretidir. Eflâkî bu durumu şöylece özetler: "Hüdavendigâr hazretleri o hür, asil kişilerin sultanının cazibesi ile heyecanlar ve kararsızlıklar içerisinde semâ'da, hamamda otururken, ayakta, sükûnet ve hareket halinde daima *Mesnevî*'yi söylemeye devam etti. Bazen öyle olurdu ki, akşamdan başlayarak gün ağarınca kadar birbiri arkasından söyler ve yazdırırdı. Hüsâmeddin de bunu süratle yazar ve yazdıktan sonra hepsini güzel ve yüksek bir sesle tekrar ona okurdu."³²³ 1261 yılında başlayan yazım işlemi on ay aralıksız olarak devam edip ilk cilt on ayda tamamlanmış fakat 1261 yılının Aralık Ayı'nın yedinci gününde Hüsâmeddin'in eşi vefat edince bir süre beklenmiştir. Yaklaşık iki yıl aradan sonra 1263 yılında süreç tekrar başlamış ve kısa aralıklar olsa da 1268 yılında altı ciltlik *Mesnevî* tamamlanmıştır.³²⁴ *Mesnevî*'nin her cildine başlarken önce Çelebi Hüsâmeddin hakkında övgülü sözler söyleyen Mevlânâ, eserin yazılmasına Hüsâmeddin'in cezbisinin sebep olduğunu belirterek eserini "Hüsâmî-nâme" adıyla da anmıştır.³²⁵

Çelebi Hüsâmeddin'in Mevlevîliğin teşekkülünde büyük katkıları olduğu muhakkaktır. Mevlânâ hayatta iken ona halife olması; *Mesnevî*'nin bünyâdındaki gayreti, himmeti, vefatından sonra Mevlânâ'yı sevenleri bir arada tutması; has bahçeyi duvarla örüp dergâh oluşturması; dergâha gelen âlimleri, ârifleri ve kâtipleri karşılaması; dergâha imam, müezzin ve mesnevîhân görevlendirmesi Çelebi'nin

³²⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/136.

³²¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/166; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 151.

³²² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 100; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 154.

³²³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/168-169.

³²⁴ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 181-187.

³²⁵ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 775 (VI/2).

Mevlevîyye'nin adâb ve erkânının oluşmasındaki katkılarındanır.³²⁶ Mevlânâ'nın vefatına yakın bir zamanda sizden sonra halifeniz kimdir diye sorulunca: “Çelebi Hüsâmeddin bizim halifemiz olur” dediği ve bu sorunun üç defa tekrar edilip Mevlânâ'nın her defasında aynı cevabı verdiği aktarılır. Fakat yine de müridanın içinde birtakım kimselerin Sultan Veled'e meylettği ve Çelebi Hüsâmeddin'in de Sultan Veled'e babasının tahtına oturmayı teklif ettiği Sultan Veled tarafından açıkça ifade edilir.³²⁷ Bu durumda babasına olan sadakati gereğince Sultan Veled, “Sofî hırkaya, yetim sanata layıktır. Sen, babamın zamanında halifemiz olduğun gibi şimdi de büyüğümüz ve babamızın yadigârısın. Halifelik senindir” diyerek³²⁸ kendisinden sadece bir yaş büyük olan Hüsâmeddin'i şeyh olarak kabul etmiştir. Sultan Veled, diğer eserlerinde yüceliğini övdüğü gibi *Dîvan*'ında on dört şiirinde Çelebi Hüsâmeddin'den övgülerle bahseder.³²⁹ Vefatından sonra derin bir üzüntüye kapılan Sultan Veled'in onun hakkındaki fikirlerini göstermesi bakımından “Bil ki yeryüzünde senin gibisi yoktur/ Bu dünyada sana bağlanmayacak bir kimse yoktur/ Ey şeyh Hüsâmeddin, âlemin ruhu gibisin/ Sana bağlı olmayanı yok bil” şeklindeki rubâîsine bakmak yeterlidir.³³⁰

2.3.5. Bektemuroğlu Kerîmüddin

615/1218 yılında dünyaya gelen³³¹ Kerîmüddin, “Bigtimur” isimli bir zatın oğlu olduğu için kaynaklarda Bektemuroğlu Kerîmüddin adıyla geçer. Yirmi beş yaşında Mevlânâ'ya tâbi olan³³² Kerîmüddin, Mevlânâ hayatta iken onun yanında bulunan ârif zatlardan biridir. Eflâkî'den rivayetle Mevlânâ kendisine sorulan; ölen birinin tabutla gömülmesi konusunda bir soruyu yanındakilere iletince “İlahî Ârif, nur madeni, makam ve basiret sahiplerinden olan Bektemür oğlu Kerîmüddin” soruyu “Tabutsuz koymak daha iyidir” diyerek cevaplar. Mevlânâ, bunun neden daha

³²⁶ Abdurrahim Alkış, “Mesnevî'nin İnşasında ve Mevlevîliğin Müessesleşmesi Sürecinde Çelebi Hüsâmeddin'in Yeri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 38.

³²⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 104; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 162.

³²⁸ Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/198.

³²⁹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*.

³³⁰ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Dîvân (Farsça)* (Tahran: Ketab Furuşi Rudegi, 1338), 571; Sultan Veled, *Divan*, 635.

³³¹ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 140.

³³² Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 161.

iyi olduğu hakkında delil isteyince, Kerîmüddin: “Çocuğa ana, kardeşten daha iyi bakar; çünkü insanın cismi topraktandır ve tabutun tahtası da toprağın çocuğudur. Tabut insanla kardeş sayılır. Toprak ise şefkatli anadır. Binâenaleyh ölüyü şefkatli ananın kucağına bırakmak daha doğru olur” diyerek cevaplar. Mevlânâ, cevabı çok beğenerek bu mânânın hiç bir kitapta yazılı olmadığını bildirir.³³³ Sipehsâlâr’ın da Mevlevî ileri gelenleri arasında ismini zikrettiği³³⁴ Kerîmüddin hakkında en kapsamlı bilgiye Sultan Veled’in eserlerinde rastlanır. Kerîmüddin, Çelebi Hüsâmeddin’in vefatı sonrasında sûrette olmasa da sirette hilafet makamına oturmuş ve vefat ettiği 690/1291 yılına kadar yedi yıl boyunca sırren postta kalmış ve halifelik etmiştir.³³⁵ Konya’da türbede, Ulu Ârif Çelebi’nin mezarının arka tarafında bulunan sandukasının baş tarafındaki mermer kitabede onun 691 yılında öldüğü yazsa da³³⁶ Sahîh Ahmed Dede’ye göre vefat tarihi 690 Yılıının Ramazan Ayı’nın 5. Günüdür.³³⁷

Çelebi Hüsâmeddin’in vefatı üzerine Sultan Veled, bir ihtilaf ve huzursuzluk olmasın diye halifelik postuna oturmuş ve bu tarihten itibaren vefatına kadar bu makamda kalmıştır. Fakat kendisini mânevî olarak bir şeyhe muhtaç gördüğü ve şeyhi vefat eden kişinin kendisine yeni bir şeyh bulması gerektiğini düşündüğü için³³⁸ Sultan Veled, Hüsâmeddin’in vefatı ile kendisini mânevî olarak, yetim bir çocuk gibi tek ve kimsesiz hissetmiştir.³³⁹ Sipehsâlâr ve Eflâkî tarafından pek fazla dillendirilmese de Mevlevîlik tarihinin ana kaynağı olan *İbtidâ-nâme*’de belirtildiği üzere; Sultan Veled’in Hüsâmeddin’den sonraki şeyhi Bektemüroğlu Kerîmüddin’dir. Çelebi Hüsâmeddin hayatta iken onu övmüş ve bir şeyh olarak Sultan Veled’e tavsiye etmiştir.³⁴⁰ Ayrıca Hüsâmeddin’in vefatından sonra Sultan Veled rüyasında Hüsâmeddin’in kendisine Bektemüroğlu Kerîmüddin’i şeyh olarak işaret etmiş olduğunu belirterek “Bu rüyadan sonra o kişiyi buldum” der.³⁴¹ Böylece

³³³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/224-225.

³³⁴ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 177.

³³⁵ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü’l-Tevârihi’l-Mevlevîyye)*, 200-204.

³³⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 33.

³³⁷ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü’l-Tevârihi’l-Mevlevîyye)*, 200-204.

³³⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 106; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 166.

³³⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 105; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 165.

³⁴⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 242-243; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 408.

³⁴¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 108; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 170.

mânevî olarak rahatlayan Sultan Veled'in, Kerîmüddin'i kendisine şeyh olarak kabul ettiği ve yedi yıl boyunca ona tâbî olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.³⁴² Fakat Kerîmüddin'in bu yedi yıllık potnişinliği mânevî bir boyutta olup görünürde postta oturan Sultan Veled'dir. Sultan Veled, bu durumu Şeyh Kerîmüddin'in isteği doğrultusunda olduğunu ve şeyhinin ona: "Bunu halka haber verme, böyle bir defineye sadece sen sahip ol" demesi ile açıklasa da³⁴³ bu durumun birkaç sebebi daha vardır. Sultan Veled'in babası gibi mütevazı bir hal üzere bulunup müridana şeyh olarak Kerîmüddin'i işaret etmek istediği fakat Çelebi Hüsâmeddin'in bile posta oturmasından bazı çevrelerin duyduğu rahatsızlığı yeniden yaşamak istemeyip bu durumun önünü almak için bizzat kendisinin ön planda yer almış olduğu düşünülebilir. Zira kendisine bu konuda baskı yapıldığını kendisi de "Halk, genç - ihtiyar, toplanıp hep birden yalvarmaya, yakarmaya koyuldu. Ey Veled dediler, babanın makâmı senindir... Babanın seçtiği er olduğundan bu makâmı Hüsâmeddin'e bağışlamıştır. Değil mi ki o gitti, bahanen kalmadı" şeklindeki sözleri ile ifade eder.³⁴⁴ Bunun yanı sıra artık ana hatları şekillenmekte olan Mevlevîlik tarîkatında Sultan Veled'in idari işlerle bizzat kendisinin ilgilendiği de anlaşılmaktadır.³⁴⁵

Sultan Veled, Şeyh Kerîmüddin, hayatta iken irşâdı onun adına yürütmüş, ancak onun vefatından sonra bağımsız olarak şeyhlik yapmıştır.³⁴⁶ Lewis, bu konuda ilginç ve haksız bir benzetme yaparak "Hz. Muhammed'e halife olarak daha deneyimli ve yaşlı insanları seçmekle Hz. Muhammed'in kendi kanı ve canından olan Hz. Ali'nin sırasını üç kez "atlamaları" gibi, erken devir Mevlevî toplulukları da aynısını yaparak Sultan Veled'in sırasını iki kez çiğnediklerini" söyler. Fakat devamında kendisi ile çelişerek o dönemde Mevlevî topluluğunun onun ön planda

³⁴² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 241-250; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 406-422.

³⁴³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 108; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 170.

³⁴⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 105; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 172.

³⁴⁵ Dâvud Vâsîgî, Sultan Veled'in Kerîmüddin'i gizlemesinde etkili faktörleri; Müridlerin Sultan Veled'e olan aşırı sevgisi, Sultan Veled'in Mevlevî ailesini kutsal gösterme arzusu, Sultan Veled'in sosyal gücü ve Kerîmüddin'in şöhretten kaçınması ve Sultan Veled'in bazı tasavvufi inançları olarak özetler. Bk. Khundâbî, "Negâhi tahlili be rabete-ye ma'navi-ye Sultan Walad va meşayikhe tarikate Mawleviye".

³⁴⁶ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s.XIX.

olmasına ilişkin telkinlere aldırış etmeden Sultan Veled'in posta oturmaktan kendi isteğiyle feragat ettiğini yine kendisi bildirmektedir.³⁴⁷ Bunun yanı sıra Sultan Veled'in kendinden önceki her bir şeyhe muhabbetinin tam olduğunu anlamak da zor değildir. Zira hem onları yüceltmek için yazdığı *İbtidâ-nâme* hem de diğer eserlerinde övgü dolu sözlerle kendisinden öncekileri anması hem de her bir oğluna sırayla Celâleddin, Şemseddin, Selâhaddin ve Hüsâmeddin isimlerini vermesi bunun en açık delilidir.

Sultan Veled'e göre Şeyh Kerîmüddin, seçilmiş bir veli, gönül sahibi, Hak için nefsinı kurban etmiş biridir. O, "Ölmeden önce ölün" emri ile kendi varlığını terk edip Tanrı'yla dirilmiş biridir. Yaşadığı dönemde onun dengi bir kimse yoktur. Kerîmüddin'in kendisine Hüsâmeddin'den bir yadigâr olarak kaldığını, Hüsâmeddin'in vefatı ile dertlere düşmüş olanların ancak ona yüz tutmakla deva bulacağını açıkça söyler.³⁴⁸ *Dîvan*'ında da adını anarak "Başkalarının nezdinde Kerîmüddin Bektemur isen de benim nazarımda ilim ve bilgi ile dolusun sen/ Bu sedef bedende bulunmaz incisin, inci ve sedef de ne ki, yüzlerce inci denizisin sen" diyerek över.³⁴⁹ "Kerîmüddin, o huyları güzel, o seçilmiş veli, beden âleminde göçtü. Öyle bir erdi ki onun gibi kerem sahibi bir padişah yoktu; dünyada eşi bulunmaz, paha biçilmez bir inciye âdeta. Hüsâmeddin'den sonra o server, yedi yıl müddet, yol göstericilikte bulundu. Kime dilediyse saltanat verdi, bağışta bulundu; onu, kendi gibi gözü görür bir hâle getirdi" diyerek Kerîmüddin'in vefatını da haber veren yine Sultan Veled'dir.³⁵⁰

Kerîmüddin'in vefat tarihi hakkında Gölpınarlı'nın bazı tespitleri vardır. Sultan Veled 690 yılında tamamladığını düşünülen *İbtidâ-nâme*'de Kerîmüddin'in vefat ettiği yazılıdır.³⁵¹ Fakat bu tarih Kerîmüddin'in kitabesinde yazılı vefat tarihinden (691 yılının Zilhicce Ayı) öncedir. Gölpınarlı bu vefat tarihinin hatalı olduğunu yahut daha kuvvetle muhtemel Sultan Veled'in bu bölümü kitabına

³⁴⁷ Lewis, *Mevlânâ*, 283.

³⁴⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 241; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 405-406.

³⁴⁹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 616; Sultan Veled, *Dîvan*, 693.

³⁵⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 245 ; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 413.

³⁵¹ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 203.

sonradan eklediğini iddia eder.³⁵² Kerîmüddin'in ismi Sultan Veled'in *Dîvan*'ı hariç sonradan yazdığı diğer kitaplarında yer almaz. *Dîvan*'da da sadece bir yerde geçer. *İbtidâ-nâme*'den çok sonra yazılmış olan *İntihâ-nâme*'de Şemseddin, Selahaddin ve Hüsâmeddin'in adlarını art arda zikredilirken Kerîmüddin'in adı yine geçmez. Bu durumda *İbtidâ-nâme*'ye sonradan eklediği Kerîmüddin'in ismini diğer eserlerinde de anması beklenirdi. Bunun sebebi tam olarak bilinmese de eserlerinin içerikleri ve yazılış amaçları açısından farklı olması buna neden olmuş olabilir.

Gölpınarlı'nın tespit ettiği tarihsel bir hatanın olduğu muhakkaktır. Gölpınarlı, Kerîmüddin'in vefat tarihini kitabesindeki tarih kabul etse de Sahîh Ahmed Dede, Kerîmüddin'in vefat tarihini daha erken bir tarih olarak belirtir. Fakat onun belirttiği 690 yılı Ramazan ayı yine de *İbtidâ-nâme*'nin yazılış tarihi olan 690 yılı Cemaziye'l-âhir Ayı'ndan sonra olduğu için bu durum, Gölpınarlı'nın belirttiği çelişkiyi ortadan kaldırmaz. Bu çelişkili durum karşısında Sultan Veled'in eseri ilk yazımından sonra vefat eden Kerîmüddin'i eserine sonradan almış olabileceği ihtimali akla yatkındır. Fakat bize göz ardı edilen bir husus *İbtidâ-nâme*'nin bitiriliş tarihine dayanır. Sultan Veled, *Rebâb-nâme*'de hem başlangıç hem bitiş yılı yazmış olmasına rağmen *İbtidâ-nâme*'nin sonunda, yazdığı bu kitabına 690 yılının Rebü'l-evvel Ayı'nda başladığını yazmış, ama bitiriş yılını belirtmeden Cemaziye'l-âhir Ayı'nın dördüncü gününde de eserini tamamladığını dile getirmiştir. Yılı verilmeden bahsedilen iki ayın, aynı yıl içinde olduğu bilgisi eserinde açıkça geçmemektedir. *İbtidâ-nâme*'nin bitiş yılı yazılmadığı için aynı yıl içerisinde bitirildiği bir öngörü olarak öne sürülmüştür. Yazdığı bu kitabıyla ilgili “uzun sürdüyse uzun sanma, usanma” denilmesinden aynı yıl içinde yazıldığı düşünülmüş olsa da eserin tamamlanma tarihinin bir sonraki yıl olan 691 yılının Cemaziye'l-âhir Ayı'nın dördüncü günü olması da muhtemeldir. Bu çıkarım üzerinden bir karşılaştırma yapılacak olursa sekiz bin beyitlik *Rebâb-nâme* beş ay içerisinde tamamlanmışsa “uzun sürdü” denilen dokuz bin beyitlik *İbtidâ-nâme*'nin iddia edildiği gibi “doksan

³⁵² Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 2014, XIX-XX.

dört” günde yazılmış olması³⁵³ pek mantıklı görünmemektedir. Bu yüzden eserini 1 Rebiû'l-evvel 690 (4 Mart 1291) yılında yazmaya başladığını söyleyen Sultan Veled'in bitiş tarihi olarak sadece 4 Cemaziye'l-âhir olarak belirttiği gün ve ay daha sonraki bir yıla ait olabilir. Yani esere 690 yılında başlanmış ama eser 691 yılında tamamlanmış olabilir. Bize göre Kerîmüddin'in vefat tarihi Sahîh Ahmed Dede'nin belirttiği 5 Ramazan 690 yani 1 Eylül 1291'dir. Muhtemelen kitabe Kerîmüddin'in vefatından yaklaşık bir yıl sonra yapılmıştır. Sultan Veled, 4 Cemaziye'l-âhir 691'de tamamladığı eserinde bunu beyan etmiştir.

2.4. Mürit ve Halifeleri

Çelebi Hüsâmeddin'in vefatıyla müridânın kendisine gelerek artık kendisinin şeyh olarak başa geçmesini ısrarla istemeleri ardından Sultan Veled, onların baskılarına uyarak halifelik tahtına oturur. Halifelik makamına geçtikten sonra müridânın memnuniyetini anlatmak için kendisinin bir dalgıç gibi derinlere dalarak inciler çıkardığını ve müritlere dağıttığını halkın kendisinde fark ettiği yüceliği hayretle karşıladığını belirten Sultan Veled, halkın, Hak'tan nasipsiz kalmaması için her yana halife ve dervişlerini gönderdiğini de söyler.³⁵⁴ Bu vesile ile görevlendirdiği mürit ve halifeleri sayesinde Mevlevîlik, Anadolu'ya ve kendi ifadesi ile yurt dışına yayılmıştır. Çelebi'nin vefatı sonrasında babasının dergâhında yaptığı hizmetlerle müşküllerin çözüldüğünü, küskünlerin barıştığını ve böylelikle tarîkatın büyük bir oranda şekillenerek ihya olduğunu belirten Sultan Veled, müritlerinin de sayıca çoğalmasını sağlamıştır. Sultan Veled tüm bunları yedi yılda yaptığını belirttiğine göre bu dönem 683 yılında vefat eden Çelebi Hüsâmeddin'in vefatı ile eserini yazmaya başladığı 690 yılları arasındaki döneme tekabül eder. Bu dönem aynı zamanda Şeyh Kerîmüddin'in de hayatta olduğu dönemidir.

Sultan Veled'in gerek Kerîmüddin'in dönemindeki yedi yıl gerekse onun vefatı sonrasındaki yirmi iki yıl gibi uzun bir süre boyunca Mevlevîlerin tek otoritesi

³⁵³ Sahih Ahmed Dede *İbtidâ-nâme*'nin doksan dört günde yazıldığını söyler. Bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 203.Gölpınarlı çevirisinin önsözünde başlangıç ve bitiş aylarının aynı yılın içinde olduğunu yazar. Bk. Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, önsöz.

³⁵⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 104-105 ;Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 173.

olarak tarîkatın şekillenmesi hususunda yaptığı düzenlemeler dışındaki katkılarından biri de mürit sayısını arttırması ve halifeler atamasıdır. *İbtidâ-nâme*'sinde sayısız kadın-erkek müridi olduğundan söz eden³⁵⁵ Sultan Veled'in mürit olarak adını andıklarından bazıları şunlardır: *Dîvan*'ında Konya'ya gelmesi için davet ettiği Bayburtlu Zekiyeddin Ahî Ahmed'in³⁵⁶ oğlu ve Konya'nın gürbüzlerinden olan Ahî Ali,³⁵⁷ Muhammed Sakürci,³⁵⁸ Şeyh Ali,³⁵⁹ Abışka Noyan,³⁶⁰ Moğol şehzadesi Keygatu (Geyhatu) ve eşidir.³⁶¹ Sultan Veled, bunların yanı sıra Aksarayî'nin "Âdil bir emir ve mükemmel bir yargucu" olarak bahsettiği³⁶² Samagar Noyan'ı basiret sahibi, büyük bilge sultan diye niteleyerek Türkçe "beyimiz bizi unutma" redifli şiiri ile över.³⁶³ Samagar Noyan'ın oğlu Arap Noyan'ın da Ulu Ârif Çelebi'nin candan bir müridi olduğunu Eflâkî nakleder.³⁶⁴

³⁵⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 127 ; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 204.

³⁵⁶ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 370-371. Sultan Veled'in şiirinde övdüğü Ahi Ahmed için Eflâkî, övgülü sözler kullanmaz. *Menakibu'l- Arifin*'de "Bize mahrem değildir, ama mahrum da değildir" şeklinde geçen ifadelerin yanı sıra sema' hakkındaki olumsuz sözleri ve Sultan Veled ile uyumsuzluk yaşadığını söyler. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 279, 296; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/224,225. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkar. Birinci ihtimale göre aynı isimli iki farklı Ahi Ahmed vardır. Bk. Özönder... İkinci ihtimal ise Ahi Ahmed'in sonradan muhalif olmasıdır. Bk. Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, 199.

³⁵⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/180.

³⁵⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/258.

³⁵⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/306.

³⁶⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/222. Abışka Noyan, Hülagü ile birlikte Anadolu'ya gönderilen Moğol komutanlarından Salı Noyan'ın oğludur. Moğolların Anadolu ordusu başkomutanlığını yapmış olup Hem Aksarayî de hem de Ahmed Eflakî'nin eserinde ondan adil ve iyi bir vali olarak bahsedilmektedir. Yeri geldiğinde sert, kudretli ve güçlü biri idi. Türklerin ve Taciklerin babası olarak halka sahip çıkmıştır. Selçuklu sultanı III. Alaeddin Keykubad'ın zulmüne izin vermemiştir. Abışka Noyan Konya'yı da sık sık ziyaret etmiş ve Sultan Veled'in sohbetlerine katılmıştır. Bk. Erdeğer, *III. Alaeddin Keykubad ve Türkiye Selçuklu Devleti'nin Sonu*, 203-206.

³⁶¹ Geyhatu, 1291-1295 yılları arasında hüküm süren beşinci İlhanlı Devleti'nin hükümdarıdır. Abaka Han'ın oğludur. Abisi Argun Han tarafından 1285 yılında Anadolu'daki Moğol idaresinin başına getirildi. 1286 yılında Aksaray'a kadar gelip bölgedeki beylikleri ağır bir vergiye tabi tuttu. Konya'ya gelerek 2 Haziran 1286'da II. Gıyaseddin Mesud'u tahta oturttu. 1288 yılında Anadolu Selçuklularına isyan eden Eşrefoğulları ile Karamanoğullarını cezalandırmak için düzenlediği seferde Larende ve Karaman bölgesini ele geçirmiştir. Eşi Müslüman olsa da tarihi kaynaklar Keygatu'nun Budist olduğunu belirtir. Eflâkî, onun da Sultan Veled'in "müridi" olduğunu söyler. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/336; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/75.

³⁶² Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*, 127.

³⁶³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 306; Sultan Veled, *Divan*, 591.

³⁶⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/181.

Anadolu'nun yanı sıra bütün dünyaya yayılan müridler arasından halifeler atadığı ve icazetnâmeler yazdığından da bahseden Sultan Veled'in³⁶⁵ atamış olduğu halifelerin çok azının ismine kaynaklarda rastlanır. Sultan Veled'in döneminde var olan halifeler arasında zikredilenlerden biri Mevlânâ Alâeddin'dir. Eflâkî, Mevlânâ Alâeddin'in babasının Amasya'da veli olup adının Bayram olduğunu söyler. Her ne kadar Sultan Veled ve sonrasında adı anılsa da Çelebi Hüsâmeddin zamanında genç yaşta olan Mevlânâ Alâeddin'e Hüsâmeddin'in kendi eliyle icazetname yazdığı, hilafet verdiği ve feracesini giydirip Amasya tarafına gönderdiğini söyler.³⁶⁶ Sipehsâlâr da onu Mevlânâ Alâeddin-i Amasî olarak anarak Sultan Veled'in inayetine mazhar olmuş ve halifelik verilmiş bir zat olarak tanıtır.³⁶⁷ Eflâkî ayrıca onun, daima oruçlu ve zâhirî incelikleri gözetten biri olduğunu özellikle belirterek Ulu Ârif Çelebi ile yaşadıklarını uzun uzadıya anlatır.³⁶⁸

Mevlânâ Alâeddin ile irtibatlı bir diğer isim Eflâkî'nin birçok aktarımının kaynağı olan Şeyh Hüsâmeddin Hüseyin'dir. Eflâkî onun babasının Ayinedar-i Sivasî diye tanınan bir şahıs olduğu aktarır.³⁶⁹ Sipehsâlâr da onun hakkında “şeyh, ârifler topluluğunun mumu, melek sıfatlı, temiz insanların özü ve ince şeyleri açıklayan velilerin makbulü” gibi övgü dolu sözler söyler. Ayrıca Sultan Veled'in ona icazet verip onu Erzincan'a gönderdiğini aktarır.³⁷⁰ Sultan Veled ise *Dîvan*'ında onun Kayseri'de ikamet ettiğini; “Bil ki Kayseri içinde seçilmiş erler vardır/ Onlardan biri de asilzade bir insan olan Hüsâmeddin'dir.” diyerek anıp onun önceden âlim olup sonradan derviş olmuş biri olduğunu belirtir.³⁷¹ Muhtemelen başlangıçta Kayseri'de ikamet eden Hüsâmeddin Hüseyin'e Sultan Veled icazetname vermiş ve onu Erzincan'a göndermiştir.

Sultan Veled'in Mevlevîlerin yaşadığı her şehre bir halife göndermiş olduğu düşünülebilir. Yaşadığı dönemde ona bağlı olan halifelerin “Veledî” lakabını

³⁶⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 125 ;Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 204-205; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/549.

³⁶⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/260-264.

³⁶⁷ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 177.

³⁶⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/260.

³⁶⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/200.

³⁷⁰ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 177.

³⁷¹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 254; Sultan Veled, *Divan*, 547.

aldıkları fakat haklarında bilgi bulunmayan sadece Eflâkî'nin adlarını andığı Mesnevîhân Şeyh Saadeddin-i Veledî,³⁷² Konyalı Mevlânâ Rukneddin-i Urmevî'î-Veledî³⁷³ gibi zatlar vardır. Gölpınarlı bir vakfiyeye dayalı olarak Şeyh Süleyman-ı Türkmanî el-Veledî adlı bir şahsın Sultan Veled devrinde Kırşehir'in doğu tarafına bir Mevlevî zaviyesi kurmuş olduğundan hareketle³⁷⁴ onun Sultan Veled'in halifesi olduğunu söyler. Eflâkî, erkeklerin yanı sıra kadın Mevlevî halifelerinin var olduğunu belirterek, Sultan Veled'in kızı Şeref Hatun dışında Konyalı Arife-i Hoşlikâ adında bir hanımın ismini bu halifeler arasında zikreder.³⁷⁵ Gölpınarlı, Tokat'ta Ulu Arif Çelebi döneminde Mevlevî halifesinin Ârife-i Hoşlikâ olduğunu söyler.³⁷⁶ İlginç bir şekilde Sultan Veled'in Tokat'taki halifesinin Fahreddin Irakî olabileceği de öne sürülmüştür.³⁷⁷ Oysa Tokat'ta Emir Pervane tarafından Irakî için yaptırılmış bir dergâh olsa da Mevlânâ'nın sohbetlerinde bulunmuş olan Fahreddin Irakî'nin Sultan Veled'in halifesi olması mümkün değildir. Irakî'nin Mevlânâ'ya olan muhabbetinin yanı sıra Konya'ya gelişinden itibaren Sadreddin Konevî'nin derslerine katıldığı ve onun halifesi olduğu bilinmektedir.

Bunun yanı sıra Eflâkî, adını anmadan Medine seyitlerinden Halil ailesinden ve Kureyş kabilesinden, Kâbe'nin ve Hz. Peygamber'in türbesinin anahtarlarının emanetçisi ve türbedarı itibarlı bir gencin, Sultan Veled'i ziyaret ettiğini ve Sultan Veled'in ona apaçık bir Arapça ile mânâlar ve sırlar söylediğini aktarır. O gencin tam bir samimiyetle iradet getirip onun müridi olmuş ve icazet istemiş olduğu ve kendisine hanedanın halifesi olması için Arapça bir icazetnâme verilmiş olduğunu belirtilir.³⁷⁸

³⁷² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/206.

³⁷³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/295.

³⁷⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 45.

³⁷⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/295.

³⁷⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 279-281; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 246.

³⁷⁷ Ahmet Cahid Haksever, "Çorum'da Mevlevîlik ile ilgili makalesinde 4 numaralı dipnotta Fahreddin Irakî'nin Sultan Veled'in halifesi olduğu bilgisini Gölpınarlı'ya dayandırmaktadır. Gölpınarlı'nın eserinde ise net bir ifade yoktur. Bk. Ahmet Cahit Haksever, "Çorum'da Mevlevîlik: Tarihî Süreci ve Son Temsilcileri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007).

³⁷⁸ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/363; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/357-358.

Sultan Veled hayatta iken onun emriyle birçok şehri gezen oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin gittiği illerde onu karşılayan Mevlevîlerin olduğundan hareketle bu illerde Sultan Veled veya öncesinde hilafet almış kimselerin olduğunu söylemek mümkündür. Ulu Ârif Çelebi'nin Eflâkî'nin anlatımına göre gittiği; Lârende (Karaman), Beyşehir, Aksaray, Akşehir, Afyon, Kütahya, Amasya, Niğde, Sivas, Tokat, Birgi, Denizli, Menteşe, Alâiye, Antakya, Bayburt, Erzurum, Irak, Şam, Tebriz, Merend, Sultaniye (İlhanlı Devleti'nin başkenti) gibi yerlerde adları anılmasa da Sultan Veled'in atadığı halifelerin var olma ihtimali oldukça yüksektir. Örneğin ziyaretlerin birinde Ulukışla'da Bedreddin-i Ma'deni adında büyük bir halife ve gönül sahibi bir kişinin adı zikredilir.³⁷⁹ Bedreddin de muhtemelen Sultan Veled'in halifesidir. Yine Ulu Ârif Çelebi, henüz babası Sultan Veled'in sağlığında Menteşe Beyliği hükümdarı Mesud Bey'i ziyaret etmiş, burada bir ayin düzenlemiş, bu ayinden çok etkilenen hükümdar, oğlu Şücaeddin Orhan'ı ona mürid olarak vermiştir.³⁸⁰

Sultan Veled'in vefatından sonra Mevlevîliğin başına geçen oğulları da onun halifeleridir. Sultan Veled'in genç yaşta vefat eden Selâhaddin Emir Zahid hariç diğer üç oğlu da onun halifesi olup onun vefatından sonra posta oturmuştur. Yaş sıralamasına göre önce Ulu Ârif Çelebi, ardından Şemseddin Emir Âbid Çelebi yirmi yıl ve sonrasında Hüsâmeddin Emir Vacid Çelebi üç yıl postnişinlik yapmıştır.³⁸¹ Diğer iki oğlu hakkında yeterli bilgi olmasa da Mevlevîliğin soyundan devam ettiği belirtilen Ulu Ârif Çelebi hakkında Eflâkî vasıtasıyla daha fazla malumata erişmek mümkündür.

Mevlevîlik tarihi açısından Sultan Veled'in en meşhur halifesi, oğlu Ulu Ârif Çelebi'dir. Ârif diye meşhur olup tam adı Celâleddin Ferîdûn'dur. Mevlânâ henüz hayatta iken dünyaya gelmiş olan torununa hem kendi adını hem de “Babam bana “Hüdavendigâr” derdi. Ben de ona lakâbımı, bir mânevî armağan olarak verdim” diyerek “Emir Ârif” lakabını vermiş ve “Mübarek olsun bize bu Feridun” diye

³⁷⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/264.

³⁸⁰ Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, 245. P. Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 59-62.

³⁸¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/44.

başlayan bir gazel söylemiştir.³⁸² Daha sonra bu lakap dönüşerek günümüze Ulu Ârif Çelebi olarak ulaşmıştır. Küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim alış olan Ulu Ârif Çelebi dört yaşında iken Malatyalı Mevlânâ Selahaddin'den Kur'an dersleri almaya başlamıştır.³⁸³ On iki yaşında hem Çelebi Hüsâmeddin'e mürid olduğu ve Sultan Veled'in "Oğlum Ferîdûn, şeyh-i kâmilidir" dediğini aktaran³⁸⁴ Sahîh Ahmed Dede onun on dört yaşından itibaren seyahatlere çıktığını ve kerametler gösterdiğini belirterek, Eflâkî'nin bu dönemde onun müridi olduğunu söyler.³⁸⁵ Babasının emriyle Emir Kayser'in kızı Devlet Hatun ile evlenmiş ve iki oğlu olmuştur. Sultan Veled, büyük torununa Bahâeddin Emir Âlim, küçük torununa da Muzafereddin Emir Adil ismini koymuştur. Gölpınarlı Melike isimli kızının muhtemelen Sultan Veled'in vefatından sonra doğmuş olabileceğini söylese³⁸⁶ de Sahîh Ahmed Dede kaydına göre Destina lakabı ile anılan Melike Hatun'un doğum yılı 697/1298 olup bu sırada dedesi Sultan Veled 74 yaşındadır.³⁸⁷

Babası gibi uzun yaşamamış olan Ulu Ârif Çelebi 49 yaşında, 24 Zilhicce 719 (5 Şubat 1320) tarihinde Konya'da vefat etmiş ve Konya'daki Mevlânâ Türbesi'ne defnedilmiştir.³⁸⁸ Dedesi Mevlânâ'nın kendisini için "onda yedi velinin nurunun bulunduğunu" söyleyip onu el üstünde tuttuğunu belirten Eflâkî; Ulu Ârif Çelebi'nin emriyle yazdığı eserinde onun menkıbelerine çokça yer vermiştir.³⁸⁹ Eflâkî'nin menkıbelerinde abartılı övgülerle neredeyse Ulu Ârif Çelebi'nin Sultan Veled'e müşîd olduğu söylene³⁹⁰ de bu durum sadece uzun bir müddet çocuk sahibi olamamış bir babanın oğluna olan aşırı sevgisinden ibarettir. Sultan Veled'in de *Dîvan*'ında yazmış olduğu şiirinde "Hem oğulsun hem baba. Hem meysin hem bal, şekersin" "Genç olsan da zamanın ihtiyarısın" diye övdüğü ve kendisine yakın

³⁸² Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, 828-829; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/228-229.

³⁸³ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü 't-Tevârihi 'l-Mevlevîyye)*, 196.

³⁸⁴ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü 't-Tevârihi 'l-Mevlevîyye)*, 200.

³⁸⁵ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü 't-Tevârihi 'l-Mevlevîyye)*, 201.

³⁸⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 67.

³⁸⁷ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü 't-Tevârihi 'l-Mevlevîyye)*, 206.

³⁸⁸ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 175; Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, 971; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/325-326; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü 't-Tevârihi 'l-Mevlevîyye)*, 213.

³⁸⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/223-229.

³⁹⁰ Küçük, *Sultan Veled ve Maârif'i: Kitâbu'l Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)*, 5-7.

durması için nasihat ettiği oğlu Ulu Ârif Çelebi'yi çok sevdiği ve kendisinden sonra halife olması için onu çocukluk çağından itibaren yetiştirdiği anlaşılmaktadır.³⁹¹ Ulu Ârif Çelebi de babası hakkında kendi *Dîvan*'ında “Şah” ve “Şah Veled” diyerek şiirlerle ona karşılık vermiş ve muhabbetini göstermiştir.³⁹² “Ey oğul sen babanın mülkünü ara/ Zira sen oğulsun, şehzadesin”³⁹³ ve “Can kulağı ile Ârif'ten dinle ki o/ Şah Veled'in sırrı, Celâl'in nurudur”³⁹⁴ diyerek babasından kendisine kalan mânevî yükümlülüğün farkında olan Ârif Çelebi, *Dîvan*'ında babasını örnek alarak aynı vezinlerde şiirler yazmıştır.³⁹⁵ Babasının bu sevgi ve muhabbetine karşılık gösteren ve gençliği döneminde yer yer küskünlükleri³⁹⁶ olsa da genel olarak vefatına kadar babasının sözünden çıkmayan Ulu Ârif Çelebi babasının vefatından sonra yaklaşık sekiz yıl boyunca Mevlevîlik postuna oturmuş ve babasının emirleri doğrultusunda hareket ederek Mevlevîliğin yayılmasını sağlamıştır.

Sultan Veled'in diğer eşlerinden olan oğulları da onun halifeleridir. Ulu Ârif Çelebi'den sonra posta oturan kardeşi Şemseddin Emir Âbid Çelebi 20 yıl ve Hüsâmeddin Emir Vacid (Büyük Vacid Çelebi) 3 yıl posta oturmuştur. Şemseddin Emir Âbid Çelebi'nin son derece cömert muhabbet ve mertlikte üstün bir ahlakı ve keramet sahibi olduğu rivayet edilir.³⁹⁷ Onun vefatı sonrasında “Dinin ve şerîatin kılıcı, Âriflerin ve şeyhlerin sultanı” olarak övülen³⁹⁸ Şemseddin Emir Vacid Çelebi kısa bir süre posta oturmuş sonrasında vefat etmiş yerine Ulu Ârif Çelebi'nin oğlu Emir Âlim Çelebi geçmiştir.

2.5. Kerametleri

Diğer Mevlevî şeyhlerin kerametlerinin kaynağı olduğu gibi Sultan Veled'in kerametlerine ilişkin menkıbelerin kaynağı da Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifin* adlı eseridir. Mezkûr eserde yer alan kerametlerden birinde Konya şehir merkezine bir yıl

³⁹¹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 66.

³⁹² Çelebi, *Ulu Ârif Çelebi Divânı*.

³⁹³ Çelebi, *Ulu Ârif Çelebi Divânı*, 419.

³⁹⁴ Çelebi, *Ulu Ârif Çelebi Divânı*, 138.

³⁹⁵ Çelebi, *Ulu Ârif Çelebi Divânı*, 132.

³⁹⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/314.

³⁹⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/307; Mesnevîhân Mahmûd Dede, *Menakibelerin Parlak Yıldızları: Şevâkıb-ı Menâkıb*, 432.

³⁹⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/340.

boyunca yağmur yağmaz ve kıtlık baş gösterir. Şehir halkı pahalılıktan dolayı sıkıntıya girer. Birkaç defa yağmur duasına çıkılsa da yağmur yağmaz. Nihayet aciz bir halde Mevlânâ'nın medresesinin yolunu tutarlar ve Sultan Veled'den dua isterler. Onun duasının ardından o kadar yağmur yağar ki sokaklar yağmur suları ile dolar.³⁹⁹

Bir başka rivayete göre Sultan Veled, (muhtemelen Konya'da) vaaz verirken “Tanrı kendi kulu ile hiç konuşur mu?” diye bir soru sorulur. Soruyu soran adam, içinden “Sultan Veled’e acaba ne sunsam, altın mı versem, yoksa Hindî sarığımı mı önüne koysam?” diye düşünürken Sultan Veled, “Evet, Tanrı konuşur” diye cevaplar. Adam: “O halde ne diyor?” der. Sultan Veled: Belh’de bir vaiz ile ilgili bir olay anlatır ardından “Ey din ulusu! Şimdi sen de Tanrı’nın sözünü dinle, hem sarığı, hem de altını ver.” Diyerek keramet gösterir. Bunun üzerine bu samimi ulu kişi, canı ve gönülünden ona mürit olur.⁴⁰⁰

Babası ve Çelebi Hüsâmeddin’in vefatından sonra Kayseri’de emirlerin olduğu bir medrese açılışında gerçekleşen bir diğer rivayete göre: “Pervâne, Kayseri’de büyük bir medrese yapar. Son gelen bilginlerin en faziletlisi olan Kutbeddin-i Şirazi’yi (ö. 710/1311) buraya müderris olarak atar. Bu vesile ile bir toplantı tertip eder. Tertiplenen bu toplantıda Sultan Veled’den konuşması istenince Sultan Veled, birkaç defa özürler diler ve “Bundan böyle, bizim sözlerimiz kürsüden söylenen sözlerden değildir. Halkın akılları, o hakikatlerin inceliklerine erişmezler.” diyerek konuşmayı istemez. Fakat ısrar üzerine sarığını eğerek konuşmaya başlayınca herkes ağlamaya başlar. Bu olaya tanıklık eden Pervâne şöyle der: “Bahâeddin hazretleri hiçbir söz söylemese, açıklamaya, anlatmaya girişmese de onun Mevlânâ’nın sevgili oğlu, onun sırrının çocuğu ve Sıddık-ı Ekber’in tertemiz neslinin özü olması yine keramet sayılmaya yeter.” Muhammed Selmastî⁴⁰¹ de “Siz sarığınızı eğri koyduğunuz vakit dünyanın birbirine girdiğini ve bir kıyamet koptuğunu, bütün insanların yüzlerini bu dünyadan öteki dünyaya çevirdiklerini,

³⁹⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/205.

⁴⁰⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/213-214.

⁴⁰¹ Eflâkî’nin eseri dışında adına başka bir yerde rastlayamadığımız Muhammed Selmastî, birkaç yerde Sultan Veled’e olan muhabbeti ile anıl müritlerinden biridir. Karahisar, Demirlu’da (Afyon, İhsaniye, Demirli Köyü) medfundur. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/218.

feryat ve figan baş gösterdiğini; mübarek sarığınızı doğrulttuğunuz vakit de cemaatinin hep birden sustuğunu görmediniz mi? Bu keramet, dünyada bulunanlar için kâfidir” der.⁴⁰²

Bir diğer keramet, kendisine sığınan birinin zorla alınması üzerine gerçekleşir. Rivayete göre Konya’da çok itibarlı baş vezir Hoca Sadreddin-i Melifizûni’nin oğlu, Muhammed Bey, bir gün birinden incinmiş ve onu cezalandırmalarını emretmiştir. Cezalandırılmaktan korkan kişi, can korkusu ile Sultan Veled’in evine sığınıp gizlenmiş fakat adı geçen Muhammed Bey akılsızlığından ve makamının verdiği gururdan ötürü kılıcı çekip o adamın arkasından koşarak Sultan Veled hazretlerinin haremine girmiş ve terbiye gözetmeyerek o zavallı adamı saçlarından tutup dışarı çıkarmıştır. Bu durum karşısında susup hiçbir şey söylememiş olsa da Sultan Veled incinmiştir. Bu yüzden Muhammed Bey, Allah’ın kudretiyle gazaba uğramış, ölmüştür. Üstelik on gün içinde o haneden ve soydan hiçbir kimse kalmamıştır. O kadar ki evlerinde bir kedi bile kalmamış o cemaatten sadece, yalnız sadık ve samimi mürit olan Müineddin Bekdere kurtulmuştur.⁴⁰³ Bunun benzeri bir diğer rivayete göre Konya’nın bütün büyükleri, Ahî Mustafa adlı birini bir kaç defa Sultan Veled’e şikâyet etmiş, Sultan Veled de Ahî Mustafa’ya yumuşaklıkla, nasihatte bulunmuş fakat fayda vermemiştir. Bunun üzerine Sultan Veled kızıp; “Bu biçarenin bir haftalık ömrü kaldığı halde yine fodulluğu ve serkeşliği terk etmiyor” demiş ardından eliyle işaret edip göğsünden bir okla vurulacağını ima eder. Nitekim Ulu Ârif Çelebi ile de didişen bu kimse bu olaylardan birkaç gün sonra göğsünden bir okla vurularak katledilir.⁴⁰⁴

2.6. Eserleri

Sultan Veled, dini bilgisi ve eğitiminin yanında genç yaşlardan itibaren şiir yazmış, musiki ile ilgilenmiş çok yönlü bir sâfîdir. Yazdığı eserler açıdan babasının izinden gitmiş olan Sultan Veled’in, şiirlerini içeren bir *Dîvân*’ı vardır. Mevlevîlik tarihi açısından çok kıymetli bilgileri içeren *İbtidâ-nâme*; *Rebâb-nâme* ve *İntihâ-*

⁴⁰² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/217-218.

⁴⁰³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/222.

⁴⁰⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/236-237.

nâme adlı üç adet kitabı barındıran bir Mesnevîsi; (*Veled-nâme*) ayrıca bunlara ek olarak yine babasının *Fîhî Mî Fîh*'ine nazire olarak yazdığı *Maârif* adlı mensur bir eseri vardır. Bütün eserleri Farsça olmakla beraber *Dîvân*, *İbtidâ-nâme* ve *Rebâbnâme* adlı eserlerinde Türkçe, Arapça ve Rumca beyitlere rastlanır. Bunun sebebi gerek yaşadığı bölgede gerekse müritlerinin içinde Türk ve Rumların varlığıdır. Türkçesinin iyi olmadığını Sultan Veled'in kendisi belirtse de⁴⁰⁵ Köprülü, Sultan Veled'in Türkçe şiirleriyle Mevlânâ'nın Farsça şiirleri arasında şekil, vezin ve edâca bir fark olmadığı kanaatindedir. Sultan Veled'den önce Anadolu'da aruz vezniyle Türkçe şiirler yazılmış olsa da⁴⁰⁶ Sultan Veled'in yazdıkları tasavvufî-ahlâkî didaktik eserler içinde muvaffak olmuştur.⁴⁰⁷ Sultan Veled'in *Dîvân*'ında ve *Rebâb-nâme*'sinde geçen Türkçe şiirleri, Veled Çelebi İzbudak ve Kilisli Muallim Rıfat tarafından *Dîvân-ı Türki-i Sultan Veled* adıyla neşredilmiştir. Mecdut Mansuroğlu, bunları *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri* adlı bir eser ile toplayıp yayınlamıştır. Mansuroğlu, yayınladığı bu eserde *İbtidâ-nâme*, *Rebâb-nâme* ve *Dîvân*'daki 367 beyitlik Türkçe şiirlerin tenkitli transkripsiyonuna yer vermiş ve eserin sonuna bu şiirlerdeki kelimelerin günümüz Türkçesindeki anlamlarına yer veren bir sözlük eklemiştir.⁴⁰⁸

Sultan Veled'e ait olduğu söylenen, ancak ona ait olup olmadığı kesinlik kazanmamış eserler de vardır. Örneğin; Kâtip Çelebi, Semerkandî el-Hanefî'ye (ö. 656/1258) ait *En-Nâfi'î'l-Furû'* adlı eserin Sultan Veled tarafından manzum hale getirildiğinden bahsetmektedir. Fakat Kâtip Çelebi'nin eserinde Sultan Veled'in adı Ahmed b. Celâleddin b. Muhammed; doğum tarihi h.740 olarak verilmiştir. İsim ve vefat tarihinin yanlış yazılmasının yanı sıra dipnot ile Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'a yapılmış en kapsamlı zeyil niteliğindeki İsmail Paşa'nın *Esmâ-i*

⁴⁰⁵ Sultan Veled, *Rebabname*, trc. : Niğdeli Hakkı Eroğlu, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 2011, önsöz.

⁴⁰⁶ Köprülü, o dönemde aruz vezni ile yazılmış Türkçe şiirler var dese de daha güncel bir çalışma Sultan Veled'i aruz vezniyle Türkçe şiirlerde kullanması bakımından onu bir şiir geleneğinin ilk temsilcisi olarak kabul eder. Bk. Atabey Kılıç, "Sultan Veled'in Türkçe Şiirlerinde Aruz Kullanımı" (Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevîhâneler Sempozyumu, Manisa, 2006).

⁴⁰⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 239-241.

⁴⁰⁸ Mecdut Mansuroğlu, *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958); Küçük, *Sultan Veled ve Maârif'i: Kitâbu'l Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)*, 58.

Müellifin'inde Sultan Veled'in adının geçmediği ve eserin araştırılmaya muhtaç olduğu da belirtilmiştir.⁴⁰⁹ Ayrıca Sultan Veled'in yanı sıra Mevlânâ'ya da atfedilen *Işknâme*, *Tıraşnâme* ve *Risâle-i İtikad* gibi uydurma eserler de Sultan Veled'e atfedilmiştir.⁴¹⁰ Bunlar dışında Köprülü'nün eserler hakkındaki ifadesine göre *Harâbât*'da Sultan Veled'e isnat edilen şiirlerin onun değil, Kemal Bey tarafından yine ona mal edilen ünlü “Ben bilmez idim gizli ayân hep sen imişsin” mısrası ile başlayan manzume de Nev'î'ye âittir, çünkü Sultan Veled şiirlerinde hece vezni kullanmamıştır.⁴¹¹

2.6.1. Dîvan

Sultan Veled, şiir yazmaya genç yaşlarda başlamış olup *İbtidâ-nâme*'sinin mukaddimesinde, önce bir *Dîvan* yazdığını ifade etmektedir.⁴¹² *Dîvan*'ının yazıldığı tarihsel zaman aralığını eserin içeriğindeki şiirlerden anlamak mümkündür. Örneğin 1262 yılına kardeşi Alâeddin'in vefatı, 1282 yılında Sultan Mesud'un tahta çıkışı, 1285 yılında Alameddin Kayser'in vefatı gibi bazı olaylar hakkında yazdığı şiirler eserde mevcuttur. Vefat tarihi ile ilgili net bir bilgi bulunmayan şeyhi Bektemüroğlu Kerimüddin hakkında yazdığı şiir, eser yazılırken onun hayatta olduğunun göstergesidir. Bu durumda Sultan Veled'in genç yaşlarda yazmaya başladığı *Dîvan*'ının tam bir kitap olarak tamamlanmasının 35-40 yıl kadar hayli uzun bir müddet sürdüğü ortaya çıkar.⁴¹³ *Dîvan*'ın bilinen en eski nüshası Sultan Veled hayatta iken 694/1295 yılında Sultan Veled'in bacanağı, Selahaddin Zerkûb'nin damadı Hattat Nizameddin tarafından istinsah edilen nüshadır. Bunun yanında 712 yılında Sultan Veled'in azatlı kölesi Osman'ın oğlu Hasan Dede'nin yazdığı nüshayı tam ve muteber kabul eden Feridun Nafiz Uzluk bu nüshayı esas alarak 1941 yılında kendi matbaasında neşretmiştir.⁴¹⁴ Aynı nüshayı esas alan bir diğer neşir de İran'da Asgar-i Rabbânî'nin neşrettiği *Divân-ı Sultan Veled*'dir. Veyis Değirmençay 2016

⁴⁰⁹ Kâtip Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, V/1538.

⁴¹⁰ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 52.

⁴¹¹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 238.

⁴¹² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 2; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 2.

⁴¹³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 43.

⁴¹⁴ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*.

yılında bu neşri Türkçeye çevirmiştir.⁴¹⁵ Bunlara kaynaklık eden el yazması Mevlânâ Müzesinde 6654 numara ile kayıtlıdır.⁴¹⁶ Çalışmamızda bu eserlerden faydalandık.

Sultan Veled'in *Dîvan*'ı, aruz vezninin 29 çeşidinden oluşturulmuş 13345 beyitlik Farsça bir eser olup içerisinde yüzden fazla Türkçenin yanı sıra Arapça ve Rumca beyitler vardır. Edebi açıdan son derece önemli bir eser olan *Dîvan* içinde yer alan Türkçe şiirler, Veled Çelebi (İzbudak) tarafından *Dîvân-i Türkî-i Sultân Veled* adıyla yayımlanmıştır. Mevlânâ ve Sultan Veled'in Rumca beyitlerinin tespiti üzerine Dedes'in bir çalışması olup⁴¹⁷ bu Rumca şiirler de Değirmençay'ın çevirisi içinde yer almaktadır.⁴¹⁸

Dîvan'ındaki gazellerinin çoğunu Mevlânâ'nın üslubuna benzer bir şekilde ele almış, babasının edası, ifadesi benzetmeleri kullandığı vezinleri kullanmıştır. Celal Hümâî, İran'da neşredilen *İbtida-nâme*'nin önsözünde onun şiirlerinin halk dilinde yazılmış, sade ve akıcı olduğunu belirtir.⁴¹⁹ Türk edebiyatı alanında onun şiirlerini öven Köprülü, onu; Mevlânâ ve Şeyyad Hamza'dan sonra nitelik ve nicelik bakımından en çok eser veren bir Türk şairi olarak tanıtır.⁴²⁰ Edebi açıdan Sultan Veled külliyyatına büyük katkılar sağlayan Değirmençay; Farsça, Arapça, Türkçe ve Rumca yazdığı şiirlerinde aruz veznini kullanan Sultan Veled'in şiirlerinde cinas, müveşşah, tersi', telmih, hüsn-i matla', teşbih, mecaz ve kinayenin yanı sıra birçok edebî sanatın kullanıldığını ifade eder.⁴²¹ Tasavvufî-ahlâkî ve didaktik bir üslupla yazdığı şiirlerinde Mevlevî büyüklerini övme dışında daha çok Anadolu Selçuklu Sultanları ve onların aileleri, emirler ve önemli mevkideki çok sayıda şahsiyete methiyeler yazmıştır.⁴²² Bunların bir kısmı muvaşşah şeklindedir. Muvaşşahlar, günümüzde akrostiş olarak bilinen, her dizenin ilk harfi yukarıdan aşağıya doğru okunduğunda ortaya bir isim çıkacak biçimde düzenlenmiş şiirlerdir. Sultan Veled'in

⁴¹⁵ Sultan Veled, *Divan*.

⁴¹⁶ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Dîvân* (Mevlânâ Müzesi, 6654); Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 88.

⁴¹⁷ D. Dedes, "Greek Verses of Rûmî&Sultan Walad" (1993).

⁴¹⁸ Sultan Veled, *Divan*, 751.

⁴¹⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme* (Farsça), önsöz.

⁴²⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 233-235.

⁴²¹ Sultan Veled, *Rebâbnâme*, incelemeler 51-52.

⁴²² Sultan Veled, *Rebâbnâme*, önsöz.

muvaşşah yazdığı kişilerden biri aynı zamanda Mevlânâ'nın türbesinin yapımında öncülük eden, Sultan Veled'in çok sevdiği ve birçok şiirinde adı geçen Alameddin Kayser'dir.⁴²³ Diğerleri; Pervâne'nin damadı ve Mevlânâ'nın müridi Meceddeddin Ali b. Muhammed,⁴²⁴ Şerefeddin İbn-i Hatireddin,⁴²⁵ Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin oğlu Tâceddin Hüseyin⁴²⁶ ve Ekmeleddin Tabîb olarak bilinen Ekmeleddin Müeyyed el-Nahcivanî'dir.⁴²⁷ Ayrıca bir şiirinde baş harflerinden "Cemâleddin" ismi çıkmakta olup bu şiirin kimin için yazıldığı tespit edilememiştir.⁴²⁸ Bunların dışında şiirleri içerisinde ismini anarak övdüğü "musammat" tarzında şiirler de vardır. Bu musammatlar içinde adı geçen kişiler şunlardır: IV. Rükneddin Kılıç Arslan,⁴²⁹ sultanın annesi Fatma Hatun, eşi Gumaç Hatun ve kızı Selçuk Hatun;⁴³⁰ Sultan II. Gıyaseddin Mesud,⁴³¹ Selçuklu emirlerinden Alemeddin Kayser,⁴³² Muineddin Pervâne⁴³³ ve babası Mühezzebidin,⁴³⁴ Vezir Sahip Ata Fahreddin Ali ve oğlu Taceddin Hüseyin,⁴³⁵ Şerefeddin b. Hatireddin,⁴³⁶ Tabib Ekmeleddin Nahcivanî,⁴³⁷ Meceddeddin Ali b. Muhammed,⁴³⁸ Ahî Sadeddin,⁴³⁹ Ahî Kayser ile Ahî Çoban, Ahî Muhammed Seydaveri,⁴⁴⁰ Ahî Yusuf,⁴⁴¹ Bayburtlu Ahî Emir Ahmed Zekiyyeddin,⁴⁴² Kadı Kemaleddin Kabi,⁴⁴³ Kayseri'de görev yapan Ayinedaroğlu Hüsâmeddin,⁴⁴⁴

⁴²³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 125.

⁴²⁴ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 143.

⁴²⁵ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 145.

⁴²⁶ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 226.

⁴²⁷ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 230-231.

⁴²⁸ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 227.

⁴²⁹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 467.

⁴³⁰ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 253.

⁴³¹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 132,144,224,241,411.

⁴³² Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 141,376,380,453.

⁴³³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 202,593,599.

⁴³⁴ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 202.

⁴³⁵ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 182,226,272.

⁴³⁶ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 146.

⁴³⁷ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 231.

⁴³⁸ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 143.

⁴³⁹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 227.

⁴⁴⁰ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 150.

⁴⁴¹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 151.

⁴⁴² Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 371.

⁴⁴³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 94.

⁴⁴⁴ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 452.

Gürcü Hatun,⁴⁴⁵ Kayseri kadısı Hamza adlı bir bey, şehrin komutanı ve Ali Emir Hacı ile Husam-ı Afsah adlı iki zattır.⁴⁴⁶ Ayrıca Moğollardan Anadolu genel valisi Samagar Noyan, eşi Kultak, kızı Novaki ve oğlu Arap Noyan'ın isimleri de övgüyle anılır.⁴⁴⁷

Önemli devlet adamları dışında Sultan Veled'in bazı şehirler hakkında yazılmış şiirleri de bulunmaktadır. Bu şehirler; Konya, Kayseri, Aksaray ve Kütahya'dır. Bu şehirler içinde Sultan Veled'in en çok sevdiği şehir olan Konya'nın yeri başkadır. Dedesi Bahâ Veled'in henüz surları yapılmadan gittiği bu şehir için “Benim, çocuklarımin ve onların evlat ve ahfadının mezarı burada olacaktır” dediği rivayet edilir.⁴⁴⁸ Mevlânâ'nın, “Medinetü'l-evliya” (veliler şehri) olarak tanımladığı ve âhir zamanın âfetinden zarar görmeyeceğine dair; “Bir kısmı harap olsa ve zedelense de tamamiyle yıkılmaz” dediği⁴⁴⁹ Konya'nın hem Mevlevîler hem de Sultan Veled için bambaşka bir yeri vardır. Eflâkî'nin aktarımına göre Meram'da babası ile birlikte bir semâ' meclisi dönüşünde Konya'nın manzarasına bakarak “Sübhaneallah! Bu Konya şehrinin ne güzel manzarası var. Onun manzarasından rahmet nurları ışıldıyor” diyen Sultan Veled'e babasının “Evet, vallahi bizim Konya çok mesut ve mübarek bir şehirdir. Müritlerin huzurunda onu sana bağışladım” dediği rivayet edilir. Konya için Sultan Veled de bir şiir yazmıştır.⁴⁵⁰ Dönemin önemli merkezlerinden biri olan Kayseri için de Kayseri'deki birkaç ismi saydıktan sonra “Veled, Kayseri'den razıdır; halkına huri ve cennet ihsan olsun.” diyerek övgülerde bulunur.⁴⁵¹ Aksaray halkı için de “Ey Aksaray halkı! Biliniz ki her biriniz iki yüz dünyasınız. Her ne kadar bedenlen yerde iseniz ruhen göktesiniz. Daha nasıl

⁴⁴⁵ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 453.

⁴⁴⁶ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 167.

⁴⁴⁷ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 133,305; Değirmençay, “Sultan Veled'in Anadolu Selçuklu Sultanlarına Methiyeleri”.

⁴⁴⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/141.

⁴⁴⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/285.

⁴⁵⁰ “Ey Konya halkı biliniz ki siz can şehrinde doğdunuz, çünkü bu şehir Hüma'nın yuvasıdır. Siz zamane kuşlara benzemezsiniz. Hüma kuşları gibi uçunuz, çünkü yaratılış ve ahlak bakımından Hüma Kuşu gibisiniz. Şehirleri topladıkları zaman, bütün şehirlerin üstünde koşar, dolaşırsınız siz. Nasıl bir şehir ki bu her bir mahallesi kıymet ve değer bakımından yüz alemdir....” diye başlayan şiir ile Sultan Veled, Konya'yı ve Konya halkını ne kadar çok sevdiğini göstermiştir. Sultan Veled, *Divan*, 532.

⁴⁵¹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 452-453.

anlatayım doğruluk madenisiniz, maden ocağının nakdisiniz.” Şeklinde övgü dolu bir şiiri vardır.⁴⁵² Sultan Veled’in övdüğü bir diğer şehir aynı zamanda kızını gelin olarak verdiği Kütahya şehridir. “Kütahya gibi bir şehir yoktur. Orada bir ay oturan kişiye ne mutlu. Talihi el verir de iki ay oturursa sayısız tat alır nasiplenir.” diyerek şehrin güzelliklerini övmüştür.⁴⁵³

Dîvan’ı dışında Sultan Veled’e ait olduğu söylenen otuz beyitlik oruçla ilgili bir kaside olan *Manzûme-i Siyâmiyye*, Ahmet Remzi Akyürek tarafından *Tuhfetü’s-Sâimîn* adıyla tercüme ve şerh edilerek, Veled Çelebi İzbudak ve Mehmed Memdûh’un takrîzleriyle 1898’de İstanbul’da basılmıştır. Bu eser İnsan ve İrfan Vakfı tarafından 2021 yılında günümüz Türkçe harfleri ile yeniden yayınlanmıştır.⁴⁵⁴ Otuz beyitlik bu kasidenin *Dîvan* içerisinde yer almaması ve kaside içinde diğer gazel ve kasidelerinde kullandığı “Veled” mahlasının geçmemesi bize göre eserin Sultan Veled’e aidiyetini şüpheli kılmaktadır. Ayrıca *Dîvan*’ında oruç ile ilgili yayımlanan kasideden farklı bir kaside de mevcuttur.⁴⁵⁵

Uzluk’un *Dîvan* neşrinin önsözünde Sultan Veled’in şiirlerini içeren bir diğer eser *Sefîne-i Nuhî ve Mecmua-i Ruhî* adı ile bilinen eserdir. Uzluk, Konya Mevlânâ Kütüphanesi’nde bulunan nüshalardan birinin Nizamettin Hattat el yazısı ile yazıldığı ifade edilmektedir.⁴⁵⁶ Bu nüshanın 734/1333 yılında istinsah edildiği yazmanın sonundaki “temmet kaydında” yer almakta olup yazan hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁴⁵⁷ Eser içerik olarak üstte babasının bir rubâîsi ve altta ona nazire olarak Sultan Veled’in bir rubâîsi şeklindedir. Eserin Sultan Veled’in ömrünün son yıllarında henüz hayatta iken tertip edildiği yazma eserin başındaki mukaddimede geçen ifadelerden anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra babası Mevlânâ’ya ait rubâîlerinin başlığında “kaddesallahü sırrahü” ifadesi, kendi şiirlerinin başlığında ise “meddallahü zillehü” ifadesi geçmektedir. Bu ifadelerden de yola çıkılarak eserin

⁴⁵² Sultan Veled, *Divan*, 531-532.

⁴⁵³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 550; Sultan Veled, *Divan*, 566-567.

⁴⁵⁴ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Bir Oruç Hediyesi Tuhfetü’s-Sâimîn*, çev. Ahmed Remzi Akyürek (İstanbul: İnsan ve İrfan Vakfı, 2021).

⁴⁵⁵ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 524.

⁴⁵⁶ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 41.

⁴⁵⁷ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Sefîne-i Nuhî ve Mecmû’a-i Rûhî* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 6932), 482.

yazılışı sırasında babasının vefat etmiş olduğu fakat kendisinin hayatta olduğu sonucuna ulaşılabilir, çünkü “meddallahü zillehu” (Allah gölgesini uzatsın) cümlesi genellikle hayatta olan idareci makamındaki kişiler için kullanılan bir ifadedir. Fakat bu eser her ne kadar müstakil bir eser olarak neşredilse de eserde yer alan rubâîlerin tümü Sultan Veled’in *Dîvan*’ında hali hazırda var olan rubâîlerinden ibarettir. Bu yüzden bu müstakil eseri, Sultan Veled’in yeni bir eseri olarak kabul etmek mümkün değildir. Çalışmamızın sonuna doğru 2023 yılı sonunda bu eserin tenkitli metni *Sefîne-i Nûhî ve Mecmû’a-i Rûhî* adıyla Veyis Değirmençay tarafından Türkçeye çevrilmiş ve müstakil bir kitap olarak yayınlanmıştır.⁴⁵⁸

2.6.2. İbtidâ-nâme

Sultan Veled’in mesnevî tarzında⁴⁵⁹ yazdığı eserinin adı kendi ifadesi ile *Mesnevi-i Veleđi*’dir.⁴⁶⁰ Bu eser, üç kitabı ihtiva edip bunlardan ilki *İbtidâ-nâme*, rebap bahsi ile başlayan ikinci kitap; *Rebâb-nâme* ve sonuncu olması hasebiyle üçüncü kitap *İntihâ-nâme*’dir. Sultan Veled bu üç kitabı farklı konuları açıklamak üzere ayrı ayrı yazmıştır. Günümüzde üç ayrı kitap olarak neşredilse de eski el yazması nüshalarda üç eser bir arada tek kitap halindedir.⁴⁶¹

İbtidâ-nâme Sultan Veled’in eserin sonundaki ifadesine göre 690 yılında yazılmaya başlanmıştır.⁴⁶² Dili Farsça olan eser, Türkçeye ilk kez 16. Yüzyılda yaşamış olan Konyalı Muhyî tarafından 1544 dolaylarında çevrilmiştir. Muhyî’nin çevirdiği eserin adı *Tercüme-i İbtidâ-nâme* olup Cihan Okuyucu ve Sadık Yazar’ın hazırladığı bu kitap Türk Dil Kurumu tarafından 2018 yılında basılmıştır.⁴⁶³ Fakat Konyalı Muhyî’nin çevirdiği bu kitap *İntihâ-nâme*’nin tamamını kapsamaz. Bu eseri diğerlerinden farklı kılan en büyük özelliği eserin aruz vezni ile yazılmış olmasıdır.

⁴⁵⁸ Sultan Veled, *Sefîne-i Nûhî ve Mecmû’a-i Rûhî*.

⁴⁵⁹ Mesnevi türü, esasında uzun konuların öyküler yoluyla anlatan genellikle aruz vezninin kısa kalıpları ile oluşturulan ve her ikiliği arasında kafiye olan bir edebi yazım biçimidir. Sonradan Mevlânâ’nın *Mesnevi*’sinin meşhur olmasıyla bir özel ad olarak daha çok onun eseri için kullanılmıştır. Bk. Mustafa Çiçekler, “Mesnevi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara) (Erişim 17 Ocak 2024).

⁴⁶⁰ Sultan Veled, *Mesnevî-i Veleđi* (2128); Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014.

⁴⁶¹ Sultan Veled, *Mesnevî-i Veleđi* (2128).

⁴⁶² Sultan Veled, *Mesnevî-i Veleđi* (2128), 136; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 498.

⁴⁶³ Muhyî, *Tercüme-i İbtidâ-nâme*.

Bu eser daha sonra *Dîvan-ı Türkiyyi Sultan Veled* içerisinde mukaddime kısmı eklenerek 1925 yılında Maârif Vekâletince Matbaa-i Âmire’de basılmıştır.⁴⁶⁴ Veled Çelebi İzbudak ve Feridun Nafiz Uzluk tarafından da Türkçeye çevrilmiş olan bu eserin ilk Türkçe tercümesini 1975 yılında yayınlayan Abdalbâki Gölpınarlı’dır.⁴⁶⁵ Bu çevirilerin yanı sıra 1977 yılında Cemşid Karabeyoğlu yapmış olduğu doktora tezi ile *İbtidâ-nâme*’nin tenkitli metnini hazırlamıştır. Farsça neşir ise Türkiye’dekilerden çok daha önce 1936 yılında Celâleddin Humayî tarafından yapılmıştır.⁴⁶⁶ Bu eser 1982 yılında Eva De Vitray Mayerovitch tarafından Fransızcaya,⁴⁶⁷ İtalyancaya⁴⁶⁸ ve İspanyolcaya çevrilmiştir.⁴⁶⁹ Fransızcaya çevrilen eser daha sonra Fransızcadan Türkçeye Cemal Aydın tarafından çevrilmiş ve *Sûfîlerin Sırları* adıyla basılmıştır.

İbtidâ-nâme’nin mukaddimesinde Sultan Veled eserini yazma sebebini açıklarken; babasının *Mesnevî*’sinde geçmiş velilerin kıssalarını anmış olduğunu bu yüzden kendisinin de Mevlânâ’nın ve onun dostlarının hal ve kerametlerini yazdığını belirtmiştir. Bu kitabı diğer kitaplarından farklı kılan en önemli özelliği Mevlevîlik tarihi açısından bir kaynak olmasıdır. Her hususta babasının izinden gittiğini belirten Sultan Veled, önce babası gibi gazel ve rubâîler içeren bir *Dîvan* yazdığını söyler. Ardından dostların mesnevî yazma konusunda da babasına uyması gerektiğini söylemesi üzerine 690/1291 yılında Rebîû’l-evvel Ayı’nda *Mesnevî*’sinin ilk kitabı olan *İbtidâ-nâme*’ye başladığını ifade ettiği gibi eserini Cemâziye’l-âhir ayının dördüncü günü bitirdiğini söyler.⁴⁷⁰ Eserin sadece bitiş ayı yazılmıştır. Sultan Veled’in bu eserini yazmasının uzun sürdüğünü söylemesi kitabın aynı yıl içinde bitirilmiş olmadığına bir işarettir.

⁴⁶⁴ Mansuroğlu, *Sultan Veled’in Türkçe Manzumeleri*.

⁴⁶⁵ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Sûfîlerin Sırları / Velednâme*, çev. Cemal Aydın (Sufi Kitap Yayınları, 2020).

⁴⁶⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*.

⁴⁶⁷ Sultan Walad, *La Parole secrète : L’Enseignement du maître Soufi Rûmî*, çev. Eva De Vitray-Meyerovitch (Paris: Editions du Rocher, 1988).

⁴⁶⁸ Sultan Walad, *La parola segreta. L’insegnamento del maestro sufi Rûmî*, çev. Norge Russo (Torino: Psiche, 1993).

⁴⁶⁹ Sultan Walad, *El lenguaje secreto*, çev. Jesús García Muro (Madrid: Editorial Sufi, 2003).

⁴⁷⁰ Sultan Veled, *Mesnevî-i Veledî* (2128), 136; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 498.

İbtidâ-nâme, konuyu özetleyen düzyazı bir bölüm ve ardından şiir olarak yazılmış açıklayıcı kısımlardan oluşur. Vezin olarak bakıldığında babasının yolundan gittiğini ifade etse de babasının *Mesnevî*'si yerine Hakîm Senâî'nin *Hadikatü'l-Hakîka* adlı eseri gibi aruzun hafif bahrinin fâilâtün/ mefâilün/ feilün vezninde yazılmış olduğu görülür.⁴⁷¹ Başlık ve beyit sayıları kaynak olarak alınan yazma eserlere göre farklılık gösterir. Farsça basılı nüsha 128 sayfalık uzun bir mukaddime ile Tahran'da *Veled-nâme* adıyla yayımlanmıştır. İlk beytindeki “İbtidâ” kelimesi nedeniyle Türkiye’de *İbtidâ-nâme* adıyla tanınmış eserde 166 başlık ve 9007 beyit bulunmaktadır. Gölpınarlı’nın çevirisinde 167 başlık 8754 beyit vardır. Uzluk’a göre ise eser, 168 başlık ve 9 bin beyti içeren bir eserdir. *İbtidâ-nâme* Mevlevîliğin tarihini anlatan ilk ve en kıymetli eser olup daha sonra yazılmış olan Sipehsâlâr ve Eflâkî’ye kaynaklık etmiştir. Bu eserin bir diğer önemli özelliği de 76 adet Türkçe beyit içermesidir.⁴⁷² Sultan Veled’in üç eseri için çalışmamızda yararlandığımız el yazması Konya Mevlânâ Müzesi’nde 2128 numaralı yazmadır.⁴⁷³ Bu nüsha aynı zamanda *Rebâb-nâme* ve *İntihâ-nâme*’yi de içeren muteber nüshalardan biridir.⁴⁷⁴

2.6.3. Rebâb-nâme

Sultan Veled’in mesnevî tarzında yazdığı ikinci kitabının adı *Rebâb-nâme*’dir. Bu kitap *İbtidâ-nâme*’nin yazılmasından 10 sene sonra kaleme alınmıştır. Eserin yazılış maksadının açıklandığı ilk kısımda Sultan Veled, daha önce Senâî’nin *İlâhî-nâme*’si vezninde bir kitap (*İbtidâ-nâme*) yazdığını fakat Mevlânâ’nın veznine alışmış olan dostların hatırlarına riayet etmek için bu vezinde bir eser yazarak söze rebâptan başladığını söyler. Sultan Veled, eserine başlama ve eseri bitiriş tarihini de önceki kitabında yaptığı üzere *Rebâb-nâme*’nin de sonunda belirtir. Belirttiği üzere

⁴⁷¹ Sultan Veled, *Divan*, önsöz, XVI.

⁴⁷² Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 487-490; Mansuroğlu, *Sultan Veled’in Türkçe Manzumeleri*, 2; Fatma Tulga Ocak, “Sultan Veled’in Rebâb-nâmesi”, *Erdem* 5/11 (1988), 545.

⁴⁷³ Sultan Veled, *Mesnevî-i Veledî* (2128).

⁴⁷⁴ Ritter’in çalışmasında 2137 numara ile kayıtlı olan bu nüsha Gölpınarlı’nın çalışmasında 2128 numarası ile kayıtlıdır. Bk. Sultan Veled, *Rebâbnâme*, inceleme 106.

bu eserine h. 700 yılının Şaban Ayı'nda başlamış ve aynı yılın Zilhicce Ayı'nda (beş ay içinde) eserini tamamlamıştır.⁴⁷⁵

Sultan Veled'in ilk kitabından farklı olarak Mevlevî büyüklerinden daha az söz ettiği bu eserin muhtevası; insanları dinin emir ve yasakları hususunda çeşitli misaller vererek bilgilendirmektir. Bu çerçevede *Rebâb-nâme*'yi, *İbtidâ-nâme*'den farklı kılan bir diğer özellik irade, mürit, mürşid gibi seyr ü sülûk konularına daha fazla yer verilmiş olmasıdır. İlk eserinde Mevlevîlik yolunun büyüklerini hal ve tavırlarını anlatan Sultan Veled bu eserinde genel olarak tarikatların adâb ve erkânına dair bilgiler verir. Farsça, Arapça ve Türkçe beyitlerle babasını över. Eserinin içeriği hakkında; bildiklerini, bu kitapta çeşitli şekillerde ifade ettiğini, bu yüzden bundan böyle halk için “ortaya konacak bir özür ve bahane kalmadığını, arştan, kürsüden daha yüksekte olan o sarayı yere indirip” halkın anlayabileceği dereceye getirdiğini söyler.⁴⁷⁶ Eserini nadide bir öz olarak tanıtip, kitabındaki öğütlerin dostların gönülleriindeki düğümleri çözmek üzere yazdığını dile getirir.⁴⁷⁷

Yurt dışında *Rebâb-nâme* ile ilgili yapılmış ilk çalışmalara bakılacak olursa Alman Türkolog Friedrich Wilhelm Radloff tarafından 1889 yılında Viyana'daki *Rebâb-nâme* nüshasına dayalı Eski Türk lehçeleri kapsamında Selçuklu şiirleri ile ilgili yaptığı bir çalışmanın varlığı dikkat çeker. Radloff'tan yaklaşık yüz yıl sonra McGill Üniversitesi ile Tahran Üniversitesi'nin ortak çalışması olarak Ali Sultanî Gird Ferâmerzî tarafından ilk baskısı 1980 ve ikinci baskısı 1988 yılında yayınlanmış olan *Rebâb-nâme* ile ilgili Türkiye'de de çalışmalar yapılmıştır. Kâtip Çelebi, aynı zamanda *Mesnevî* şerhi yazmış olan Yusuf Sîneçâk (ö. 953/1546)'ın *Rebâb-nâme*'den bir seçme yaparak *Müntehabât-ı Rababnâme* adlı bir kitap yazdığını belirtmektedir.⁴⁷⁸ Eserin Farsça basılmasının ardından Fatma Tulga Ocak 1988 yılındaki Farsça baskı üzerine 50 sayfalık bir makale yazar. Ardından Veyis Değirmençay tarafından 1996 yılında Sultan Veled ve *Rebâb-nâme*'si üzerine 80

⁴⁷⁵ Sultan Veled, *Mesnevî-i Veledî* (2128), 248; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 673; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 335.

⁴⁷⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 672; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 334.

⁴⁷⁷ Sultan Veled, *Rebabnâme*, 1200.

⁴⁷⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, II/681.

sayfalık bir doktora çalışması yapılır. Bu kitapta, 162’si Türkçe, 26’sı Rumca olmak üzere, 8.000 civarında beyit bulunmaktadır. Sultan Veled eserine 1 Şaban 700 (11 Nisan 1301)’de başlamış ve beş ay içerisinde tamamlamıştır. Bu eser Ali Sultânî Gird Ferâmerzî tarafından tenkitli neşir olarak Tahran’da yayımlanmıştır. Bu neşirde Sultan Veled’in babası Mevlânâ’nın *Mesnevî*’si ile aynı vezinde yazdığı *Rebâb-nâme*’nin bu ilk tenkitli neşrine göre bu mesnevî 7745 Farsça, 35 Arapça, 22 Rumca, 157 Türkçe, toplam olarak 7959 beyittir.⁴⁷⁹

Günümüzde *Rebâb-nâme*’nin Türkçe iki çevirisi mevcut olup bunlardan ilki aynı zamanda *İntihâ-nâme*’yi de Türkçeye çeviren Niğdeli Hakkı Eroğlu’na aittir. Bu çeviri, Amber Güneysel ve İsmail Koçak tarafından günümüz harflerine aktarılmış olup 2011 yılında Konya İl Kültür Müdürlüğü tarafından basılmıştır. Kısa özetli başlık ve beyitlerden oluşan bu eserin Türkçe baskısına kaynak nüsha 105 başlık ve 8005 beyitten oluşur. İkinci çeviri, Sultan Veled’in *Dîvan*’ını da çeviren Veyis Değirmençay tarafından 2023 yılında yapılmış ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından basılmıştır. Bu çeviride ilk çevirideki, hata ve eksiklikler giderilmiştir.

2.6.4. İntihâ-nâme

Sultan Veled’in mesnevî üçlemesindeki son kitabı *İntihâ-nâme*’dir. Sultan Veled, eserin başında Mevlânâ’nın ve diğer Mevlevî şeyhlerin hallerinden bahseden birinci defterden sonra Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinin vezninde ikinci bir defterde yine bu mânâları tekrar etmiş olduğunu daha sonra kendisinin bir köşeye sessizlik âlemine girip batın dünyası ile meşgul olduğunu belirtir. Fakat sonradan kendisine gelen bir ilham üzere bu üçüncü kitabı yazmaya başladığını söyler.⁴⁸⁰ Bu üçüncü kitabı yazmasının dayanağını Hz. Peygamber’in bazı önemli konularda “üç kere” tekrar etme davranışı ile ilişkilendirir. Eserin yazılış amacını; insanları nefis ve şeytanın hile ve şerri karşısında uyandırıp onların kurtuluşuna vesile olmak olarak açıklar.

⁴⁷⁹ Ocak, “Sultan Veled’in Rebâb-nâmesi”, 545-547.

⁴⁸⁰ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *İntihâ-nâme* (2127) (Mevlânâ Müzesi, 2127), 7; Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *İntihâ-nâme* (5117) (Konya: Mevlânâ Müzesi, 5117), 8-10; Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)* (Tahran: İntişârât-i Rovzene, 1376), 7-8; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 273-274.

Sultan Veled'e göre bu üçüncü defter (kitap) aynı zamanda üçüncü olmak bakımından kemâl derecesindedir.⁴⁸¹

Diğer iki kitaba göre daha fasih oluşu görülen bu kitap diğer iki kitaptan biraz farklıdır. Özellikle ayetler-hadisler, Arapça-Farsça atasözleri ve deyimlerin yanında diğer âriflerin/şairlerin sözlerine daha fazla yer verilen bu üçüncü kitapta daha net ifadelerin ve yenilikçi bir temanın kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸² Sultan Veled'in genel bir tekrar olarak yazdığını söylediği bu son kitapta irade, mürid-mürşid, semâ' dâhil olmak üzere tarikat adâbına dair meselelerin yanında birçok tasavvufî mesele, çok sayıda hadis ve ayet yorumları ile birlikte verilmektedir. Genel olarak velilerin özelliklerine değinen Sultan Veled'in kendisini bir kâmil veli olarak gördüğü ve kendisinden hareketle velileri övdüğü bu kitapta yer yer velilerin sırlarından da bahsedilmektedir. *İntihâ-nâme* için göze çarpan bir diğer önemli nokta da nazarî/irfanî konulara diğer iki kitaba oranla daha fazla değinilmiş olmasıdır.

Bu kitap da kendisinden önceki iki kitap gibi özet kısa mensur başlıklar ve devamında açıklayıcı manzum beyitlerden oluşur. Vezin olarak babasının *Mesnevî*'si ve kendi *Rebâb-nâme*'si ile aynı vezni kullanmıştır. Diğer kitaplarının aksine bu kitapta Türkçe ve Rumca beyitler yoktur. Uzluk, h. 732 yılına ait Sultan Veled'in halifelerinden Hüsâmeddin Hüseyin'in oğlu Emir Şerafeddin Sati el-Mevlevî tarafından kaleme alınmış bir nüshaya dayanarak eserin 96 başlık ve 7 bin beyitlik olduğunu söyler.⁴⁸³ Oysa elimizdeki aynı zamanda *Rebâb-nâme*'yi de tercüme eden Niğdeli Hakkı Eroğlu'nun hangi el yazmasına ait olduğu belirtilmeyen ama muhtemelen Uzluk'un elindeki yazmaya dayanan 1946 yılında tamamlanmış olan çeviride, mukaddimenin yanı sıra 94 başlık ve yaklaşık 6910 beyit vardır. Bu eser, hem Farsça basılı eser ile hem de el yazması nüsha ile birçok açıdan farklılıklar göstermekte olup, bazı beyitlerin farklı başlıklar altında ve hatta bazı başlıkların diğer başlıklar içerisinde yer aldığı görülmektedir. El yazmalarından kaynaklanan

⁴⁸¹ Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 273-274.

⁴⁸² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, önsöz.

⁴⁸³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 38.

farklılıklar olsa da Eroğlu'nun da çeviride zorlandığını ifade ettiği haliyle bir takım eksiklerin olduğu görülmektedir.⁴⁸⁴ Farsça basılı eserde beyit sayısı 7085, başlık sayısı 99'dur. Eser Muhammed Ali Hıznedarlu tarafından 1374 (1995) yılında Tahran'da neşredilmiştir. Bu esere kaynaklık eden el yazması Sultan Veled'in vefatından 19 sene sonra h. 731 yılında İshak b. Hızır b. Mahmud el-Hamevî el-Mevlevî tarafından kaleme alınmıştır.⁴⁸⁵ Bu el yazması sadece tek başına *İntihâ-nâme*'nin olduğu müstakil bir el yazması olup Mevlânâ Müzesi'nde 2127 numara ile kayıtlıdır.⁴⁸⁶ Bu nüsha aynı zamanda Sultan Veled'in üç kitabının bir arada olduğu 2128 numaralı el yazması nüsha ile uyumludur.

2.6.5. Maârif

Dedesî Bahâ Veled'den süregelen sohbetlerin derlenmesiyle oluşan maârif türü eser yazma geleneğini sürdüren Sultan Veled, Seyid Burhâneddin, Şems ve babası Mevlânâ'nın yolundan giderek şiirleri dışından *Maârif* adında mensur bir eser yazmıştır. *İntihâ-nâme* gibi yazılış tarihi yazarı tarafından belirtilmeyen bu eserin tam olarak ne zaman yazıldığı belli değildir. Sultan Veled bu eserini belli bir dönem içinde planlayıp yazmamış, muhtelif zamanlarda kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları genellikle yanındakilere yazdırmış daha sonra bunları derleyip bir araya getirerek kitap haline getirmiştir. Anbarcıoğlu, çevirisinin önsözünde önemli tespitlerde bulunarak *Maârif*'in Sultan Veled'in diğer eserlerinden daha sonra yazılmış olduğundan hareketle eserin h. 700 yılından sonra yazıldığını ve Eflâkî ile Sipehsâlâr'ın bu eserin isminden bahsetmemesinden yola çıkarak esere daha sonradan *Maârif* adının verildiğini iddia eder.⁴⁸⁷ Eser Farsça olarak ilk defa 1347 (1969) yılında Necip Mayıl Herevî tarafından tashih edilerek Tahran'da basılmıştır. Bu baskı 313 sayfa olup 51 başlıktan oluşur.⁴⁸⁸ Farsça basılı esere kaynaklık eden el yazmalarından biri Konya Müzesi'nde 2149 numaralı el yazmasıdır. Sultan Veled'in

⁴⁸⁴ Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled".

⁴⁸⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*.

⁴⁸⁶ Bu nüsha Ritter tarafından 2136, Gölpınarlı tarafından 2127 olarak numaralandırılmıştır. Sultan Veled, *İntihâ-nâme (2127)* (2127).

⁴⁸⁷ Eserin kırk dördüncü faslı Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Maarif*, çev. Melahat Tarıkâhya (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985), önsöz.

⁴⁸⁸ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Maârif (Farsça)* (Tahran: Movla, 1377).

diğer dillere tercüme edilmiş olan Maârif, 1982 yılında Eva de Vitray tarafından Fransızcaya,⁴⁸⁹ daha sonra, Jesús García Muro tarafından 2003 yılında İspanyolcaya çevrilmiştir.⁴⁹⁰ Türkçeye ilk defa Feridun Nazif Uzluk'un elinde bulunan 362 sayfalık yazma eser baz alınarak 1949 yılında Meliha Ülker Tarıkâhya (Anbarcıoğlu) tarafından çevrilmiştir.⁴⁹¹ Eser hakkında en kapsamlı çalışma Hülya Küçük tarafından yapılmış olup *Maârif*'e yapılmış bir şerh ile birlikte Sultan Veled'in bazı tasavvufi görüşleri açıklanarak *Sultan Veled ve Maârif*'i adıyla 2005 yılında Konya'da basılmıştır. Bu şerh Müezzîn Kefevî'ye ait olup "*Kitâbu'l-Hikemiyye*" ismini taşımaktadır. *Maârif*'in sadece birkaç bölümüne yapılan bu şerh, Sultan Veled'in görüşlerini vahdet-i vücûd açısından değerlendirmesi hususiyetiyle önem arz eder.⁴⁹² Fakat bu eser Sultan Veled'in eserini şerh etmek yerine adeta İbn Arabî'nin görüşlerini açıklamak üzere yazılmış bir eser mahiyetindedir. Bu eserden faydalanarak Sultan Veled'in görüşlerini açıklamak oldukça zordur.

İçerik olarak Mevlânâ'nın yanı sıra Seyyid Burhâneddin ve Şems'in eserlerinde değindikleri bazı konuları açıklama yoluna gider. Sultan Veled, kendisine sorulan bazı sorulara verdiği cevapları kaleme aldığı bu eserinde enbiya ve evliyanın mucize ve keramet göstermesi konusundaki özelliklerinden başlayarak ameller, amellerin hakikatlerle olan bağları, sûret-mânâ gibi konuların yanı sıra bazı nazârî konulara da açıklamalara yer verir. Tamamı Farsça olan bu eserinde diğer eserlerinde olduğu gibi ayet ve hadislerle dair açıklamalara yer veren Sultan Veled, bu eserinde diğer eserlerinde şiirlerle ifade ettiği tarîkatla ilgili kavramlardan yola çıkarak seyr ü sülûke dair konulardan, velilerin özelliklerine kadar birçok konuyu düzyazı şeklinde açıklar. Aynı zamanda varlık ve varlığın birliği konusunda da "nur" kavramı üzerinden detaylı açıklamalar yapan Sultan Veled'in bu eseri nazariyata dair konular hakkındaki görüşleri yansıtmaktadır.

⁴⁸⁹ Sultan Walad, *Maitre et Disciple. Kitâb el-Ma'ârif*, çev. Eva De Vitray-Meyerovitch (Paris: Sindbad, 1982).

⁴⁹⁰ Sultan Walad, *Maestro y discípulo*, çev. Jesús García Muro (Madrid: Editorial Sufi, 2003).

⁴⁹¹ Sultan Veled, *Maarif*, 1985.

⁴⁹² Küçük, *Sultan Veled ve Maârif'i: Kitâbu'l Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)*.

2.7. Üslûbu

Sultan Veled hem mensur hem de manzum eserler kaleme almış velûd bir yazardır. Manzum eserlerini uzun bir mensur özet ardından mesnevî tarzı şiirlerle sürdürmüştür. Şiirlerinde kullandığı üslûp, klasik *Mesnevî* geleneğiyle uyumlu ve belirgin ölçüde sistematik bir nitelik taşımaktadır. Eserlerine Allah ve Peygamber övgüsüyle giriş yaparak doğrudan asıl meseleye yönelmiş, böylece konunun çerçevesini daha en başta belirgin kılmıştır. Anlatılarında babasından farklı olarak sınırlı sayıda hikâyeye yer vermesi ve bunların da genellikle Musa ile Hızır kıssası gibi yaygın bilinen rivayetlerden seçilmesi, onun didaktik kaygıyı ön planda tuttuğunu göstermektedir. Sultan Veled'in üslubunun temel özelliği, tasavvufî meseleleri mantıksal bir silsile içinde ele almasıdır. Bu nedenle anlatının gelişimi ve sonucu çoğunlukla öngörülebilir nitelikte olup, okuyucuya düşünsel bir açıklık ve metnin özüksenebilirliği sağlanmaktadır. Bu yaklaşım, onun edebî üslubunu babası Mevlânâ'nın daha serbest, duygusal ve çok katmanlı anlatım tarzından ayıran en önemli özelliklerden biridir.⁴⁹³ Sultan Veled, eserlerinde halkın anlayacağı sadelikte kısa, öz ve basit bir üslûp kullandığını kendisi de bizzat ifade etmektedir.⁴⁹⁴

Sultan Veled'in *Dîvân*'ı incelendiğinde, onun babasının düşüncelerini farklı kelime tercihleri ve ifade biçimleriyle dile getirdiği, aynı zamanda Mevlânâ'nın kullandığı nazım kalıpları ve ahengi de sürdürdüğü görülmektedir. Böyle bir üslûp, ancak şiirsel bir duyarlılığa sahip kimselerin başarabileceği bir niteliktedir. Bu durum, Sultan Veled'in doğal bir şairlik kabiliyetine sahip olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.⁴⁹⁵ Lewis'e göre *Dîvân*'ındaki rubâîleri göz önüne alınırsa Sultan Veled, sayıca babasından az rubâî söylemiş olsa da ondan farklı vezinler kullanmış, babasının bazı kullanımlarından kaçınarak yeni rediflerle yer vermiş ve farklı tarzda rubâîler yazmıştır.⁴⁹⁶ Anbarcıoğlu'nun ifadelerine göre; şiirleri onun düşünceli,

⁴⁹³ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 62-65.

⁴⁹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 672; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 334; Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 515.

⁴⁹⁵ Özmen, *Sultan Veled Divanı'nın tahlili*, 56-60.

⁴⁹⁶ Franklin Dekan Lewis, "Soltan Valad and the Poetical Order", *Persian Language, Literature and Culture Ne leaves, Fresh Looks*, ed. Kamran Talattof (Londra: Routledge Taylor & Francis Group, 2015), 27-28.

müziğe, nazma vâkıf, keramet derecesinde zeki buluşları olan, düşüncelerini daima açık ve sağlam bir şekilde ifade eden bir insan olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.⁴⁹⁷

Sultan Veled'in manzum eserlerinin daha fazla sayıda olması, çoğunlukla onun şairlik yönünü ön plana çıkarmıştır. Bununla birlikte, *İbtidâ-nâme*'nin neşrini yapan Celâl Humâî, eserde yer alan mensur kısımlar üzerinde dikkat çekici değerlendirmelerde bulunmuştur. Humâî'ye göre, 13. yüzyıl nesrini inceleyen bir araştırmacı, dönemin önde gelen mensur eserlerinin yanı sıra *Velednâme*'deki düzyazı bölümlerini de göz önünde bulundurmalıdır. Bu kısımların dili sade, doğal ve sağlam bir yapıya sahiptir; edebî nitelikleri bakımından ise Sadî (ö. 691/1292), Attâr (ö. 618/1221), Cuveynî (ö. 681/1283) ve Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) gibi müelliflerin eserleriyle aynı seviyede değerlendirilebilecek bir konumdadır.⁴⁹⁸ Tamamıyla mensur olarak kaleme alınan *Maârif*'i onun düzyazıdaki ustalığını gözler önüne serecek niteliktedir. Eseri Türkçeye çeviren Anbarcıoğlu'na göre; bu tarzdaki eserlerle kıyaslandığında kendi türünün teknik özelliklerini yerine getiren bu eser, şiirleri ihtiva eden eserlerine nazaran daha zengindir. Fakat aynı zamanda tasavvufî mânâda anlaşılması zor konulardan bahsetmesi açısından daha zor ve daha kapalıdır.⁴⁹⁹

Gerek mensur gerek manzum tüm eserlerinde Kur'an'daki bazı ayetleri te'vil ve tefsir etme yolunu seçen Sultan Veled kendine özgü derin bir mânevî anlayış geliştirmiştir. Keşif yoluyla ulaşılabilecek mânevî bir perspektifi yansıttığı eserlerindeki bazı ayet tefsirleri onun klasik müfessirlerden farkını ortaya koyacak niteliktedir.⁵⁰⁰ Ayetlere yaptığı tefsirlerin benzerini hadisler üzerinde de sürdüren Sultan Veled kendi *Veled-nâme*'sinde hadisler karşısında te'vilci bir yaklaşım da sergilemiştir. O,

⁴⁹⁷ Sultan Veled, *Maarif*, 1985, önsöz.

⁴⁹⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, önsöz 30.

⁴⁹⁹ Sultan Veled, *Maarif*, 1985, önsöz.

⁵⁰⁰ Örneğin, Nisa suresi 56. ayetini yorumlayan Sultan Veled'e göre cehennem azabı yalnızca fiziksel bir ceza değil aynı zamanda günahkârların arınması ve ruhlarının temizlenmesi için bir vesiledir. Bu bağlamda diğer müfessirlerden farklı olan bu açıklama İbn Arabî'nin cehennemliklerin "haz alması" görüşüne yakındır. Sultan Veled'in özgün ayet tevilleri için Bk. Davûd Vâsîgî Khundâbî - Mehdi Meleksabet, "İşârethâye nûgerâyâneye Sultan Walad der arseye ta'vile âyâte Kur'ân bâ tavaccûh be âsâre erfâniye mutaqqadem", *Metne Şenâsiye Edebe Fârsi* 3/47 (2020), 71-88.

hadislerin tefsir ve te'vilinde bazı yenilikler ortaya koymakla birlikte, çoğu yerde babasının düşünce sisteminden etkilenmiştir. Sadece zahirî açıdan değerlendirmedeği hadislerin bâtinî yönünü ön plana çıkarmış olan Sultan Veled, yüzeysel bakış açısı ile metinlerin zahirine bağlı kalmayı “ehl-i hâl” için uygun görmemiştir.⁵⁰¹

Sultan Veled'in eserlerinde üslûp açısından öne çıkan bir diğer özelliği “müfâhare”de bulunmasıdır. Kendini övme veya övünme mânâsına gelen müfâhare aynı zamanda Fars edebiyatında kullanılan bir edebî sanat türüdür. Şairler ve yazarlar, kendi dönemlerinin sosyal meseleleri, şahsiyetleri ve yaşadıkları hâllere bağlı olarak, metinlerinde müfâhareye yer verirler. Bu tür metinlerde sadece bireysel övünme değil, aynı zamanda ahlâkî erdemler, üstün nitelikler ve mânevî şahsiyetlerin yüceltilmesi de görülür. Sultan Veled'in gazellerinde görülen müfâhare unsurları incelendiğinde Sultan Veled'in övünmeleri bazen zahiren övünme gibi görünse de, hakikatte onun tasavvufî anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu husus, sadece onun bireysel mânevî eğilimiyle ilgili olmayıp, aynı zamanda içinde bulunduğu sosyal şartlar, Anadolu'nun kültürel yapısı ve dönemin tarihsel bağlamı ile de yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bu durum, onun müfâhare anlayışını derinden etkilemiştir.⁵⁰² Sultan Veled'in eserlerinde, genel olarak Mevlevî büyüklerini överken görülen bu tutum, yüzeyde bir şahsiyet övgüsü gibi algılsa da derin bir mânâ taşımaktadır. Sultan Veled, gerek kendisini gerekse Allah dostu olarak tanıdığı şahsiyetleri överken, doğrudan o şahısların kendilerini yüceltmeyi amaçlamamıştır. Aslında, bu övgü, bireysel kişiliklerden bağımsız olarak mânâ evliyanın yüceliğine yöneliktir. Dolayısıyla Sultan Veled'in metnindeki övgüler, hem tasavvufî bir anlam düzeyinde yorumlanmalı hem de övülen şahsiyetin bireysel değerlerinden bağımsız olarak, onun mânevî kemâlini ve Allah'a yakınlığını temsil ettiği biçimde değerlendirilmelidir.

⁵⁰¹ Khundâbî, “Pajuheshi dar nûandishihâye Sultan Walad dar arseye ta'vile ahâdis”.

⁵⁰² Meleksabet - Khundâbî, “Berresi ve Tehlil-i 'Mufahere' der Cehannegari Sultan Veled bâ Temerkuz ber Ğazaliyâte u”.

3. SULTAN VELED'İN MEVLEVÎLİĞE KATKILARI

Mevlevîlik, Mevlânâ'nın vefatından sonra posta oturan Çelebi Hüsameddin, Sultan Veled ve soyundan gelen çelebilerin⁵⁰³ öncülüğünde yayılarak günümüze kadar varlığını sürdüren tarîkatın adıdır. Mevlânâ'nın adıyla kurulan Mevlevîlik yolunun başlangıç noktası Mevlânâ'nın Şems ile tanışmasıdır. Bu tanışma Mevlânâ'nın hayatında büyük bir değişikliğe sebep olmuş, adeta bir yeniden doğuşa yol açmıştır.⁵⁰⁴ Bunun akabinde Mevlânâ'nın yaşantısında öncesinde gizli olan vecd daha baskın bir hale gelmiştir. Sultan Veled, *İntihâ-nâme* adlı eserinde, Şems gelmeden önce Mevlânâ'nın zâhid bir er olduğunu sonrasında Şemseddin'in onu semâ'ya davet etmesiyle Mevlânâ'nın Allah'ın lütfu ile evvelki hâline nispetle mânevî olarak yüz kat daha ileri derecelere ulaştığını söyler. Sultan Veled'e göre semâ' etmesi, Mevlânâ'ya bir kapı açmış, böylece Mevlânâ'nın gönlüne bambaşka bir canlılık gelmiştir.⁵⁰⁵ Mevlânâ'daki bu yeniden doğuş aynı zamanda bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Mevlânâ'nın yolu; Şems'ten önce tarîk-i ebrâr olarak adlandırılan riyazat ve mücâhede yolu iken, Şems'ten sonra bu yol âşıkların yolu olarak nitelenen cezbe ve vecd yolu olan tarîk-i şüttâr'a dönüşmüştür.⁵⁰⁶ Sünnî bir anlayışta olan Mevlevîlik, Sultan Veled'in tamamen babasının dini ve tasavvufi fikirlerini esas alarak oluşturduğu müstakil ve ana tarîkatlardan birisi haline gelmiştir.

Mevlânâ'nın fikirlerinin intişarında ve tarîkatinin sistemleşmesinde ilk dönem serüveni ile ilgili söylenen “Mevlevîliği, Mevlânâ ilham etmiş, Çelebi Hüsameddin

⁵⁰³ “Soyu baba tarafından Mevlânâ'ya ulaşan çelebilere “zükûr çelebi”, ana tarafından ulaşan çelebilere “inâs çelebi” adı verilmiştir. Çelebi efendi olabilmek için zükûr çelebi olmak şartı vardır. Ana tarafından çelebilik makamına gelebilmiş tek kişi, Ebûbekir Çelebi'nin yerine geçen Ârif Çelebi'dir. Celâleddin Çelebi, “Çelebi Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993).

⁵⁰⁴ A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir (Kitabiyat, 2007), 62.

⁵⁰⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: İA Kitabevi, 1963), 63.

⁵⁰⁶ Uludağ, “Keşkûl Dergisi 33. Sayı”, 14-15. Tarikatlerin sınıflandırılması hakkında Necmüddin Kübrâ'nın yapmış olduğu ve usûl-i âşere olarak bilinen tasnif içerisinde üç yol vardır. Bunlardan ilki ibadet ve salih amel işleyenlerin yolu olan tarîk-i ahyâr; ikincisi mücâhede ve riyazet sahiplerinin yolu olan tarîk-i ebrâr, üçüncüsü ise aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yolu olan tarîk-i şüttâr yolu olarak isimlendirilir. Bk. Necmeddin-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 40-47. Uludağ, Kübrevîliği tarîk-i ebrâr olarak nitelerken Şefik Can, bu konuda farklı düşünür ona göre Necmeddin-i Kübrâ'nın yolu da şüttâr yoludur. Bk. Can, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, 335.

ihyâ etmiş, Sultan Veled kurmuş, Ulu Ârif Çelebi tekit etmiştir” sözü⁵⁰⁷ ne kadar doğru ise Sultan Veled’in, tüm bu süreçlerin içerisindeki her aşamada bizzat bulunmuş olduğu da o kadar doğrudur. Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* adlı eserinde; Sultan Veled’in kişiliği ile ilgili yaptığı analizlerde en çok teşkilatçılığından söz eder. Bunu her ne kadar olumsuz bir özellik olarak yansıtarak yer yer Sultan Veled’in teşkilatçı kişiliğini eleştirse de Mevlevîliğin yayılmasında bu teşkilatçı kişiliğin büyük katkısı olduğunu da kabul eder.⁵⁰⁸ Sultan Veled’in teşkilatçı kişiliği henüz babası hayatta iken ortaya çıkmış ve Çelebi Hüsameddin zamanından itibaren belirgin bir şekilde kendini göstermiştir. Bu bakımdan Sultan Veled’in Mevlevîliğe olan katkıları sadece posta oturduktan sonraki yıllarından ibaret değildir. Sonraki sayfalarda başlıklar halinde değinileceği üzere gençliğinin ilk yıllarından itibaren (babası hayatta iken) tasarladığı düşünceler ile babasının vefatının akabinde Çelebi Hüsameddin dönemindeki katkıları göz ardı edilemez.

Mevlânâ Dergâhı son postnişinlerinden Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953) Sultan Veled’in, Mevlevîliğin tesisindeki rolünü şöyle özetler: “Mevlevîlik tarikatını kuran odur. Matbah ve bin bir gün çile ve sonra hücrenîşîn olarak, Mevlevî dedesi olmak usullerini ve sair bütün tarikat usullerini hep Sultan Veled meydana getirmiştir. Uzun seneler *Mesnevî* okutup Mevlevî tarikini sâiklere anlatmıştır.”⁵⁰⁹ Sultan Veled’in, tarikatın belli bir düzen ve sistem içerisinde gelişmesinde kilit bir noktada olduğu muhakkaktır. Mevlevîlik bir insan bedenine benzetilecek olursa şüphesiz ki Sultan Veled bu bedendeki omurga konumundadır. Omurganın bir beden için önemi ne ise Sultan Veled’in Mevlevîlik içindeki rolü odur. Sultan Veled Mevlevîliğin yedi kutbu olarak kabul edilen; dedesi Sultânü’l- Ulemâ Bahâeddin Veled başta olmak üzere Burhâneddin Muhakkık-i Tirmizî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Şems-i Tebrîzî, Selâhaddin Zerkûb, Çelebi Hüsameddin ve Şeyh Kerîmüddin’den tek tek istifade etmiş ve onlar arasındaki bağı adeta bir omurga üzerinde perçinlemiştir. Böylelikle Mevlevîliğin bir vücut haline gelmesini

⁵⁰⁷ Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik* (İstanbul: Everest Yayınları, 2020), 201.

⁵⁰⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 35.

⁵⁰⁹ Veled Çelebi İzbudak, *Tekke’den Meclis’e Sıradışı Bir Çelebi’nin Anıları* (İstanbul: Timaş, 2009), 133-134.

sağlamıştır. Bunun yanında ileriki sayfalarda değinileceği üzere çelebilik makamını ihdas etmekle Mevlevîliğin kollara ayrılmasının önüne geçmiş ve bir vücut haline getirdiği tarîkatın ayakta kalmasını sağlamıştır.

Sultan Veled'in Mevlevîliğe katkılarını tetkik ettiğimiz bu bölümde öncelikle Sultan Veled'in kendi kaleminden bu katkılarının neler olduğuna bakmayı uygun bulduk. Sultan Veled, *İbtidâ-nâme* adlı eserinin 67, 76 ve 77. bölümlerinde posta oturduktan sonraki katkılarını bizzat kendisi anlatır.⁵¹⁰ *İbtidâ-nâme*'den yola çıkarak kısaca özetlemek gerekirse; Sultan Veled; Mevlevîliğin yolu ve yordamını tazelemiş böylece kendi ünü artmıştır. Yaşadığı dönemde düğümlü müşkülli çözmüş, dostların gönüllerinden öfkeyi gidermiş ve düşmanları dost eylemiştir. Maddi problemleri çözmüş, müritlere ihsanlarda bulunmuştur. Babasının eserlerini anlaşılır bir hale getirmiş, halifeler atamış ve mürit sayısını oldukça artırmıştır. Mevlevîliği tanıtmış, Mevlânâ'nın müritlerini meşhur etmiştir. Kendi sözlerinin yanı sıra yaşamış olduğu karmaşık dönemde devlet adamları ile kurduğu yakın ilişkiler sayesinde türbe ve dergâhın inşasında önemli bir rol üstlenmiş, vakıflar yoluyla tarîkatın maddi problemlerini çözmüştür. Çelebilik müessesesini kurarak Mevlevîliğin kol ve şubelere bölünmeden tek elden günümüze kadar devam etmesini sağlamıştır.

Sultan Veled, bir asra yaklaşan ömrünü adadığı bu yolda Mevlevîliğin ayrılmaz bir parçası olarak vazifesini başarı ile tamamlamış ve Mevlevîliğin mütemmim bir cüzü haline gelmiştir. Böylece vücut bulan Mevlevîliğin omurgası olmuş fakat eserlerinde de görüldüğü üzere kendini hiçbir zaman ön plana çıkarmamış hep babasını yüceltmıştır. Mevlevîliğe yaptığı bu büyük katkılardan dolayı tarîkatın ikinci piri olarak kabul görmüştür. Sultan Veled, herkesin şeyh olmak istediği bir dönemde gerçek bir mürid olmanın önemini kavrayabilmenin önemine inanmış bir şahsiyettir. İsteddiği gibi, adı hep babasının adıyla anılmış olan Sultan Veled, yeşil kubbeli türbenin altında babası Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin hemen arkasında defnedilmiştir. Günümüze kadar babası ile aynı pûşîde altında medfûn olan Sultan Veled'in kabri görünmemekte iken çok yakın bir zamanda Mevlânâ'nın

⁵¹⁰ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014.

vuslatının 750. yılı (17 Aralık 2023) münasebetiyle kubbe ve türbe içinde yapılan yeni düzenlemeler sonucu babası ile kendi kabri üzerindeki pûşîde değiştirilmiş ve iki sanduka ayrılmıştır. Böylelikle Sultan Veled'in kabri daha belirgin bir hale gelmiştir.

Gerek yukarıdaki bilgiler bağlamında gerekse Mevlevîlik tarihi ile ilgili diğer kaynak ve araştırmaların incelenmesi sonucunda Sultan Veledin, Mevlevîliğe katkılarını daha kolay anlaşılabilmesi için bir sınıflandırmaya tabi tutarak şöylece sıraladık:

1. Mevlevî Literatürünün Oluşumundaki Katkıları

- a. Mevlânâ'nın eserlerinin düzenlenerek çoğaltılmasındaki katkıları
- b. *Mesnevî* şerhlerine öncülük etmesi
- c. Mevlevîlik tarihinin yazılmasına öncülük etmesi

2. Mevlevî Kurumlarının Teşekkülündeki Katkıları

- a. Fiziki yapıların oluşumundaki etkisi
- b. Vakıfların kurulmasında etkisi

3. Mevlevî Âdâbının Oluşumuna Etkileri

- a. Çelebilik makamının kurulmasındaki etkisi
- b. Halife atamaları ile Mevlevîliğin yayılmasındaki katkıları
- c. Mevlevî Ritüellerinin oluşumundaki katkıları

3.1. Mevlevî Literatürünün Oluşumundaki Katkıları

Mevlânâ'nın fikirlerinin günümüze kadar ulaşmasının en büyük sebeplerinden ilki ve belki de en önemlisi Sultan Veled'in, Mevlevîliğin esasını teşkil eden eserler üzerindeki hassasiyetidir. Mevlânâ'nın vefatı sonrası Çelebi Hüsameddin döneminden itibaren Sultan Veled eserlerin düzenlenmesi ve çoğaltılması işleri ile hususiyetle ilgilenmiştir. Sultan Veled'in eserler konusundaki hassasiyeti sadece babasının eserleri ile sınırlı değildir. Aynı zamanda kendi yazdığı eserler ile Mevlevîliğin tanıtılıp yayılmasına büyük katkılar sağlamıştır. Sultan

Veled'in Mevlevîliğe diğer katkılarına bakılmaksızın sadece eserler bağlamında Mevlevîlik yolunun temellerinin atılması bile tek başına O'nun tarîkatın ikinci piri olarak anılması için yeterlidir.⁵¹¹ Bu bağlamda literatür oluşmasındaki katkıları üç başlık altında sıralamak mümkündür.

3.1.1. Mevlânâ'nın Eserlerinin Düzenlenerek Çoğaltılmasındaki Katkıları

Bilindiği üzere Mevlânâ'nın eserlerinin oluşmasındaki yöntem; kendisinin ilham-ı ilahi ile söylemesi ile etrafındakilerin bu sözleri kaleme alması şeklindedir. Örneğin *Mesnevî*'de Mevlânâ ilk on sekiz beyiti yazılı olarak Hüsâmeddin'e vermiş devamında kendisi söylemiş Hüsâmeddin yazmıştır. Hakeza diğer sohbet ve vaazlarının derlenmesi ve yazılmasında da aynı yöntem etkili olmuş Mevlânâ'nın en yakınında bulunan Çelebi Hüsâmeddin ve Sultan Veled gibi şahsiyetler eserlerini düzenledikten sonra kendisine kontrol ettirerek kitaplaşmasını sağlamışlardır.

Sultan Veled, Çelebi Hüsâmeddin döneminde başlayıp kendisinin sürdürdüğü *Mesnevî* okuma işini bir düzene sokmuştur. *Mesnevî* okunurken tâkip edilecek nüshanın, kendi kontrolünden geçmiş olması, hem kontrolü tek elde bulundurmak açısından hem de *Mesnevî*'nin korunarak günümüze ulaşmasına büyük bir katkı sağlamıştır. Günümüzde halen *Mesnevî*'nin Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'ndeki 51 numaralı Veledî yazması (Sultan Veled'in eliyle yazılmış olan) en eski *Mesnevî* nüshası olarak kabul edilir.⁵¹² Bu açıdan Mevlevîlik târihinde ilk *Mesnevî*hânın Sultan Veled olduğunu söyleyen araştırmacılar olsa da⁵¹³ Eflâkî'nin *Menâkıb*'inde Sultan Veled'den önce birkaç *Mesnevî*hânın adı

⁵¹¹ Hülya Küçük, "Sultân Walad's Role in the Foundation of the Mevlevî Sufi Order", *Mawlana Rûmî Review* 3 (14 Kasım 2018), 23.

⁵¹² Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2004. Sultan Veled'e isnat edilen el yazmaları, hakkında son dönemde yapılan kodikolojik çalışmalar, özellikle Konya Müzesi'ndeki dördüncü defter ile Sultan Veled'in yazımıyla ilişkili altıncı defterin farklılıklarını ortaya koymuştur. Farsça yazılmış bir makaleye göre, altıncı defter (Sultan Veled'in el yazısı olarak anılan) ile dördüncü defterin satır düzeni ve yazım tekniği arasındaki farklılık, bu iki defterin aynı kâtibin eseri olmadığını göstermektedir. Detaylı bilgi için bk. Mensûrî, "Masnevî Vâled-neh be hatt-i Veled (Bahsi-ye pirâmûn-i entesâb-i daftar-e chahârum-i masnevî, mahfûz dar Mûze-ye Konya be Sultan Veled)".

⁵¹³ "Tarîkimizde ilk karî-i Mesnevî Hazreti Sultan Veled'dir." Bk. İzbudak, *Konya Ahvâl-i Umûmiyye-i Târihiyesinden Mevlânâ ile Ricâli*, 815; Uzluk, *Mevlânâ Mevlevîlik ve Türk Dili*, 27.

geçmektedir. Bunlardan biri *Mesnevî*'nin yazılışına sebep olan Çelebi Hüsâmeddin'dir. Diğer Çelebi Hüsâmeddin ve Sultan Veled'in çocukluğundan itibaren yanlarında bulunan Mesnevîhân Siraceddin'dir.⁵¹⁴ Ayrıca Siraceddin dışında ismi anılan Tâceddin,⁵¹⁵ Saadeddin-i Veledî (Sultan Veled'in müridi) ve ismi zikredilmeyen *Mesnevî* yazan ve ezberleyen başka şahıslar vardır.⁵¹⁶ Fakat *Mesnevî* yazma ve okuma konusunda dergâh içindeki en yetkili kişiler Çelebi Hüsâmeddin ve Sultan Veled'dir.

Mevlânâ'nın eserleri üzerindeki Sultan Veled katkısı sadece *Mesnevî* ile sınırlı değildir. Diğer eserlerde bu etkinin daha fazla olduğu bile söylenebilir örneğin; Mevlânâ'nın vaazlarından derlenmiş olan *Mecâlis-i Seba'* ve sohbetlerden oluşan *Fîhî mâ Fîh* muhtemelen Sultan Veled ve Çelebi Hüsâmeddin tarafından gözden geçirilerek not edilmiş ve sonrasında yazdıklarını Mevlânâ'ya okumaları ve onayı ile meydana getirilmiştir. *Fîhî mâ Fîh*'in bazı nüshalarında esere; *Risâle-i Sultan Veled* ve *Esrâru'l-Celâliyye* isimlerinin verilmiş olması da Mevlânâ'ya ait bu sohbetlerin birçoğunun yazılması ve çoğaltılması işlerinin Sultan Veled tarafından yapıldığını göstermektedir.⁵¹⁷

3.1.2. *Mesnevî* Şerhlerine Öncülük Etmesi

Sultan Veled'in Mevlevîliğe eserler bağlamındaki katkılarının bir diğeri Sultan Veled'in kendi eserleridir. Hayatının neredeyse her anında yaptığı gibi eser yazma konusunda da babasının izinden yürümüş olan Sultan Veled, eserlerinin sayısından, yazılış sırasına kadar babasının yolundan yürümüştür. Bu şekli benzerlik elbette eserlerin muhtevalarına da yansımıştır.

Babasının ilk olarak *Dîvan* yazmasına mukabil Sultan Veled öncelikle bir *Dîvan* yazmış ardından hem Mevlevîlik tarihi hakkında bilgi vermek hem de babasının eserlerini şerh etmek için eserler yazmıştır. Son olarak babasının sohbet ve vaazlarından derlenen *Fih i Ma Fih*'e benzer olarak *Maârif* adlı eserini yazmıştır.

⁵¹⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/166.

⁵¹⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/300.

⁵¹⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/422.

⁵¹⁷ Osman Nuri Küçük, *Fihî Ma Fih Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Rûmî Yayınları, 2006), 29-32.

Sultan Veled'in *İbtidâ-nâme*'sinde ele alınan konulara bakıldığında ayet ve hadislerden hikâyelere kadar konuların çoğunlukla *Mesnevî*'de veya *Dîvân-ı Kebîr*'de ele alınan konularla uyumlu oldukları görülür. Sultan Veled babasının eserlerinde geçen ve kendince önemli kabul ettiği bu konuları özetlemiş veya daha iyi anlaşılması bakımından açıklamalar yapmıştır.⁵¹⁸ Uzluk'a göre Sultan Veled yalnız ve ancak babası, mürşidi ve efendisi Mevlânâ'nın fikirlerini almış ve onları tazmin, tafsil ve teşrih etmiş daha basit, daha kolay ve kavranabilir bir şekle getirmiştir.⁵¹⁹ Bu bağlamda ilk *Mesnevî* şârihinin Sultan Veled olduğu söylenebilir.⁵²⁰ Lakin bir *Mesnevî* şârihi olarak Sultan Veled *Mesnevî*'yi şerh ederken bile bu ilmin kendi varlığından kaynaklanmadığını, kendisinde bulunan ilim ve velayetten ne varsa hepsinin babasından kaldığını belirtir. Bunu söylemesinin nedeni de yine babasının fikirlerine bağlılığını doğrular. Şöyle ki: *Menâkıb*'dan rivayetle Sultan Veled'in;

“Bir gün babam hazretleri, bana: “Bahâeddin! Bir gün benim nurum maddi âlemde parladı. Âlemin bütün ufuklarını öyle kapladı ki güneş onun arasında bir zerre kadar bile görünmez oldu. Ben, bu hal içinde Tanrı'ya: “Kendimi Bahâeddin'e göstereyim” dedim. Aziz olan Tanrı'dan: “Daha vakti değildir” diye bir hitap geldi. Şimdi sen kendinde hoşluk bulunduğunu ve hoş vakitliliğin sana elverip konakladığını ve bundan hoş halde olduğunu gördüğün vakit, bu hoşluğun benden olduğunu bil” diye buyurduğu söylenir.⁵²¹

Sultan Veled tam da bu yüzden kendindeki ilim ve marifetin kaynağını daima babasından bilir.

3.1.3. Mevlevîlik Tarihinin Yazılmasına Öncülük Etmesi

Sultan Veled'in Mevlevîliğe eserler bağlamındaki en çarpıcı katkısı muhakkak ki *İbtidâ-nâme*'sidir. *İbtidâ-nâme*'yi önemli kılan iki önemli özellik vardır. Birincisi Mevlevîlik tarihindeki önemli şahsiyetlerin (aktâb-ı seba') hayatları ve yaptıkları işler ile ilgili olayların bizzat Sultan Veled tarafından anlatılmasıdır. Sultan Veled *İbtidâ-nâme*'sinde bu durumu şöyle aktarır: “Allah aziz sırrıyla bizi

⁵¹⁸ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, XIX-XX.

⁵¹⁹ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, önsöz.

⁵²⁰ Sultan Veled, *Mesnevî-i Veledî* (2128), 1; Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Mesnevî-i Veledî*, ed. Celal Hümai (Tahran: Kitabhane-i İkbâl, 1355), 1; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 2.

⁵²¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/212.

kutsasın; Mevlânâ'nın Şemseddin, Şeyh Selâhaddin, Çelebi Hüsâmeddin gibi halifeleri vardır. Onlar velayet, ululuk ve bilginlilerdeki güçlülük bakımından şöhrat bulmamışlardı. Veled'in anlatışıyla Mevlânâ gibi meşhur oldular.”⁵²² Bu yüzden *İbtidâ-nâme* olmasa belki de Mevlevîlik tarihine ilişkin diğer eserler de yazılmayacak ve kimse diğer Mevlevî büyüklerinden haberdar olamayacaktı. Zira *İbtidâ-nâme*'yi önemli kılan ikinci unsur; Mevlevîlik tarihi yazılmasına yaptığı öncülüktür. Mevlevîliğin tarihi seyrinde *İbtidâ-nâme* dışında günümüze kadar uzanan iki temel kaynak vardır. Bunlar yazılış tarihi sırasıyla; Sipehsâlâr'ın *Risâle*'si ve Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn*'idir. Fakat her iki kaynağın da birçok bölümünde *İbtidâ-nâme*'den alıntılarının olduğu bilinmektedir, çünkü Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*'sinde Mevlânâ'nın hayatı hakkında en doğru bilgileri vermekle kalmaz aynı zamanda bu iki kaynağa sağlam bir zemin hazırlar.⁵²³ Gölpınarlı, *İbtidâ-nâme* çevirisinde iki sayfa boyunca Sipehsâlâr ve Eflâkî'nin eserleri ile *İbtidâ-nâme* arasında karşılaştırmalar yaparak; *İbtidâ-nâme*'den aynen alınan veya kısaltılan bölümleri tek tek belirtir.⁵²⁴

Sipehsâlâr unvanı ile tanınan Feridun b. Ahmed, Mevlânâ'ya kırk yıl boyunca hizmet ettiğini ve eserini bir dostunun isteği ile yazmaya başladığını kaydeder. Ancak eserin kendisi tarafından tamamlanamadığı tahminen 1312 yılında vefatından sonra oğlu Muhammed Celâleddin tarafından tamamlandığı tahmin edilmektedir.⁵²⁵ Eflâkî'nin ise asıl adı Ahmed olup daha çok Eflâkî nisbesiyle tanınır. Sultan Veled'in Oğlu Ulu Ârif Çelebi'ye intisab etmiş ve 1360' ta vefat etmiştir.⁵²⁶ Eflâkî bu kitabını iki defa kaleme almıştır. Ârif Çelebi'nin isteği ile 718'de (1318) başladığı eserinin ilk redaksiyonunu bir yılda tamamlamış ve onu *Menâkıbü'l-Ârifîn ve Merâtibü'l-Kâşifîn* diye adlandırmıştır. Bir taslak niteliğinde olan bu ilk çalışmasını daha sonra genişleterek 754/1353'te tamamlamıştır. Bu defa kitaba *Menâkıbü'l-Ârifîn* adını

⁵²² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 129; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 208.

⁵²³ Abdülkâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 35.

⁵²⁴ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, XV.

⁵²⁵ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, 7.

⁵²⁶ Ansiklopedi'nin Ahmed Eflâkî maddesinde “Mevlânâ'nın oğlu Ulu Ârif Çelebi'ye (ö. 1316) intisap ederek ölümüne kadar yanından ayrılmayan Eflâkî” yazmaktadır. Ulu Ârif Çelebi'nin babasının adı sehven Mevlânâ olarak yazılmıştır. Tahsin Yazıcı, “Ahmed Eflâkî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1989).

vermiştir. Eflâkî, ismini belirtmeden hem *Risâle-i Sipehsâlâr*'ı hem de *İbtidâ-nâme*'yi kaynak olarak kullanmıştır.⁵²⁷

Eflâkî'nin eserini tamamladığı yerden itibaren Mevlevîliği tanıtan üçüncü kaynak aynı zamanda en kapsamlıları da olan Sâkîb Dede'nin (ö. 1148/1735) *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* adlı eseridir. Bu eser, *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in bittiği yerden miladi 16. asra kadar olan Mevlânâ dergâhı çelebilerinin menkıbelerini ve hâl tercümelerini içermekte olup basım tarihi 1866'dır.⁵²⁸

3.2. Mevlevî Kurumlarının Teşekkülündeki Katkıları

Sultan Veled'in Mevlevîliğin korunması ve yayılması için gösterdiği çabalardan bir diğeri fiziksel anlamda türbe ve vakfiyelerin oluşmasındaki katkılarıdır. Bu katkılar da fiziki yapıların oluşumu ve bu yapıların korunumu ile ilgili vakfiyeler yoluyla maddi destek unsurlarının oluşturulması şeklinde iki farklı başlık altında incelenebilir.

3.2.1. Fiziki Yapıların Oluşumundaki Etkisi

Sultan Veled'in babasının yaşadığı dönemden itibaren sürekli olarak sayısı artan müritler için fiziksel anlamda mekânlar ve bu mekânların idamesinde vakıflar kurulmasında öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Henüz Mevlânâ hayatta iken Bahâeddin Veled'in de kabrinin bulunduğu bölümün etrafında gelen misafirler için odalar yapılması teklifine babası önce olumsuz yaklaşmış fakat Sultan Veled'in babasını ikna etmesiyle odalar yaptırılmıştır.⁵²⁹ Fiziksel anlamda ikinci dönüşüm günümüzde türbe olarak anılan Alâmeddin Kayser tarafından Kubbetü'l-hadrâ'nın inşasıdır. İlk kez Selçuklu veziri Emir Muînüddin Süleyman Pervâne, Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in mezarı üzerine bir türbe yaptırmak isteyince, Mevlânâ gök kubbeden daha iyi, daha büyük türbe olamayacağını belirterek onun bu isteğini kabul etmemiştir.⁵³⁰ Çünkü Mevlânâ'ya göre türbe yaptırmak, mânâ sahiplerince makbul

⁵²⁷ Tahsin Yazıcı, "Menâkıbü'l-Ârifîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004).

⁵²⁸ Mustafa Topatan, *Mevlevîliğin Teşekkül Dönemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 9.

⁵²⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 62.

⁵³⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/551.

bir iş değildir. Fakat Mevlânâ'nın vefatından sonra tarîkatın genişlemesi ile mezarın günden güne artan ziyaretçiler ve ziyaretçilerin istekleri nedeniyle, Emir Alâmeddin Kayser Sultan Veled'in rızasını alarak, Alâmeddin Kayser, Emir Süleyman Pervâne ve Gürcü Hatun'la birlikte seksen bin dinar para toplamış, bir türbe yaptırılması için bu para Çelebi Hüsâmeddin'e teslim etmiştir. Bu para kısa sürede yüz altmış bin dinara yükselmiş ve böylece türbe inşa edilmiştir.⁵³¹ Türbe, Çelebi Hüsâmeddin zamanında inşa edilmiş olsa da türbenin yapılması teklifinin kabulünde ön planda Sultan Veled'in olduğu anlaşılmaktadır.⁵³²

Türbe'nin çevresi ile ilgili düzenlemelerde de Sultan Veled'in etkisi olduğu anlaşılmaktadır ki; *Menâkıbname*'nin Ulu Ârif Çelebi faslında Mevlânâ türbesinde Kütahya'dan Sultan Veled'e hediye edilmiş beyaz mermerden gayet muntazam bir tarzda yapılmış hoş bir havuzdan bahsedilir.⁵³³ Yine türbenin bahçe duvarı dedesinin vefatından sonra padişah tarafından yapılmış, ayrıca hücreler de ilk defa Taceddin Hüseyin (ö. 676/1277) tarafından yaptırılmıştır. Sultan Veled'in şefaatine sığınarak Mevlânâ'nın izni ile medresenin yanında hizmetkârlar için dervişlere yaraşır basit birkaç ev yaptırılır.⁵³⁴ Sultan Veled'in fiziksel anlamdaki katkılarından biri de semâhânenin yapılmasıdır. Son dönem çelebilerden Veled Çelebi İzbudak, Mevlânâ zamanında semâhânenin olmadığını, türbenin yanına semâhâneyi yaptıranın da Sultan Veled olduğunu söyler.⁵³⁵

Sultan Veled'in fiziki yapılara katkısı Konya ile sınırlı değildir. Mevlânâ'nın vefatından sonra Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatun'un 673/1274 yılında Süleymanşah-ı Germiyânî ile evlenmesi⁵³⁶ Afyon ve Kütahya'da Mevlevîliğin yayılmasının önünü açmıştır. Ulu Ârif Çelebi döneminde Afyon'da eski binanın onarılmasından bahsedildiğine göre öncesinde Sultan Veled döneminde Afyon

⁵³¹ Mehmet Önder, "2. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)", *Mevlânâ'dan sonra Çelebi Hüsâmeddin* (2. Millî Mevlânâ Kongresi, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987), 23-24.

⁵³² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/203.

⁵³³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/281.

⁵³⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/271.

⁵³⁵ İzbudak, *Tekke'den Meclis'e Sıradışı Bir Çelebi'nin Anıları*, 133-134; Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* (İstanbul, 2007), 45.

⁵³⁶ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmüatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 196.

Mevlevîhânesi'nin mevcut olduğu söylenebilir.⁵³⁷ Afyon'dan sonra Mevlevîlik için önemli bir merkez olan ve Sultan Veled'in şiirinde övdüğü şehirlerden biri Kütahya'dır.⁵³⁸ Sultan Veled döneminde onun müntesiplerinden olan Emir İmadüddin Hezâr Dinarî'nin daha sonra Erguniye Medresesi adıyla meşhur olacak olan dergâhın Sultan Veled'in isteği ile onun döneminde yapılmış olduğu aktarılmaktadır.⁵³⁹ Ulu Ârif Çelebi'nin Eflâkî ile birlikte bu zaviyeyi ziyaret etmesi bu durumu kanıtlar niteliktedir.⁵⁴⁰

3.2.2. Vakıfların Kurulmasında Etkisi

Kelime manası “durmak; durdurmak, alıkoymak” olan vakıf kelimesi terim olarak “Bir malın mâlikî tarafından dinî, içtimaî ve hayrî bir gayeye ebediyen tahsisidir.”⁵⁴¹ İslam tarihinde, Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan vakıf müesseseleri, tasavvuf tarihinde tarîkatlaşma dönemlerinin başından itibaren diğer tarîkatlarda olduğu gibi Mevlevîlik içinde de önemli bir yere sahiptir. Mevlevîlik henüz tam olarak şekillenmemiş olsa da Mevlânâ döneminde de vakıfların bulunduğu bilinmektedir. İbrahim Ateş, Mevlânâ Dergâhı vakfiyeleri ile ilgili makalesinde Sultan Alâeddin'e ait, İncesu Kazası ve Kayseri yakınında bir miktar arazi ile Erciyes Dağı'ndan akan su yolunun vakfedildiği ifade edilen vakfiyenin şahitleri arasında Mevlânâ'nın isminin zikredildiğini belirtir.⁵⁴²

Mevlânâ hayatta iken maddi işlerle Çelebi Hüsameddin'in ilgilendiği bilinmektedir. Çelebi Hüsameddin, vakıflardan tahsil edilen gelirlerin bir kısmını ihtiyaçlarına binâen Mevlânâ'nın eşi Kira Hatun, kızı Melike Hatun ve Sultan Veled'e ayırmaktadır. Vakıf gelirlerinin yanı sıra Mevlânâ'nın görüşleri çerçevesinde ilk tarîkatlaşma hareketi de Çelebi Hüsameddin döneminden itibaren başlamıştır. Bu dönemde Mevlânâ Türbesi'nin inşası başlamış, türbe etrafında vakıflar kurulmuş,

⁵³⁷ Hasan Özönder, “Afyon Mevlevî-Hânesi” (III Uluslararası Mevlânâ Kongresi, Konya, 2003), 98-99.

⁵³⁸ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 550.

⁵³⁹ Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 212.

⁵⁴⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/313.

⁵⁴¹ Hacı Mehmet Güntay, “Vakıf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012).

⁵⁴² İbrahim Ateş, “Hz. Mevlânâ Dergâhı İle İlgili Vakıf ve Vakfiyeler”, (1992).

kurulan vakıflardan elde edilen gelirlerle Türbe’de görevli hafız, mesnevîhân ve müezzinlerin ihtiyaçları karşılanmıştır.⁵⁴³

Şehabettin Uzluk, Eflâkî’den nakiller yaparak, Bahaaddin Veled’in çocukları için bir medrese yapılması için Bedreddin Gevhertaş’ın öncülük ettiğini Hüdavendigâr Medresesi’ni yapıp buna vakıflar bağladığını ve hayatta olduğu müddetçe kendisini ve hânedânını bu yola vakfettiğini belirtmektedir. *Mevlânâ’nın Türbesi* adlı eserin 155. sayfasında Emir Bedreddin Gevhertaş’ın, Hicri 683 tarihinde Sultan Veled Medresesi’ni inşa ettirdiğini ve türbe için kendi malından Karaaslan Köyü’nü vakfettiğini nakleder.⁵⁴⁴

Sultan Veled dönemine ait olabilecek bir diğer vakıf da Eğirdir Mevlevîhanesi’ne ait vakıftır. Sadi Kucur tarafından Eğirdir Mevlevîhanesi ile ilgili bir vakfiyenin ortaya çıkarılıp analiz edilmesi sonucunda; Eğirdir Mevlevîhane’sinin iddia edildiği gibi Divâne Mehmet Çelebi tarafından değil bizzat Sultan Veled tarafından kurulmuş olduğu bilgisi verilmektedir.⁵⁴⁵

Sultan Veled doğal olarak, fiziksel olarak kurulmasına öncülük ettiği ve adeta bir nüvesini oluşturduğu Mevlevî küllîyesinin ayakta tutulması ve idamesi konusunu göz ardı etmemiş ve bu konuda da önemli adımlar atmıştır. Sultan Veled, Çelebi Hüsameddin’in vefatı sonrasında posta oturunca, vakıf gelirlerini kendi kontrolü altına almıştır. Bu süreçte makamı gereği siyasî otorite sahipleri ile yakın ilişkiler kurmuştur. Siyasi ilişkileri başlığı altında da açıkladığımız üzere sultanlar, vezirler ve devlet adamları ile yakın ilişkisi olan Sultan Veled bu vesile ile kurulmakta olan çecelebilik makamının de altyapısını oluşturmuştur.⁵⁴⁶ Örneğin Sultan Mesud’a yazdığı kasidelerden birinde, ona iki dileği olduğunu bildirerek babası gibi cömert olması gerektiğini öğütler. Daha önce de vergiden muaf tutulan “Mevlânâ âşıklarının” tekrar

⁵⁴³ Ekrem Işın, “Mevlevîliğin Tarihsel Temelleri: Sultan Veled ve Çelebilik Makamının Kuruluşu” (III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi, Konya, 2003), 98.

⁵⁴⁴ Şehabettin Uzluk, *Mevlânâ’nın Türbesi* (Konya: Konya Halkevi Güzel Sanatlar Komitesi, 1946), 58; Ateş, “Hz. Mevlânâ Dergâhı ile İlgili Vakıf ve Vakfiyeler”.

⁵⁴⁵ Sadi Süleyman Kucur, “Eğirdir Mevlevîhanesi ve Germiyanoglu Musa Bey’in Temliki ile Sultan Veled’in Vakfı” (1. Eğirdir Sempozyumu, Eğirdir, 2001), 575-596.

⁵⁴⁶ Işın, “Mevlevîliğin Tarihsel Temelleri: Sultan Veled ve Çelebilik Makamının Kuruluşu”, 98.

vergiden muaf tutulmasını ister.⁵⁴⁷ Sultan Veled, Moğol beyleriyle de iyi geçinmiş, onlara kendini saydırmıştır. Sultan Veled'in siyasi ilişkileri başlığında da belirttiğimiz üzere Sultan Veled'in eserlerinin yanı sıra Eflâkî'den de Moğol beylerinden Emir İrincin'in ve Mahmut Gazan Han zamanında Abışka Noyan'ın Sultan Veled'i ziyâret ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁴⁸

Dergâhın ileriki dönemlerdeki tarihi gelişimine bakılacak olursa; Osmanlı devrinde, dergâhın bakım, onarım ve dergâhtaki hizmetlerinin yürütülmesi için yapılan yardımlar, genellikle sultanlar ve devlet adamları tarafından desteklenmiştir. Türbeye ve dergâha tahsis edilen daha sonra “Celâliye Vakıfları” adıyla anılan bu vakıflar türbenin inşası sonrasında artmaya başlamıştır. Gerek türbenin bakım ve onarımı, gerekse dergâh ve dervişlerin muhtelif ihtiyaçlarının karşılanması için Selçuklu'dan Osmanlı dönemine geçen vakıf belgeleri, Konya'da Mevlevîliğin devlet erkânının ilgisine mazhar olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden sultanlar ve devlet büyükleri başta olmak üzere birçok şahıs, vakıf, türbe ve dergâh için bir takım varlıklarını vakfetmişlerdir.⁵⁴⁹

3.3. Mevlevî Âdâbının Oluşumuna Katkıları

Sultan Veled'in yaşadığı devir miladi 1226-1312 yılları arasındır. Bu dönem Selçukluların hem en parlak döneminin sonlarına hem de Moğol istilasının başlaması ile Selçukluların yıkılma sürecine tanıklık eden dönemdir. Zira çocukluğu Selçuklu'nun haşmetli sultanı Alâeddin Keykubad'ın hüküm sürüdüğü miladi 1220-1237 yıllarına denk geldiği gibi Sultan Veled'in ömrünün son yılları 1284-1312 tarihlerine tekabül eder. Sultan Veled'in Mevlevîliğin yöneticisi olduğu bu dönemin hemen öncesinde Selçuklu sultanları otoritelerini kaybetmiş ve Moğollar tarafından belirlenerek tahta çıkarılmış kukla yöneticiler konumuna gelmişlerdir.⁵⁵⁰ Esasında

⁵⁴⁷ İsimleri zikredilmeyen bu “Mevlânâ aşıklarının” sayısı on dördür. Sultan Veled, *Divan*, 525-526.

⁵⁴⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/409-410.

⁵⁴⁹ Mevlüt Çam, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (Celâliye) Vakıfları”, *Konya Kitabı XVIII: Konya Vakıfları 1* (2021), 389-399; Ateş, “Hz. Mevlânâ Dergâhı İle İlgili Vakıf ve Vakfiyeler”.

⁵⁵⁰ Küçük, *Sultan Veled ve Maârif'i: Kitâbu'l Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)*, 36.

Sultan Veled'in Mevlevîliğin başında olduğu bu son dönemde, Selçuklular'ın tarih sahnesinden fiilen yok olmuş olduğu anlaşılmaktadır.

Siyasi olarak karmaşa ve keşmekeş ortamının hâkim olduğu bu dönem, tasavvuf tarihi bakımından ise tam tersi bir durumdadır. Çünkü siyasi egemenliklerin zayıf olmasının aksine “Tarikatların teşekkül dönemi” olarak adlandırılabilir bu dönem tasavvuf tarihinin en şaşılahtı dönemlerindendir.⁵⁵¹ Mevlânâ'nın yaşadığı miladi 13. Asır aynı zamanda Necmeddin Kübrâ (ö.618/1221), Ömer Sühreverdî (ö.632/1234), Muhyiddin Arabî (ö.638/1240), Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö.656/1258), Hacı Bektâş-ı Velî (ö.669/1271) gibi tarikat pîrlerinin yaşadığı asır olup tarikatların kuruluş asrı olarak bilinir. Böyle bir devirde yaşayan Sultan Veled, Mevlevîlik tarikatının teşekkülünü sağlamış ve diğer tarikatlardan farklarının belirginleşmesi bakımından babasının görüşlerini bir sistem üzere kurmuştur. Bu bağlamda “Çelebilik Makamı” ile otoriteyi ele almış, halifeler atamış ve Mevlevîlik içindeki ritüellerin şekillenmesini sağlamıştır.

3.3.1. Halife Atamaları ile Mevlevîliğin Yayılmasındaki Katkıları

Sultan Veled'in Mevlevîliğe yaptığı sistemsel katkıların bir diğer boyutu halifelik atamaları üzerinedir. Bu atamalarla Mevlevîlik gerek Anadolu'ya gerekse Anadolu dışına yayılmıştır. Sultan Veled'in kurduğu Mevlevîhaneler ve atadığı halifeler bağlamında genellikle üç isimden söz edilir. Bu kaynaklardan edinilen bilgilere göre: Sultan Veled halife olarak, Şeyh Süleyman Türkmânî'yi Kırşehir'e, Muhammed Alâeddin'i Amasya'ya; Hüsâmeddin Hüseyin'i Erzincan'a göndermiştir.⁵⁵² Sultan Veled döneminde Erzincan Mevlevîhanesi'nin halifesi Hüseyin Hüsâmeddin Efendi tarafından, Kırşehir Mevlevîhanesi'nin Şeyh Süleyman-ı Veledî tarafından kurulduğunu aktaran Gölpınarlı, isim belirtmeden

⁵⁵¹ Küçük, *Sultan Veled ve Maârif'i: Kitâbu'l Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)*, 39.

⁵⁵² Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, 45-46. Not: *Menakıbü'l-Arifin*'de: “Hüsâmeddin Çelebi, Amasyalı Mevlânâ Alaeddin'in icazetnamesini kendi eliyle yazdı, hilafet verdi ve ferecesini giydirip Amasya tarafına gönderdi” denir. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/264. Alâeddin'in öncelikle Çelebi Hüsâmeddin'in halifesi olup ardından Sultan Veled'in de halifeliğini yapmış olduğu anlaşılmaktadır.

Tokat'ta Sultan Veled'in bir halifesi olduğunu söyler.⁵⁵³ Tokat'taki mevcut Mevlevîhane Fahreddin Irakî için, Muineddin Pervane tarafından yaptırılmıştır. Bu yapının daha sonra Mevlevîhane'ye dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra bazı kaynaklarda her ne kadar Eğirdir Mevlevîhanesi'nin Dîvane Mehmet Çelebi tarafından kurulduğu belirtilse de⁵⁵⁴ son dönemlerde bulunan bir vakfiyeye dayanılarak adı geçen Mevlevîhane'nin Sultan Veled tarafından kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu vakfiyeye göre Eğirdir'e atanan ilk halife Sultan Veled tarafından atanmış olan Seyfullah Dede isimli bir zattır.⁵⁵⁵ Fakat bu isminin Sultan Veled'in eserlerinde geçmemesi bu ihtimali zayıf bir hale getirmektedir.

Sultan Veled'in yakından ilgilendiği ve muhtemelen kuruluşunda büyük payı olduğu söylenebilecek bir diğer Mevlevîhane ise Afyon Mevlevîhanesi'dir. Sultan Veled, kızı Mutahhara Hatun'u bir Germiyan Beyi ile 1216 yılında evlendirerek, iki aile arasında köklü bir bağ kurmuştur. Mevlevîlik Tarîkatı'nın Afyon ve yöresine intikali bu yıllarda başlamıştır.⁵⁵⁶ Buraya bir halifenin atandığı ile ilgili bir bilgiye rastlanmamakla birlikte bu vazifeyi Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatun'un bizzat üstlendiği söylenebilir. Böylelikle doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Sultan Veled'in Afyon Mevlevîhanesi'nin kuruluşunda rol alması da yine kızı vesilesi ile olur.

Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*' sinde kendisinin sayısız halife atadığını söylemiştir. Fakat eldeki veriler ışığında sadece birkaç halifesinin ismi gün yüzüne çıkarılmıştır. Kanaatimizce dönemle ilgili vakfiyelerin ortaya çıkarılmasıyla Sultan Veled'in atadığı halifeler konusunda yeni verilere ulaşılabilecektir. Ayrıca bütün Rum ülkelerini değerli halifeleri ile doldurduğundan⁵⁵⁷ bahsettiği ve Rumca şiirleri olduğuna göre İstanbul'a da halife atadığı düşünülebilir.

⁵⁵³ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 333.

⁵⁵⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 121,122.

⁵⁵⁵ Kucur, "Eğirdir Mevlevîhanesi ve Germiyanoglu Musa Bey'in Temliki ile Sultan Veled'in Vakfı", 575-596.

⁵⁵⁶ Özönder, "Afyon Mevlevî-Hânesi", 97-123. Eflaki ve Sahih Ahmed Dede'ye göre Sultan Veled'in kızı Abide Mutahhara Hatun, Germiyanoglu Süleyman Şah ile evlenmiştir Bk. Eflâkî, *Manâqib al-ârifin (Metin)*, 997; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/344; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 196-206.

⁵⁵⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/199.

3.3.2. Çelebilik Makamının İhdâsına Katkısı

Sultan Veled, Mevlevîliğin bir tarîkat olarak sistemleşmesinde babasının yolunu sürdürmeyi amaçlamıştır. Babası Mevlânâ Celâleddin, hayatta iken dervişlerine bizzat kendisi şeyhlik yapmak yerine onları, Şems, Selahâddin ve Hüsameddin'e yönlendirmiştir. Bu durumun bir benzeri olarak babasının vefatı sonrasında Sultan Veled, Çelebi Hüsameddin'in şeyhliği döneminde Mevlânâ'nın vârisi olarak belli bir makama/otoriteye sahip olmakla beraber dervişlerin başındaki şeyh Çelebi Hüsameddin'dir. Hüsameddin'in vefatı sonrasında Kerîmüddin'i onun yerine koyan Sultan Veled, esasında babasının yolunu sürdürmeyi hedeflemiştir. Kütahya, Afyon, Kırşehir, Amasya, Erzincan, Aksaray gibi iller başta olmak üzere civar illere yayılan ve sayısı artan dervişlerin idaresi için müridlerin başlarına halifeler tayin eden Sultan Veled, oğlu ve halifesi Ulu Ârif Çelebi'yi çeşitli vesilelerle başka illere göndermiştir. Böylelikle şekillenmeye başlayan tarikatın merkezi olan Konya'da tarikatın idari işlerini tamamen kendi kontrolü altına almıştır.

Sultan Veled'den sonra Ulu Arif Çelebi başta olmak üzere, oğulları ve torunları tarikatın merkezindeki makamlarından diğer bölgelere şeyhler tayin etmeye devam etmiştir. Böylelikle ortaya çıkan ve kendi soyundan gelenlerle sürdürülen eden bu makam, Mevlevîlik içinde idarî merkezîyetçiliği temsil etmiştir. Diğer tarîkatlarda olmayan bu merkezi idare makamı Mevlevîlik içinde en üst merciyi temsil etmiş ve Mevlânâ soyuna mensup şahsiyetlerin oluşturdukları bir aile yapılanması halini almıştır.⁵⁵⁸

Bu makam daha sonra çelebi makamı olarak adlandırılmıştır. Osmanlı Dönemi'nde âlim, zarif ve asil kimseler için kullanılan “Çelebi” tabiri zamanla Mevlânâ neslinden gelenleri belirten bir unvan halini almıştır.⁵⁵⁹ Mevlevîlik tarîkatı tarihinde ilk olarak “çelebi” lakabını taşıyan Mevlânâ'nın halefi Çelebi Hüsâmeddin'den sonra bu unvanı alan Ulu Ârif Çelebi'den itibaren onun soyundan

⁵⁵⁸ Işın, “Mevlevîliğin Tarihsel Temelleri: Sultan Veled ve Çelebilik Makamının Kuruluşu”, 95-98.

⁵⁵⁹ Mehmet İpşirli, “Çelebi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1993. Mevlevîlik'in yanı sıra Hacı Bektaş'ın sulbünden gelenlere de “çelebi” denmekte olup bunları ayırmak için “Bektaşî Çelebilerinden” tabiri kullanılır. Bk.Cahid Baltacı, *Tasavvuf Lügatı* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2011.), 43.

olanlara “çelebi”, Mevlânâ’yı temsil eden makama “çelebilik”, bu makama oturan çelebiye “makam çelebisi” veya “çelebi efendi” denilmiştir.⁵⁶⁰ Mevlevîliğe olan önemli katkılarından dolayı Hüsâmeddin maddi olarak bu soydan gelmemiş olsa da kendisi de çelebi olarak kabul edilmiş fakat diğer çelebilerle karıştırılmasın diye çelebi lakabı ismine ön ek olarak gelip Çelebi Hüsâmeddin olarak kullanılmıştır. Sultan Veled’den sonra gelen tüm diğer tüm çelebilerde ise “çelebi” ünvanı kendi isimlerden sonra kullanılmıştır.⁵⁶¹

Çelebilik makamının Mevlevîliğe birçok katkısının olduğu muhakkaktır. Uzluk’a göre çelebilik makamı sayesinde Mevlevîlik diğer tarikatlarda olduğu gibi kol ve şubelere ayrılmamıştır. Büyük velilerin adları ile anılan diğer tarikatlar kurucularının vefatından sonra birçok kol ve şubelere ayrılrsa da Mevlevîlikte yaşanmayan bu durum Sultan Veled’in öncülüğüyle ihdas edilen çelebilik makamı sayesinde.⁵⁶²

3.3.3. Mevlevî Ritüellerinin Oluşumundaki Katkıları

Her tarîkatta olduğu gibi Mevlevîlik içerisinde de belli bir adap ve kurallar silsilesi vardır. Üstelik ritüeller olarak belirttiğimiz bu ayin, merasim, adâb ve kurallar silsilesinin en zengin yaşandığı tarikat Mevlevîliktir denilebilir. Öyle ki sadece Mevlevîlik adap ve erkânı ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Mutfak ile başlayan ve 1001 gün süren çileden oluşan bu seyr adeta ritüeller üzerine tertip edilmiş bir edep yolculuğudur. “Sofrada kâşık tutmaktan, su içme şekline, tennure giyinmekten selamlaşmaya ve oturup kalkmaya kadar dervişlerin günlük hayatın içindeki bütün davranışları belirli kuralların ışığı altında düzenlenir. Dergâhta terbiye gören dervişler, eğitimlerinin sonunda, Mevlevî üslûbunun topluma sunmaya çalıştığı insan tipinin özelliklerini ve mesajlarını taşır.”⁵⁶³

Sultan Veled, *Rebâb-nâme*’nin yazılış sebebinden bahsederken, Rebâp ile neyi karşılaştırır. Neyin şikâyeti kamışlıktan kesilme ile başlamıştır. Neyin sesinde

⁵⁶⁰ Çelebi, Celâleddin, “Çelebi Efendi”, DİA, İstanbul 1993, c. XVIII, s. 261,262.

⁵⁶¹ H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* (İstanbul: Ötüken, 2001), 52.

⁵⁶² Uzluk, *Divanı Sultan Veled*, Önsöz 28.

⁵⁶³ Sezai Küçük, “Mevlevîlerde Manevî Eğitim”, *Keşkül Dergisi* 5 (2005), 93.

bir inlemeden fazla bir şey yoktur. Oysa rebâpta birçok inilti ve perişanlık vardır. Rebâbın deri, kıl, tel ve ahşap gibi bütün malzemeleri gurbetteki garip gibidir. Her biri kendi vatanından ayrıldığı için inleyip feryat eder. Öyleyse rebâbdaki iniltiler, neyden daha çok ve daha çeşitlidir.⁵⁶⁴ Âdap ve erkân konusundaki Sultan Veled öncesinde “ney” gibi sadece kamıştan ibaret olan yalın ve sade faaliyetler Sultan Veled ile beraber “rebâb” benzetmesi üzerinden çok sesliliğe kavuşmuş böylece zengin bir yelpazeye sahip olmuştur.

Mevlevîlikte âdâb ve erkân iki ana unsur üzerinden şekillenmiştir. Bunlardan birincisi “çile” ikincisi ise “semâ”dır. Sultan Veled’in tarîkata ilişkin görüşleri içinde semâ’ ve halvet konu başlıkları altında da açıkladığımız bu her iki faaliyetin ritüeller bakımından detaylandırılmasında tıpkı “ney” den “rebâb” a geçiş gibi Sultan Veled’in görüşlerinin etkinliği açıkça görülür. Bunun bir göstergesi olarak semâ’ nın icra edildiği meydânda en büyük iki makamı temsil eden iki postun anlamlarına bakmakla anlaşılabilir. Bu postlardan biri kırmızı, öteki beyazdır. Kırmızı post Mevlânâ makamını temsil ederken beyaz post Sultan Veled makamını temsil eder.⁵⁶⁵

Mevlânâ ve Sultan Veled döneminde çile ve halvet ile ilgili Sultan Veled’in yirmi yaşında iken Mevlânâ’dan halvete girip çile çıkarmak için ricada bulunduğu fakat Mevlânâ’nın bu konuda isteksiz olduğu dediği rivayet edilir.⁵⁶⁶ Buradan Mevlânâ’nın halvet konusuna tamamen karşı olduğu şeklinde bir çıkarım yapılamaz, çünkü zira Mevlânâ’nın da gençlik döneminde Şam’dan dönünce art arda üç kere halvete girdiği belirtilmiştir. Yine de Sultan Veled’in halvet konusunda en azından babasından daha fazla istekli olduğu anlaşılmaktadır. Nihayetinde Mevlevîlik ritüelleri içindeki iki önemli esastan biri olarak kabul ettiğimiz “çile” kavramı halveti dışlamayıp adeta halveti aşan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan çiledeki 1001 günün Mevlânâ’nın halvet sürelerinin toplamı olduğunu söyleyenler de

⁵⁶⁴ Sultan Veled, *Rebabnâme*, 2.

⁵⁶⁵ Mehmet Önder, “Mevlevîliği Temsil Eden Eşyalar”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi* 85 (1956), 62. Arpaguş’a göre kırmızı post Sultan Veled, beyaz post Ateşbâz-ı Velî’nin makamını temsil eder. Bk.Safî Arpaguş, “Mevlevî İstılahları”, *Keşkül Dergisi* 33 (2014), 42.

⁵⁶⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/203.

vardır.⁵⁶⁷ Mevlevîlikte çile denince akla mutfak, mutfak denince de Âteşbâz-ı Velî olarak bilinen Yûsuf b. İzzeddin (ö. 684/1235) gelir. Onun makamı bir terbiye makamıdır, zira kendisi matbâh-ı şerifin piridir. Resmî tarîkat âdâb ve erkânının talimi ve bu sûretle müridanın terbiye ve teslîkinden mesul bulunan, hususiyle Mevlevî çilesinin baş eğitimcisi sertabbâh Âteşbâz-ı Veli makamını temsil etmektedir.⁵⁶⁸ Türbesi üzerindeki Arapça mermer kitabesine göre h. 25 Receb 684 (16 Eylül 1285)'te vefat ettiği bilinen Âteşbâz-ı Velî'nin yaşadığı dönemde mutfak âdâbı ve çile ile ilgili ilk düzenlemeleri yapılmaya başlandığı ve Sultan Veled'in yaşadığı dönemde de bu faaliyetlerin yaygınlaşarak bir düzene oturmaya başladığı düşünülebilir.

Mevlevîlik ritüellerinin ikinci esasını semâ' ayinleri oluşturur. Mevlevîlikte âyin, "icrâ-yı zikrullah" yani Allah'ı zikretmek demek olup topluca yapılan tarîkat zikirleri bu adla anılır. Semâ', kelime anlamı olarak işitmek, güzel ve iyi şöhreti, anılışı duymak anlamlarına geldiği gibi terim olarak, mûsikî nağmelerini dinlemek, dinlerken vecde gelerek kendinden geçmek anlamındadır.⁵⁶⁹ Başlangıçta Mevlânâ'da pek görülmeyen, Şems'in gelmesiyle çokça tezahür eden semâ' meclisi kısa bir zaman sonra büyük bir rağbet görmüştür. Başlangıçta semâ' zamanı, Mevlânâ'nın vecd hallerinin gelişine bağlı iken Mevlânâ'nın vefâtından sonra Çelebi Hüsameddin ve Sultan Veled tarafından, cuma namazının ardından Kur'an okunduktan sonra icra edilmeye başlanmış ve bir gelenek hâline getirilmiştir.⁵⁷⁰

Mevlânâ ve Sultan Veled'in semâ'ya bakış açısı arasında hiçbir fark yoktur. Gölpınarlı, "Mevlânâ'nın semâ'sında, hiçbir kayıt yoktur. O herhangi bir vesileyle cezbeye gelince semâ etmekte, nara atmakta, birisiyle konuşmakta, fetvalara cevap vermekte, şiir söylemekte, çalgıcıların teflerine para atıp onlara ihsanda bulunmaktadır. Ayağını vurmakta, secde etmekte, kollarını bağlamaktadır. Mevlânâ, sokakta da bir yere giderken de semâ' eder. O'nun semâ'sı bir törene, bir kural veya

⁵⁶⁷ Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, 177.

⁵⁶⁸ Topatan, *Mevlevîliğin Teşekkül Dönemi*, 287.

⁵⁶⁹ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 48.

⁵⁷⁰ 1330'lu yıllarda Konya'yı gezen İbn Battûta cuma günleri cami/tekkelerde *Mesnevî* okunduğuna şahitlik eder. Bk. İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, II/445.

kaideye uymaz. Doğrudan doğruya vecde, tabi olarak gayrı ihtiyari gerçekleşen bir hal tezahürüdür. Mevlânâ cenaze töreninde bile vecde gelince semâ' etmiştir. Sonrasında ona uyanlarsa bunu, bir gelenek haline getirmişlerdir.”⁵⁷¹ dese de Sultan Veled'in semâ'sının babasınınkinden farklı olduğu söylenemez. Zira ne Sipehsâlâr ne de Eflâkî'nin eserlerinde semâ'da bir farklılıktan söz edilmemektedir. Sultan Veled de semâ' esnasında rubâî okumuş, hediyeler vermiş ve yağmur altında yanındakilerle beraber semâ' etmiştir.⁵⁷²

Ritüellere katkısı açısından, semâ' öncesinde yapılan bir takım düzenlemelerde Sultan Veled'in daha fazla etkisi olduğu düşünülebilir. Çelebi Hüsameddin'in zamanında sadece cuma namazından sonra semâ' icra edildiği, Kur'an okunup ardından *Mesnevî* okunduğu Eflâkî tarafından aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra Abışka Noyan'ın, Sultan Veled'i ziyareti esnasında semâ'dan önce ilk olarak Kur'an-ı Kerim okunması ardından semâ' edilmesinden bahsedilmesi,⁵⁷³ cuma günleri bir *Mesnevîhân* tarafından *Mesnevî* okunması⁵⁷⁴ ve ardından duada bulunulması Hüsameddin'den sonra Sultan Veled zamanında bazı değişiklikler yapıldığının göstergesidir.

Gölpınarlı, Sultan Veled ve oğlu Ulu Ârif Çelebi zamanında da semâ'nın Mevlânâ zamanındaki semâ' ile aynı olduğunu belirtirken⁵⁷⁵ Uludağ'a göre; semâ' merâsimleri, Sultan Veled tarafından Mevlevîlik içerisinde gerçekleştirilen bir düzenlemedir. Gölpınarlı'dan farklı olarak Uludağ'a göre öncesinde belli bir şekil ve formlardan âzâd, zaman ve mekânla mukayyed olmayan, vecd ve huşûnun coşkunu bir tezâhürü olarak karşımıza çıkan semâ'nın form kazanmaya başlaması, istikrâr kazanması Sultan Veled dönemine aittir.⁵⁷⁶ Oysa Mevlânâ'nın davet edildiği ve önceden planlanmış semâ' meclislerinin var olduğu asli kaynak olarak kabul edilen eserlerde açıkça görülmektedir. Örneğin, Sahîh Ahmed Dede'nin eserinde anlatılan semâ' merasimi günümüzdeki semâ'dan çok da uzak değildir. Eserde geçtiği üzere

⁵⁷¹ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 71.

⁵⁷² Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/203, 613, 795.

⁵⁷³ Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/818-819.

⁵⁷⁴ Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/189.

⁵⁷⁵ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 87.

⁵⁷⁶ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema* (Marifet Yayınları, 1999), 369.

Mevlânâ'nın 65 yaşında iken bir gün Karatay Medresesi'nin önünden geçerken ezan okununca aniden durup medreseye yönelmiş, etrafındakilerle beraber medreseye girmiş namaza durulmuştur. Namazdan sonra aşır okunduğu, hadis dersi yapıldığı ve *Mesnevî* takrir edildiği; sonrasında tekrar aşır okunup tespih halkası oluşturularak ism-i Celal zikrinin (Allah) çekildiği ardından tekrar aşır okunup gülbang-ı Muhammedî çekildikten sonra naat okuduğu aktarılır. “Sonra ney üflenip kudüm çalındı. Mevlânâ ve dostlar ayağa kalkarak, Sultanü'l-Ulemâ Muhammed Bahaüddin Veled'in Ka'be'de yaptığı gibi medresenin etrafında üç defa yürüdüler. Hep birlikte üç kez devr-i Veledî yaptıktan sonra üç fasılayla, her fasılda selam verilir gibi baş keserek semâ' ettiler. En sonunda yine aşır okundu; herkes oturarak dinledi. Sonra kalkıp bayramlaşır gibi musafahalaştılar. Dua ederek töreni bitirdiler”⁵⁷⁷ şeklinde tarifî yapılan bir semâ' ayininden bahsedilir ki bu ayin günümüzdeki semâ' ayinlerinin de adeta bir nüvesi olarak düşünülebilir. Her ne kadar Gölpınarlı, bu konudaki ihtilaflarla ilgili ilk kaynaklarda bu yönde bir kanıta rastlanmadığını bu yüzden bu iddiaların pek inandırıcı olmadığı görüşünde⁵⁷⁸ olsa da ritüellere bu kadar bağlı bir tarîkatın ilk dönemlerden tamamen kopuk olduğu da düşünülemez. Yine bu kaynaktaki bilgiden de anlaşıldığı üzere Sultan Veled'e atfedilen ve günümüz semâ' ayinlerinde de “devr-i Veledî” olarak idame edilen bölümün adlandırılmasında Sultan Veled'den değil, adını aldığı dedesi Bahâeddin Veled'den esinlenilmiştir.

Bazı kaynaklar, semâ' âyin ve erkânının son şeklini Pîr Âdil Çelebi (ö. 1460) zamanında aldığını bildirir.⁵⁷⁹ Bu sebepten, Âdil Çelebi'ye “pîr” lakabı verilmiştir. Âdil Çelebi'den önce semâ'nın belirli bir erkân üzerine tertiplendiği hakkında bir bilgi yoktur. On beşinci asırdan önce semâ' Mevlânâ zamanındaki gibi düzensiz şekilde iken daha sonra “mukâbele” ismiyle törenleştirilmiş ve bütün Mevlevî tekkelerinde aynı şekilde icrâ edilmeye başlanmıştır. Her tekkede aynı şekilde icrâ edilmesini de Çelebilik makamı temin etmiştir.⁵⁸⁰ Tüm bunların yanı sıra günümüzde

⁵⁷⁷ Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*, 189-190.

⁵⁷⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 382.

⁵⁷⁹ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 75.

⁵⁸⁰ Yazıcı, Tahsin, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, “Semâ”, 1988, 466.

icra edilen Mevlevî ayinlerinde yer alan Sultan Veled'e ait 46 şiirin bestelenmiş olması semâ'nın Sultan Veled ile ne kadar özdeşleştiğinin göstergesidir.⁵⁸¹

3.4. Bir Tartışma Konusu Olarak Şemsîlik ve Veledîlik

Mevlevîlik içinde Sultan Veled'in soyundan gelen yöneticilerin idari konumunda bulunmaları dolayısıyla gelişen ve sistemleşen çeşitlilik kurumu sayesinde Mevlevîlik, diğer tarikatlar gibi kol ve şubelere ayrılmamıştır. Fakat tarihsel bir süreç içerisinde Mevlevîlik içinde iki farklı tutumdan söz edilmektedir. Bu tavırlardan biri Şems-i Tebrîzî'ye işaretle “Şemsî”lik, diğeri de Sultan Veled'e izafe edilen “Veledî”liktir. Günümüzde anlaşıldığı şekli ile zühdü esas alıp şeriat çizgisine sıkı sıkıya bağlı Veled Kolu ile Kalenderîler gibi şeriat çizgisine pek riayet etmeyen Şems Kolu olarak adlandırılan⁵⁸² bu farklılaşma zaman zaman tartışma konusu haline gelmiştir. Bize göre bu ayrım temelde tasavvuf tarihi içerisinde sekr ve sahv terimleri üzerinden okunabilir. Tasavvufta kişinin kendini kontrol edemeyip adeta mânevî bir sarhoşluk halinde Hak Teâlâ'nın muhabbetinin galebesini ifade etmek için sekr terimi kullanılır. Bu tavır genellikle Bâyezîd-i Bestamî ve ona tabi olan tasavvuf ehlinde daha bariz olarak görülür. Sahv ise muradın husulünden ibaret olup temkin ve itidal üzere olma durumunun daha baskın olmasıdır. Bu durum da daha çok Cüneyd-i Bağdadî ekolünde görülür.⁵⁸³ İlk sufiler sekr-sahv terimlerini genellikle makam olarak değil de hal olarak değerlendirmişlerdir. Haller, kulların iradesi altında değil ilahî birer hibe niteliğinde olup geçicidirler.⁵⁸⁴ Sekr ehli olan mutasavvıflar daima sekr halinde olmadığı gibi sahv halini yaşayan mutasavvıflar da bazen sekr halinin etkisi altında kalmışlardır. Fakat hayatları genel olarak değerlendirildiğinde baskın olan hal hangisi ise genellikle onunla anılmışlardır. Sekr ve sahv hallerinin Mevlevîlik içerisindeki bir tezahürü olarak Mevlânâ'da da Şems'ten önce sahv; sonra sekr halinin daha baskın olduğu söylenebilir. Mevlânâ'nın

⁵⁸¹ Yakup Şafak, “Mevlevî Ayinlerinde Sultan Veled'den Alınan Şiirler”, *Doğu Esintileri* 6 (21 Haziran 2017), 147-173.

⁵⁸² Mahmud Erol Kılıç, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar 1* (Sufî Kitap Yayınları, 2016), 32.

⁵⁸³ Hûcivîrî Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 248.

⁵⁸⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beyrut: Daru'l-Minhac, 2017), 260-262; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Muhammed Coşkun (İlk Harf Yayınevi, 2013), 146-147.

bu dönüşümünde anahtar rolünde olan Şems'in coşkunu "sekr" hali olarak kabul edilebilir.

Gölpınarlı, aslında kaynağını bizzat Mevlânâ'dan alan bu iki tavrı, Sakıp Dede'nin "Cezbe-i zü'l-Celâl-i Şemsiyye" sözlerine dayandırır.⁵⁸⁵ Fakat Gölpınarlı bu durumu bir neşve veya meşrep farklılığının ötesinde büyük ve keskin bir ayırım olarak değerlendirir. O'na göre Şems yolu aşk ve cezbe yolu; Veled yolu ise temkin yoludur.⁵⁸⁶ Mevlânâ'nın hem şiirlerinde hem yaşantısında, Sultan Veled'in ise yalnız şiirlerinde ortaya çıkan bir melamî ve batınî temayülden bahseden Gölpınarlı, Ulu Ârif Çelebi'nin şeriat kurallarına aldırış etmeden alenen şarap içtiğini bu durumun Emir Âbid Çelebi'den devamla Divâne Mehmet Çelebi, Yusuf Sineçâk gibi Mevlevîlerde belirgin olarak sürdüğünü iddia eder. Bunun aksine Vahîdî, Rûsûhî gibi Mevlevîlerin sünnete sâlik dervişler olduğunu savunan bir gurubun da olduğunu kabul eder. Gölpınarlı, her ne kadar bu iki meşrebin edep ve zerafetinde birleştiğini söylese de Mevlevîliğin aslının Şemsî neşveye sahip olduğunu savunarak açıkça bir tarafgirlik içerisine girer.⁵⁸⁷

Oysa eserlerinde, özellikle şiirlerinde Cüneyd gibi sahvı üstün tutan sûfilerden daha çok Hallac ve Bayezid gibi sekri üstün tutan sûfilerin sözlerine yer veren Sultan Veled'in gözünde Şems, Bayezid ve Hallac'tan daha üst mertebededir. Sultan Veled'e göre Şems'in bu mertebesi, erenlerin derecelerinden daha üstün olan maşukluk durağıdır ki Şems'te zuhur eden bu durum Mevlânâ'yı da maşukluk mertebesine taşımıştır.⁵⁸⁸ Eserlerindeki ifade ve anlatımları göz önüne alındığında Sultan Veled'in sekri, sahv halinden üstün tuttuğu açıktır. Fakat aslında Gölpınarlı'nın da ifade ettiği üzere yaşadığı hayat göz önüne alınca Sultan Veled'in eserlerinde daha üstün tuttuğu coşku ve vecd hali olan sekr halini pek yansıtmadığı anlaşılmaktadır, zira dinin kurallarını takip etmek hususunda Şems'ten geri kalır değildir. Şems'teki durum bunun neredeyse tersinedir. Hülya Küçük'e göre *Makâlât*'ına bakıldığında sahv ve temkin olma halinin ağır bastığı görülen Şems'in

⁵⁸⁵ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 208.

⁵⁸⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 35.

⁵⁸⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 204-220.

⁵⁸⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 156; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 260.

yaşamı ile ilgili sonradan etrafındakilere yasaklasa bile, “içki içtiği” veya “namaz kılmıyor gibi görüldüğü” hakkında iddialar olmuşken, Sultan Veled’in bu tür hallerine ilişkin hiçbir iddia ortaya atılmamıştır. Bu durumda eserlerindeki ifadeler dikkate alınırsa Sultan Veled’in Şems’ten daha coşkun olmakla beraber günlük hayatta bunu göstermediği/sakladığı söylenebilir.⁵⁸⁹

Bu konuda daha uzlaştırmacı açıklamalar yapan Esrar Dede, bu durumu sadece meşrepsel bir farklılık olarak görür. Bu meşrepsel farklılığı daha latif bir şekilde Mevlânâ’nın *Dîvan*’ından feyz alan Şemsî meslek ile *Mesnevî*’yi rehber alan Veledî meslek olarak açıklar.⁵⁹⁰ O’na göre her ikisinin de kaynağı aynı gerçek ışığın feyzidir.⁵⁹¹ Yani Şemsî kol ile Veledî kol birbirini Mevlânâ’da bütünleyen iki yarım gibidir. Şeyh Galip de *Es-Sohbetü’s-Sâfiyye* adlı risâlesinde⁵⁹² bu ayrımın bahsedildiği gibi keskin bir ayrım olmadığını belirterek bu ayrımı bazı cahillerin saçma sapan sözleri olarak niteler. Sultan Veled’in Şems’e intisâb ettiğini hatırlatarak Veledî yolun Şems’e aykırı olmasının mümkün olmadığını vurgular.⁵⁹³

Bu tartışmaların bir diğer ayağı Mevlevîlik-Bektâşîlik ilişkisi üzerinden Alevilik-sünnilik ayrışmasına kadar uzanır. Tarihsel olarak Mevlevîliğin diğer tarikatlarla yakınlaştığı örneğin Nakşîbendilik dolayısıyla Mevlevîlere zahitliğin aşılandığını ve böylelikle Veledî kolun güçlendiğini dile getiren Gölpınarlı’ya⁵⁹⁴ göre Mevlevîliğin Şemsî olan kısmında, melâmî bir meşrep, Alevîliğe temayül, Bektâşîliğe yakınlık ve hatta Bektâşî müntesipliği bile vardır.⁵⁹⁵ Fakat Gölpınarlı tarafından dile getirilmekten çok övülen bu Mevlevî/Bektâşî yakınlaşması; Veledî kola daha yakın olan Tahir Olgun’a (ö. 1951) göre kabul edilebilir bir durum değildir. Olgun, bu yakınlaşmayı savunanlar için “Mevlevî sûret, Bektâşî sîret”

⁵⁸⁹ Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 25.

⁵⁹⁰ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu‘arâ-yı Mevlevîyye (inceleme-metin)*, ed. İlhan Genç (Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000), 276.

⁵⁹¹ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 209-2010.

⁵⁹² Bu eser, Kösec Ahmed Dede (ö.1777) adlı bir zatın Mevlevî tarikatı hakkında yazdığı Arapça *Et Tuhfetü’l-Behiyye fî Tarîkatî’l-Mevlevîyye* adlı on üç sayfalık küçük risalesine, Şeyh Galib’in yine Arapça yazdığı bir talikattan ibarettir.

⁵⁹³ Şeyh Galip, *Es-Sohbetü’s-Sâfiyye*, http://dosyalar.semazen.net/Es_sohbeti_safiyye.pdf Erişim:31.03.2019 (05.03.2019 22:48).

⁵⁹⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 322.

⁵⁹⁵ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 224-243; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 425-430.

tabirini kullanarak böyle kişilerin sadece görünürde Mevlevî olduklarını söyler.⁵⁹⁶ Esasında Mevlevîliğin sünni bir tarikat olduğu tartışmasız bir gerçektir, çünkü Mevlânâ ve Sultan Veled'in hayatları ve eserlerine bakıldığında dört halifenin dördü de daima övgü ile anılmıştır.⁵⁹⁷ Şefik Can'a göre Mevlevîliğin, Alevîlik/Bektâşilik konusundaki tavrı hakkında en net delil Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ikinci cildinin 2604 numaralı beytinin başlığında Muaviye'nin adından sonra "radıyallahu anh" temennisinin eklenmesidir.⁵⁹⁸ Ayrıca Eflâkî'nin aktardığı Sultan Veled ve oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin "Herbende" olarak isimlendirilen Olcaytu hakkındaki uyarıları da bu minvaldedir. Sultan Veled, oğlunu sünni iken, Şia'nın İmamiye mezhebine geçen Olcaytu'yu hatalarından vazgeçirmeye gönderir. Oğlu Ulu Ârif Çelebi de bu konuda babasına herhangi bir itirazda bulunmaz ve yola çıkar.⁵⁹⁹ Bu durum Gölpınarlı'nın Sultan Veled'e oranla övgülerle bahsettiği, yücelttiği ve Mevlevîliğin Şemsî meşrebinin neredeyse öncülerinden biri olarak kabul ettiği Ulu Ârif Çelebi'nin itikadi konuda babası ile ne derece uyumlu olduğunun da bir göstergesidir. Zira Ulu Ârif Çelebi kırk sekiz yıllık kısa ömründe genel olarak babası Sultan Veled'in sözlerinin dışına çıkmamış babasından sonra sekiz yıl oturduğu postta da buna muhalif bir tavır sergilememiştir. Mevlevîliğin bu konudaki tavrında Şems'ten, Mevlânâ'ya; Sultan Veled'den Ulu Ârif Çelebi'ye kadar hiçbir farklılık yoktur.

Yakın zamanda pek tartışılmasa da Cumhuriyet Dönemi öncesine uzanan ve günümüze kadar süregelen bir Veledî-Şemsî tartışmasının var olduğu anlaşılmaktadır. 1912 yılında bir ihtifal ile alevlenen bu tartışma dönemin Mevlevîleri arasında bir ayrılığı gün yüzüne çıkaracak niteliktedir. Mevlevîlerin

⁵⁹⁶ Tahir Olgun, *Mevlevî Çilesi* (Vefa Yayınları, 2008), 75.

⁵⁹⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 34; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 24; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 191; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 324; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 484; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 143.

⁵⁹⁸ Can, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, 330. Mezkur hikayede Muaviye için "Müminlerin dayısı" lakabı da kullanılır. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Tahir Olgun (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2024), 292. Müminleri dayısı ifadesi Hâlet Efendi 171 no'lu nüshada geçmez Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 264 (II/2587).

⁵⁹⁹ Adı geçen ve 703-716 (1304-1316) yılları arasında hükümdarlık eden Moğol sultanlarından biridir. Olcaytu İslam dinine girdiği için başlangıçta kendisine Hûdabende (Allah'ın kulu) lakabı verilmiş fakat sonrasında Şia'nın İmamiye mezhebine girip Mescid-i Nebeviden Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in kabrini yıkmayı düşünecek dereceye gelmiştir. Lakabı bu nedenle Herbende (Eşşegin kulu) olarak değiştirilmiştir. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/248-250.

şems kolu tarafından bir heyetin “Bir İhtifâl-i Âlî-yi Edebî Şair Müceddid Gâlib Dede” adıyla 12 Temmuz 1912 tarihinde Galata Mevlevîhanesi’nde gerçekleştirildiği etkinlik bu açıdan dikkate değer niteliktedir. Ayrıntısıyla düşünülmüş bu programda katılımcıların giyeceği elbisenin renginden kimin nerede duracağına ve neler okunacağına kadar her şey planlanmıştır. Gerçekleştirilmek istenen törenin daha sonraki yıllar için bir örnek olması ve daha sonraki yıllarda devam etmesi arzusu söz konusudur. Hakk Gazetesi’nin bir yardım kampanyası yaparak para topladığı ve önyak olduğu törende Şemsî kola destek veren şahıslar arasında Süleyman Nazif, Cenap Şehabettin, Abdullah Cevdet, Köprülü-zâde Fuad gibi isimler ve gayrimüslimlere de yer verilir. Sultan Mehmed Reşad’ın (ö. 1918) “bir top şal da bizden” diyerek bu girişimi desteklemesi de dikkat çekicidir. Fakat bu törene karşı çıkan Mevlevîler de vardır. Başını Tahirü’l Mevlevî’nin (Tahir Olgun) çektiği bazı isimler bu toplantıyı şiddetle eleştirmiştir.⁶⁰⁰ İhtifalde yaşananlar sonrasında kendilerini yenilikçi olarak kabul eden Şemsî kol ile daha muhafazakâr bir tutum sergileyen Veleddî kol arasında tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar Şems kolundan Şehabettin Süleyman ile Veleddî kolundan Tahir Olgun önderliğinde gazete yazılarıyla da bir müddet sürmüştür.⁶⁰¹

Şemsî ve Veleddî neşe, meşrep veya kol olarak ayrı görünen bu durum bir tartışma konusu olarak esasında Sultan Veleddî’den çok sonra başlamış bir tartışmadır. Sultan Veleddî’nin fikirlerinin, gayesinin ve yaşantısının ne Mevlânâ ne de Şems’ten uzak olduğu söylenemez, çünkü Sultan Veleddî, Şems’in bir müridi olarak hiçbir eserinde Şems’e karşı hiçbir bir kötü imâda bile bulunmaz. Şemsî - Veleddî tartışması her ne kadar Sultan Veleddî’den sonra ve ondan bağımsız bir hale dönüşmüş olsa da tartışmanın bir sonucu olarak bu tartışmalar kişisel olarak Sultan Veleddî’nin yok sayılması, yerilmesi ve küçük görülmesine varacak bir raddeye ulaşmaktadır. Sultan Veleddî’nin etkileri hususunda onun bazı kesimlerce övüldüğü bazı kesimlerce de yerildiği görülmekte olup bu konu müstakil bir başlık altında ele alınacak düzeydedir.

⁶⁰⁰ Ayşe Değerli, “Bir Ritüel Pratiği Üretme Denemesi: Şeyh Gâlib İçin Düzenlenen İlk İhtifal”, *Journal of Turkish Studies* 8/Volume 8 Issue 4 (17 Ekim 2019), 573-587.

⁶⁰¹ Değerli, “Bir Ritüel Pratiği Üretme Denemesi”, 582.

3.4.1. Sultan Veled'in Övülmesi-Yerilmesi

Dîvan'ında Türkçe yazdığı bir şiirinde "Kim Veled'i severse, gey göz ile bakarsa/ Tenri onun başından sava bela, sava bela" diyerek⁶⁰² kendisini sevenlere duada bulunmuş olan Sultan Veled, doğal olarak Mevlevîlik içerisinde çok fazla övgüye mazhar olmuştur. Eflâkî'nin meşhur "Ey ki hezâr âferin bu nice sultân olur/ Kulu olan kişiler hüsrev ü hâkân olur" diye başlayan şiiri bunların başında gelir.⁶⁰³ Mevlevîlik tarihine genel olarak bakıldığında ister Şemsî ister Veledî meşrepli kişiler olsun Sultan Veled'i öven kimselerin çok fazla olduğu da Âşıkârdır. Sultan Veled'in hor görülmesi ise oldukça dar bir çerçeve dâhilindedir. Her ne kadar Şemsî-Veledî ayırımından söz edilse de Mevlevî gelenek içinde Şemsî meşrepte de olsa örneğin Esrâr Dede (ö. 1797) gibi birçok kimsenin bu iki neşveyi Mevlevîlik içinde birleştirdiği anlaşılmaktadır. Sâkîb Dede'nin (ö. 1735) "Nâzenîn-i melevî Sultan Veled'dür şâhumuz/ hıdmet-i Hâk-i derinde köçek ü lâlâ bizüz."⁶⁰⁴ Şeklindeki dizeleri de bu iki neşvenin bir araya getirmesine örnektir.⁶⁰⁵ "Dest-gîr oldu kabûl-i Hazret-i Sultan Veled/ Saldı mülk-i Zühreye âvâze dil-şâd-ı rebâb" diyerek Sultan Veled ve rebâb hakkında övgü dolu uzunca bir şiir yazan⁶⁰⁶ Sâkîb Dede, Eflâkî'nin şiirinden alıntılara ek olarak 12 adet hamse ile Sultan Veled'i övmüştür.⁶⁰⁷ Bu övgülerinin yanı sıra Şemsî meşrepli Dîvane Mehmet Çelebi'yi de överek "Nizâmü'l-Mülk-i vecd ü hâldür Sultân-ı Dîvânî/ Veliyyü'l- ahd-i Cem-minvâldür Sultân-ı Dîvânî" diyerek başlayan uzunca bir methiye⁶⁰⁸ yazması; ister Şemsî ister Veledî meşrep olsun Mevlevîlerin Sultan Veled'e derin bir muhabbet duyduğunun göstergesidir.

"Ey mazhar-ı nur-ı Şems eyle sırr-ı Ehad/ Hem cedd-i mülûk hem şeh-i cedber-ced/ Evlâdların başı için rahm eyle/ Bu Gâlib'e ey Hazret-i Sultân Veled" diye

⁶⁰² Mansuroğlu, *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri*, 30.

⁶⁰³ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Dîvân-ı Türkî-i Sultân Veled*, ed. Veled Çelebi İzbudak, Kilisli Muallim Rıfât (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), Birinci ilave 119-120.

⁶⁰⁴ Mustafa Sâkîb Dede, *Sâkîb Dede Dîvânı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018), 131.

⁶⁰⁵ Sâkîb Dede, *Sâkîb Dede Dîvânı*, 12-13.

⁶⁰⁶ Sâkîb Dede, *Sâkîb Dede Dîvânı*, 160-161.

⁶⁰⁷ Sâkîb Dede, *Sâkîb Dede Dîvânı*, 717-720.

⁶⁰⁸ Sâkîb Dede, *Sâkîb Dede Dîvânı*, 708-713.

sonlandırdığı uzun şiirinde Şeyh Galib, Sultan Veled'i över. Benzer bir şekilde "Mir'ât-ı cemâl-i Pîr Sultan Veled/ Hünkârımıza vezîr Sultan Veled/ Kaldım reh-i iftirâkda pâ der gil/ Ol bendene dest-gîr Sultan Veled" diyen Esrar Dede, Sultan Veled için övgülerde bulunan eski kuşak Mevlevîlerdendir. Daha eski tarihli eserlerde de Sultan Veled'e övgülere rastlamak mümkündür. Örneğin Adnî Receb Dede (ö. 1689) *Dîvan*'ında: "Pâdişâh-ı arş-ı mesned Hazret-i Sultan Veled / K'anda peydâ oldu ahkâm-ı tamâm-ı men a'ref / Hâtem-i lutfunla ur lutf ile Adnî bendenün/ Nâme-i ikbâline mühr-i hitâm-ı men a'ref" sözleri ile Sultan Veled'i metheder. Sultan Veled'in lütfuyla bahtının mektubuna "men aref" mührünü⁶⁰⁹ basmasını dilediğini söyler.⁶¹⁰

Cumhuriyet dönemindeki Mevlevî müelliflerde de benzer övgülere rastlamak mümkündür. "Bir Süleymân-ı himem-tedbîrdir Sultan Veled / Misl-i devr-i Âsaf âlemgîrdir Sultan Veled"⁶¹¹ diyen Hüseyin Vassaf'ın (ö. 1929) yanı sıra, "Allah bilir cihanda yektâ sensin / Ey vâhid-i bî-nazîr Sultan Veled"⁶¹² mısrasının sahibi Abdülbaki Dede (ö. 1935) ve Mehmet Şemseddin Mısırî (ö. 1936) de bu dönemin şahsiyetlerindendir. "Bâb-ı kabûlü etme, sed dergâha geldim, kılma red / Bîçâreyim, eyle meded, yâ Hazret-i Sultan Veled" diyerek başladığı şiirini, "Şemsî-i Mısırî-i zelîl dergâhına oldu dahîl / Bî-çâreye ol sen delîl, yâ Hazret-i Sultan Veled" beyitleriyle bitiren Mehmet Şemseddin Mısırî'nin, "Şemsî" kelimesini kullanması manidardır. Son dönem Mevlevîlerden Sultan Veled üzerine yapılan çalışmalara öncülük eden Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953) "Ey necl-i necîb-i Pîr Sultan Veled/ V'ey mürşid-i bî nazîr Sultan Veled/ Bu abd-i hakire dest-gîr ol, kerem et/ Bî-çâreye dest-gîr Sultan Veled" diyerek Sultan Veled'i övmüştür.⁶¹³

⁶⁰⁹ "men aref" mührü ile "Kendini bilen Rabb'ini bilir" sözüne hatırlatma yapılmıştır

⁶¹⁰ Eda Tok, *17.Yüzyıl Mevlevî Şairlerinin Şiirlerinde Mevlânâ ve Mevlevîlik* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 97.

⁶¹¹ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, haz. Mehmet Akkuş – Abdullah Kartal (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 5/209.

⁶¹² Abdülbaki Dede. *Dîvânçe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr. XXX, vr. 20b.

⁶¹³ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, haz. Mehmet Akkuş – Abdullah Kartal (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 5/209.

Sultan Veled sevgisini şiirlerinde dile getirmiş yakın dönem Mevlevîlerden biri de Şemsî meşrebe yakın görülen Bahariye Mevlevîhanesi şeyhi Midhat Bahârî Beytur (ö. 1971)'dur. Beytur, “Sultan Veled olmasaydı, Sultan Veled yazmasaydı, sonsuz bir nur, sonsuz bir güzellik, sonsuz bir aşk olan babası Mevlânâ'yı şimdiye kadar tanıdığımız derecede olsun tanıyamayacak, bilemeyecek ve öğrenemeyecektik.”⁶¹⁴ diyerek, Sultan Veled'in önemine dikkat çeker. Sultan Veled'i gökteki Mevlânâ'yı anlamak için bir teleskoba benzeten Beytur için Sultan Veled'in nesri de nazmı da mükemmeldir. Bir beyit ile ona olan sevgisini şöyle özetler: “Sultan Veled ki hakikat bağının gülüdür/ Sultan Veled ki Hak cennetinin bülbülüdür/ Sultan Veled'dir O âlemi aşkın sultanı/ Vasfı pâkinde ne dersem o sultan uludur.” Midhat Bahârî Beytur, *Mihrab-ı Aşk* adlı şiir kitabında Sultan Veled'i iki şiirinde daha över. İlk şiirinde: “Gonca-i bağı Nebi, sırrı şehinşah-ı aşk/ Dürri baha-i ezel, Pertev-i şems-i ahed/ Kimdir o siması nur, ehl-i dîlin serveri/ Şahı ebed saltanat, Hz. Sultan Veled” diyerek metheder. İkinci şiirinde de Sultan Veled'in eserlerinden övgüyle söze başlayarak “Gönlüm onun şem'ine Pervânedir/ Aşk ile bir derd ile kim hastayım/ Lütfuna in'amına dilbesteyim/ ... Mithat'ı andığı dem Ârifan/ Sine olur feyz ile bir gülistan/ Ben ne desem azdır Sultanıma/ Gözbebeğim, canım o cananıma” diyerek şiirini Sultan Veled'e övgülerle sonlandırır.⁶¹⁵

Esasında, babasının ölüm döşeginde onun için söylediği “Yüzünde aşk yarasının izi bulunan bir kimsede, bu iz bir nur gibi apaçık gözükür/ Veled'in laf ve davaya ihtiyacı yoktur; çünkü onun yüzünde güneş apaçık görülür” şeklindeki dizeler⁶¹⁶ Sultan Veled'i övmek için laf ve söz söylemeye hacet olmadığını açıkça gösterir. Bu sebeple övgüler kısmının yanı sıra Sultan Veled'in görmezden gelinerek, yerildiği ve hatta hor görüldüğü bazı durumları da ele almak zaruridir. Gerek yazdığı eserler gerek yaptığı çalışmalarla Mevlevîliğin tanıtılmasında büyük emekleri olan Gölpınarlı, özellikle *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik* adlı eserinde Veledî ve Şemsî meşrepler üzerine uzun uzadıya bir bölüm kaleme almış olup Mevlevîliğin esasının

⁶¹⁴ Midhat Bahari Beytur, “Sultan Veled”, *Mevlânâ Güldestesi* (Konya: Konya Turizm Derneği, 1965), 29.

⁶¹⁵ Midhat Bahari Beytur, *Mihrab-ı Aşk* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1964), 73-74.

⁶¹⁶ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn* (Metin), II/578; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/56-57.

Şemsî meşreb olduğunu iddia etmiştir. Gölpınarlı, sözlerini daha da ileri taşıyarak Mevlânâ ile ortaya çıkan ruhun, Sultan Veled ile katılaştığını sonradan taşkın bir er olarak apaçık şarap içen Ulu Ârif Çelebi ile tekrar hayatîyet kazandığını söyler.⁶¹⁷ Sultan Veled'i kendine has bir hüviyetten yoksun olarak babasının basit bir taklidi olarak değerlendiren Gölpınarlı'ya göre Mevlânâ, bir halk adamı iken Sultan Veled halktan kopmuş sadece üst düzey insanlarla beraber olmuş bir şahsiyettir.⁶¹⁸ Ona göre babasına kıyasla Sultan Veled heyecandan ve aşktan yoksun, eserleri açısından da teknik açıdan hatalarla doludur. Fakat yine de Gölpınarlı bazen insafa gelerek babası ile kıyaslandığından dolayı eksik olsa da Sultan Veled'i bir şair olarak kabul eder.⁶¹⁹ Mevlânâ'da ve onun düşüncesinde olmayan riyazat, çile ve merasimlerin Sultan Veled eliyle Mevlevîliğe sokulduğunu iddia eden Gölpınarlı, Sultan Veled'i tamamiyle halk içinde ve bağımsız olan Mevlevîliği değiştirmek ve sırtını iktidara dayanmakla itham etse de tarîkatın tanınmasında büyük katkısının olduğunu da itiraf eder.⁶²⁰

Sultan Veled'in hor görülmesi sadece Gölpınarlı'ya ve Türkiye'ye mahsus bir durum değildir. İran'da da buna benzer tavırların olduğu yine İran'da yazılmış olan bir eserde dile getirilmektedir. Aynı zamanda bir Türkolog olan Hüseyinzâde Muhammed Sadık (ö. 2022) eserinde bazı Türk ve İranlı akademisyenlerin Sultan Veled'i babasının gölgesinde saklamaya ve hatta görmezden gelerek yok etmeye çalıştıklarını söyler. Ona göre Sultan Veled'in hor görülmesinin sebebi İran'da Celâleddin Hümaî ve onun aşırı derecede yüceltilmesidir. Sadık, Tahsin Yazıcı'nın Türkiye'deki hayranlığının daha sonrasında gelen araştırmacılar tarafından sürdürüldüğünü ve Gölpınarlı'nın da Hümaî ve Yazıcı'nın asılsız iddialarına ortak olduğunu söyler. Sadık'a göre İran'da, alana giren herkes Hümaî'nin sözlerinin tekrarlamış ve herhangi bir araştırma yapmadan, yazılarında aynı kelimeler veya zaman zaman terimlerdeki değişikliklerle bu durumu tekrarlamışlardır.⁶²¹ Bu açıdan

⁶¹⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 216.

⁶¹⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 54.

⁶¹⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 58.

⁶²⁰ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 64.

⁶²¹ Hüseyin Muhammedzâde Sadık, *Sultan Veled Ferzendei zir Sayei Peder?*, 96-111.

Sultan Veled'in şiirleri hakkında "Babasının eserlerinde bulduğumuz duygusallık ve nazikliğin sıcaklık, coşku ve sempatisinden yoksun genellikle vasat ve bazen de gevşektir" diyen Hümaî ve onu takip eden İranlı yazarlar ile Gölpınarlı'nın sözleri nerede ise birbirinden farksızdır.

Sultan Veled'in hor görülmesinin iki hatadan kaynaklandığını belirten Sadık'a göre birinci hata, araştırma yapılmadan ilk eser yazanın baskın hâkimiyetinin sürdürülmesi; ikinci hata ise Sultan Veled'in tarihsel olarak bağımsız bir şahsiyet olarak değerlendirilmemesidir. Sultan Veled'in, hem edebi anlatış yönü hem de düşünce sürecinde çok bağımsız ve tamamen kendine özgü bir yol izlediğini düşünen Sadık, Sultan Veled'in sadece Mevlânâ'yı taklit etmemek için bile olsa öncelikle Hakîm Senâî geleneğinde bir kitap (*İbtidâ-nâme*) yazdığını hatırlatır. Ayrıca Sultan Veled'in Mevlânâ ile kıyaslanmasını tarihsel ve mantıksal olarak hatalı olarak değerlendirir. İstese Mevlevîlik yerine kendi adıyla müstakil yepyeni bir tarikat kurabilecek olan Sultan Veled, Necmeddin-i Kübrâ'nın müridlerinden Saadeddin Hamevî (ö. 650/1257) veya Mecdeddin Bağdadi (ö. 607/1210) gibi davranmamıştır. Bir kıyaslamaya gidilecekse belki bu açıdan değerlendirilmesi gereken Sultan Veled'in şanssızlığı Mevlânâ'nın herhangi bir müridi değil oğlu olmasından kaynaklanır.⁶²²

Bu duruma dikkat çeken bir diğer isim Feridun Nafiz Uzluk'tur. Uzluk, neşrettiği Sultan Veled'e ait *Dîvan*'ın mukaddimesinde Tahran'da Sultan Veled'in *İbtidâ-nâme*'sinin basıldığını fakat Celal Hümaî'nin yazdığı 128 sayfalık mukaddimede özellikle Sultan Veled ve Mevlevîlik ile ilgili hataların olduğunu dile getirir. "Keşke bilmediği ve aklının ermediği şeyleri mukaddimede yazmasaydı" diyerek eleştirdiği Hümaî hakkında şöyle der: "Meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul'da bazı kimseler türemişti. Onlardan birisi Süleyman Kanuni devrinin en büyük şairi Baki'ye karga; Mevlid sahibi Süleyman Çelebi'yi de buna benzer çirkin sözlerle memleket efkârına satmaya kalkışmıştı. Başta Ali Emiri Efendi olmak üzere Süleyman Nazif ve Donanma mecmuasmda (H.K.) imzalı bir zat ve daha memleketin

⁶²² Sadık, *Sultan Veled Ferzendei zir Sayei Peder?*, 95.

diğer fadıllarının şiddetli hücumları sayesinde o kimseler susturulmuştu. Celal Hümaî bize o devrin bu garib allamelerini hatırlattı.”⁶²³ Belli ki Uzluk da Hümaî’nin hem Mevlevîlik hem de Sultan Veled hakkındaki görüşlerinden rahatsızdır.

Sultan Veled’e yapılan bu haksız ithamlara itiraz eden bir diğer isim son dönem Mesnevîhânlardan Şefik Can’dır (ö. 2005). Öncelikle Mevlevîliğin şerîatten uzak bir Âlevîlik anlayışı ile hiçbir bir bağının olmadığına değinen⁶²⁴ Şefik Can, Gölpınarlı’nın “Veled ile katılaştan ruh, Ârif Çelebi ile hayatiyet bulmuştur” sözünü tenkid ederek, Sultan Veled’e ve onunla anılan Veledî yolda olanlara yobaz denilerek bir haksızlık yapıldığını ifade eder. Sultan Veled’e bu ithamlarda bulunan ve kendini Şemsî yol olarak niteleyen şerîatten kopuk bu yolun aslında Mevlânâ’nın yolundan bir kopma olduğunu düşünür. Mevlânâ’dan sonra Mevlevîlik içinde bir yol ayrımının belirlediğini kabul eden Can’a göre bu yollardan biri Mevlânâ ve Bahâeddin Veled gibi şerîate sıkı sıkıya bağlı olan Sultan Veled’in yolu; öteki ise kayda kuyda sığmayan, rindane edalı Şems-i Tebrîzî’ye uyanların yoludur.⁶²⁵

Tarihsel olarak her düşünce sisteminde kişilerin kendine özgü farklı yorumlarının olması mümkün ve doğaldır. Bu açıdan Mevlevîliğin de farklı bakış açıları ile değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Fakat gerek yurt içinde gerekse yurt dışında Mevlevîlik tarihine önemli katkılar sağlamış olan ilk yazarların kendi görüşlerinin adeta “kült” olarak kabul edilmesi sonraki yazarları da olumsuz etkilemiştir. Esasında Şems ve Mevlânâ üzerinden şerîate karşı, dinler üstü bir Mevlevîliği kabul ederek, Veledîlik üzerinden Sultan Veled’i dışlamak; onu, ruhsuz ve katı fikirli olarak suçlamak yersiz ve temelsizdir. Çünkü Sultan Veled’in din ve tasavvuf anlayışı, tıpkı dedesi, babası ve sonrasında şeyhi olarak kabul ettiği Şems gibi Kur’an’dan ve Hz. Peygamber’in yolu olan şerîatten ayrı bir yol değildir.

⁶²³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 34.

⁶²⁴ Can, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, 332-333.

⁶²⁵ Can, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, 329-333.

İKİNCİ BÖLÜM

SULTAN VELED'İN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

Ruh ve bedenden yaratılmış olan insanın, cismanî ve ruhanî olmak üzere iki veçhesi olduğu gibi genel anlamda tüm varlıklar da bir sûret ve bir mânâdan müteşekkildir. Sûret babında sahip oldukları bedenleri açısından insanlar, birbirine eşit ve genel bir hükme tabi tutulurlar. Fakat mânâ bakımından bu durum geçerli değildir, zira sûfiler, cismanî olarak bedensel bir kalıp içerisinde genel hükümlerle mütalaa edilen insanın; içinde yaşadığı geçici dünyadan, aslî vatanına dönebilmesi ve mânâ yolunda kemâle ermesi için çeşitli mânevî derecelere ulaşması gerektiğine inanırlar. İnsanların bu mânevî derecelere ulaşmaları da dinin zahirî emirlerini birer sebep olarak ele alıp ilerlemeleri ile mümkündür.⁶²⁶ Söz konusu bu mânevî ilerlemenin neticesi ise âleme/eşyaya ilişkin hakikat ve hikmetin elde edilmesidir. Kâşânî ve Cürcanî'ye göre tasavvufî mânâda hedeflenen bu hikmetler de sûret ve mânâ ayırımına benzer olarak ikiye ayrılır. Bunun ilk kısmı; şeriat ve tarikat ilimleri çerçevesinde “dile getirilmiş hikmetler” (el-hikmetü'l-mantûk bihâ) ile ifade olunurken; ikincisi sadece bazı mânevî seçkinlere has olan ve daha çok marifet ve hakikat hakkındaki konuların kapsamına giren “dile getirilmeyen hikmetler” (el-hikmetü'l-meskût anhâ) olarak adlandırılır.⁶²⁷ Öyleyse her varlıkta mevcut bulunan sûret ve mânâ boyutlarını din üzerinden de kurgulamak mümkündür. Bu yüzden bir din tasavvurundan söz edebilmek için dinin sûretler ve mânâlara ilişkin birbirine bağlı iki boyutunun anlaşılması son derece önemlidir. Mevlânâ'nın üzerinde sıklıkla durduğu bu konu Sultan Veled'in din hakkındaki tasavvuru ve tasavvufî görüşleri incelendiğinde göze çarpan en bariz kavramların başında gelir. Öyle ki Sultan Veled'in genelden özele din hakkındaki açıklamalarının neredeyse tamamında yer

⁶²⁶ Abdülkadir Geylânî, *Sırru'l-Esrâr Sırların Sırrı*, çev. Mehmet Eren (Gelenek Yayıncılık, 2006), 21-22; Abdülkadir Geylânî, *Sırr'ul-Esrâr Ötelerden Haberler*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Bahar Yayınları, 1964), 27. Bu kitabın Geylânî'ye ait olup olmadığı hususu tartışma konusudur. Bk. Dilaver Güner, *Abdülkâdir Geylânî / Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İnsan Yayınları, 2016), 116.

⁶²⁷ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 375-376; Seyyid Şerîf el-Cürcanî, *Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 91.

edinen sûret ve mânâ kavramları onun din algısının temelini oluşturur demeyi mümkün kılar.

Sultan Veled'in sûret-mânâ ikileminde sûretler, kesafet bakımından daha somut ve amellerin zahir yüzlerini yansıtmaları bakımından Kaşânî'nin de belirttiği dile getirilmiş hikmetler çerçevesinde şerîat ve tarîkat açısından ele alınabilecek nitelikte iken mânâyâ dönük soyut kavramlarsa dile getirilmemiş hikmetler olan hakikat ve marifet açısından değerlendirilecek niteliktedir. Bu yüzden çalışmamızın ana eksenlerinden biri olan "Sultan Veled'in Tasavvufî Görüşleri" ana başlığını üç alt başlık altında ele aldık. İlk başlığımız Sultan Veled'in genel anlamda sûret ve mânâ üzerinden şekillendirdiği din algısında mânânın kıymeti, sûretin önemi ve sûretten mânâyâ erişme eksenindeki düşüncelerini içermektedir. Daha sonra "dile getirilmiş hikmetler"den yola çıkarak öncelikle Sultan Veled'in "şerîat" ve "tarîkat"a dair fikirlerini içeren konuları "amelî tasavvuf" başlığı altında ele aldık. Bunun yanında Sultan Veled'in de savunduğu şerîat, kabul olmadan marifetin sahîh olmayacağı düşüncesini⁶²⁸ çerçevesinde "dile getirilmeyen hikmetler" den yola çıkarak Sultan Veled'in mânâ düzleminde varlık ve bilgiye ilişkin görüşlerini de "nazarî tasavvuf" ana başlığı altında "hakikat" ve "marifet" alt başlıkları altında ele aldık.

Her ne kadar iki farklı başlık olarak ayrılmaya çalışılsa da girift bir bağ olan sûret ve mânâ ilişkisi, başlıklar içerisinde karşılaştırmalar ve birbiri ile ilişkiler noktasında tahlil edilmeye çalışılmıştır. Ele alınan görüşler analiz edilmeden önce, Tasavvuf tarihinde konularla ilgili başlıklardaki tasavvufî ıstılahlar hakkında sûfilerin genel kanıları vurgulandıktan sonra varsa Mevlânâ ve Mevlevîlik açısından yorum farklılıkları ve Sultan Veled'in kendine özgün görüşlerinin bu çerçevedeki yeri ve etkisi karşılaştırmalar vasıtasıyla sunulmuştur.

⁶²⁸ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 83; Ebû'l-Hasen Ali el-Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb* (İran: Sange Mil, 2007), 15.

1. SULTAN VELED'İN DİN KAVRAMINA YÜKLEDİĞİ ANLAMLAR

1.1. Genel Anlamda Dine Yüklediği Anlamlar

Genel anlamda birçok din tanımı olmakla beraber müteaddit tanımlardaki çeşitlilik aslında dinin kapsamının genişliğine delalet eder. Din her insanda var olan bir duygu olarak kabul edilecek olursa, insanların daima karşı karşıya oldukları kendi kendilerine sordukları ve dış dünyada cevaplarını aradıkları varoluşsal soruları hep var olduğu gibi var olmaya da devam edecektir. Bu bakımdan din, insanın içinde hiçbir zaman yok olmayacak bir duygunun karşılığıdır.⁶²⁹ Din kavramını ifade etmek için seçilen kelimelere ait anlamların ortak noktalarının “yol, inanç, âdet, bağ, kulluk” gibi kelimelere dayandığını söylemek mümkündür. Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) *Ta'rifât*'ında din kelimesinin Allah'a, millet kelimesinin peygambere ve mezhep kelimesinin, müctehide nispet edildiğini hatırlattıktan sonra, dini; “Akıl sahiplerini, peygamberlerin getirdiklerini kabule çağıran ilahî bir kanun” şeklinde tarif eder.⁶³⁰ Cürcânî'nin Allah'a nisbet olarak genel çerçevede tanımladığı dinin İbn Arabî açısından “Allah katındaki din” ile “kulların indindeki din” olarak çok geniş bir perspektifte ele alınarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.⁶³¹ Allah'ın indindeki din tanımına ters düşmeyen amel ve ibadetleri içeren ve dine giren güzel bidatler olarak değerlendirilen kulların indindeki ruhbanlık/mânevîyat olan din algısından söz eden İbn Arabî, kulların indindeki bu din algısını da Allah katında makbul olarak kabul eder.⁶³² Tanımsal ayrımların yanı sıra dünyada mevcut bulunan dinler arasındaki ihtilâfların kaynağına dair, “Bir yere şekil ve suretleri farklı on kandil getirseniz de onların nuruna bakarsanız aydınlığın şüphesiz bir olduğunu anlarsınız”

⁶²⁹ Mehmet Akgül, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Değişme; Yaşama Pratiği, Kültür ve Din İlişkisi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (31 Mayıs 2001), 233.

⁶³⁰ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el Cürcânî, *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 111-112.

⁶³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Dilaver Güner, “İbnü'l-Arabî'de Lügat, Istılâh ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı”, *Marife Dergisi* 1/3 (2002), 43-44.

⁶³² Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017), II/169-175.

diyen⁶³³ diyerek vahdet nazarında bir birliği kabul eden Mevlânâ'nın da din hakkındaki görüşü İbn Arabî'nin tanımına benzer niteliktedir.

Sultan Veled'in temel eksenini sûret ve mânâ üzerine kurduğu ve aynı zamanda kendisinin genel anlamda tasavvufî bakış açısını yansıtan din anlayışında hedef, dinin özünde var olan hakîkatlere erişme çerçevesinde sûretlerden mânâyâ erişmektir. Bu yüzden mânâdan kopuk olarak sûret ile karşılaştırıldığında; mânâ, dinin muteber ve kıymete değer yönüdür, çünkü Sultan Veled'in ifadesi ile mânâdan kopuk olarak kişinin üzerinde bulunan din, kişi üzerinde âdeti bir emanet gibi durur. Kişi, Hak'tan ve peygamberden dem vursa bile onun bu mânâdan yoksun durumu, taklitte kalmaya mahkûm olup bunun bir neticesi ve kıymeti olmaz. Çünkü dinin bir amacı da rehberliktir. Kişide din konusunda samimi bir istek yoksa din, kişiye Hak tarafına doğru rehberlik edemez. Rehber olmayan din de din değildir. Bu yüzden kişi; tâat, ibadet ve Hakk'a niyazla dinin özüne ulaşmayı, öncelikle bir samimiyet ve muhabbet çerçevesinde cân-ı gönülden talep etmelidir ki şüpheden uzak bir din edinsin. Böylece din yoluyla meleklerden daha yukarılara çıkmak ve ebediyet diriliğine ulaşmak mümkün olur.⁶³⁴

Sultan Veled'in nezdinde mânâyâ ermek için ilk şart muhabbet ve sevgidir. Bu sevgiden maksat aynı zamanda dinin de aslı olan "Hak sevgisi"dir. Geriye kalan diğer bütün bilgiler, kurallar ve şeriatler, insanda bu sevgiyi meydana getirmek veya var olan sevgiyi çoğaltmak için vardır. Sultan Veled'e göre amelsiz sevgi, insana fayda verir, ama sevgisiz amelin faydası yoktur, çünkü amele; düzen ve riya karışabildiği halde sevgiye asla riya karışmaz.⁶³⁵ Sultan Veled bu görüşlerinin te'kidî bâbında; Kur'ân'da meâlen "Sizden kâfir de var, mü'min de" âyetini⁶³⁶ tefsir ederek bir insanda hem küfür hem de iman potansiyelinin bir arada bulunduğunu söyler. Bu bakımdan kişinin kendisini sorgulaması gerektiğini savunur. Bu sorgulama ile kişiyi meylinin hangi yöne doğru olduğu ile ilgili düşünmeye sevk eder.⁶³⁷ Böylelikle her

⁶³³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 57 (I/671).

⁶³⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 257; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 197.

⁶³⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 206; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 319.

⁶³⁶ Et-Teğâbün, 64/2.

⁶³⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 131; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 203.

insanda fitrat gereği iyilik ve kötülük istidadının varlığını hatırlatarak insanın bu istidatlarından hangisine meylettiğinin birinci dereceden ispatını; kişideki temayüllerin asıl kaynağı olan sevgi (muhabbet) kavramı ile ilişkilendirir, çünkü ona göre temayüllerin kaynağı muhabbettir. Herkeste hem iyilik hem kötülük fitraten var olmakla beraber kişi hangisine meylediyorsa kişinin muhabbeti o yönedir.

Sultan Veled’e göre kişinin yücelmesi için kendi benliğinde var olan cevheri ortaya çıkarması gerekir. İçinde iyilik ve kötülüğü barındıran insan için “imanla yoğrulmuş küfür” benzetmesi yaparak insanın benliğinin bir yarısını din (iman) diğer yarısını ise küfrün oluşturduğunu söyler.⁶³⁸ Sultan Veled, insanın varlığında mevcut bulunan iman ve küfür paradoksundan kurtuluşun reçetesi olarak; kişinin varlığını yüceltmesinin, din yoluyla gerçekleşebileceği hakkında bilgi verir. Yani kurtuluşun yolu küfrü azaltarak, imanı çoğaltmaktan geçer ki dinin bir tanımı da budur.

Burada küfür ve iman mevzularına yüklenen anlamlara da kısaca değinmek gerekir. Genel kanaat üzerine; ikrâr, amel ve niyetten ibaret olarak kabul edilen imanın ikrâr ve amel açısından zâhir bir yönü olmakla beraber; iman, niyet açısından bâtınî bir yöne de sahiptir.⁶³⁹ Sultan Veled’in nazarında, geleneksel iman tanımına uygun olarak iman ve küfür zâhir yönlerinin yanı sıra birtakım ruhî/kalbî haller olarak da değerlendirilir. Bu bakımdan imanın azalıp artabileceğini kabul eden Sultan Veled’e göre her insanın kalbinde daima iman ve küfür savaş halindedir. Eserlerinde bazen imana ilişkin haller konusunda örnek verirken iman meselesini “beyaz devler” küfre dair halleri ise “siyah devler” olarak tanımlayarak insanın iç

⁶³⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 266; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 399.

⁶³⁹ Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 120; Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf* (Lübnan: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 88-89.

alemindeki beyaz ve siyah devler arasındaki mücâdeleden bahseder.⁶⁴⁰ Bu iman ve küfür savaşı insan hayatının son demine kadar sürerken Sultan Veled'e göre kişi bu mücadele boyunca kimi zaman mü'min olur, kimi zaman kâfir, bir zaman câhil, bir zamansa âlim olur. Tıpkı insanın kalbinde zaman zaman gam, keder, neşe, heyecan gibi başka başka hallerin mihmân olması gibi küfür ve iman gibi akîdeler de (ruhî haller) zuhûr eder. Zaman olur ki bunlardan biri gâlib olur. O vakit, o kimseye; mü'min, kâfir, sâlih, gibi nâmlar verilir.⁶⁴¹ Burada bahsedilen iman ve küfrün kişide mevcut bulunması ve bunların bir rekabet içerisinde bulunması fikri Sultan Veled üzerinde tesirleri olan Seyyid Burhâneddin'e aittir. Küfür ve imanı iç içe kabul eden Seyyid Burhâneddin'in manzum bir şekilde ifade ettiği "İmanın şartı; nefesine kâfir olmaktır. Mü'min olmanın şartı ise küfürde, imanı bulmaktır" sözleri⁶⁴² ile paralellik arz etmektedir. Bunun yanı sıra imanın artması veya eksilmesi hususundaki fihhi tartışmalar⁶⁴³ çerçevesinde Sultan Veled'in iman ve küfrü makam olarak kabul etmeyip değişkenlik gösteren hallerin arasında sayması da "Evet! Kalpler, Rahman'ın iki parmağı arasındadır. Onları istediği gibi çevirir" hadisi⁶⁴⁴ doğrultusunda anlaşılabilir. Yani kalplerde sürekli bir değişimin söz konusu olması iman ve küfür gibi kalbi konularda da bir sabitlikten uzak olmaya sebep olur. Değişkenlik arz eden bu hallere yakınlık hâsıl olmuş olur.

Sultan Veled, iman ve küfür tanımlarını yaparken kelâmî/itikâdî anlam yerine tasavvufî hal ve makâmlara işaret eder ve bu terimlerin kaynağına değinirken

⁶⁴⁰ Sultan Veled'in Farsça "dîvân-ı sepid" ve "dîvân-ı siyah" olarak belirttiği "dîv" kelimesi yer yer şeytan anlamında kullanılsa da siyah rengin yanı sıra beyaz renkle ifade edilmesi kelimenin şeytan yerine dev mânâsında kullanıldığına delalet eder. Beyaz ve siyah devler benzetmesi muhtemelen İran Mitolojisinden esinlenilerek verilen örneklerdir. Zira *Rebâbnâme*'nin 16. Bölümünde değinilen bu mevzunun hemen öncesindeki bölümde İran Mitolojisindeki Rüstem karakterinden bahsedilir ki Rüstem, devlerle savaşan mitolojik bir kahramandır. Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 52; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 42. Beyaz devler ifadesi Şems'in *Mâkâlât*'ında da geçer. Bk.Şemsüddin Muhammed b. Alî Şems-i Tebrizî, *Mâkâlât*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid (Tahran: İntişârât-ı Hârezmî, 1391.), 228; Şems-i Tebrizî, *Mâkâlât*, 223.

⁶⁴¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 67; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 223.

⁶⁴² Burhaneddin Muhakkık Maârif Tirmizî, *Maârif*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1972), 58.

⁶⁴³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 122-123; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 91-92.

⁶⁴⁴ Tirmizî, *Kader*, 7.

varlığın oluşum evrelerine kadar gider. Hak Teâlâ Hazretleri'nin nihâyetsiz kudretiyle cevheri yaratırken cevhere tecelli ettiğini, cevherin bu tecellinin heybeti sonucunda eriyip su olduğunu; sonra o suyun aşk-ı Hudâ ile kaynadığını belirten Sultan Veled, bu kaynamadan husûle gelen buharın, semâ; köpük ve tortusunun da yeryüzü olduğunu söyler. Mevlânâ'nın da çokça kullandığı⁶⁴⁵ şekliyle yeryüzünü oluşturan köpüğü küfür; suyu da iman olarak niteler.⁶⁴⁶ Buna bağlı olarak kişideki yüce kısmın yüksek göklerden, aşağı olan kısmın da aşağı yerlerden olduğunu; her iki kuvvetin de kişiyi kendi tarafına çekmek, rakibinin elinden almak istediğini eserlerinde sıklıkla vurgulayan Sultan Veled için; “Akıl ile iman, gök nurundan, küfür ve ihtiras zulmetleri de yer toprağındandır. Nihâyet hangisi galip olursa kişi onun malı olur ve onun hükmü altına girer.”⁶⁴⁷

Sultan Veled'e göre dinin kaynağının muhabbet olması gibi iman da candan ve gönülden bir sevgidir; muhabbetsiz rükû ve sücut değildir. İman, rükû, sücut olsa bile bundan maksat yine sevgi içindir ki iman, böyle bir gerçeklikle seçilir ve ancak böylece makbul olur. Yani imanın aslı sevgidir; ama halk, o sevginin adını iman koymuştur.⁶⁴⁸ İmanın özünde yer alan muhabbet, ihlâsa sebebiyet verir ki imanda ihlâs sahibi olan azdır.⁶⁴⁹ Amel ve ibadetler tam olmaksızın da imanın makbul olduğunu ifade eden Sultan Veled, bunun tersine imansızca yapılan amellerin, halkı saptırmak için yapıldığını ifade eder. Bu durumu at-eğer benzetmesi üzerinden açıklayan Sultan Veled'e göre ibadet ve ameller atın eğrine, iman da ata benzer. Eğersiz at tek başına da işe yarar, onunla yol alınabilir, ama tek başına eğer, adamı hiçbir yere götüremez.⁶⁵⁰

Din kavramını muhabbet, mânâ, yücelme yolunda rehberlik ve şeriat gibi bağlamlarda değerlendiren Sultan Veled'e göre dinin bir diğer fonksiyonu da dinin bir yaşam amacı olması özelliğidir; O'na göre insan, din sayesinde güzel ve sevgili

⁶⁴⁵ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, (I/2676,2883); (II/1595,2277); (III/1268).

⁶⁴⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 106-107; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 276.

⁶⁴⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 330; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 246.

⁶⁴⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 189; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 320.

⁶⁴⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 134; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 206.

⁶⁵⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 207; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 320.

olur. Dinsiz adamın bir pul kadar kıymeti yoktur.⁶⁵¹ Çünkü insana kıymet atfedilebilmesi için insanın bir yaşam amacının olması şarttır. Bu amaç da şüphesiz ki insanın kulluk bilinci ile yaratıcısının buyruklarına uymasındır. Bu açıdan kıblesiz yani hedefsiz insanı, belirtileceği üzere hayvanlar ile kıyaslayarak onlardan daha aşağıda cansız bir vücuda benzetir. “Vücut nasıl ki canla diridir, can da din ile diridir. Can, din ile ayakta kalır. Candan ayrılan ten, çürür; dini olmayan can da ölür” diyen⁶⁵² Sultan Veled, Cenab-ı Hakk’ın bunlar hakkında: “Onlar hayvan gibidirler, belki daha aşağı aşağıdır”⁶⁵³ buyurduğunu⁶⁵⁴ ifade ederek; “Dinsiz olan canı fâni bil, onun dünya ve âhirette sığırdan farkı yoktur. Hayvandan da aşağıdır” şeklinde ifade ettiği durumun sebebini vazifelerinin îfâsı konusuna dayandırarak insanın dünyaya din için (ibadet etmek için) gelmiş olduğunu; vazifesini yapmayıp bütün ömrünü yiyip yatmakla geçirdiğinde vazifesini itirazsız bir şekilde yapan hayvana göre daha alçakta olacağı şeklinde yorumlar.⁶⁵⁵ Bu durumda insanın hayvan ile kıyası iman kavramını muhabbetin yanı sıra akıl ile de özdeşleştirmekle bağlantılıdır. Sultan Veled’e göre küfür, kişinin içinde yaşadığı halleri inkâr etmesidir ki bu inkârın sebebi aklın fetanet bakımından eksik olmasından ileri gelir. Oysa akli ziyâde olanın dini kuvvetli olur. Akılsız olanın başı aşağı eğilir. Kim ki dinsizdir, akli yoktur. Çünkü Sultan Veled’e göre akıl, kişiyi daima din tarafına kılavuzlar.⁶⁵⁶

Sultan Veled’in genel olarak din kavramını açıklarken üzerinde durduğu bir diğer konu, sûret bakımından dinî vecibelerin yerine getirilmesi ile ifade olunan şer’î hükümlere ilişkin amelleri ihtiva eden somut alandır. “Gerçekten de biz, emaneti göklere, yeryüzüne, dağlara arz ettik; onu yüklenmekten çekindiler. Ondandır korktular; o emaneti insan yüklendi. Gerçekten de insan pek zalim, pek cahildir”⁶⁵⁷ mealindeki âyetin tefsirinden yola çıkarak; Allah’ın Kur’ân’da bildirdiği; insanın, bilgisizliği dolayısıyla yüklendiği o emanetin, din yani “Tanrı buyruğu” olduğunu

⁶⁵¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 260; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 200.

⁶⁵² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 210; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 166.

⁶⁵³ el-Furkan, 25/46.

⁶⁵⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 210; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 166.

⁶⁵⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 335; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 249.

⁶⁵⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 83; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 243.

⁶⁵⁷ el-Ahzâb, 33/72.

söyler. Bu görüşüne binâen dinin şer'i hükümlerine vurgu yapan Sultan Veled devamlı; “Kim o buyruğu kabul ederse yücelir. Mühimsemeyip bırakansa, pek cahil kalır; şeytanlar gibi aşağılıklara yönelir gider”⁶⁵⁸ der. Buradan sonuç olarak insanın yücelmesi için uyulması gereken buyrukların şeriate dair kurallar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda her ne kadar bazen amellerin mühim olmadığı hakkında kıyaslamalar yapsa da ibadet ve taatin zorunlu olarak önemine değindiği görülmektedir. Fakat bu durum bir çelişki değildir, zira amellerin kıymetsizliği iman ile kıyaslanması neticesindedir. Yoksa iman sonrasında amellerin önemi Sultan Veled, tarafından asla reddedilmez ve küçümsenmez.

Sultan Veled'in babasının sûret-mânâ konusundaki bakış açısını sürdürdüğü, din kavramına en geniş anlamıyla iman/kulluk gibi bir anlam verdiği ve din konusunda önem ve önceliği mânâya verdiği görülür. Fakat sûret ve mânânın ayrılmaz ilişkisi mânânın kıymeti yanında sûretin de bir öneme haiz olmasını gerektirir. Bu sebeple Sultan Veled'in din algısının anlaşılması onun eserlerinde büyük bir hacme sahip olan sûret ve mânâya dönük konuların müstakil başlıklar altında sunulmasını gerekli kılar.

1.2. Sûret ve Mânâ Üzerinden Din Yorumu

Bir ruh ve bedenden yaratılmış insan gibi, duyu organları ile algılanan her somut varlığın aynı zamanda soyut bir yönünün olduğunu söylemek mümkündür. Bilimsel anlamda madde ve enerji olarak da düşünülen mevcudattaki bu somut-soyut düallitesi tasavvufî terminolojide sûret-mânâ, kabuk-öz ve söz-anlam gibi birçok kelime ikilisi ile ifade edilir. Tanım olarak mânâ, bir şey ile kastedilen anlam iken; sûret, kendisiyle bir şeyin bilfiil hâsıl olduğu şeydir.⁶⁵⁹

Klasik tasavvuf metinlerinde sûret ve mânâ kavramları kapsayıcı bir şekilde doğrudan kullanılmaz. Genellikle mânâ yerine ruh, sır, nur ve hakikat kavramları kullanılırken; sûret yerine beden, zahîr, zulmet veya mecaz gibi kavramlar kullanılır. Örneğin Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) sûfilerinin çoğunluğunun ruhu, bedene hayat

⁶⁵⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 53; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 85; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 67; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 53.

⁶⁵⁹ Cürcânî, *Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 215.

veren bir mânâ olarak kabul ettiğini söylemesi⁶⁶⁰ ile Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) İbn Atâ'dan nakille, Allah'ın harfleri yaratınca, içlerine kendine ait bir sır koyduğunu söylemesi⁶⁶¹ bu kabilden ruh ve sırrın mânâ anlamında kullanıldığının işaretleri olarak kabul edilebilir. Tasavvufun ana konuları arasında olan bu kavramlar farklı şahsiyetlerce farklı şekillerde ifade edilmiştir. Gazzâlî'nin "Melekût âlemine nisbetle şehadet âlemi, öze nisbetle kabuk gibidir. Yahut ruha göre sûret ve şekil gibidir veya yüksek karşısında alçak gibidir. Bunun içindir ki melekût âlemine ulvî âlem, ruhanî âlem, nuranî âlem denilmiştir. Bunun karşısında süflî, cismanî ve zulmanî âlem vardır." şeklindeki sözleriyle belirttiği⁶⁶² doğrultuda Gazzâlî'nin yaşadığımız şehadet âlemini sûretler, melekût âlemini de mânâ olarak değerlendirmesi bu kavramlara daha bütüncül bir şekilde bakmamızın önünü açmıştır. Mevlânâ ve sonrasında Sultan Veled'in bu kavramları daha bütüncül bir bakış açısıyla ele alıp bunun üzerinden bir din anlayışı kurduğunu söylemek mümkündür. Sultan Veled'in hemen hemen her konuyu açıklamak için kullandığı temel kavramlar sûret-mânâ ekseninde yer almaktadır.

Sultan Veled, en basit haliyle kabuk-öz benzetmesinden başlayarak beden, ruh ve varlık meselesine değin birçok konuda sûret-mânâ ayrımına dikkat çeker ve dünyadaki bütün sûretlerin var olmasının sebebini, mânâ âleminin izharı olarak kabul eder. Bazen basit benzetmelerle sûreti; kafes, mânâyı kafesteki kuş⁶⁶³ veya sûreti köpük, mânâyı deniz⁶⁶⁴ olarak da ifade eden Sultan Veled için sûret, en keskin tanımı ile nurun zıddı olması bakımından küfürdür. Zira bağış ve ihsan deryasından "de ki: gelin"⁶⁶⁵ âyeti gereğince Allah'tan yüz çevirmemesi gereken insan, ezel âleminde ilm-i ledün yani gizli bir ilim iken bu tarafa düşünce sûret olmuş ve geçici heveslerle

⁶⁶⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 74; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 102.

⁶⁶¹ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 95; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 78.

⁶⁶² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 24; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar* (Lübnan: Alemu'l-Ketab, 1986), 131.

⁶⁶³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 279-280; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 214.

⁶⁶⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 336; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 250.

⁶⁶⁵ el-Enâm, 6/151.

uğraşır hale gelmiştir. Bu bakımdan mânâ, din nuru iken sûret, küfürdür.⁶⁶⁶ İnsanın yaratılışı ile vurgulanan şudur ki Hak Teâlâ, Âdem'in sûretinden tecelli edince İblis: “Tanrı’nın tecellisi arştan olur; burada bu toprak yığnında tecelli ediyor; ben toprağa nasıl secde ederim?” demiş ve sûrete takılmış olmakla lanetlenmiştir. Oysa melekler, sûrete aldanmadan mânâyâ bakarak bunun doğrudan doğruya Allah’ın tecellisi olduğunu bilmiş ve Hakk’a secde etmişlerdir.⁶⁶⁷

Sultan Veled, sûret ve mânâ tabirlerinin insan üzerindeki tezahürünü beden ve can üzerinden değerlendirerek göğü ve yeri; cisimlerin evi; insanın kalıbı olan bedenleri de ruhun ve aklın evi olarak tanımlar. Yani insanın bedeni, mânânın evi, dünya ise sûretlerin evidir. Bu açıdan felsefecilerin “insanın küçük bir âlem”⁶⁶⁸ sözünün hatalı olduğunu iddia eder. Ona göre sûret sınırlı, mânâ sınırsız olduğuna göre insanın kalıbı olan beden, ruh ve mânânın evi olarak küçük değil büyük âlemdir. Gök ve yerden ibaret olan dünya ise sûretlerin evi olamakla küçük âlemdir.⁶⁶⁹ Sultan Veled’e göre insan yapı olarak sûret mesabesindeki bir bedenden ve mânevî olarak candan, ruhtan müteşekkildir. Allah, bütün gayb hazinelerini, insan denilen varlıkta gizlemiştir. Bu bakımdan ulvî, süflî, arşî veya ferşî hiçbir şey, insanın dışında değildir. İnsan kendisinde birşeyler bulması tamamıyla kendisini bulmuş olması anlamına gelmez. İnsanın zâhirî sûretinden ibaretken, mânâda onun sûreti sûretsizliktir. Eğer bir insan âlemi kendinde görmemişse, kendini kâmil görememiş sadece kendinden bir parça görebilmiştir. Kendini tamamıyla bulamamış ve kemâle erememiştir. Kendi kendinden nasibini alamamıştır.⁶⁷⁰ Sûret ve mânâyı anlamak;

⁶⁶⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 338; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 251.

⁶⁶⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 200; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 225.

⁶⁶⁸ Yakub b. İshak Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, ed. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride (Kahire: Daru'l Fikri'l Arabî, 1950), 1/260. Kindî'ye ait olan bu söz, İbn Arabî tarafından da kullanılarak daha geniş bir mânâda ele alınmıştır. Bk. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2007), 7/124.

⁶⁶⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 196; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 222. Sultan Veled'in bu görüşlerinin kaynağında Şems-i Tebrizî vardır. Bk. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, 718; Türkmen, *Şems-i Tebrizî'nin Öğretileri*, 141.

⁶⁷⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 37; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 40.

“Kendi nefsinin bilen Rabbini de bilir”⁶⁷¹ hadisinde buyrulduğu gibi kendini bilmekten Allah’ı bilmeye doğru uzanan bir marifet yolculuğudur.

Temelde sûretlerin mânâları ile kıymet bulduklarına, tıpkı sözlerin sûret, ruhların mânâ olması gibi anlamı olmayan sözlerin kıymetsizliğini, ruhtan ayrılan bedenlerin ceset olarak toprak altında çürümeye mahkûm olmasıyla eşdeğer olarak gören Sultan Veled’e göre her şeyin neşv ü nemâsı ruhtan yani mânâdandır. Bedene ait olan göz, kulak, dudak ve bedenî diğer unsurlar ancak ruh ile açılır. Sûretlerin zindeliği, onlara mânâ kazandıran can ile olur.⁶⁷² Bu bakımdan sûretten sıyrılıp mânâyâ kavuşmak bir bakıma ölümden kurtulup ebedi bir hayata erişmektir.

1.2.1. Mânânın Kıymeti

Sultan Veled, mânânın kıymeti üzerine birçok değerlendirmede bulunur ve eserlerinin çoğunda mânânın kıymetini anlatmak için uzun uzadıya örnekler verip bunları sık sık tekrarlayarak açıklar. Fakat Sultan Veled, genel üslubu doğrultusunda mânânın kıymetine dair görüşlerini mutlaka âyet ve hadislerle destekler. Bu konudaki bazı örneklerle yer verecek olursak örneğin “Gizli sözü de daha saklısını da bilirim”⁶⁷³ âyetinde Hak Teâlâ’nın “Yüreğinde olan şeyi bilirim”⁶⁷⁴ demesindeki mânâdan yola çıkarak müminlere: “Müjdeler olsun ki benim bu sözlerden maksadım, nazarımın niyete olduğunu, sûret ve amele olmadığını bildirmektir.”⁶⁷⁵ şeklindeki sözler ile yorumlayan Sultan Veled, Hz. Peygamber’in “Allah sizin sûretlerinize, amellerinize bakmaz. Fakat kalbinize nazar eder”⁶⁷⁶ ile “Mü’minin kalbi, Rahman’ın parmaklarından iki parmağı arasındadır”⁶⁷⁷ hadisleri mücibince Allah’ın tasarruf ve hitabının kalbe mahsus olduğunu ve Allah’ın nazargâhının ten vasıtasıyla kalp olduğunu dile getirerek kalp üzerinden mânânın kıymetini açıklar.⁶⁷⁸

⁶⁷¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/262. “Kendini bilen Rabbini bilir” anlamına gelen rivayetin hadis olup olmadığı konusunda tartışmalar vardır. İbn Arabî de sufilerin kahir ekseriyeti gibi bunun hadis olduğunu kabul eder. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, III/259.

⁶⁷² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 62; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 213.

⁶⁷³ Tâhâ, 20/6.

⁶⁷⁴ Fâtır, 35/38; Lokmân, 31/23; ez-Zümer, 39/7.

⁶⁷⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 184-186; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 208-210.

⁶⁷⁶ Müslim, *Birr*, 32,33; İbn Mâce, *Zübd*, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 285,529.

⁶⁷⁷ Tirmizî, *Kader*,7.

⁶⁷⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 40; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 44.

Sultan Veled bu hadislerin yanı sıra “Mü’minin niyeti, işinden daha hayırlıdır” hadisi⁶⁷⁹ üzerinden yaptığı mülahazalarda yukarıdaki hadislerle benzer olarak niyeti kalp, işleri ve amelleri de beden ile ilişkilendirir. Bu durumda mânânın evi olarak nitelediği özü sembolize eden kalp, sûreti temsil eden deri ve kabuk mesabesindeki bedenden üstündür. Deri ve kabuğu bir kıyafete, özü ise bir şahsa benzeten Sultan Veled, kıyafetin temel olarak bir şahsı soğuk ve sıcaktan korumak için var olduğunu söyleyerek kıymeti mânâyâ yükler. Daha sonra aynı hadisi mânânın genişliği açısından başka bir şekilde yorumlar. Şöyle ki; bir kul, efendisine karşı muhabbetle ne kadar hizmette bulunursa bulunsun, yani ameli ne kadar artarsa artsın kulun bu yaptıkları yüreğindeki niyete oranla daima daha azdır. Bu doğrultuda eğer imkân olup da kulun bu sadakati bir sûrete bürünse ve fiilen görünse, yüreğindeki iyi niyetin (mânânın), gösterdiği amellerden (sûretlerden) çok daha fazla olduğu görülür. Sultan Veled’e göre Hz. Peygamber bu sözüyle insanın niyetini akan bir sele; sûretini ise bir lüleye benzetmiştir. İçi su dolu bir havuzun lülesinden akan zayıf suyun akışının durumu gibi havuz mânâ, sûret lüle olarak düşünülürse; lülenin darlığı, sûretin mânâ karşısındaki kifâetsizliğine delalet eder.⁶⁸⁰

Bu konu ile bağlantılı olarak Sultan Veled, kendi düşüncesine muhalif olarak addedilebilecek hadislerle de değinerek bunları farklı bir bakış açısı ile yorumlar. Örneğin Hz. Peygamber’in “Biz zâhire hükmederiz; sırları bilen Allah’tır”⁶⁸¹ sözünden, zâhirin amelden (sûretin, mânâdan) üstün olduğu anlamının çıkmayacağını, çünkü Hz. Peygamber’in: “Ameller niyetledir, herkes niyetine göre karşılık bulur.”⁶⁸² sözünün bunu gerektirdiğini söyler.

Sultan Veled’e göre Hak Teâlâ, bu âlemi ve sûretlerini, insanlar bunlarla meşgul olsunlar diye yaratmıştır. Allah gösterdiği bu sanatları, sanatkârın varlığını ve büyüklüğünü bilmeleri için yaratmıştır. Sultan Veled, “Perde, böyle hoş ve güzelken / saray ve sarayda oturan sevgilinin yüzü kim bilir ne kadar güzeldir/ Vücut böyle

⁶⁷⁹ Süyûtî, *Câmiü’s-Sağîr*, 4/3810.

⁶⁸⁰ Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *Maârif* (Mevlânâ Müzesi, 5428), 94; Sultan Veled, *Maârif* (Farsça), 184; Sultan Veled, *Maârif*, 1985, 208.

⁶⁸¹ Müslim, 1/İman 41; Babertî, *Şerhu’l-Akîde*, 1107.

⁶⁸² Buhârî, *Bedü’l-Vahy*, 1; Müslim, *İmâre*, 155; Ebu Davud, *Talak*, 11.

süslü ve güzelken/ gayb âleminde olan can kim bilir ne kadar güzeldir.”⁶⁸³ diyerek asıl güzel olanın mânâ olduğunu ve aslında bütün âlemin, farkında olmadan mânâyâ âşık olduğunu düşünür. Fakat görünen sûret olduğu için insanlar kendilerini sûretlere Âşık zanneder.⁶⁸⁴ Oysa bu bir hatadır; aslında insanlar, sûrete değil mânâyâ âşıktır. Çünkü hoşlanmadıkları kişiler hakkında “ne kadar kötü ahlaklı veya akılsız” diyerek o kişinin sûretinden değil mânâsından kaçır. Ya da tam tersi sevdikleri insanları överken akıllı ve iyi huylu derler ki buradaki huy ve akıl da sûrete değil mânâyâ aittir. Her ne kadar dış görünüşü güzel olsa da huyu ve ahlakı kötü olanlarla ünsiyet kuramazlar. Buradan da anlaşılır ki dostluk ve düşmanlık sûretle değil, mânâ iledir.⁶⁸⁵

Görünen dünya, duyguyla anlaşılır. Eğer sûretler, duyguyla bilinip görünseydi, âlem, küçücük, hor ve hâkir görünürdü. Nitekim “Akıl, duyguyla bilinseydi, gözle görünseydi güneş, geceden daha karanlık görünürdü. Ahmaklık, duyguyla anlaşılırdı; karanlık gece, gündüzden daha aydın görünürdü” demişlerdir. İnsan, sûretten ve anlamdan, şeytanî ve Rahmanî sıfatlardan meydana gelmiştir. İçinde hem cennet hûrileri, hem de cehennem şeytanları yüz gösterir. Böylece hangi sıfatı üstün gelirse insan ona rağbet eder. Anlam, gökteki Güneş gibi parlakken; sûret Ülker yıldızı gibi hor ve hâkirdir.⁶⁸⁶ Nihayetinde sûretlere aldanmayıp anlama yönelen, anlamı görür ve anlama âşık olur.⁶⁸⁷ Mânâyâ Âşık olan ayn-ı mânâ olur. Mânâ gibi bütün gönüllere girer. Böylelikle bakışı tamamen mânâyâ yönelen kişi, sûret görünse de artık mânâdır.⁶⁸⁸

Sultan Veled, mânânın kıymetini anlatmak için bazen de sûretin geçiciliği üzerine açıklamalar yapar. Ona göre sûret, görünüş ile zâhir olup sûretin güzelliği de

⁶⁸³ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 187-190; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 210-220.

⁶⁸⁴ Ruhun beden ile ilişkisi hakkında bir diğer düşünce Abdülkerîm el-Cilî’ye aittir. Ona göre beden canla diri olmanın ötesinde bedenle ruh arasında bir aşk ilişkisi vardır. Bu aşk ilişkisi yüzünden beden canı bırakmak istemez ta ki Sultan Veled’in gaybî suret olarak kabul ettiği Azrail’i görüp onun cazibesine kapılınca kadar. Bu durumda Sultan Veled’in âlemin, kendisini surete âşık sanması, bir bakıma mânâ olan gaybî suretler görününceye dek sürer. Bk. Abdülkerîm b. İbrâhîm b. Abdülkerîm Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 501.

⁶⁸⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 202-206; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 229-232.

⁶⁸⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 199; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 335-336.

⁶⁸⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 186; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 316.

⁶⁸⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 229; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 430.

dünya gibi geçicidir. Kalıcı olan güzellik, mânâ güzelliğidir. Öyleyse sûretin değeri mânâdandır.⁶⁸⁹ Sûretlerin kıymetsizliğini geçici olmasına bağlamasının yanı sıra anlam âlemini suya, sûretleri ise anlam denizinin ayrılığıyla donmuş buza veya köpüğe benzeten Sultan Veled sûretlerdeki donukluk ve hareketsizliğe de dikkat çeker. İnsanlar donuk (hareketsiz) varlıklara bakarak bu âlemdeki bazı varlıkları cansız olarak algılar, çünkü donukluk, akıcılıktan uzak ve hareket etmemek bir cansızlık niteliğidir. Oysa akılı olanın, aslında bunu sudan ayrı görmemesi gerekir. Nihâyetinde “Her şey aslına döner” (Her şey helâk olucudur, ancak O’nun hakîkati kalır) âyeti⁶⁹⁰ mûcibince ilk yaratılışta sırf anlam olan tüm yaratılmışlar, sûretler âlemine gelmekle büründükleri şekillerden kıyâmet güneşinin parlamasıyla eriyip tekrar eski hallerine döneceklerdir.⁶⁹¹

Sultan Veled’e göre sûretlerin bir diğer özelliği müteaddit (çok sayıda) olmalarıdır. Ona göre bir kelime Türkçe, Farsça, Arapça, Kürtçe gibi türlü türlü dillerle birçok farklı halde söylene de mânâ bakımından birdir. Söylendiği diller çeşitlidir; yani sûretlerde kesret vardır. Fakat mânâda ayrılık ve kesret yoktur. Elif harfî, hangi renk kalemle, hangi kâğıda yazılırsa yazılsın elif yine eliftir. Sûretler değişse de mânâ her halde birdir, değişmez.⁶⁹² Bu konudaki bir diğer benzetme için üzümlerin kabukları ve özünü misal gösteren Sultan Veled’e göre üzümler dışardan bakınca her ne kadar kabukla hâil (perdeli) olarak renk renk ve müteaddid görünüyorsa da üzümler sıkılıp da kabuklarından ayrılınca hepsi bir bütün olarak şîre olur. Buradan hareketle adet olarak çok olan kabukların kesretinin şîre haline gelince vahdetten başka bir şey kalmayacağını ifade eder.⁶⁹³ Sûretlerin çokluğu ve farklılığı üzerine çok kullanılan bir diğer benzetme kâse ve içecek meselesidir. Mevlânâ’nın da çokça yaptığı bu benzetmede sûret bir kâse, mânâ da onun içindeki içecek gibidir. Kâseden maksat, içindeki gıdadır, kâse değildir.⁶⁹⁴ Kâse, renk şekil ve diğer nicelikleri açısından değişebilir, ama şarap aynıdır. Sultan Veled bu örnekten yola

⁶⁸⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 254-255; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 195.

⁶⁹⁰ el-Kasas, 28/88.

⁶⁹¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 141; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 232.

⁶⁹² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 202; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 227.

⁶⁹³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 79; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 238.

⁶⁹⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 202-206; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 229-232.

çıkıp⁶⁹⁵ şekillerin çokluğunun zıddı olarak mânâdaki tekliği çokluğun kıymetsizliğine delalet olarak kabul eder. Yani sûretler çok olduğu için aynı zamanda kıymetsizdir. Üstelik sûretlerin sayıca çok olmasına rağmen mukayyet yani sınırlı olması, mânânın ise tek olup sınırsız bir kapasiteye sahip olmakla mutlak olması başlıbaşına bir üstünlük göstergesidir.⁶⁹⁶

Mânânın kıymetini anlatmak için varılacak son nokta varlık meselesi üzerinedir. Sultan Veled, varlık meselesinde de değineceğimiz üzere Allah'ın varlığı ile kulların varlıklarını asıl varlık ve geçici varlık olarak ayırır. Bu varlık ayrımını ifade etmek için de Mevlânâ gibi sûret-mânâ ayrımını kullanan Sultan Veled, Allah'ın varlığını kastederek “O, hüvelerin hüvesidir” der. Allah'ın herkese bir “hüve” (hüvviyet) vermiş olduğunu lakin halkın bütün bu hüvelerinin O'nun sun'u (yarattığı) olduğunu belirterek Allah'ın zatına atıfta bulunduğu hüveyi iç, öz; diğer hüveleri ise kabuk olarak niteler. Sultan Veled için zat olan hüve, yani asıl varlık, bâki olup diğer mevcudat Hudâ'nın nurundan doğmuş fânilikten öte değildir.⁶⁹⁷ Bu durumda hakiki varlık iç; dünyevi varlıklar kabuk gibidir. Böylece varlık üzerindeki bu betimleme ile mânâ ve sûret ayrımı en zirveye taşınır. “Hak, vücûd'tur, eşya ise vücûd'un sûretleridir.” diyen İbn Arabî'nin dolaylı olarak⁶⁹⁸ Mevlânâ'nın açıkça dile getirdiği bu noktada “Sûretler kul olduğuna göre, (Allah'a) sûret deme. Onu sûret sanma, onu bir şeye benzetmeye çalışma” diyerek⁶⁹⁹ öncelikle sûretleri bir tarafa ayırır. Daha sonra “Goft El-me'ani huvalahu şeyh-i din/ Bahre me'anihaye Rabbu'l-âlemin” (Âlemlerin Rabbi'nin anlamlar denizi, din şeyhi dedi ki “Mânâ, Allah'tır) diyerek mânâyı Allah olarak kabul eder.⁷⁰⁰

Sûretlerle ifade edilen her kelime ve dolayısıyla her varlık, mânânın belli bir ölçüdeki zuhurundan ibaret olup ancak belli bir ölçüsünü kavrar. Bu bakımdan mânâ için varılacak nihai söz mânânın Allah olduğudur. Sultan Veled'in “Gözün gördüğü

⁶⁹⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 81; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 121.

⁶⁹⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 130; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 201.

⁶⁹⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 50; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 202.

⁶⁹⁸ Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: İz Yayınları, 1992), 62.

⁶⁹⁹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 906 (VI/3749).

⁷⁰⁰ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 151 (I/3338); Gholamhossein Ebrahimi Dînânî, *Mesnevi Söyleşileri*, ed. Ozan Kemal Sarıaloğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 9-24.

rengârenk sûretlerin hepsi, bize mânâdan haber verir. Sûretlerin, varlığı mânânın yüksek ve gözlerden gizli derecesini haber vermek içindir. Sûret olarak görünen bu gök, mânâ göğünün yüksekliğini anlatmak için; engin görünen bu zemin de ona bakarak enginlik olarak görünen bu alçaklığın fenâlığı bilinsin diye yaratılmıştır” demesindeki⁷⁰¹ gaye de bu hususu destekler niteliktedir. Ayrıca Sultan Veled, sûret kavramını açıklarken “Noksanı kabul eden şey” tanımlamasını yaparak varlık anlayışı üzerinden dünyevi olan tüm varlıkların eksik olduğu sonucunu çıkarır ki buna göre; sûretler, renk ve koku gibi bir takım arazları olan cisimler iken mânâ tüm bunların ötesindedir.⁷⁰² Sultan Veled’in bu ve benzer görüşleri dikkate alınırsa Mevlânâ’nın; “Mânâ Allah’tır” sözü daha iyi anlaşılabilir. Sultan Veled’e göre “Güneşi parıl parıl ışık, ayı aydınlık olarak yaratan O’dur. Yılların sayısını ve hesabı bilmemiz için aya menziller yapan O’dur.”⁷⁰³ Âyetinde geçen “huvellezi” nin anlamından kasıt Allah’ın mânâsıdır ki sıfatlar, ilimler ve haberler O’ndan zuhura gelmiştir.⁷⁰⁴

1.2.2. Sûretin Önemi

Sultan Veled “Kabuk, içi için lazımdır. İçsiz kabuk kusurlu ve soysuzdur. Akli olan insan, kabuğu, içi için alır. Fakat hayvan, merada, kendi gıdası olan saman veya kabuk arar.”⁷⁰⁵ “Kabuğun yeri kapı dışında, için yeri de şeker içindedir.” “Söz kabuktur, sûrettir. Mânâ anlaşıldıktan sonra sûrete (söze) lüzum kalmaz.” “Testi su için alınır ve taşınır. Testide içecek su bulunmazsa onu taşımak cana ve gönle azap olur.”⁷⁰⁶ şeklindeki sözleri ile kabuğun, dışın yani sûretlerin ne kadar kıymetsiz olduğunu asıl önemli olanın iç, öz veya mânâ olduğunu defaaten tekrarlamakla beraber satır aralarında sûretlerin de kendilerince bir önemi haiz olduklarını ve bu yüzden sûretlerin varlığının gerekli olduğuna da değinir. Çünkü ona göre her ne kadar kıymetsiz olsa da özü koruyan, için yetişip gelişmesine olanak sağlayan cevizin kabuğudur. “Kabuk, özüyle (içiyle) güzeldir. Hakîkatte ise kabuk yoktur, hep

⁷⁰¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 389; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 136.

⁷⁰² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 459; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 326.

⁷⁰³ Yûnus, 10/5.

⁷⁰⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 239-241; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 267-269.

⁷⁰⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 148-149; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 113.

⁷⁰⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 152; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 116.

özdür.”⁷⁰⁷ Sözleri üzerine derinlemesine düşünülecek olursa kabuğun da özden bir parça olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Mevlânâ’nın da mecazen ifade ettiği gibi dil, gönlün kıyısı olup gönülde ne varsa dil vasıtası ile açığa çıkar. Testi ancak içindekini sızdırır sözünden bahisle mânânın sûrette zahir olması bakımından, sûretin de bir kıymetinin olduğu sonucuna varmak mümkündür. Çünkü sûretin bir tanımı da zihinde meydana gelen bir keyfiyet ve mânâ için bir vasıta ve nesnenin tasavvuruna ayna olmaktır.⁷⁰⁸ Bu bakımdan insanlar birbirini mânâyâ bakan bir görüşle görür ve tanır, insanların birbirini tanıması için sûretlerden başka bir imkân yoktur.⁷⁰⁹ Bu önemin anlaşılması için sûret ve mânâ ilişkisinin iyi tetkik edilmesi elzemdır. Bu bakımdan öncelikle mânâ-sûret ikilisinin beden-ruh ikilisi ile detaylı bir şekilde karşılaştırması gerekir.

Sultan Veled, sûret kavramını beden ile eşdeğer tutsa da, sûretin beden, mânânın ise ruh ile olan benzerliği, özellikle İslam felsefecileri arasında insan bedeninin sûret mi yoksa mânâ mı olduğu hususunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Esasında bu durum, ruh kavramının tam olarak anlaşılmasından kaynaklanan temel bir fikir ayrılığıdır. İslam felsefecileri arasındaki bu tartışmalara nefis kavramının da dâhil olmasıyla konu daha da karmaşık bir hale gelmiştir. Örneğin Kindî (ö. 252/866 [?]) düalistik bir yaklaşımla ruhun bedenden tamamen ayrı olduğunu, açık bir şekilde dile getirir.⁷¹⁰ Farabî (ö. 339/950) bu düalizme katılmakla beraber ruh ve beden arasına nefsin varlığını koyarak bir bağlantı oluşturur. Bunu sûret ve mânâ arasına bir eklem ve geçiş mekanizması olarak algılayabiliriz. Ona göre ruh, nefse göre daha latiftir. Ruh ile beden arasında nefis bir vasıta olarak vardır. Yani letafetten kesafete (mânâdan, sûrete) doğru; ruh, nefis ve beden şeklinde bir sıralama vardır.⁷¹¹ İbn Sînâ (ö. 428/1037) sûret konusunda eserlerinde farklı açılardan birçok tanımlama yapmış ve

⁷⁰⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 266; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 206.

⁷⁰⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ Levâmî’i l-esrâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 119-120.

⁷⁰⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 34; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 38.

⁷¹⁰ Yakub b. İshak Kindî, “Risâle fi’n-nefs”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 54-55.

⁷¹¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, “Risale fi me’ânî’l-akl”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefî Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 127-137.

sûreti tür ve mâhiyet gibi kelimelerin yanı sıra “mahallin kendisi ile kaim olduğu hakikat” şeklinde ifade etmiştir. İbn Sînâ’ya göre madde ve bileşiklikle birlikte üç cevher adayından biri olan sûret, cevherlikle nitelenmeyi en çok hak eden ilkedir.⁷¹² İbn Sînâ beden ve ruh arasında bir geçiş olarak kabul edilen nefsi, bi’l-fiil ve bedeni bi’l-kuvve olarak tasvir etmiştir. Fakat yine de Aristo’nun (m.ö. 384-322) tanımına sadık kalarak nefsi cevher olarak kabul etmiştir. Bu durumda beden ve ruh arasında yer alan nefis, sûretten çok mânâyâ yakın olarak kabul edilebilir. Bununla beraber beden de nefsin içine dâhildir. Bu durumda İbn Sînâ’nın nefsin içine dâhil kabul ettiği bedeni, mânâyâ daha yakın olarak kabul ettiği anlaşılır, ama kendisini tasavvur eden insan, bedeninin; mânâyâ ait olmadığını sadece mânânın mahalli olduğunu da bilir.⁷¹³ İbn Sînâ’ya kadar uzanan İslam felsefecilerinin bu görüşlerini Sultan Veled’in sûret/beden ve mânâ/ruh eşleştirmesi ile karşılaştırmak gerekirse; Sultan Veled’in mânâyı suya, bedeni buza benzetmesi oldukça manidardır. Bu benzetmede bir bakıma latif olan mânâ, sûrete dönüşerek letafetten kesafete doğru bir yol izlemiştir. Suyun buza dönüşmesi gibi bedenden önce bir mânâ olarak var olan ruh, sonradan yaratılmış bir beden ile buluşmuş ve bütünleşmiştir. Bu benzer fikir aynı zamanda İbn Sînâ’nın *Ruh Kasidesi*’nde ruhun bir güvercin olarak beden kafesine girmesi⁷¹⁴ ile Mevlânâ’nın kuş ve kafes benzetmesinde de görülür.⁷¹⁵

⁷¹² Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudud - Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan (Elis Yayınları, 2013), 32-33; İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 338.

⁷¹³ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *et-Ta'likat*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 156; Ahmet Bozyiğit, “İslâm Felsefesinde Ruh - Beden İlişkisi”, *Turkish Studies-Social Sciences Volume 15 Issue 6/Volume 15 Issue 6* (2020), 2851.

⁷¹⁴ “Kül rengi bir güvercin, izzet sahibi ve kendisine uymayan her türlü sıfattan uzak olarak en yüce bir yerden sana indi./ Onunla ârifin gözü arasında perde vardır, ârif onu göremez. Fakat o yüzünü açmıştı, yüzünde peçe yoktur./ Seninle buluşmak onun için bir hayli zor olmuştur, ancak senden ayrılmak da onun için zordur, ayrılışı üzüntülü, feryad ü figan içinde olacaktır. / Güvercin, (ruh ve natik nefis) saf temiz idi. Hiçbir kimseye karşı dostluğu yoktu; ancak seninle birleştiği zaman buna alıştı, bomboş, ıssız ve susuz bir harabe ile ünsiyet kurdu./ Denilir ki nefis ilk bulunduğu yerde verdiği sözleri yaşadığı âlemdeki hatıraları ve mevkileri unutmuş gibidir.” Şeklindeki beyitler ile başlayan bu kasidede ruh bir güvercine benzetilerek beden kafesine girmesi şiirsel olarak anlatılır. Hayrani Altuntaş, “Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri”, *İbn Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi* (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1984).

⁷¹⁵ “Beden kafes şeklindedir; girenleri, çıkanları aldatmada cana diken kesilir beden.” Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I/98.

Beden-ruh ayırımına benzer bir ifade şekli olarak olarak ten-can ilişkisi üzerine yapılan yorumlardan biri de tenin, hakîkatte can ile bir olduğundan hareketle sûretin mânâdan bir cüz olduğuna dairdir. Bu görüş Sultan Veled'in benzetmesindeki buzun aslının su olduğu hatırlatması ile örtüşür. Bu durumda ortaya ten, hem candır; hem de can değildir diye karmaşık olarak ifade edilebilecek bir durum çıkar. Bize göre bu paradoks ancak İbn Sînâ'nın ortaya atıp Sühreverdî'nin nurun yapısı ile ilişkilendirdiği ve Sadreddin Muhammed Şirazî'nin (Molla Sadra) (ö. 1050/1641) geniş bir şekilde yorumladığı teşkik kavramı⁷¹⁶ ile anlaşılabilir. Varlığı, nur kavramı ile açıklayan Sühreverdî, nuru teşkik kavramıyla birlikte açıklar. Bir hakikat olarak ı ışık şiddeti farklı/mertebeli cisimlere bakıldığında örneğin elli mumluk bir ışık ile yüz mumluk bir ışığın hem aynı hem de farklı olduğu düşünülebilir. Yani kesif haldeki varlıkların her biri letafetten aldıkları pay ölçüsünde tezahür etmişlerdir. Sühreverdî'nin görüşlerine benzer olarak varlık-nur ilişkisi üzerine müstakil bir başlık olarak ele aldığımız Sultan Veled'in varlığı nur kavramı ile ilişkilendirerek açıklayan görüşleri ile bir benzerlik olduğunu söyleyebiliriz.

Bu konudaki bir diğer ilişki beden, mânâ ile ilişkisi kapsamında ruh ve can ile ifade edilen soyut kavramlardan hangilerinin mânâyâ dâhil edilip edilmediği meselesidir. Tasavvuf erbabının bir kısmına göre ruhun beş mertebesi olup bunlar Gazzâlî'nin de belirttiği üzere hassas ruh, hayalî ruh, aklî ruh, fikrî ruh ve kutsî ruh'tur.⁷¹⁷ Bunlardan ilk iki ruh dünyevi bağlarla bağlı, son üç ruh ise mânâların idrâkine kâbidir.⁷¹⁸ Sultan Veled ruhları kategorize ederken ruhların, mânâyâ olan nispetlerini göz önüne almış ve ruh kategorisinde olanları; hayvani ruh/hayvanî can

⁷¹⁶ İlk olarak İbn Sînâ'nın ortaya attığı ve dereceli anlamdaşlık olarak düşünülebilecek bu kavram bir mertebelendirme olup varlık konusunda açıklamalar yapmak için kullanılır. Teşkik kelime anlamının yanı sıra felsefi bir terim olarak çeşitli mertebelerinin olmasıdır. Yani ihtilafı ile birlikte ittihadı vardır. Bu bakımdan örneğin ışık teşkikî bir gerçekliktir. Şiddeti artabilir veya azabilir olsa da tek bir gerçekliktir. Bu anlamda Sühreverdî'nin işrakî görüşü Molla Sadra'da teşkik kavramının varlığa uyarlanması sonucunu doğurur. Vacibu'l-Vücûd en yüksek mertebedeki varlık olup ezeli ebedi ve değişmezdir. İmkân âlemindeki diğer tüm varlıklar ise sürekli bir değişim içinde ve binlerce noksanlık barındırır. Ayrıntılı Bilgi için Bk. Gholamhossein Ebrahimi Dinânî, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz yayıncılık, 2019); Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadra'da Varlık Kavramının Teşkik Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020).

⁷¹⁷ Gazzâlî, *Mışkatü'l Envar (Nurlar Feneri)*, 54-55.

⁷¹⁸ Kadir Özköse, *Ten Kafesinden Kurtuluş* (İzmir: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010), 43-44.

ve bâkî ruh/rabbânî can olarak iki sınıfta değerlendirmiştir. Sultan Veled'e göre hayvanî ruh, insanın bedeni neticesinde anasır-ı erbaa ile canlıdır. Bu bakımdan ruh kategorisinde olsa dahi hayvani ruh, ten cinsindendir. Kâbil-i fenâdır ve kişide ibadetlerden hâsıl olacak rûhânî terkip içerisinde onun bekâsı yoktur. Yani mânâyâ dâhil değil, sûrete dâhildir. Oysa kişide tâatten husûle gelen bir ruh daha vardır ki bu ulvi ve bâkî ruh, rûh-î hayvânîyi de bâkî ve pâyidâr edebilecek olan tamamen mânâyâ ait olan varlığın özüdür. Hayvani ruh, dünyadaki anâsırla beraber kısa bir süreliğinde insan bedeninde yaşar ve yok olur. Bir de Rabbânî ruh/can vardır ki cisimlerde ibadet neticesi olarak vücûda gelen bu cân Hudâ'nın nurudur.⁷¹⁹ Bu durumda hayvani ruh surete dâhilken Rabbânî ruh/can mânâyâ dâhildir.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde ilk on sekiz beyit içinde geçen "Sırrım feryadımdan uzak değildir." veya "Ten candan, can da tenden uzak değildir." şeklindeki veciz sözlerinin de ten ve canın birliği olarak yorumlanması mümkündür. Bu yoruma göre; Mevlânâ'nın irfan diliyle açık bir şekilde ifade ettiği can ve tenin birlikteliği mevzuu İbn Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin görüşlerini irfani bir düzlemde yorumlayan Molla Sadra'nın görüşlerine de kaynaklık etmiştir. Molla Sadra'nın "cismaniyetü'l-hudus ve ruhaniyetü'l-bekâ" tabirleri⁷²⁰ ile açıkladığı nefsin kâmilleşmesiyle beden de sonunda maddeden uzaklaşarak mânevî-ruhanî bir vücûda kavuşacağı hakkındaki görüşü⁷²¹ de ilginç bir şekilde "ten diriliğinden" söz eden Sultan Veled'in fenâ fillah makamındaki evliyâ için; "Onlar, iki diriliğe mâliktirler; biri ten diriliği, diğeri can diriliğidir. Onların vücutları halk ile kalpleri Allah ileler. Bunun altında da birçok sırlar vardır, fakat söylemeye izin yoktur",⁷²² sözlerine benzerlik gösterir. Bunun benzeri bir görüş de yakın zamanda vefat etmiş mütefekkirlerden Haluk Nurbaki'ye (ö. 1992) aittir. Ona göre; insan bedenine nakş olunan mânâ sırları dolayısıyla insanın ruhunun ölümsüzlüğünün yanında beden de ölümsüzlüğe kavuşması mümkündür. Zikredilen diğer görüşlere yakın duran bu

⁷¹⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 260-262; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 467-470.

⁷²⁰ Alaaddin Malikov - İbrahim Baghirov, "Sadreddin Şîrâzî'ye Göre Nefsin Hudûsu ve Onun Bedenle İlişkisi", *Metafizika Jurnalı* 4/14 (2021), 8-32.

⁷²¹ Dînânî, *Mesnevî Söyleşileri*, 25-40.

⁷²² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 222; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 246.

bakış açısı bedeninin ölümsüzlüğünü kabul ederken, bedensel olarak sûretten mânâyâ geçişin mümkün olacağını ama bunun, dünyada değil âhirette gerçekleşeceğini savunur.⁷²³

Sultan Veled'in sûretler mevzusunda değindiği ve yukarıda zikrettiğimiz “tenlerin diriliği” mevzusu bizi Sultan Veled'in nazarında sûretlerin tek tür olmadığı sonucuna götürür. Sûretler konusunda her ne kadar farklı sınıflandırmalar olsa da Sultan Veled'in bakış açısına göre yapılan ayrımın bir benzeri Sühreverdî'nin “melekûtta gelen nakışlar” olarak söz ettiği husustur.⁷²⁴ Sultan Veled'in “gaybî sûretler” olarak nitelediği bu suretler, normal sûretler gibi değildir. Onlar sûret olarak görünse de hakîkatte sûret değil mânâdırlar. Sultan Veled sûretlerdeki bu farklılığı su dalgaları (gaybî sûretler) ve suyun köpükleri (bilindik sûretler) benzetmesi üzerinden açıklar. Gaybî suretleri, normal sûretlerden ayırmak için bunları köpüklerden farklı olarak sudaki titreşim ve dalgalar olarak tarif eder. Ona göre su yüzeyinde görünen titreşimler ve dalgalar, türlü türlü nakışlar ve sûretler olarak görünse de köpükler gibi değildirler. Su yüzeyinde oluşan dalga ve nakışlar köpük gibi geçici değil, suyun aynısıdır. Gaybî olan bu sûretler şekil ve nakış değiştirse de köpük gibi diğer sûretler gibi yok olmaz, asılları olan suya dönerler. Sultan Veled bu gaybî sûretlere başka bir misal olarak Azrail'in sûretini örnek gösterir. Azrail, ölüm zamanında can çekişenlerin gözüne layık oldukları duruma göre değişik şekil ve sûretlerde görünür. Azrail örneğindeki gibi gaybi sûretler bazen kısa bir süreliğine diğer sûretlere bürünebilirler. Fakat bunların gaybî mânâları vardır ve bunlar bilinen sûretlerden farklı olup aslında mânâdan farklı değildirler. Bu gaybi suretler aynı zamanda kâmil şeyhlerin vasıflarıdır. Sultan Veled'e göre şeyh-i kâmil her ne kadar sûret olarak görünse sûret değildir. Onları sadece nazarı daima yokluğa yönelmiş olan kişiler

⁷²³ Haluk Nurbaki, *İnsan Bilinmezi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2018), 56-74.

⁷²⁴ Sühreverdî, gaybi suretler hakkında “Uykuda olduğu gibi, bazen nefislerimiz onlarla ittisal eder de kâinatın nakışlarıyla nakışlanır ve böylelikle gayba muttali olur” der. Ona göre bu gaybi suretler Peygamberler ve müteallih fâzılların uyanırken bile görebileceği suretlerdir. Ortak duyuda beliren bu siluetler bazen çocukları konuşturan (falcılar), tarafından çocukların hayâlleri durgunlaşıp duyuları karıştıktan sonra nefislerinde gaybî sûretler ortaya çıkar. Bk. Sühreverdî el-Maktûl, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, çev. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.), 144.

müşâhede edebilir.⁷²⁵ Sûret ehli olup gönül gözleri kör olanlar, bu balçık âleminde kalakalmış oldukları için gaybî sûretlerden hiçbir eser göremezler.⁷²⁶

Sûret ve mânâ konusunun bir diğer boyutu olarak Hücvirî'nin de bahsettiği şerîatın, zahirdeki haller; hakîkatin ise batındaki haller ile olan bağıdır.⁷²⁷ Bu yüzden şerîat ve hakîkat bağının iyi anlaşılması gerekir. Hak Teâlâ'nın "Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza hidayet ederiz"⁷²⁸ buyurduğu üzere hakîkate (mânâyâ) erişmenin yolu şerîattten (sûretlerden) geçer. Mevlânâ'nın da açıkça ifade ettiği gibi namazın mânâsı ve cânî olarak zikrettiği ruhun, rûkû' ve secdesini sûret ile bedenlen de yerine getirmek gerekmektedir, çünkü ibadetler ancak sûret ve mânâ bütünlüğü ile hakkıyla îfâ edilebilir. Mânânın sûrete ittisali olsa da, ikisi birlikte olmadıkça fayda vermez.⁷²⁹ Bu minvalde sûretin kıymetine vurgu yapan Sultan Veled'e göre; kişi zâhirî ibadete sahip olmadıkça bâtın defnesini elde etmeye müyesser olamaz. Ona göre öz, kabuktan belirir. Şu halde (özü olgunlaşmayan, öze ulaşamayan kişiler için) asıl olan kabuktur. Ceviz, önce özsüz bir kabuktur. O kabuk kıymeti bilinerek korundukça, yetiştirildikçe kabuğun içi özleşir. Bilgisizlikle bu kabuğu kıran, özü elde edemez; alçalıp kalakalır. İç, kabukla meydana gelir; kabuğa riâyette bulunulmadan içe ulaşmak mümkün değildir. Cevizin içi kabukla gelişir, olgun bir hâle gelir, güzel bir ceviz olur. Ancak ondan sonra kabuktan ayrılırsa değerli olur. Kuş yumurtaları da bu duruma iyi örnektir. İster kartal olsun, ister hümâ, ister anka, vakti gelmeden birisi, yumurtayı kırarsa, kuş meydana gelmez; kanat çırpıp uçmaz. Bu bakımdan kabuğun yani sûretin gerekliliği ve önemini göz ardı etmek mümkün değildir.⁷³⁰

1.2.3. Sûretlerden Mânâyâ Erişmek

Sûretten mânâyâ erişme isteği kendini diğer varlıklardan ayıran insanlığın özünde mevcut bulunan bir cevher niteliğindedir. Bu yüzden bilimden, felsefe ve

⁷²⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 196; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 298.

⁷²⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 184; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 317.

⁷²⁷ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 440; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 227.

⁷²⁸ el-Ankebût, 29/69.

⁷²⁹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Mevlânâ'ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş", *Marîfe Dergisi* Kış 3 (2007), 18.

⁷³⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 73-74; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 103.

dine kadar hemen her düşünce alanının odak noktasında sûret ve mânâ hakkında kodlar mevcuttur. Özellikle din alanı içinde tasavvufta seyr ü sülûk olarak adlandırılan hakikat yolculuğunun hedefi olan mânâ arayışı tüm tarikatların temel gayesi olduğu için her bir tasavvufî ekol kendi yöntemince mânâyâ yoğunlaşarak bir hakikat ve marifet arayışına yönelmişlerdir. Mevlânâ'nın eserlerine bakıldığında birçok konunun anlatımında mânâ kavramının ne kadar ön planda olduğu açıkça görülür. Babasının yansıması olarak Sultan Veled'in de tasavvufî düşüncelerine dair anlatımları sûretlerden mânâyâ erme üzerine örneklerle doludur. Dünyevî, olmaları bakımından kısıtlı tüm unsurları sûret; insanın ruhsal yanından ulvîyet ile alakalı tüm unsurları ise mânâ olarak kabul eden Sultan Veled, “Bu dünyanın metâi azdır” âyeti⁷³¹ ile “Yine ona dönenleriz” âyetinden⁷³² yola çıkarak, bu âlemdeki her sûretin, o âlemden bir hikâye olduğunu söyler. Bu sebeple sûretler âlemindeki insanın daima mânâyı araması gerektiğini çeşitli misaller üzerinden açıklayarak çokluktan birliğe ermenin böylece mümkün olabileceğini anlatır.⁷³³

İnsanın cismanî yönü olan sûretinin, topraktan yaratılmış olduğuna dikkat çeken Sultan Veled'e göre insanların çoğunun sûreten toprağa, maddeye veya dünyaya meyiletmesinin sebebi insan bedeninin insanı kendi özü olan dünyaya doğru çekmesidir.⁷³⁴ Bu bakımdan insanları iki guruba ayırmak mümkün olup ilki; sûretlere takılıp sûretler peşinden koştuğu için Allah'tan kopmuş ve böylece ehl-i sûret olarak adlandırılan guruptur. Bunun tersine ehl-i mânâ olan ikinci gurubun Hakk'a bağları, bağlılıkları ve irtibatları vardır, çünkü Hak mânâdır.⁷³⁵ Ehl-i sûretin hayat kaynağı sûretlere, ehl-i mânânın hayat kaynağı mânâyâ dayanır.⁷³⁶

Sultan Veled'e göre geceye benzeyen sûretlerden kurtulup, can güneşi olan mânâyâ kavuşan kişi yani kendi eksik varlığından vazgeçip dâneyi toprağa gömen kişi (ölmeden önce ölen kişi) mânâ güneşi sayesinde asıl varlığa kavuşur. Mânâ

⁷³¹ en-Nisâ, 4/79.

⁷³² el-A'râf, 7/125.

⁷³³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 136; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 222.

⁷³⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 30; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 39; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 385-386; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 313-314.

⁷³⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 416; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 154.

⁷³⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 196; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 298; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 385-386; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 313-314.

güneşi, diğer tüm varlığı erittiği gibi; toprağa gömülerek tohum olan dâne de onun muhabbetiyle yerden baş gösterip, boy atar.⁷³⁷ Sûretlerden kurtularak, tehlikelerle dolu kuyudan sıçrayıp halâs olan kişi, mânâyâ yüz tutup yol almış, kavuşma durağına doğru uçup gitmiştir. Mânâyı seçenin gözü açılmışken; sûrette ve nakışta kalan kişi kör olup gitmiştir.⁷³⁸ Kabuk ve iç sembolizmi üzerinden de aynı durumları açıklama yoluna giden Sultan Veled'e göre kabuklu haldeyken cevizlere bakıldığında hangi cevizin tam mânâsıyla olgun ve lezzetli olduğu anlaşılamaz. Sûret ve mânâ birlikteliği daima şüphe barındırır. Ne vakit iç, kabuk perdesinden çıkarsa o zaman o cevize kimse çürük diyemez, çünkü eski haline göre daha âşikâr bir hale gelmiş, kabukta iken olan şüpheler ortadan kalkmıştır. Ten kabuğu da toprakta çürür giderken can incisi taptaze olarak Hakk'a kavuşur.⁷³⁹ Öyleyse sûretten mânâyâ ermek için benlikten, varlıktan arınıp kadehsiz, şarapsız esrikliğe ermek, İsâ gibi beden eşeği olmaksızın göklere ağmak, Musa'nın durağını geçip gönül varlığını göğe çekmek ve böylece perdesiz olarak Ay'ın yüzünü görmek gerekir. Bunun için de yapılması gereken bedene bağlı beş duyu organı vasıtasıyla algılanabilen duygu görüşlerinden vazgeçmektir. Çünkü duygu gözü bedenlere bakar, oysa insanda bir de akıl gözü vardır ki canları o görür. Can gözü, (akıl gözü) beden gözü gibi zaman ve mekân kayıtlarından beri olduğu için kim duygudan, yönden kurtulmuşsa sûretten kurtulmuş ve dostun dîdârına mazhar olmuştur.⁷⁴⁰

Esasında sûret ve mânâ üzerinden varılmak istenen nokta fenâdan bekâyâ ermektir. Bekâ, kişinin sûretlerden ve kayıtlardan kurtularak mânâyâ varmasıyla gerçekleşir. Tasavvufun esası olan seyr-ü sülûk'un hedefinde kemâle ermek ve kulun fenâ olan varlığından sıyrılarak bekâyâ doğru yol alması vardır. Hz. Peygamber'in "Ölmeden önce ölünüz" sözüyle işaret buyurduğu hedef tam olarak budur. Hadisi şerh eden Sultan Veled'e göre mevt-i ıstırâî (zorunlu ölüm) ile ölen herkes, mevt-i

⁷³⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 118-119; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 188-189.

⁷³⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 185; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 316.

⁷³⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 196; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 225; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 62-63; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 77-78; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 62-63; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 77-78.

⁷⁴⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 26-27; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 8-9.

ihtiyarî (keyfî ölüm) ile ölmediğine pişmanlık duyar.⁷⁴¹ Sûretleri perdeler olarak gören Veled'e göre bu dünya da bir perdedir. Halk, bu dünya perdesi nedeniyle Hak'tan uzak kalmıştır. Ancak perdeyi yırtabilen enbiyâ ve evliyâ, Hz. Peygamber gibi zıtlıkların kaydından kurtularak neşe ve gam perdelerinden sıyrılıp en yüce yer olan mânâyâ ulaşabilir. Bahsedilen bu perdeleri yırtmak, bir ihtiyarî ölüm hükmünde olup zor, meşakkatli ve cesaret isteyen bir iştir. Yüreksizce davranıp perdelerle takılanlar Ebû Cehil gibi kalakalırlar.⁷⁴² Neticede Hz. Peygamber'in canı, yüceye ağmış ve bekâ bulmuş iken Ebû Cehil'in canı yerin dibine geçmiş ve orada kalakalmıştır.⁷⁴³

2. SULTAN VELED'İN AMELÎ TASAVVUF ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Tasavvufun başlangıç dönemi olarak kabul edilen dönem tasavvuf tarihçilerininin kâhir ekseriyetine göre zühd dönemidir. Başlangıçta zahit daha sonra sûfî olarak adlandırılacak olan bir zümrenin yaşadığı bu dönemde sûfîlerin bazı benzer özelliklerinden bahsedilir. Bu kimseler genellikle halktan uzak yaşayan, az ile yetinen, geceleri ibadetle geçiren, siyasi-dini tartışmalardan uzak duran kimselerdir.⁷⁴⁴ Zahitlerin böyle böyle bir yaşam şeklini tercih etmelerinin çeşitli gerekçeleri vardır. Bu gerekçelerden bazıları; vefatından sonra Hz. Peygamber'e duyulan özlem, müslüman toplumda yaşanan gelişmeler, toplumsal yozlaşma, sosyal bunalımlar ve birtakım siyasi çekişmelerdir.⁷⁴⁵ Bu gerekçelerin etkilerinin yanı sıra örneğin Ma'rûf-i Kerhî'nin (ö. 200/815-16) "Allah bir kulu için hayır murât ederse; cedel (tartışma) kapısını ona kapatır ve amel kapısını ona açar. Fakat bir kulu için şer murât ederse cedel kapısını ona açar ve amel kapısını ona kapatır."⁷⁴⁶ Şeklindeki

⁷⁴¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 300-301; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 330.

⁷⁴² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 135; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 211.

⁷⁴³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 117; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 186.

⁷⁴⁴ Bu dönemde ahyâr, sâbikûn, bûdelâ, fukarâ, bekkâûn, gurebâ, seyyâhûn, cûiyyûn gibi pek çok isimlerle anılan zahitler, kalplerini gaflet felâketinden muhafaza ederek kendilerini daha sonra tasavvuf ehli olarak ayırmışlardır. Bk. Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 56-60; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 9-20.; Ebu Nasr Serrac Tusî, *El Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 21-22.

⁷⁴⁵ Dilaver Gürer, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 66-72.

⁷⁴⁶ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim Ve Kültür Yayınları, 1984), 360.

sözleri de zahitlerin birçoğunun dinî/kelâmî tartışmalarından uzak durmak maksadıyla; ibadet, riyazet ve halvet gibi zühde dayalı; sade ve pratik (amelî) işler ile meşgul olmayı kendileri için daha hayırlı gördüklerine delalet eder.

Amel denince akla daha çok; namaz, oruç, zekât gibi zâhirî ibadetler gelir. Fakat tasavvufî açıdan amellerin zâhirî yönünün yanı sıra içsel mânâlarının kavranması da oldukça önemlidir. Zühd döneminde yaşamış olan Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) “Bir saat tefekkür etmek bir gece namaz kılmaktan daha hayırlıdır” sözüyle⁷⁴⁷ işaret ettiği üzere sûfiler ekseriyetle insanların kurtuluşu için amellerin zahiren yapılmasının yeterli olmadığını düşünürler. Bu düşünce genel anlamda tasavvuf ehlinin ameller konusundaki hassasiyetinin bir göstergesi olup yüzyıllar içerisinde farklı şekillerde ifade edilse de aynı hakîkati vurgular. Zühd döneminin başından, günümüze kadar tasavvuf tarihi boyunca ameller ve ameller yoluyla erişilmesi hedeflenen hakikatler, tasavvuf yolunun en önemli esas ve gayesi olarak telakki edilmiştir.⁷⁴⁸ Bahsi geçen gayeye ulaşmanın yöntemi de ameller yoluyla Hakk'ın rızasını kazanmaktan geçer. Tasavvufta sâlikin seyr ü sülûk neticesinde kemâle ermesi olarak da temsil edilen bu yöntemde ameller araç, hakikatlere ermek ise amaçtır. Sûfilerin genel kanaatlerine uygun olarak Sultan Veled de amellerin sonunda kişide bir nur oluştuğuna ve ancak o nur ile Hakk'ın bulunabileceğine inanır. Ona göre tasavvufun hedefi; sûretlerden mânaya ermektir. Bu yüzden sûret mesabesinde olan zâhirî ameller ile uğraşmaktan ziyâde mühim olan niyetlerin halisleştirilmesidir.

⁷⁴⁷ Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr Basrî, *Zühd*, çev. İshak Doğan (Hüner Yayınevi, 2017), 63.

⁷⁴⁸ Mahmud Erol Kılıç, “Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1/1 (2004), 105.

Sultan Veled, eserlerinde ameller konusuna ayrıntılara varıncaya dek genişçe yer verir.⁷⁴⁹ Sultan Veled'in tasavvufi görüşleri içerisinde amellerin daha çok sûretlere yansıyan yönlerini açıklamak ve izah etmek maksadıyla oluşturduğumuz “Amelî Tasavvuf” başlığı altında dinin daha çok tahalluk (ahlaklanma) boyutu üzerinden Sultan Veled'in öncelikle şerîat anlamında dine bakışı değerlendirilmiştir. Amelî tasavvuf başlığı altında her ne kadar Sultan Veled'in “şerîat” ve “tarîkat” ekseninde amelî konular hakkındaki görüşleri merkeze alınsa da doğası gereği birbiri ile bağlantılı bu görüşlerin zâhirîni, hakikatinden ayırmak mümkün olmadığı için konular birbiri ile bağlantılı olarak açıklanmıştır.

2.1. Sultan Veled'in Şerîata Dair Görüşleri

Şerîat, sözlükte “bir yöne doğru gitmek, açık hale gelmek; açıkta olan ve kesilmeyen bir akarsu ve bu suya giden yollar” mânâsında iken bir terim olarak “Allah'ın gönderdiği ve ona uyulmasını istediği din” anlamındadır.⁷⁵⁰ Bu mânâ şeriat ile dini birbirine eşit kılar. Sultan Veled de din kavramını bazen sûretler ve mânâ açısından geniş kapsamda ele alırken bazen de din kelimesinin bizzat şeriat kelimesinin yerine kullanır. Örneğin “Allah'a harcanmayan bir ömür, yitmiş gitmiştir. Allah'a bağlı kalmak için kişi, son peygamber ile gelen şeriate bağlı kalmalıdır ki bu şeriat dinde ilerlemenin ve ebediyete ulaşmanın tek anahtarıdır.”⁷⁵¹ derken şeriat dinde ilerlemenin anahtarı olarak kabul eder.

⁷⁴⁹ Sultan Veled, *Maârif* adlı eserinde ilk bölümünden itibaren amel konusundaki düşüncelerini açık bir şekilde ortaya koyarak, amelden kastın ne olduğundan yola çıkarak amel-ilim ilişkisi üzerine detaylı açıklamalarda bulunur. Ona göre amel; şekilden ibaret olmayıp ibadetlerin zâhirî görüntülerinden ötede içi değiştirmek yoluyla arınmaktır. Yani dinde ortaya konulan bu dışla ilgili hareketleri (sadece ibadetlerin zâhirîni) yapmakla aslında ameller tam olarak yerine getirilmiş olamaz. Sultan Veled amel kavramının tarifini ve amacını açıklamanın yanı sıra amelin, bilgiye (ilme) mi yoksa davranışlara mı yakın olduğu noktasına kadar açıklamalarını sürdürür ve ameli, bilgiye daha yakın olarak kabul eder. Yani Sultan Veled'e göre bir şeyi bilmekle onu amel etmek arasında yakın bir bağ vardır. İbadete dair bilgiyi; namaz, oruç gibi ibadetlerin şekli hareketlerinden daha önemli kabul ederek bu bilgiyi, amele daha yakın olarak niteler. Çünkü Sultan Veled'e göre şeklen yapılan ibadetler gerçek mânâda amelden uzak olabilirken ilim ve amel arasında kopmaz bir bağ vardır. Sultan Veled, *Maârif (Farsça)* (Tahran: Movla, 1419), 5; Sultan Veled, *Maârif*, çev. Melahat Tarıkâhya (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985), 5-6.

⁷⁵⁰ Ragıb el-İsfahanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (Çıra Yayınları, 2022), 546.

⁷⁵¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 274; *Rebabnâme*, 209.

Şeriate karşı tavırları bakımından insanları üç guruba ayıran Sultan Veled için birinci grup hem zâhiren hem batınen inkâra sapmış olanlardır. Bunlar ne şeriatin zâhirîne ne de batınına önem vermeyenlerdir. Bu gruptakiler en kötü zümredir. İkinci grup, zühd ve amelden yoksun ve ibadette kusurlu olduğu halde ezeli saadetten pay sahibi olanlar yani şeriate kısmen uyanlardır ki bunlar ilk gruptan evlâdır. Fakat bunların dışında, namaz kılanlar; zikirle, fikirle meşgul olanlar yani şerîati tam olarak uygulayanları kastettiği üçüncü bir zümre vardır ki bunlar Hüda'nın makbûlü olurlar.⁷⁵² Kişinin bu zümreden olabilmesi için sabır ve azimle yol alması gerektiğini vurgulayan Sultan Veled, din ve Hakk'a yakınlık mertebelerinin, insanın fitratında gizli olduğunu ama şeri kurallara uyma konusunda çalışmaz, gayret etmezse kişide var olan o potansiyelin yok olacağını ifade eder.⁷⁵³

Öte yandan dini suret ve mânâ boyutları üzerinden yorumlayan Sultan Veled şerîati de zâhirî ve bâtinî olarak iki açıdan değerlendirir ve şerîatin bir de hakîkatinin olduğunu söyler. Hakîkatini anlamadan sadece sûret açısından yapılacak her türlü amelin noksan olduğunu da ifade eden Sultan Veled derin bir bakış açısıyla havâss ehli olarak gördüğü âşıkların şerîat ile ilişkilerini başka bir düzlemde ele alarak bazen, bazı davranışları şeriate uygun görünmese bile âşıkların (evliyânın) her halinin aslında şeriate uygun olduğunu savunur. Âşıkların bazı hallerini şeriate uygun görmeyen kişileri de idrâk eksikliğinden dolayı şerîati bilmeyerek yanlış değerlendirmelerde bulunmakla itham eder. Ona göre gerçek dindarlık, ancak bilgi ve idrâk ile elde edilir.⁷⁵⁴ Bilgi ve idrâki olmayıp mânâyâ erişemeyenin dünyadaki yaşantısı ve sözleri de kıymetsizdir.⁷⁵⁵

Sultan Veled, din kavramına şerîatler üstü genel bir anlam verdiği gibi bazen dini şerîat ile bir tutar. Bu başlık altında Sultan Veled'in öncelikle "din" kavramına din-şerîat ilişkisi üzerinden verdiği mânâ ele alınacaktır. Bunun yanı sıra şerîat-din ilişkisi üzerinden şerîat kavramını peygamberlere ittiba olarak değerlendiren Sultan

⁷⁵² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 274; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 209.

⁷⁵³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 255; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 196; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 92; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 72.

⁷⁵⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 53; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 59.

⁷⁵⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 230; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 388.

Veled'in namaz örneği üzerinden ibadetlere ilişkin fikirlerine yer verilecektir. Son olarak ibadetlerin kullukla olan bağı münasebetine dair kulluğun (abdiyet) mertebeleri olan, ubûdiyet ve ubûdet terimleri üzerindeki görüşlerine yer verilecektir.

2.1.1. Şerîat Bakımından Din Anlayışı

2.1.1.1. Şerîat ve Peygamberlere İttibâ

Sultan Veled, din kavramını şerîat mânâsında izah ederken peygamber-şerîat bağı üzerinde durur. Peygamber kavramının kökeni Farsça “peyâmbere” kelimesine dayanır ki bu haber getiren demektir.⁷⁵⁶ Kur'an'da resul ve nebi kelimeleri ayrı ayrı kullanıldığı için öteden beri bu iki kelimenin kapsamları hakkında muhtelif görüşler olmuştur.⁷⁵⁷ Sultan Veled eserlerinde hem peygamber hem nebi hem de resul kelimelerini kullanır. Fakat genel olarak nebi/enbiya ve peygamber kelimesini aynı anlamda kullanırken⁷⁵⁸ resul kelimesini diğer peygamberlerden⁷⁵⁹ daha çok Hz. Peygamber için kullanır.⁷⁶⁰ Şerîat-peygamber ilişkisinden yola çıkarak; şerîatı, peygamberlerden bağımsız bir kurallar bütünü olarak görmeyen Sultan Veled için dinin kuralları ancak onların sözü ve rehberliği ile anlaşılabilir. Bu yüzden peygamberlere tâbi olmak iman gereği olarak elzemdir. “Daima peygamberin sözlerini oku ve onları rehber edin ki onların sözlerinin cümlesi Hakk'ın sözüdür.” Diyen Sultan Veled, şerîatı tam olarak peygambere uymak olarak görür. Peygamberlerin emirlerinin yerine getirilmesi kişinin yüzünü bu âlemde çevirerek Hakk'a döndürür ve Hakk'ın dışındaki her şeyden vaz geçirir. Bu doğrultuda din Allah'ın bir lütfu olup bu dinin gıdası peygamberler yoluyla gelen oruç, namaz ve zikir gibi kurallardır.⁷⁶¹ Sultan Veled'e göre Allah peygamberleri, insanların

⁷⁵⁶ Mehmet Kanar, *Büyük Sözlük Farsça-Türkçe* (İstanbul: Birim Yayınları, 1998), 151.

⁷⁵⁷ Vezir Harman, “Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2 (2014).

⁷⁵⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 3-4.

⁷⁵⁹ Örneğin Hz. Musa için hem nebi hem resul kavramlarını birlikte kullanır. Bk. Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 293; Sultan Veled, *Maârif*, 1985, 324.

⁷⁶⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 104; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 162.

⁷⁶¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 313; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 139.

dertlerine derman olsunlar diye göndermiştir. İnsanlar ancak peygamberlere tâbi olmak sûretiyle Hakk’a yakınlık bakımından meleklerle denk olurlar.⁷⁶²

Sultan Veled için insanın mahlûkata halife olması gibi peygamberler de tüm insanlığa halife olarak zübde-i mahlûkat (yaratılmışların özü) olarak tarif edilir.⁷⁶³ Şeriatler de insanlığa, peygamberin lisanından tebliğ ve tefhim edilmiş olup bu sözler istinâsız bütün dünya halkına söylenmiştir.⁷⁶⁴ Aynı zamanda tüm peygamberlerin gönderiliş amacını insanların dünyaya bağlanıp kalmaması, bezm-i elestteki vatanını bilmesi olarak gören Sultan Veled’e göre peygamberlerin hepsi bir ve tek olan İlah’tan söyleyen tek can ve tek ruhtan ibarettir. Hepsî O’ndan bağışlarda bulunurlar. Kendilerinden söz söylemezler. Sultan Veled’e göre bütün peygamberlerin geliş amacı; insanların aklını başına almasını sağlayarak düşmanın hilesine aldanmasını önlemektir.⁷⁶⁵ Peygamberler kıyâmet gününün zorlu tufanında kendilerine tâbi olanları birer gemi gibi kurtarırlar.⁷⁶⁶

Sultan Veled’e göre İblis’e lânet edilmesinin sebebi İblis’in bir peygamber olan Âdem’e secde etmemesidir. Böylece asırlar boyunca halka peygamberler göndermiştir ki her kim o peygamberlerin emrine itâat etmediyse, Hak Teâlâ onu kâfirler ve merdûdlar (reddedilmişler) zümresinde yâd eder. Son peygamber olması hasebiyle her kim Hz. Muhammed’in (s.a.v.) fermanına itâat ederse ona “sıddîk” ismi verilir. İtâatten baş çekene de “kâfir” ve “zındık” denir. Aslında Allah’ın düşmanı yoktur. Ancak Allah, enbiyâ ve evliyâyâ olan husûmetleri dolayısıyla bazılarını kâfir ve kendine düşman addeder.⁷⁶⁷ Yani kişi peygambersiz, yalnız Hakk’a muhib olsa bile İblis gibi Hak katında reddedilmiş olur.⁷⁶⁸

Sultan Veled, şeriatlerdeki farklılıkların, peygamberlerin hasletlerindeki ihtilâflardan kaynaklandığını belirtir. Her şeriatin, şeriat sahibi olan peygamberin haslet ve huyu üzerine kurulmuş olduğunu vurgular. Örneğin Hz. İsa’nın tabiatının,

⁷⁶² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 288; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 507.

⁷⁶³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 242-243; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 477.

⁷⁶⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 261; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 470.

⁷⁶⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 162-163; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 346.

⁷⁶⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 261; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 470.

⁷⁶⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 265; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 476.

⁷⁶⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 265; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 476.

tecrit olduğunu ifade ederek; Hz. İsa'nın kadınlar ve süslenme konusunda ilgisiz olduğu için onun yolunun ve dininin/şeriatinin de tamamen onun bu hasletine uygun olarak şekillendiğini belirtir. Peygamber efendimizin ise tabiatında kadınlara sevgi, temizlik ve güzel görünmeye temayül olduğundan⁷⁶⁹ İslam şeriatinin de bunları birer esas olarak kabul ettiğini belirtir. Her kim temizliği ön planda tutarsa, İslam dininde iyi bir yere sahip olarak, âmil ve öncü olur.⁷⁷⁰

Sultan Veled'in dinin, şeriat; şeriatin de peygamberlere ittiba olduğuna dair görüşlerinin bir diğer göstergesi peygamberlerin isteklerinin din içindeki yeridir. Örneğin normalde insanı öldürmenin en büyük günahlardan biri olduğunu fakat bunun peygamberin emriyle makul bir hale geleceğini ifade eden Sultan Veled'e göre enbiyanın bütün istekleri "mâkul" olarak kabul edilir. Peygamberlerin istekleri, kendi irâdeleri dışında olduğundan onların emrettiği işleri yerine getirmeyen kişi Allah'ın düşmanıdır. Bunlara uyup uymamak da kullar için küfrün belirleyicisidir. Bu yüzden şeriatların peygamberlerin istemesiyle vücuda geldiğini belirten Veled, şeriatı ve dinî tamamen peygambere ittiba olarak kabul eder.⁷⁷¹

Sultan Veled için tüm peygamberler içinde Hz. Peygamber'in özel bir yeri vardır. Bunun en önemli sebebi onun "hâtem" (son) olmasıdır. Son olmak bakımından yaptığı benzetme ile bir usta için kullanılan "bu sanat onda son bulmuştur" cümlesini örnek gösteren Sultan Veled için Hz. Peygamber'in son peygamber olması aynı zamanda bir kemâlat derecesine işaret eder. Bu bakımdan Hz. Musa'nın "Keşke ona ümmet olsaydım" diye dua ettiğini söyler.⁷⁷² Sultan Veled'e göre Allah, Kur'ân'da seçilmiş peygamberleri âyan beyan anlatmış; Her birini ayrıca övmüş, gizli olanları açıklamıştır. Her birinin yaratılışını, huyunu beyan ederek övmüştür. Ama Hakk'ın bütün bunlardan murâdı, hatemü'l-enbiyâ olan Hz. Muhammed'dir ki "Sen olmasaydın" hadisinin⁷⁷³ mânâsı budur.⁷⁷⁴ Cenâbı Hak, Hz.

⁷⁶⁹ "Bana dünyadan üç şey sevdirdi. Kadınlar, koku ve namaz gözümün nuru kılındı." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, 28/129.

⁷⁷⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 309; Sultan Veled, *Maârif*, 339.

⁷⁷¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 207; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 163.

⁷⁷² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 127-128; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 143.

⁷⁷³ Suyûtî, *el-Leali'l-Masnua*, 1/272; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/164.

⁷⁷⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 268; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 401.

Peygambere hitaben: “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”⁷⁷⁵ buyurmuştur. Bu minvalde Hz. Peygamber, bütün ins ve cinni ıslâh etmek ve onlara türlü nimetler bahşetmek üzere gelmiştir. Bu ifadelerden yola çıkan Sultan Veled’e göre Hz. Peygamber bu dünyaya “cost u cû” (uğraşıp durmak) maksadıyla gelmemiştir. Ona ezelden bir şeref verilmiştir ve o Hakk’ın sırrıdır. Allah kendi cemalini onun bedeninde izhâr etmek için onu seçmiştir ki mahlûklar ondan hayat bularak, mesrûr ve mübarek olsunlar.⁷⁷⁶

Peygamber efendimiz’in Hakk’ın makbûlü ve sevgilisi olması ve İslam dininin son din olması hasebiyle geçerli olan tek şerîatin İslam şerîati olduğunu vurgulayan Sultan Veled’e göre şerîatler, peygamberlerin yansımalarıdır. Peygamber, neyi gösterirse o, şerîate uygun olur. Onun yanında evvelki şerîatler küfür sayılır. Sultan Veled’e göre peygamber ağaç, şerîati de o ağacın gölgesi gibidir. Gölgenin devamı ağacın varlığıyla mümkündür. Ağaç olmazsa gölge ortadan kalkar ve bir hayale dönüşür. Bir hayalde cemâlullahın görünmesi de mümkün olamaz. Hz. İsa’nın vefatı dolayısıyla o, gölgesi kalmayan bir ağaç gibidir. Onun dini/şerîati doğru olmakla beraber artık hükümsüzdür. “Muhammet’in (s.a.v.) gelmesiyle İsa’nın (a.s.) dini/şerîati küfürdür.”⁷⁷⁷ diyen Sultan Veled’e göre peygamberimize iman edip dinin vecibelerini tam olarak yerine getiremeyen bir müslüman; bütün şehvetlerini Hak rızası uğruna terk etmiş Hz. İsâ’nın dini üzere çalışmakta bulunan bir rahipten evlâdır, çünkü o rahipler Hz. Peygamberimiz’e iman etmedikleri için onların tüm ibadet ve amelleri reddedilmiştir.⁷⁷⁸ Hz. Peygamber’in ümmeti ise namazı peygamberin kıldığı huzur ve huşu ile edâya muktedir değilse bile Müslümanların peygamberlerine olan muhabbet dolayısıyla mânâyâ vâsıl olması umulur.⁷⁷⁹ Netice itibarıyla Sultan Veled’e göre Allah her peygamberin kendi karakteriyle uyumlu olarak bir şeriat göndermiş ve bunu onlara din olarak belirlemiştir. Tam olarak mânâyâ erişmese dahi peygambere ittiba mânevî yüksekliğe erişmenin anahtarıdır.

⁷⁷⁵ Enbiya, 21/107.

⁷⁷⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 146; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 325.

⁷⁷⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 261-265; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 201-204.

⁷⁷⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 181; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 369.

⁷⁷⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 219; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 417.

2.1.1.2. Şerîatin Hakîkati ve Hak Âşıklığı

Şeriatı dinin eşiti olarak kabul eden Sultan Veled'e göre şeriat, mânâdan tamamen yoksun sadece zâhirî bir suret değildir. Onun bakış açısıyla din ameller ve amellerden hâsıl olması beklenen hakikatleri ihtiva eder. Bu yüzzden şeriat ve hakikat arasında kopmaz bir bağın varlığına inanır. Sultan Veled'in şeriat-hakikat bağı üzerine fikirlerini anlamak için Kuşeyrî'nin; "Şeriat, ubûdiyeti gerekli kılan bir iş, hakikat ise, rubûbiyetin müşâhedesidir. Buna göre bir şeriat, hakikatle kuvvetlendirilmiş değilse, makbul değildir. Şeriatle bağlı olmayan bir hakikat de elde edilmiş sayılmaz"⁷⁸⁰ şeklindeki sözlerine bakmak gerekir. Bu tarif şeriatın mânâsını yani hakikatini belirten bir tariftir. Bunun yanında Şems-i Tebrîzî'nin şeriat, tarikat ve hakikat ile ilgili tarifi de yol göstericidir. Şems, şeriatı bir kandile benzetir ve hakikate varmak için bu kandilin olması gerektiğini söyler. Fakat tek başına elinde bir kandille beklemek de insanı güvende tutmakla beraber hakikate ulaştırmaya yetmez.⁷⁸¹

Şeriatın hakikat ile bağı konusunda babasının ve şeyhlerinin görüşlerini şerh eden ve diğer birçok konuda olduğu gibi şeriat konusunda da avâm ve havâss ayırımına giden Sultan Veled'e göre şeriat, halkın genelinin itâatidir. Peygamberler şeriatleri ile avâmın işlerini halletmek için kolaylıklar ortaya koymuşlardır. Din yolunda avâm olarak kabul edilen insanlar genellikle beş vakitte Allah'a hizmet ederler ve Allah'ı anarlar. Bununla beraber fitratları ve aşkları zayıf olduğundan bu ibadetlerden daha fazlasını yapamazlar. Bu insanlar amellerini, ihtiyaca binâen bazen zorlanarak yaptığından hareketle Sultan Veled, avâmı karada yaşayan kuşlara benzetir. Bu kuşlar uzun zaman suda kalamazlar. "Sizi yerden yarattık, öldükten sonra yine oraya göndeririz ve oradan bir defa daha çıkarırız"⁷⁸² âyetini onların hallerine delil göstererek kuşların menşeinin toprak olduğunu sadece zaman zaman, ihtiyaç dâhilinde suya yaklaşıp sonra tekrar toprağa döndüklerini söyler. Kuşların bu durumu ile avâmın, Hakk'a olan yakınlıklarının belirli bir sınırdan öteye

⁷⁸⁰ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 272.

⁷⁸¹ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 86; Türkmen, *Şems-i Tebrîzî'nin Öğretileri*, 147.

⁷⁸² el-Meâric, 70/57.

geçemeyeceğini belirten Sultan Veled, avâmın mânâyâ belli bir ölçüde yakın olmak şartıyla şeriate uymasını yeterli görür. Fakat öbür taraftan “Melekler daima salâttadırlar”⁷⁸³ âyetine işaret ederek; “Balıkların işi daima suda bulunmaktır.” diyen Sultan Veled, balıklar üzerinden havâssın durumunu anlatarak havâss için “Sonra Allah, onlar üzerine kendi nurundan saçtı.”⁷⁸⁴ hadisini şerh eder. Bu örnek üzerinden şeriatin hakîkatle mutlaka bir bağı olması gerektiğini denize, suya dönmek ifade ederken; havâssın ise tıpkı balıklar gibi tamamen denizde yani mânâ ve hakikat içerisinde olduklarını; onların yiyecekleri, giyecekleri, yatakları, her şeyin deniz (hakikat) olduğunu söyler. Sultan Veled, aynı zamanda balıklar gibi uykuları ve uyanıklıkları denizde olan havvâsın hallerini “Akıllı kullar da Ulu Allah’ı, ayakta dururken, otururken, yatarken hülâsa her zaman ve her halde zikrederler”⁷⁸⁵ ayeti ile açıklar. Öte yandan karaya mensup olan avâmın, denize mensup olan havvâsın işlerine güç yetiremeyeceğini çünkü onlara kuvvetleri, vüs’atleri, tâkatleri nispetinde bir ibadet tahsis olunduğunu beyan ederek avâmın halini de “Allah, hiç kimseyi tâkatinin üstünde bir külfetle mükellef kılmaz”⁷⁸⁶ âyeti ile açıklar.

Balık ve kuş sembolizmi üzerinden hakîkî kulluk ve şeriatın özünü; balıkların suda yaşamaları gibi daima şeriatin içinde bulunmak ve dışına çıkmamak olarak tarif eden Sultan Veled’e göre şeriatın mânâsı hakîkattir. Hakîkate ermek şeriatı tam olarak kavramakla gerçekleşir. Bu yüzden evliyâ ve fukaranın (havâssın) ahvâlini şeriate aykırı olarak gören kimsenin durumu kavrayış kapasitesinin yetersizliği sebebiyledir. Bu kavrayışı kıt kimselerin durumu “on kilo ekmeği, bir kilodan, Fırat’ı testideki sudan; gülü, gül suyundan, bademin içini ve yağını, bademden ayrı olarak zan ve kabul edenlerin durumuna benzer.”⁷⁸⁷

Maârif’inde mukallid olarak adlandırdığı zâhir ehlinin, dervişlerin şeriat çerçevesindeki tavırlarını eleştirmelerine itiraz eden Sultan Veled, mukallid kimselerin; “Onlar şeriatı bıraktılar, biz tuttuk” diye dervişleri ayıplamalarını

⁷⁸³ el-Meâric, 70/23.

⁷⁸⁴ Tirmizi, *İman*, 18; Ahmed b. Hambel, *Müsned*, II/ 176.

⁷⁸⁵ Âl-i İmrân, 190-191.

⁷⁸⁶ el-Bakara, 2/286.

⁷⁸⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 21-22; Sultan Veled, *Maârif*, 23.

“Hakîkatte şerîatı tutanlar, onu bırakanlardır, çünkü şerîatten elde edilmek istenen bir şey, yani şerîatten bir maksat vardır. O halde bu hedefe erişen kimse, aslında şerîatı bırakmamış ve aksine ondan büyük bir kazanç sağlamıştır.” sözleri ile cevaplar. Başka bir ifade ile şerîat bir şey “ekmek”tir. Bir şeyi ekmekten faydalanan kimse de o ektiğini biçendir. Bu yüzden zâhir ehlinin, dervişlerin şerîatı terk ettiğini, yani bir şey ekmediğini zannederek yanılmış olduğunu söyleyen Sultan Veled’e göre mânâ ehli dervişler şerîattan hâsıl olan neticeyi elde etmiş, zâhir ehlinin ektiğini her an biçmektedirler. Zira kişinin ektiği şeyi biçememe ihtimali vardır. Yani her ekilen şey bitmez; fakat bir şey biçen muhakkak ki onu ekmiştir. Şu halde biçmek, ekmekten daha üstündür.⁷⁸⁸ Benzer örneklerle⁷⁸⁹ durumu açıklayan Sultan Veled’e göre bu ithamlarda bulunanlar aslında şerîata da yabancısıdır. Şerîati tam mânâsıyla bilmedikleri için asıl kendileri şerîatın aleyhinde bulunurlar.⁷⁹⁰

Şeriat konusunda zayıflıkla itham edilmeleri bakımından dervişlerin yanında bir diğer zümre âşıklardır. Âşıklığı, veliliğin içinde bir üst mertebe olarak kabul eden Sultan Veled’in âşıklar üzerinden şeriate ve dine bakışı anlaşılması zor konulardan biridir. Bu zorluğun nedeni şerîat düzlemindeki iman-küfür meselesine âşıklar nazarından bakılınca iman ve küfür gibi iki ayrı tarafın bile kabul edilmemesidir. Sultan Veled’e göre âşıklar nezdinde din de küfür de birdir. Daha çok sembolik olarak şiirlerle dile dökülen âşıklık hallerine ilişkin görüşlerin şهادet âlemi içinde anlaşılması doğaldır. Âşıklık hali, akıl üstü bir durum olduğu için aklın alamayacağı şeyler âşıklık içinde kabul edilebilir bir durumda olabilir. Âşıklara göre her şey bir şükür sebebidir. Bu yüzden onların nezdinde iyi, kötü ayrımı olmadığı gibi iman ve küfür ayrımı da yoktur. Onlar bizzat Hakk’a âlet oldukları için her iki hal de onları Hakk’a ulaştırır.⁷⁹¹ Sultan Veled bu durumu tıpkı sudan beslenen gül ve dikenin durumuyla açıklar. Aynı sudan beslenen dikenin dikenliği artarken, goncadan gül ortaya çıkar. Her ikisi de aynı gıda ile beslendikleri halde sonuç olarak

⁷⁸⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 20-26; Sultan Veled, *Maârif*, 21-28.

⁷⁸⁹ Padişahı arayan ve bulan kimselerin durumu için Bk. Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 303; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 333.

⁷⁹⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 311; Sultan Veled, *Maârif*, 342.

⁷⁹¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 12; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 9.

ne olacaklarsa o hale dönüşürler. Yaş, kuru, iç, dış, yiyecek ve içecek ve bütün nimetler de böyledir. Birinde küfür olan diğerinde din olur. Kişi ancak âşıklardaki bu anlayış ile şekilden (zâhirî benlikten) kurtulur.⁷⁹²

Hak âşıklarının hallerini savunmakta keskin ifadeler kullanmaktan da çekinmeyen Sultan Veled'e göre; "Âşıkların dini, Hakk'ın visâli; kalpleri de onun cemâlidir. Onların dini bütün dinlerin sırrıdır. Hak âşıklarının küfrü, halkın (avâmın) dininden iyidir. Zâhir ehli, Hak âşıklarının küfrünün mahiyetini bilselerdi onların yanında her din kıymetsiz kalırdı."⁷⁹³ diyen Sultan Veled, bu sözlerle benzer bir şekilde *Dîvân*'ında da âşıkların makamından bahsederken düşüncelerini şöyle ifade eder; "*Rind ehliyiz biz sakınmak bilmeyiz ki nedir/Sarhoş ol şarabımızdan geç din ve küfürden/Hak âşıklarıyız biz, fariğiz küfür ve dinden/Katımızda cennet, cehennem ve berzah nedir?*"⁷⁹⁴ Şatahat ehli diğer sufilerin tavrına benzer bir şekilde sözler söylemekten kaçınmayan Sultan Veled, Mevlânâ'nın aşkı dinin kazancı olarak görmesine⁷⁹⁵ benzer olarak şeriatin hakîkatinin tam olarak kavranmasının âşıklıka gerçekleşebileceğine inanır. Şariatleri hakikatleri açısından bir değerlendirmeye tâbi tutan bu anlayışın temelinde varlığa merhamet, muhabbet ve marifet nazarıyla bakmak gelir. Bu bakış açısı tasavvufta tahkikin bir neticesi ve aynı zamanda Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinin de bir gereğidir.⁷⁹⁶

Sultan Veled'in din üzerine yaptığı değerlendirmelere bakılırsa avâmın, şeriatin mânâsı hakkında az da olsa yakın olmasını yeterli görür. Fakat hakîkate vasıl olmuş âşıklar ve evliyâullahın hallerinin şeriatın sadece zâhirî bağlamından ötede hakikat bağlamından da değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Yine de yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesi için de "yakîn" geldikten sonra Hakk'a vasıl olsa bile şehadet âleminde âşıkların ve evliyanın ibadetten yüz çevirmesini doğru bulmaz. Bu durumda sadece o vakit ibadetin mertebesinin ubûdet mertebesine yükselmiş

⁷⁹² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 49; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 38.

⁷⁹³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 50; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 38-39.

⁷⁹⁴ Sultan Veled, *Dîvân (Farsça)*, 173; Sultan Veled, *Divan*, 201-202.

⁷⁹⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf (Aslı ve Sadeleştirilmesiyle Manzum Nahîfî Tercümesi)*, çev. Süleyman Mehmed Nahîfî (Sönmez Neşriyat, 1967), I/94.

⁷⁹⁶ Dilaver Güner, "'İbn Arabî'de 'Dinlerin (Aşkın) Birliği' ve 'ibadet' Meselesi' Hakkında Bir Değerlendirme", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* IV/11 (2003), 49.

olacağını ifade eder.⁷⁹⁷ Netice itibariyle ister avâm ister havâss olsun her iman sahibinin, dini hükümleri muhabbetle ve özünü kavrayarak yerine getirmesi gerekir. Sultan Veled, her ne kadar âşıklık yolunu tercih edilmesinin gerekliliği üzerinde dursa da aynı zamanda bunun gizli bir şekilde yapılmasını da tavsiye eder. Bu konudaki düşünceleri en bariz şekilde *Dîvan*'ındaki şiirinin aşağıdaki mısrasından anlaşılabilir.

Aşk mezhebinden vazgeçme ki budur Tebrizli Şems'in yolu.

*Gizlice git bu yoldan ey Veled çünkü yer altından akar derin su.*⁷⁹⁸

2.1.2. İbâdet Anlayışı

Sözlükte “boyun eğme, alçak gönüllülük, itâat, kulluk, tapma, tapınma” anlamlarına gelen ibadet,⁷⁹⁹ dini bir terim olarak insanın Allah’a saygı, sevgi ve itâatini göstermek, O’nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlardır. İbadet farklı dinlerde farklı kavram ve formlarla ifade edilmiş ve uygulanmış olup genel anlamda, kullarının Allah’a karşı mükellefiyetleri dolayısıyla O’nun rızasına uygun davranışlarda bulunmak için yaptıkları tüm davranışları ifade eder.⁸⁰⁰ Tasavvuf ehli, ibadeti; “Ben insanları ve cinleri yalnızca beni tanıyıp ibadet etsinler diye yarattım”⁸⁰¹ âyetinden hareketle yaratılışın sebebi ve kulluğun gerekçesi olarak görmüş ve mânevî yükselişin merkezine yerleştirmiştir. Diğer tarikatlarda olduğu gibi Mevlevîlik’te de ibadet konusunda hassas davranılmış ve ibadetin hem sûreti hem mânâsına uygun bir şekilde titizlikle yapılması üzerinde durulmuştur. İbadetin kulluk açısından önemi, Sultan Veled’in eserlerinde üzerinde ehemmiyetle durduğu konuların başında gelmektedir. Eserlerinden hareketle ibadetler hakkındaki görüşlerini ele alırken; ibadetin ne olduğu, ne amaçla yapılması gerektiği, ibadetlerden hâsıl olan faydaların

⁷⁹⁷ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 130.

⁷⁹⁸ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 444; Sultan Veled, *Divan*, 225.

⁷⁹⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire, 2003.), 2782.

⁸⁰⁰ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999).

⁸⁰¹ ez-Zâriyât, 51/56.

neler olduğu gibi genel konuların yanı sıra ibadetlerin mahiyeti; ibadetlerde şekil ve mânâ ilişkisi gibi detaylı konulara yer verdiğini de görmekteyiz.

Sultan Veled'in bakış açısına göre Allah'ın kullarına ibadeti şart koşmasının asıl amacı kulların büyüklenerek, kendilerine yaratıcılık isnat etmemeleri ve kendilerine tapmamalarıdır.⁸⁰² Yaratıcı karşısında secde eden insan kendinin aciz, Allah'ın ise her şeye kadir olduğunu kabul eder. İbadet yoluyla Allah'ın tek İlâh, Kadir ve Mutlak olduğunu kabul eden insan, Hakk'ın rızasını da ibadet yoluyla aramalıdır. Çünkü cihan halkının yaratılışındaki amaç, Hudâ'yı zikretmek ve O'na hizmet etmektir. Bu yüzden kulun, kulluk bilincine ererek vazifesini ifâ etmesi için ömrünü ibadetle geçirmesi gerekir. Zühd, riyazet, namaz, niyaz, hac, zekât; gibi ibadetler aynı zamanda bir talep biçimidir. Bu talep bazen dil ile ifade edildiği gibi bazen fiilen yapılır. "Dünya âhiretin tarlasıdır"⁸⁰³ buyrulmuş olduğu için talep de fiilen tarlaya bir şey ekmek gibidir. Ârifin hali, tarlayı biçmek ve istenilen şeye erişmektir. Sultan Veled *Rebab-nâme*'de; Ömür tohum gibidir, onu itâat yoluna sarf et ki sonunda iyi mahsul kaldırasın" der.⁸⁰⁴ Sultan Veled'e göre ibadet kulun talepteki sadakatının de şahididir.⁸⁰⁵

Sultan Veled'e göre taatler kişinin menfaati içindir. Allah müstağni olduğu için kullarının yaptığı tâatten ona fayda veya zarar gelmez. Allah'ın tâati emretmesi, insanın iyiliği içindir ki insan taatler vasıtasıyla dünyanın zindanından, zincirlerinden kurtulsun ve bekâyâ ulaşsın.⁸⁰⁶ Sultan Veled, ibadet ve tâatin faydalarının ziyadeliğini anlatmak için; "İbadetle husûle gelen devlet ve saadeti yüz bin sene şerh etsem başa çıkamam" der. O'na göre dinin taamı yani lezzeti bir zikir şekli olarak namazdadır. Allah ibadet ve ihlâsla yapılan hayrata da bir takım sırlar/özellikler koymuştur.⁸⁰⁷ İnsanlarda, yapılan ibadet ve hayratın neticesi olarak ruhanî bir terkip meydana gelir ki Sultan Vele bunu "Rabbanî can" olarak adlandırır. Bu can, aynı zamanda zikir ve namazın ifâ edilmesi ile insanın derininde oluşan Hudâ'nın

⁸⁰² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 72; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 102.

⁸⁰³ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/412.

⁸⁰⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 282; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 216.

⁸⁰⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 296; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 512.

⁸⁰⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 259; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 468.

⁸⁰⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 311; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 536.

nurudur. İnsanı Hak tarafına kılavuzlayan bu nur kullar için en hakîki sermayedir. Tâatten husûle gelen bu ruh, fâni olacak olan rûh-î hayvanîyi de bâki ve pâyidar eyler. Kimya, bakırı nasıl altına tahavvül ediyorsa, fâni olan can da o bâki canın vürûduyla bekâya erer.⁸⁰⁸

Sultan Veled’e göre kul, burada cehdedip bu vazifeyi yapmazsa; âhirette yeri cehennem olur ve bu dünyada ihmal ettiği kulluk vazifesi olan ibadetleri orada yapmaya mecbur olur.⁸⁰⁹ Bu doğrultuda “Cehennem asilerin mescididir.”⁸¹⁰ diyen Sultan Veled, bu dünyada namazın, orucun, zikir ve fikrin arttırılması gerektiğini düşünür. İbadetler yapılırken de “Allah’tan hem kork hem af ve rahmetini um” diyerek nasihatlerde bulunan Veled, insanın havf ve recâ dengesi arasında hem korkması gerektiğini hem de Hudâ-yı lemyezel’in keremini düşünerek meyas olmayıp ümitvâr olması gerektiğini ifade eder.⁸¹¹

Sultan Veled’in eserlerinde, ibadet konusundaki görüşleri oruç ve namaz üzerine odaklanır ve bu görüşleri hem bütün eserlerinde hem de eserlerinin birçok bölümünde geçer. Mevlânâ ve Sultan Veled’in en çok üzerinde durdukları ibadet oruç ve namazdır. Mevlevîlikte oruç hakkında hassas bir tutum vardır. Bu tutum Bahâ Veled’den, Seyyid Burhâneddin’e ondan da Mevlânâ’ya kadar ulaşıp Sultan Veled’e intikal eder. Zira Seyyid Burhâneddin’in özellikle oruç tutmakta aşırıya gittiği ve on günde bir üç keten tohumu yediği⁸¹² ve açlıktan dolayı neredeyse dışerinin tamamen döküldüğü rivayet edilir.⁸¹³ Bu ifadelerin günümüz açısından abartılı olduğu düşünülse de dünya gıdalarından çekinmekle din gıdalarına erişmenin mümkün gören ve kişiyi menzile yetiştirecek tek binitin oruç olduğunu savunan,⁸¹⁴ orucu; hikmet hazinelerinin anahtarı olarak gören Seyyid Burhâneddin’in bu konuda ne kadar hassas olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Burhâneddin’deki bu hassasiyet Mevlânâ’da da bulunur. Oğlu Sultan Veled’e önce; “Bahâeddin, senden

⁸⁰⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 258-259; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 467-468.

⁸⁰⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 327; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 244.

⁸¹⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 257; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 388.

⁸¹¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 95; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 259.

⁸¹² Mesnevîhân Mahmûd Dede, *Menakıbelerin Parlak Yıldızları: Sevâkıb-ı Menâkıb*, 45.

⁸¹³ Eflâkî, *Âriflerin Menakıbeleri*, I/146.

⁸¹⁴ Tirmizî, *Maarif*, 44.

Mevlânâ'nın yolu nedir?" diye sordukları vakit: "Yememektir, de" sonra: "Hayır, hayır, ölmektir dersin" diyen⁸¹⁵ Mevlânâ, açlığı Allah seçkinlerinin canının gıdası⁸¹⁶ kabul eder. Ayrıca, Mevlânâ'nın ergenlik çağından itibaren daima üç gün oruç tutup üç gün iftar ettiğini söyleyen yine Sultan Veled'dir.⁸¹⁷ Mevlevîlikte Sultan Veled ile süregelen bu tutum Eflâkî'nin eserinde "Açlığın faydaları hakkında" müstakil bir başlık bulunmasına sebep olacak kadar önemlidir. Eflâkî, Sultan Veled'in oruca dair görüşlerinin bir yansıması olarak; orucun, bedenlerin doktoru ve ruhların koruyucusu olduğunu; vücudu hastalıktan ve taatteki tembellikten temizleyerek, ruhu yalnızlık vahşetinden kurtaracağını dile getirerek; valığın yok olur olmaz, yokluğun varlık olacağını vurgular.⁸¹⁸

Sultan Veled, Hz. Peygamber'in "Allah-ı Teâlâ'nın bir sofrası vardır ki, onun mislini ne gözler görmüş, ne kulaklar duymuş ne de bir insanın hatır ve hayalinden geçmiştir. O sofraya oruç tutanlardan başkası oturamaz"⁸¹⁹ şeklindeki hadisini şerh eden Sultan Veled, *Rebâb-nâme*'sinin 97. makalesinde oruç hakkında müstakil bir başlık açarak; oruç ile Hak'tan gayrisi ile ilişkisini kesen kimseleri "Hak'la kaim, can-ı pak ve Hak'la daim" kişiler olarak nitelendirir.⁸²⁰

Sultan Veled, kulluğun temelinde ibadetlerin bulunduğunu, İbadet etmekli kulun kendi acizliğini kabul ederek, ibadetsiz kulluğun; temeli çürük bir bina olduğu görüşünü savunur. Ona göre bu dünya âhiretin tarlası olup, cennetin temeli tamamen hayat üzerine kurulmuştur, Cennetteki ebedi hayatın temel taşları; namaz, ibadet ve aşktır.⁸²¹ Kılınan namazlar, tutulan oruçlar, verilen zekâtlar Hakk'a bağlılıktır. Bütün hayır ve tâatler Hakk'a ulaşmaya sebeptir.⁸²² İbadetlerin yapılma gerekçeleri ve faydaları üzerinde durmasının yanı sıra nasıl ibadet edilmesi gerektiği konusuna da eserlerinde yer veren Sultan Veled'e göre amellerin huşu içerisinde yapılabilmesi için ihlâs ve sadakate ihtiyaç vardır. Bu yüzden "amel" konusuna bir açıklık getirir.

⁸¹⁵ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, I/207; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/245.

⁸¹⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 718.

⁸¹⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 219-220; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 417.

⁸¹⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/474.

⁸¹⁹ Suyûtî, *Camiu's Sağır*, 841.

⁸²⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 422-423; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 301-302.

⁸²¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 65; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 52.

⁸²² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 457; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 325.

Ona göre amel ve tâat insanın aslını değiştiremez ancak insanda yaratılıştan var olan cevherin ziyan olmamasını temin eder. Amelden; namaz, oruç, hac, geceleri uyumayarak ağlayıp inlemenin ve az yemenin anlaşıldığını; oysa bunların hiçbirinin amel olmadığını bunların ancak amellerin sebepleri olduğunu vurgular. Sultan Veled, gerçek mânâsıyla amellerin; ibadetler yapıldıktan sonra bunların kişide bırakacağı etkiler olduğunu ifade eder. Bu yüzden kendini kötü huylardan kurtarmayan kimse aslında namaz kılmamış ve ibadet etmemiş sayılır.

2.1.2.1. Namaz-ı Mecâzî ve Namaz-ı Hakîkî

Sultan Veled, ibadetin anlamı, boyutu ve maksadı gibi özelliklerini orucun yanı sıra, daha çok namaz örneği üzerinden ifade eder. Namazın, diğer tüm ibadetleri kapsayıcı bir nitelik taşıdığını belirtir. Bu nedenle eserlerinde, ibadetlerin yalnızca zahirî yönlerini değil, aynı zamanda batınî mânâlarını vurgulamak için daima namazı örnek gösterir. Mevlânâ gibi o da ibadetlerin hem sûret hem de mânâ açısından hakkıyla ifa edilmesi gerektiğini savunur. Nitekim “Eğer muhabbet, yani sevgi, yalnız tefekkür ve mânâdan ibaret bulunsaydı, oruç ve namazın sûreti olmamak lâzım gelirdi”⁸²³ ifadesiyle namazın zahirî yönünün gerekliliğini vurgular. Bununla birlikte, Hz. Peygamberin “Namaz, ancak kalp huzuru ile tamam olur” mealindeki sözlerini hatırlatarak ibadetlerin mânâ boyutunun önemine dikkat çeker.⁸²⁴ Sultan Veled de bu bakımdan namazdan beklenenin Hakk’a kurbiyet olduğunu vurgulamak için mecâzî ve hakîkî namaz kavramlarını kullanarak namazı iki kısımda ele alır. Ona göre mânâsız kılınan namaz mecâzî iken âşıkların namazı “hakîkî namaz” ya da “can namazıdır.” Hakîkî namaz aynı zamanda “salât-ı dâim” yani sürekli olan namazdır ve âşıklara mahsustur.

Sultan Veled salât-ı dâimîyi; “damaksız, dudaksız hissedilen zevk” olarak tarif eder. Mecâzî namazı açıklarken; amellerin tümünün rahmete mazhar olmak için yapıldığı gibi normalde namazdan maksut olanın da onun kabulü olduğunu; ağaç ekmekten maksadın meyveleri toplamak olduğu şeklinde örneklendirerek açıklar.

⁸²³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Tâhirü'l-Mevlevî (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2012), 205.

⁸²⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 38.

Fakat âşıkların namazının başka türlü olduğunu ve diğer namazların bu namazın yanında değersiz olduğunu ifade eder. Yine de iki namaz çeşidi arasında bir bağ kurarak iki namazı birbiri ile ilişkilendirir.⁸²⁵

Sultan Veled'in şeriatın hakikati konusunda belirtmiş olduğumuz görüşlerinin benzeri olan mecazî ve hakikî namaz meselesinde Mevlânâ'nın "Bize doğru yolu gösteren, bizi kötülüklerden alıkoyan namaz beş vakitte kılınır. Hâlbuki âşıklar daima namazdadırlar."⁸²⁶ sözlerine benzer olarak; hakikî namaz konusunda âşıkların yanı sıra evliyânın namazına da işaret eden Sultan Veled "Merd-i Hudâ'nın salâtı dâimdir" der. Ona göre âşıklar ve evliya daima Hak ile zinde ve Hak ile kâimdir. Suda yaşayan balık gibi susuz yaşayamaz.⁸²⁷ Genel üslubu üzere görüşlerinin Kur'ân ve hadis kaynakları ile delillendiren Sultan Veled bu konudaki fikirlerini "Onlar namazlarında huşu üzeredirler"⁸²⁸ ile "Namazlarına devam ederler"⁸²⁹ ayetleri ile ilişkilendirerek; evliyânın namaz kıldıkları, oruç tuttukları, zekât verdikleri yani ibadetlerinde huşu içinde olduklarını ifade ederken bunun sürekli olduğuna dikkat çeker. Burada ibadetin sürekliliğinden kasıt herhangi bir vakte sığmayan ibadettir. O'na göre mecazî namaz mü'minlerin, mükelleflerin vasfı ve makâmı iken dâimî salât olan hakikî namaz ise evliyânın vafıdır. Evliyâ, hiçbir zaman namazdan, ibadetten ve zikirten hâli değildirler. Bu tıpkı, bir balığın sudan ayrılmaması gibidir.⁸³⁰

Sultan Veled'e göre mânâ şekilden üstündür. Bu yüzden ehemmiyet arz eden namazın şeklinden çok mânâsıdır. Mevlânâ'nın "Namazın ruhu, namazdan efdâldir."⁸³¹ sözünün açıklaması olarak; "Kimin anlayışı varsa, namazın görünüşüne aldanmaz. Canı varsa kabul eder; çünkü susuz, testiye su için ister, testide su yoksa testi bir işe yaramaz." der. Sultan Veled'e göre peygamberler namazı her sûrette halka ulaştırmış; erenler de o gerçek namazı sema', nazım ve nesir şekillerinde

⁸²⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 105; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 273.

⁸²⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 1799.

⁸²⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 238; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 141.

⁸²⁸ el-Mü'minûn, 23/2.

⁸²⁹ el-Meâric, 70/23.

⁸³⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 169; Sultan Veled, *Maârif*, 192.

⁸³¹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fihî mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Tanıkahya (İstanbul: Maârif Basımevi, 1958), 131.

âlemedkilere aktarmışlardır. Mânâ ehli için malum olan bu durumu bir örnekle durumu açıklayarak: “Gıdası yemek olan ve yemeği tanıyan için, kâseler ve tabaklar yanıltıcı olamaz. Bilir ki diğer kâse de aynı yemek vardır.”⁸³² diyen Sultan Veled, eserlerinde çoğunlukla vurguladığı şekil ve mânâları bakımından namazın özüne uymanın önemini hususiyetle vurgular. Ona göre dinler ve şeriatler kadehler gibidirler. Marifetullah; kâselere, testilere, küplere, ibriklere, şişelere ve kadehlere konulabilen sular ve içecekler gibidir. Fakat içki, kadehin kendisi değildir. Suyu yabancı olan ve testiye tapan kimseler (şişeperestler) , bu bilinen testiye görmezler ve suyu kabul etmezler. Aslında böyle kimselerin su ile bir aşinalıkları yoktur. Böyleleri sadece şişeye tapan mukallitlerdir. Oysa şişeye değil şaraba yani mânâyâ tapanlar; içinde şarap ve su bulunan her kadehi gönülden kabul eder ve kadehin önünde “Meleklerin hepsi ona secde ettiler”⁸³³ buyruğunda olduğu gibi secdeye gelirler. Bilirler ki Allah’ın maksadı, kadeh değil, şarap; sûret değil mânâdır.⁸³⁴

Kur’ân’daki “Muhakkak ki Allâh’ın indinde din, İslâm’dır. Kitap verilen kimseler ihtilâf etmediler” âyetinden⁸³⁵ de anlaşılacağı üzere; İslâm yalnızca şeriat-ı Muhammedî ile sınırlı değildir. Kendilerine kitap verilen peygamberlerin dinlerin tamamı İslâm olarak adlandırılmıştır.⁸³⁶ Bu mânâyâ işaret eden Sultan Veled de namazın, en eski çağlardan beri yani Âdem (a.s.) ile başlamış olup günümüze kadar ulaşmış olduğunu; günümüzde namazın şekli değişse de anlamının her çağda bir olduğunu ve özünün değişmediğini ifade eder. O’na göre can namazı, sadece rükû ve secdeden ibaret olmayıp kadimdir.⁸³⁷ Herkesin bir tek niyazı var olup her peygamberlerin de ayrı bir namazı vardır. Bu yüzden namazın şeklini değil de özünü yaşayan ebedî olarak diri kalır.⁸³⁸

Aynı zamanda kendi çağında Hanefî bir din âlimi olan Sultan Veled, namazın sadece şeklini değil özünün de anlaşılması için namazda (sadece) duaların Arapça

⁸³² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 75; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 120.

⁸³³ el-Hicr, 15/30; Sâd, 38/73.

⁸³⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 22-23; Sultan Veled, *Maârif*, 24.

⁸³⁵ Âl-i İmrân, 3/19.

⁸³⁶ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017), I/92.

⁸³⁷ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 518.

⁸³⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 75; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 120.

dışındaki dillerde okunabileceğini ifade eder. *Rebabnâme*'sinde belirttiği üzere; "Bütün enbiyâ ve evliyâ, âhireti dilemeye istekli ve ibadet ve tâatle meşgul olmak hakkında çok sözler söylemişlerdir, itâatsiz gafilleri kınamışlardır. Her kim o amaçlarla söz söylerse (isterse aynı ibare ile olmasın) aynıyla onların sözlerini söylemiş olur. Bundan dolayıdır ki: Ebu Hanife Rahimallah'a göre Arapçasını iyi okuyanlar için dahi namazda Kur'ân'ı Farsça okumak caizdir. Arapçasını okumasını bilmeyenler için ise (başka dilde okumak) bütün mezheplerin ortak kararıyla caizdir."⁸³⁹

Sultan Veled'in ibadet anlayışı çerçevesinde gözden kaçırılmaması gereken bir diğer konu da kulun bu mertebelere ermesinin yine de Allah'ın ezeldeki takdiri çerçevesinde olduğu hakîkatidir. Kuşeyrî'nin de *Risale*'sinde belirtildiği üzere; "Ben kendi cehdimle sana ibadet ederim" diyenle "Lütuf ve faziletinle sana şهادet ve ibadet ederim" diyen arasında çok fark vardır.⁸⁴⁰ Evliyâyı kiramın devleti; Hak Teâlâ'nın ezeli armağanıdır. Eğer cehd ile kılınan namaz (ibadet) o mükâfatı kazandırsaydı, onu eda eden herkesin ona nail olması gerekirdi. Sultan Veled, gerek insanlardan, gerek meleklerden ziyadesiyle ibadet eden kulların var olmasıyla beraber bunlardan bazılarının ezelden Hakk'a makbul ve Hak'la meşgul olmadıkları için ilm-i ledünü elde edemediklerini söyler.⁸⁴¹ Ona göre kurtuluşa eren gönül ehli velilerde galip olan hâl; salâh sahibi olmak, oruç, namaz gibi dinin kurallarına uymaktır.⁸⁴² Onların kurtuluşa ermelerinde belirleyici olan Allah'ın lütfudur. Bu açıdan ibadetlerin fazlaca yapılması gerektiğini ifade ettiği gibi sınırları konusunda da fikir belirten Sultan Veled'e göre; gerçek şeyhin sohbetini bulamayan veya bir istikamet üzere yoldaşı olmayan kimsenin çok fazla ibadet etmesi gerekir. Fakat bu durum suyun olmadığı yerde teyemmüme izin verilmesi gibi sembolik bir hükümdür. Su bulununca veya suyu kullanmaya engel olan durum ortadan kalkınca nasıl teyemmüm bırakılıyorsa, kişi şeyhin sohbetine erişince, nafile ibadet yerine şeyhin

⁸³⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 413-414; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 153.

⁸⁴⁰ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 139; Abdülkerim el Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1978), 251.

⁸⁴¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 273; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 208.

⁸⁴² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 288; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 220.

sohbetinden istifade etmelidir.⁸⁴³ Bunu da âlimin sohbeti vesilesi ile gerçekleştirilebilecek tefekkürün bazen uzunca yapılan şekli ibadetlerden üstün olabileceği ile ilgili hadis⁸⁴⁴ ile ilişkilendirir.

Sultan Veled, ibadetleri birer kulluk ödevi olarak görür ve kulun bunları havf ve recâ dengesi içerisinde titizlikle yerine getirmesi gerektiğini vurgular. Bununla birlikte, ibadetlerde asıl amacın şekle bağlı kalmaktan ziyade, Hakk'ın rızasını kazanmak olduğunu belirtir. Ona göre ibadetler, ihlâs ile eda edildiğinde mânevî hazlara vesile olur; böylece mecâzî ibadetlerden hakikî ibadetlere ulaşmak, Hz. Peygamber'e ve evliyâullah'a yönelmekle birlikte, doğru bir istikamete varmayı ve kemâle erişmeyi mümkün kılar. Sultan Veled, ibadetlerin yalnızca gerektiği gibi değil, aynı zamanda fazlasıyla yerine getirilmesi gerektiğini de özellikle vurgular. Bununla birlikte, ibadet ile evliyânın sohbetini karşılaştırır ve ibadeti kandile, evliyâyı ise güneşe benzetir. Bu bağlamda, ibadeti kulluğun ve mânevî yükselişin merkezine yerleştirmekle beraber, evliyâ ile birlikte olmayı ibadetten daha faziletli bir amel olarak değerlendirir.

2.1.3. Ubûdiyet (Kulluk) Anlayışı

İbadet kavramının yanında tasavvufî literatüre ibadet ile alakalı ubûdiyet ve ubûdet terimleri de girmiş ve bu iki kavram Hakk'a kurbiyet elde etmedeki dereceler bakımından ele alınmıştır.⁸⁴⁵ Türkçede hem ubûdiyet hem de ubûdet “kulluk” olarak tercüme edilmekte olup kulluk teriminin aslı Arapça'da ubûdiyet kavramından gelir. İbadet, ubûdiyet ve ubûdet kavramları birbirine bağlı kavramlar olup sûfilerce bu üç terim arasındaki anlam farklılıklarına değinilmiştir.

Kuşeyrî, bahsi geçen kavramlar arasındaki farkı derecelendirme şeklinde tanımlayarak ubudiyetin, kul olmaktan daha yüksek olduğunu söyler. Bu derecelendirme aşağıdan yukarıya doğru önce ibadet, sonra ubûdiyet sonra da ubûdet şeklindedir. O'na göre: ibadet, mü'minlerden halka/avâma; ubûdiyet haslara, ubûdet

⁸⁴³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 272-274; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 408-410; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 139.

⁸⁴⁴ “Bir saat tefekkür bazen bir sene ibadetten daha hayırlıdır” Suyûtî, *el-Câmi'us-Sağîr*, II/127; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/310.

⁸⁴⁵ Betül Güner, *İbn Atâ Tefsiri*, ed. Hamide Ulupınar (İstanbul: H Yayınları, 2018), 279.

ise, hasların da hasına mahsustur. İbadet mücâhede sahiplerinin, ubûdiyet Allah yolunda eziyet ve sıkıntı çekenlerin, ubûdet ise, müşâhede ehlinin sıfatıdır.⁸⁴⁶ Sultan Veled, ubûdiyet kavramını açıklarken “Rabbiniz değil miyim? Evet dediler.”⁸⁴⁷ mealândeki âyetin tefsirini yaptığı *İbtidâ-nâme*’de, kullarının, Allah’a verdikleri “evet” cevabının mertebeleri olduğunu; her evet sözünün mânâsının bir olmadığını söyler. Böylece kulluk mertebelerinden söz eden Sultan Veled, eserlerinde “bendeğî” (kulluk) kelimesi ile ubudiyete ilişkin bilgiler verir. Kulluk (bendeğî) kelimesini pekiştirerek de ubûdet kavramına karşılık gelen anlamlara yer verir. Fakat tek kelime ile ifade etse de kulluk kelimesini belli dereceler ve sınıflandırmalara tabi tutarak esasında iki terimi de ayrı ayrı açıklar. Bu sebeple kulluk (bendeğî) kelimesini tek başına kullandığında ubûdiyet terimine işaret ettiği fakat “hakîki kulluk”, “peygamberlerin kulluğu” gibi kulluk kelimesini farklı kelimelerle pekiştirdiğinde ubûdet mânâsına işaret etmiştir.

Eserlerinde bu tür pekiştireçli kullanımların örneklerine bakıldığında kulluk (ubûdiyet) yolundan başka yolda rahatlık ve saadet aramanın nafile olduğunu; kişinin ancak bu yolla ebedi saadete kavuşulacağını söyler.⁸⁴⁸ Namazsız, zikirsiz, tâatsiz zindelik olmayacağı gibi sadakatsiz, niyazsız, oruçsuz kulluğun (ubûdiyetin) da olmayacağını⁸⁴⁹ ifade eden Sultan Veled’e göre kulluk; şeriatın dışına çıkmamaktır.⁸⁵⁰ Diğer bir ifade ile Allah’a kulluk etmek yani ubûdiyet, yüzü Allah’a çevirmektir.⁸⁵¹

2.1.4. Ubûdet (Hakiki Kulluk) Anlayışı

Sultan Veled, kulluktaki derece farkına değinirken *Maârif*’te nasıl ki göğün her tabakasında melekler varsa, kulların da mertebeleri böyle derece derecedir.

⁸⁴⁶ Kuşeyrî, *Er-Risâletü 'l-Kuşeyriyye*, 460.

⁸⁴⁷ “Rabbîn Âdemoğullarından zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz” Kur’ân Yolu (Erişim 01 Ekim 2022), el-A'râf 7/172..

⁸⁴⁸ Sultan Veled, *Rebâb-nâme (Farsça)*, 246; Sultan Veled, *Rebab-nâme*, 189.

⁸⁴⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 65; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 52.

⁸⁵⁰ Sultan Veled, *Maârif*, Önsöz.

⁸⁵¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 22-23; Sultan Veled, *Maârif*, 24.

“Kulluğun, ednâsı, âlâsı ve âlânın âlâsı vardır.”⁸⁵² Mealindeki sözleri ile esasında ibadet, ubûdiyet ve ubûdet kavramları arasındaki farkı açıklar.”Allah’ı övmeyen (tespih etmeyen) hiçbir şey yoktur; fakat siz onların bunu nasıl yaptıklarını anlayamazsınız.”⁸⁵³ âyetini tefsir ederek; “Yetmiş iki millete baktığın zaman, hepsinin Allah’a taptığını ve çeşitli şekillerde, muhtelif amellerle ve başka başka dillerle Allah’a kulluk ettiklerini görürsün. Yalnız insanlar değil, dağ, taş, yer, gök, yıldızlar, toprak, hava, rüzgâr ve ateş bile hepsi Allah’a taparlar ve hepsi senin bilmediğin, göremediğin ve anlayamadığın bir dille onu överler.”⁸⁵⁴ derken kulluk derecelerinin farkını ortaya koyar.

Sultan Veled’in eserlerinde yer verdiği kulluk mertebelerinden biri “hakîki” kulluktur ki bu kavramdan kasıt ubûdettir. Çünkü kulluktan (ubûdiyetten) farklı olarak, hakîki kulluk (ubûdet); balıkların suda bulunmaları gibi daima şerîatin içinde bulunmaktır.⁸⁵⁵ Kulluk (ubûdiyet) ile gerçek kulluk (ubûdet) arasındaki farkı açıklayan Sultan Veled; “İkiniz de, isteyerek, istemeyerek gelin.”⁸⁵⁶ âyeti üzerinde yaptığı tefsirden yola çıkarak: Bütün âlemin, Allah’a kulluk ettiğini; fakat bazısının bunu bilerek, bazısının ise bilmeyerek yaptığını ifade eder. Tanrı, dünyayı yaratmış ve yarattığı dünyanın mamur olmasını istemiştir. Bu yüzden Dünya hem inşa hem de imar edilmiştir. Onda birtakım sanatlar ve çiftçilik, ayakkabıcılık, terzilik gibi işler vardır. Eğer; bunlar olmasa idi, dünya da olamazdı. Binâenaleyh bunlarla uğraşmak da Allah’a kulluk etmektir. Fakat onların bu kulluktan haberleri yoktur. O halde onlar istemeyerek, kuldurlar. Fakat bu yaptıklarının kulluk olduğunu bilenlerin durumu diğerlerinden farklıdır.⁸⁵⁷ Kulluktaki bu derecelendirme burada kalmaz. Sultan Veled, isteyerek kulluk edenleri daha sonraki açıklamalarında makbul ve nâmakbul kul olarak tekrar sınıflandırır. Ona göre Tanrı’nın kulları iki türlüdür. Bir kısmı makbul, bir kısmı nâmakbuldür. Hz Peygamber’in “Benim ümmetim yetmiş iki millete ayrılacaktır; bunların hepsi ateştedirler. Yalnız bunlardan bir millet

⁸⁵² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 246; Sultan Veled, *Maârif*, 276.

⁸⁵³ el-İsrâ, 17/44.

⁸⁵⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 9; Sultan Veled, *Maârif*, 10.

⁸⁵⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 22; Sultan Veled, *Maârif*, 23.

⁸⁵⁶ Fussilet, 41/11.

⁸⁵⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 174; Sultan Veled, *Maârif*, 198.

müstesnadır.”⁸⁵⁸ hadisinde buyrulduğu vechile ümmet yetmiş iki millettir. Yalnız bunlardan bir millet makbuldür. İşte o makbul kullar, mertebe meleklerini geçmişlerdir, çünkü bunlar, engellere rağmen kulluklarını yerine getirirler. Bu durumda ibadet ubudiyet ve ubudet arasındaki fark şöyle açıklanabilir; Her varlığın ister istemez kulluk içinde bulunması abdiyet gereği; bilerek ve isteyerek yapılan kulluk ubûdiyet; makbul kulların ubudiyeti de ubûdet makamına işaretir.

Sultan Veled’in ubûdet makamını anlatmak için kullandığı bir diğer tamlama “peygamberlerin kulluğu”dur. Peygamberlerin kulluğunu insanların kulluğu ile karşılaştırarak; “Peygamberler kulluğu o derece yaptılar ki kullukta kemâl buldular. Tanrı onları bu heyuladan yarattı ve bu sıfat onlarda galip oldu. Onlar kulluğun hakkını verdiler ve Tanrı’nın yanında makbul ve asıllarına vâsıl oldular. Diğer insanlarda ise bu sıfat zayıftı.”⁸⁵⁹ Şeklindeki cümlelerle ifade eder. Bu durumda peygamberlerin kullukta kâmil olmaları onların ubûdet mertebesi bakımından, meleklerden ve Cebrail’den yüksek olduğunun delilidir. Buna benzer bir biçimde yine kulluktaki kemâlat derecelerinden bahseden Sultan Veled için bir diğer etken aşktır. Hızır ve Hz. Musa örneği üzerinden; “Siz her ne kadar seçkin kullardan iseniz de bu tuttuğunuz yolun daha ilerisinde bir yol, bir padişahlık, bir mel’ce ve sığınak vardır ki o yol, bu yolun esasıdır, aslıdır.” Diyen Sultan Veled kulluğun yani ubûdiyetin zirvesine aşkı yerleştirir ki burada kulluğun zirvesinden maksat ubûdet kavramı ile anlaşılabilir.⁸⁶⁰

2.2. Sultan Veled’in Tarîkata Dair Görüşleri

Yol anlamındaki “tarik” kelimesinin çoğulu olan tarîkatın, terim olarak anlamı; insanın, hoşnutluğunu kazanmak sûretiyle Allah’a yaklaşmasının yollarıdır. Allah’a ulaştıran yolların sonsuzluğu göz önüne alınırsa; tarîkatlar, insanların nefsinin terbiye, ruhunu yüceltme ve muhabbete erdirmeye gibi amaçlara ulaştırmak için kendilerine has farklı üsluplarla şekillenen kurumlardır. Tasavvuf tarihinde tarikatlar döneminin başlangıcı genellikle hicrî 6-7. asırlar arasındaki döneme tekabül eder. Bu

⁸⁵⁸ Tirmizi, *İman*, 18, İbn Mace, *Fiten*, 17.

⁸⁵⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 249; Sultan Veled, *Maârif*, 279-280.

⁸⁶⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 254; Sultan Veled, *Maârif*, 286.

dönemdeki ilk tarikatlar hicri 6. yüzyıldaki Kâdirilik, Yesevîlik ve Rıfâîlik olarak bilinir. Bu kronolojik sıraya 7. yüzyılda diğer tarikatlar ile birlikte Kübrevîlik ve Mevlevîlik eklenir.

Sipehsâlar ve Eflâkî'nin eserlerinde Mevlevîliğin, bir tarikat olarak silsilesinin dayanakları açıkça belirtilir. İki kaynak da babasını üç yaşında kaybeden Sultanu'l-Ulema Bahâeddin Veled'in yolunu dedesi Ahmed Hatîbî (ö. 1133?) vasıtasıyla Ahmed Gazzâlî'ye (ö. 1123) oradan Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) ve Hz. Ali'ye kadar dayandırır.⁸⁶¹ Mevlevîlik, Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî ile karşılaşması ile bir cezbe ve aşk tarikine dönüşmüş olsa da Mevlânâ, Şems ve Sultan Veled'e gelene kadar etkili olan diğer Mevlevî şeyhlerinin yolu ilahî aşk ve cezbeyi; ibadetlerden beri, şerîat üstü bir yol olarak kabul etmiş değildir. Bir tarîkat olarak Mevlevîliğin kurucusu olan Sultan Veled'in şerîat anlayışı üzerindeki değerlendirmeler göz önüne alındığında onun tarikat anlayışında bir dengenin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Sultan Veled'in tarikata dair görüşleri başlığı altında insanın hakîkate ulaşması “seyr ü sülûk” terimi merkeze alınarak düzenlenmiştir. Tarikata dair bu görüşler öncelikle kavramlar üzerinden açıklandıktan sonra bu kavramların amellere yansımaları, eylemler başlığı altında sınıflandırılmıştır.

2.2.1. Kavramlar

2.2.1.1. Talep

Talep kelimesi, “telebe” kökünden gelmekte olup isteme, istek, dilek anlamındadır. Aynı kökten gelen tâlip; talep eden, dileyen, aday; matlûp ise istenen, talep edilen şey mânâsına gelmektedir.⁸⁶² Bir terim olarak talep, tasavvuf yoluna girme isteğidir. Necmeddin-i Kübrâ'ya göre talep kalpte oluşan bir kudretten kaynaklanır. İrâde güçlenip talepteki samimiyetin de kuvvetlenmesi ile tâlip ve mâtluپ arasında bir râbîta oluşmaya başlar.⁸⁶³ Mevlânâ ise talebi; sâliki, hakîkati

⁸⁶¹ Sipehsâlar, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 23; Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/785; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/198.

⁸⁶² İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemü'l-Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 561; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2684.

⁸⁶³ Necmeddin-i Kübrâ, *Fevâihu'l Cemal ve Fevâtihu'l Celal*, ed. İsmail Hakkı Altuntaş, ts., 81.

arayış sürecinde hedefine götüren, ciddi bir arayış ve gayretle desteklenmesi gereken bir motivasyon kaynağı olarak görür.⁸⁶⁴

Sultan Veled, “Her kimde talep yoksa o kimse bir hayvan veya bir ölü gibidir. Onun sağlığının/varlığının kıymeti yoktur.”⁸⁶⁵ Sözüyle insanın kadrini, kıymetini ve mertebesini, talebine göre değerlendirir. Ona göre kişiyi kıymetli kılan talebinde samimiyet, azim ve kararlılık da varsa o kimseye arşın mâverâsında öyle âlemler görünür ki beyâna sığmaz.⁸⁶⁶ Üstelik bu güzellik “Şüphesiz son varış Rabb’inedir”⁸⁶⁷ ayeti mucibince asıl maksadına erişinceye kadar menziller aşmaya devam eder⁸⁶⁸ ve nihayetinde erişilecek mertebenin büyüklüğü “feleklerdeki meleklerin bile gıpta ettiği” bir seviyeye gelir.⁸⁶⁹ Sultan Veled talepteki saflık ve samimiyetin kaynağı olarak Hakk’ı görür. Ona göre talebi, tâlip edenin kalbine yerleştiren Hakk Teâlâ’dır. Talebin hâlis olması da murât edenin Hak olduğunun delilidir. Hâlis talep, bu bakımdan murâdın talebinin bir yansımasıdır.⁸⁷⁰ Bu yüzden Hudâ’dan daima sıdkla ve aşkla talep niyaz edilmelidir ki tâlip o visal deryasında müsteğrak olarak matlûbuna ersin.⁸⁷¹

Talepteki samimiyetin yanı sıra talep yolunda önemli etkenlerden bir diğeri gayrettir. Sultan Veled talepteki gayretin önemine binâen “Eğer tâlip isen gayret yolunu bırakmazsın, yoksa hayvan gibi vücut ve kalıptan ibaretsin demektir. Talepten ziyade gayret lazımdır. Gayretini artır ki seçkin olasın! Gayretsiz talep, yalancılıktır.” der.⁸⁷² Talebin gayret, samimiyet ve aşkla yapıpı yapılmadığının ölçüsü ve sadâkatinin şahidi olarak namaz, oruç, daimi zikir ve niyâzı gösterir. Ona göre sadakatsiz talep, laftan ibaret olup sadakatsiz talebin sahibi müflis ve

⁸⁶⁴ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 436.

⁸⁶⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 335; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 249.

⁸⁶⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 132; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 308.

⁸⁶⁷ en-Necm, 53/42.

⁸⁶⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 174; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 360.

⁸⁶⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 341; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 253.

⁸⁷⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 260; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 469.

⁸⁷¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 248; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 454; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 248.

⁸⁷² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 379; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 280.

cefakârdır.⁸⁷³ Bir diğer eserinde yine gayret ve samimiyet olmaksızın tekbaşına talebin maksûda erdiremeyeceğini söyleyen Sultan Veled’e göre enbiyânın ihtiyaçlarına nâil olmalarının sebebi de onların talepteki gayretleridir. Gayrete dayalı talep ciddiyet kazanır kimde ciddi bir talep varsa Hakk’ın inâyeti ona muhakkak yetişir.⁸⁷⁴ Bu yüzden “Ey fakir, ümitsiz olma! Talep yolunda gayret edip ölsen de emir olursun.”⁸⁷⁵ diyerek tâlibi daima ümitvâr olmaya sevk eder. Sultan Veled’e göre tâlip, kuvvetinin tamamını ve bütün arzularını Hudâ’yı talep yolunda sarf ederse, hem nefsinin hem şeytanın zulmünden kurtularak aynı zamanda dirilerin tuzaklarından da kurtulabilir. Böylece tâlibin zulmetinin tamamen nura dönüşeceğini; bu sayede enbiyâ ve evliyâ ile musâhib (arkadaş) olarak onların menziline erişebileceğini belirtir.⁸⁷⁶

Talebe atfettiği büyük ihtimamlara binâen “Talebi ihmâl etme! Visal, talebin altında saklıdır.”⁸⁷⁷ diyen Sultan Veled, talep konusunda aynı zamanda uyarılarda da bulunur. Ona göre talepte kanaatkâr davranmak gereklidir ki talebin fazlası zehirdir. Tâlibin yola yetecek kadar azık almasını öğütleyerek, bunu kifaf miktarı rızık olarak Hz. Peygamber’in buyurduğunu ifade eder. Ona göre tâlepte aşırı giden kimsenin ruhu reddedilir.⁸⁷⁸ Bunun yanı sıra talep hususunda ilmin nihâyeti olmadığını bu yüzden talep yolunda mola vermeden ruh gibi elsiz, ayaksız, hatta vücutsuz olarak Hak yoluna devam edilmesi gerektiğini zira bu yolda “ilmin zevâl bulmasının bile bu maksûdun husûlüne delâlet edeceği”⁸⁷⁹ hükmüne varır. Öyleyse talep konusunda öncelikle kişiyi kıymeli kılan, onu menzile ulaştıran halis talebin kaynağının Hak olduğunun bilinmesidir. Bu halis talebin gayret ile sürdürülmesi fakat talebe hırslın katılmaması gerektiğini ifade eden Sultan Veled’e göre talebin kişiyi ulaştıracağı menzil ilimle kavranamayacak kadar yücedir. Öyle ki ilmin tamamının talep yolunda harcanması memnuniyet verici bir durumdur.

⁸⁷³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 292; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 512.

⁸⁷⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 9; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 161.

⁸⁷⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 34; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 180.

⁸⁷⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 238; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 442.

⁸⁷⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 151; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 332.

⁸⁷⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 163; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 250.

⁸⁷⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 241; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 444.

2.2.1.2. Tâlip ve Matlûp

Talepte bulunan kişi yani tâlip, tasavvufî mânâda seyr ü sülûk yoluna girmek isteyen kişidir. Matlûp ise talep edilen şey anlamında; Hak Teâlâ ve onun rızasına erişmektir.⁸⁸⁰ Sultan Veled, Mevlânâ'nın "Eğer bir lokma ekmek hevesinde isen ekmeksin/ Maden cevherine tâlipsen, madensin/ Bu işaretin gizlediği sırrı biliyorsan anlarsın ki/ Her neye tâlip isen, sen o'sun." şeklindeki dizeleri ile dile getirdiği sözlerini; bire bir aktararak çeşitli örneklerle açıklamaya çalışır.⁸⁸¹ Eserlerinde tâlip-matlûp ilişkisine sıklıkla yer verir ve talebin özünde matlûbun var olduğunu belirtmek üzere; tâlibin esasında bir âletten farklı olmadığını; tâlibi faaliyete sevk eden şeyin de bizzat matlûp olduğunu düşünür. Tâlibi, havaya kalkan toz; matlûbu ise rüzgâra benzeterek tâlibin tamamen matlûbun kontrolünde olduğunu belirtmek sûretiyle Mevlânâ'nın: "Tevhîd yolunda tâliple matlûbu ayrı ayrı vasıflarda gören ne tâlipdir, ne de matlûp" şeklindeki cümlelerini açıklamaya çalışır.⁸⁸² Tâlip matlûp ilişkisini açıklamak üzere Mevlânâ'nın "Kulun Allah demesi, aslında Allah'ın lebbeyk demesi ile birdir."⁸⁸³ Ya da "Susamış bir kimse: "Ey tatlı su" diye inler. Su da: "O susamış olan ve su içmek isteyen nerede?" diye ağlar, inler"⁸⁸⁴ şeklindeki sözlerine benzer olarak "Matlûbun ne ise kendini o bil! Yani iyi kötü neyi talep ediyorsan, sen osun! Eğer şimdi iyi ve pak isen, iyilerin yanına gidersin. Kötü isen, kötülerle bir olursun, çünkü onun parçasısın ve sonunda aslına gideceksin"⁸⁸⁵ diyen Sultan Veled'e göre matlup, taleple iç içe girmiş ve karışmıştır. Şu halde tâlip candan neyi talep ederse o talep ettiği şeyden bir parçadır, çünkü matlûp, ancak tâlipten görünebilir.⁸⁸⁶

⁸⁸⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 174; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 359.

⁸⁸¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 152-153; Sultan Veled, *Maârif*, 201.

⁸⁸² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 35; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 180-181; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 39; Sultan Veled, *Maarif (Farsça)*, 30.

⁸⁸³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 923; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 315 (III/194).

⁸⁸⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 611; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 195 (II/487).

⁸⁸⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 367; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 271.

⁸⁸⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 426; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 303.

Sultan Veled tarafından talep-tâlîp-matlûp ilişkisi çeşitli semboller üzerinden açıklanır. Bazen “Kuzu anasını nasıl ararsa, ana da kuzusunu öyle arar”⁸⁸⁷ bazen “Buhurdanın amber kokusuna olan yakınlığı ne ölçüde ise tâlîp de matlûba o ölçüde yakındır.”⁸⁸⁸ Şeklindeki cümlelerle açıklanan bu ilişkiye bilhassa *İntihâ-nâme*’sinde oldukça fazla yer veren Sultan Veled, talebi sıkı bir ilişkiden öte, matlûbun aynısı olarak kabul eder. Fakat bu aynılık, görünen âlemde değil hakikat düzeyindedir. Talebi can güneşinin nuru olarak tanımlayarak bu nurun önce tâlibin kalbinde parlamış olduğunu; sonrasında güneşin ziyâ ve hararetinin güneşten ayrılması gibi bu nurun da kaynağından ayrıldığını ifade eden Sultan Veled ne kadar farklı görünse de hakikat nazarında talebin matlûptan ayrı olmadığını ikisinin de bir ve tek olduğunu kabul eder.

Sultan Veled, talep, tâlîp ve matlûbun birliğini aşk, âşık ve maşuk birliği üzerinden de açıklar. Marifet başlığı altında detaylıca açıklanacak olan aşk, Âşık ve maşuk birliği aynı zamanda talep, tâlîp ve matlûbun hakikat nazarındandaki birliğidir. Fakat makam olarak tâlîp ile matlûbun veya Âşık ile maşuğun farklılık iktiza etmesi; “maşukun talebinin ancak maşuka olacağı” kabulü üzerinden ifade edilir. Sultan Veled, görünürde âşıkların maşukluğa erişemeyeceğini çünkü bir cinsin ancak kendi cinsiyle bağ kurabileceğini mümkün görür.⁸⁸⁹ Bu durumda içinde bir talep ile yola çıkan talibin korukluktan, üzüm olmaya doğru olan yolculuğundaki ilk hali ile son hali arasındaki görünürdeki farklılık kemâl derecesine eriştikten sonra ortadan kaybolur. Hakikatte zaten var olan birlik nihayette ortaya çıkar.

Fikirlerini âyet ve hadislere dayandırdığı genel üslubunun gereği olarak ifade eden Sultan Veled, tâlîp-matlûp ilişkisini de âyetler ve hadisler doğrultusunda açıklar. Ona göre; talepte matlûbu görmek lazımdır, çünkü “Allah kimi hidayete erdirirse, doğru yolda olan odur” âyeti⁸⁹⁰ gereğince yolunu düzeltmiş kimse, Allah’ın

⁸⁸⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 88; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 250.

⁸⁸⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 151; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 332.

⁸⁸⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 261; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 201; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 210; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 275.

⁸⁹⁰ el-İsrâ, 17/97.

hidayetinde mazhar olmuş olan kimsedir.⁸⁹¹ Bu durumun bir benzeri olarak tâlip-matlûp birliğine delil olarak sunduğu bir diğer âyet; Mâide Sûresi'nin 53. âyetidir: “Allah onları sever, onlar da Allah'ı” mealindeki bu âyete atıfta bulun Sultan Veled; “Tâlip, bil ki sendeki talep, O'nun nurlarının lütfundan parlamıştır. Senin O'na tâlip oluşun, O'nun sana tâlip olmasındandır. Her şeyde Hakk'ı gör! Hak'tan başka bir şey bilme! Çünkü zâhir, bâtın hep odur”⁸⁹² şeklindeki sözleri ile hakîkatte tâlip-matlûp birliğini ortaya koyar.

Sultan Veled âyet yorumlarının yanı sıra kendisine özgü mantıksal çıkarımlar yoluyla⁸⁹³ herhangi bir şeyin önce talep edilip sonra bulunduğunu yani önce talebin sonra bulmanın gerçekleştiğini söyler. Fakat Allah yolunda bu sıralama kuralının tam tersine işlediğini savunur. Ona göre Hak'tan başkasını bulmak, talepten sonradır, talepsiz elde edilemez. Fakat Hakk'ı aramak vuslattan sonradır. Kişi görmeden, bilmeden O'nun yoluna yönelemez. Cenâb-ı Hakk'ın nasıl eşi yoksa yolunun da benzeri yoktur. Yani Allah gibi, Allah'ı bulmak da eşsiz bir yöntemle gerçekleşir. Bu yüzden ona göre Hakk'ı arayıp sormak; Hakk'a vâsıl olduktan sonra gerçekleşir.⁸⁹⁴ Bu durum Araf sûresi 172. âyetinde “Rabbiniz değil miyim?” sualine “Evet” cevabı verilmesi ile varlıkların ezelde Hak Teâlâ ile muhatap oldukları ile ilgilidir. Yani ilk vuslat bezm-i eleste gerçekleşmiş; ardından dünyaya gönderilen insanoğlu aslında daha önce vâsıl olduğu hakîkati tekrar aramaya başlamıştır.

2.2.1.3. İrâde

Talep mevzusunun yanı sıra talep ile doğrudan bağlantılı olan tasavvufta temel meselelerden biri de irade kavramıdır. Sultan Veled'in seyr ü sülûka ilişkin görüşlerinin anlaşılabilmesi için öncelikle birbiri ile irtibatı olan irâde, mürit, murât ve mürşit gibi kavramların anlaşılması gereklidir. Sözlükte “istemek, dilemek”

⁸⁹¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 380-381; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 282.

⁸⁹² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 187; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 292.

⁸⁹³ Velayete dair görüşlerinde de belirteceğimiz üzere Sultan Veled, mantıksal bir çıkarımla evliyanı tanımanın Allah'ı tanımaktan daha zor olduğunu iddia eder.

⁸⁹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 239; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 184.

anlamına gelen irâde kelimesi, ıstılahî mânâda seyr ü sülûk yoluna girenlerin başlangıç hali olarak kabul edilir.⁸⁹⁵

Allah'ın yarattığı varlıklar içerisinde Allah'a kullukla emrolunan insanlar ve cinler diğer varlıklardan irâde bakımından farklılık arz eder. İnsan ve cin toplulukları irâde sahibi olmakla beraber Allah, Kur'an'da yerlerin ve göklerin emanetlerini insanoğlunun sırtlandığını belirtir.⁸⁹⁶ Kendisine böylesine büyük bir potansiyel güç verilmiş olan insanın, bu gücü ve sorumluluğu nispetinde iradesi de diğer varlıklarinkinden ayrı olup iki türlü olarak düşünülür: Birincisi dünya için irâde, diğeri ise âhiret için irâdedir. Allah'ın insandan beklentisi insanın irâdesini Allah rızası doğrultusunda kullanması, kulun amelîyle Allah'ın rızasını kast etmesi, niyetinde dünyaya ait bir şeyin bulunmamasıdır.⁸⁹⁷

Sultan Veled, irade mevzusundaki itikadî ihtilaflara girmeden⁸⁹⁸ Allah'ın her emrini yapmaya memur olan diğer canlı veya cansız varlıkların aksine insanın tercih sahibi olduğunu ifade ederek; insanı, Allah yolunda irâdesini terk etmeye davet eder.⁸⁹⁹ Irâde mevzusunda, öncelikle insanın yaradılışından başlayarak dünyaya gelmesi ve bebeklikten yaşlılığına doğru serencâmını hatırlatan Suktan Veled; çocuk iken ailesi tarafından beslenerek, omuzlarda, sırtlarda taşınarak, her yere götürülen insanoğlunun ergenliğe geçince kendi başına kalarak sorumluluklar yüklendiğini belirtir. Daha sonra bu benzetmesini enbiyâ ve evliyâ üzerinden sürdürerek onların da tıpkı bebekler gibi taşınmanın tadını aldıkları için kudret ve güçlerini terk ettiklerini, varlıklarından soyutlanıp irâdelerini bırakarak cansızlar, bitkiler veyahut

⁸⁹⁵ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 340; İsfahanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*; Cürcânî, *Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*.

⁸⁹⁶ el-Azâb, 33/72.

⁸⁹⁷ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 480.

⁸⁹⁸ Irâde mevzusu, kader ve kazâ meselesi dâhilinde ilk dönemlerden itibaren; insanı eylemlerinin tek faili kabul eden "Kaderiyye" ile insan iradesini reddeden "Cebriyye" arasındadır. Tasavvuf ehli, mahlûkattan ihtiyârî ve gayr-i ihtiyârî olarak sadır olan eylemlerin, Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte; cüz'i irâdeye sahip olmakla insanın fiillerini yönlendirebileceğine dayanarak orta bir yol izlemiştir. Mevlânâ bu iki fırka hakkında duman- ateş benzetmesi ile "Kaderiyye duman var ama ateş yok der. Cebri ise ateşi açıkça görür. Fakat ateşi inkâr eder" diyerek eleştirir. Ona göre bu tartışmalar vesveseden ibaret olup vesveseden kurtulmak ancak ilahi aşk ile mümkündür. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 1508-1509; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 725 (V/3011).

⁸⁹⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 180; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 266.

bebekler gibi aciz, elsiz ve ayaksız olduklarını söyler. Tam bir teslimiyette bulunarak irâdelerini terk ettikleri için bir nevi Hakk'ın taşıdığı kişiler olduklarını böylece hamallıktan kurtulduklarını ifade eder.⁹⁰⁰ Görüldüğü üzere Sultan Veled, irâdeyi insan için bir yük olarak görür. Bu yüzden irâdeden kurtulmayı salık verir. Ona göre enbiyâ ve evliyâ tamamen Hakk'ın irâdesi ile hareket eder. Bu doğrultuda irâdesini mürşidin eline bırakan mürit yüklerinden hafifler ve bu kemâlat yolunda yorulmadan rahatlıkla ilerler.⁹⁰¹

Sultan Veled'e göre tâlip için ilk şart irâdesini Allah'ın irâdesi karşısında terk ederek teslimiyette bulunmaktır. Fakat Allah yolundaki bu teslimiyetin belli bir sebebe bağlı olmaksızın, karşılıksız ve tamamen bir muhabbet duygusu ile yapılması gerekir. Ona göre bu teslimiyet bir emir komuta zinciri altında zoraki, korkuya dayalı veya bir menfaat dâhilinde olmamalıdır. Örneğin bir askerin kumandanına bağlılığı bir karşılık dâhilinde dünya menfaatleri içindir. Asker ile kumandanı bir araya getiren belli başlı dünyevi sebepler vardır ki bu sebepler ortadan kalkarsa aralarındaki ilişki belki de nefrete dönüşerek son bulur. Fakat ümmetin emir ve yasaklara bağlılığı, dünyevi sebepler dâhilinde olmayıp onlar gerektiği yerde dünyevi şeyleri severek terk ederler. Öyle ki bu uğurda Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi anne babaları ve kardeşleri ile uzaklaşıp yeri geldiğinde onlara kılıç bile çekebilirler. Müridin şeyhe bağlılığı da tıpkı bunun gibi tamamıyla çıkarsız olarak muhabbet dâhilinde olmalıdır. Irâdesini terk eden mürit de mürşidine duyduğu muhabbet nedeniyle nefsinin arzuladığı dünyevi isteklere sırtını döner ki hakîki ülfet ve bağlılık budur.⁹⁰²

Tasavvufta sıklıkla kullanılan ve kaynağını Hz. Peygamber'in hadisi şerîfinden alan “ölmeden evvel ölmek”,⁹⁰³ kavramının temelindeki mânâlarından biri de kulun kendini tam bir acziyet içerisinde görmesidir. Acziyet, irâde ve tercih edebilme yetisinin yok olması olarak düşünülecek olursa tam bir teslimiyetle

⁹⁰⁰ Aynı benzetme *Mesnevî*'de de geçer. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 155 (I/3439).

⁹⁰¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 104-105; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 83.

⁹⁰² Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 405; Sultan Veled, *Maârif* (5428), 295.

⁹⁰³ Aclûnî, *Keşfü'l- Hafâ*, 2/29.

varlığından soyutlanan kimsenin işlerinin, Allah'ın işleri olacağını “ve men yetevekkel alellah”⁹⁰⁴ âyeti mûcibince mümkün gören Sultan Veled'e göre esasında Hakk'ın irâdesinden başka irâde yoktur. Kalem kâtibin, kılıç gazinin, keser dülgerin elinde âlet olduğu gibi, insanlar da Hakk'ın elinde birer âlet gibidir. Âletten meydana gelen her hareket, onları kullananlardan kaynaklanır. Âlet, irâde ve tercih sahibi değildir, kendi kendine hareket edemez.⁹⁰⁵ Benzer bir bakış açısı ile Hakk'ın yapıp etmesi kalıcı, kullarınki geçicidir. Bu yüzden irâdeden kurtularak adeta rûzgâra tutulmuş saman çöpü gibi müridin her hareketi gerçek irâde sahibi olan Hakk'ın irâdesine bağlı olur ve bu halde iken mürit bu irâdesiz hareketten dolayı bir de haz duyarsa müridin, fenâdan bekâya ulaşması mümkün olur. Bu haz şiirsel bir dille aşk sarhoşluğu olarak da ifade edilir.⁹⁰⁶

Sultan Veled'e göre irâde, muhabbet ile doğrudan ilişkili olduğu için irâdenin terki noktasında müridin en önemli rehberi aşktır. Yalnızca aşk gelince irâde tamamen elden gider; aşk deryasının dalgaları, kişiyi irâdesizce savurup durur.⁹⁰⁷ Aşkla gerçekleşen bu iradesiz savruluş aynı zamanda bir mutluluk da getirir.⁹⁰⁸ İrâdeler ve meyillerin; dolayısıyla muhabbetlerin de temelinde aşkın parçaları vardır. Bu parçalar az olursa buna “irâde” denir. Çok olursa “meyl” daha çok olursa “muhabbet” ve nihâyetinde ifrat derecesinde olursa irade “aşk” adını alır. Bu mertebelerle ifade edilen durumda aşkın bir kemâl noktası olduğunu ve buna cezbe de denildiğini belirten Sultan Veled bu durumu miktar bakımından suyun muhtelif isimleri ile de açıklar.⁹⁰⁹ Buradan anlaşılır ki hakikat yolculuğunda tâlip olarak ortaya bir irâde koyan müridin de bu yolculukta öncelikle hakikate meyl etmesi böylece muhabbete erişip kemâlatta aşka ulaşması ve aşk ile bir cezbeye kapılması

⁹⁰⁴ et-Talâk, 65/5.

⁹⁰⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 302-304; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 203.

⁹⁰⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 253-254; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 194.

⁹⁰⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 350; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 259.

⁹⁰⁸ Sultan Veled, sâlikin başkasının hile ve kötülük yolunda bulduğu zevki, hayır ve tâat yolunda elde edebileceğini iddia eder. Ona göre tâat yolunda bu zevki bulanların tâatten başka şeylere meyletmesi doğru olamaz. Çünkü bunlar için çoğunlukla tâatten başka her şey, öldürücü birer zehirdir. Bk. Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 28; Sultan Veled, *Maârif*, 31.

⁹⁰⁹ Suyun miktarı çok azken damla, çok olur da akarsa; çay, daha çok olursa fîrat, daha çok olursa ceyhun ve nihâyetinde hadsiz miktarda su olursa derya denir. Fakat nihâyetinde hepsi temelde aynı olan sudur. Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 187; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 292.

hedeflenir. Nihâyetinde cezbe durumu gerçekleşince kul adeta mumun etrafında dönen pervâne gibi tamamen Hakk'ın irâdesi altında yanarak benliğinden kurtulur. Mevlevî zikri olan semâ' ile mânen gerçekleştirilmesi hedeflenen şey de bundan ibarettir.

2.2.1.4. Mürît-Murât

İrâde sahibi olan kişi anlamındaki mürît kelimesi, tasavvufî ıstılahta farklı tanımlarla kullanılagelmiş olup sûfilerin meşreplerince farklı şekillerde yorumlanan bu terim, çoğunlukla avâmın hal ve adetlerini terk etmek manasında kullanılmıştır. Mürît hem iradesi olan kişi; hem de iradesi olmayan kişi diye tarif edilmiştir.⁹¹⁰ İrâde mevzusunda irâdenin terki ilk bakışta her ne kadar akıl dışı olarak algılsa da bu tercihin de esasında bir irâdeye dayalı olarak yapıldığı göz ardı edilemez. Bu durumda irâdenin terki bir bakıma Mevlânâ'nın da dediği üzere irâdenin zirvesidir.⁹¹¹ Tasavvuf ehlinin irâdeyi terk noktasında irâdelerini dünyevi bir irâdeye değil de gerçek irâde sahibi olan Allah'ın irâdesine teslim etmeleri bu bakımdan onların yüksek irâde sahibi olarak da değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Müridin irâdesini Allah'ın irâdesine terk etmesinin seyr ü sülûk kapsamındaki tezâhürü; müridin irâdesini mürşidinin irâdesine terk etmesi ile başlar. Sultan Veled, yağın yağmur damlalarının yere düşünce buğday, denize düşünce inci oluşturması örnekleri üzerinden bu dünyada karada, denizde her ne varsa herşeyin gökyüzünden geldiğini; şu halde yerin bütün ürettiklerini gökten alıyor olmasından dolayı göğün, yer için adeta bir kimya olduğunu belirtir. Bu misal üzerinden şeyhin/mürşidin gök, mürîtlarin de yer misali olacağını, yani müridin hayat kaynağının mürşidin ırmağından beslendiğini söyler.⁹¹² Başka bir benzetme ile mürşidin güneş gibi olan nazarının, taş mesabesinde olan insanın özünü ortaya çıkararak kabiliyette olduğunu;

⁹¹⁰ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 465-466; Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 340.

⁹¹¹ “İrâdenin son aşaması, burada kişinin iradesinin yok olmasıdır.” Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 490 (IV/400).

⁹¹² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 243; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 187.

bu nazarın taşı la’l gibi kıymetli bir cevhere dönüştürebileceğini çeşitli benzetmelerle ifade eder.⁹¹³ Bu benzetmelerde aktif olan ve irade eden mürit değil, mürşittir.

Sultan Veled mürit ve mürşit kavramlarını farklı misallerle açıklar. Örneğin “Kesin bilgi (yakın), kâmil bir şeyh gibi; doğru ve yanlış zanlar ise müritler gibidir” der.⁹¹⁴ Zannın, kesin bilgiye dönüşmesini yani müridlikten şeyhliğe doğru geçişi Mevlânâ’nın anlattığı gibi korukluktan üzüme geçiş benzetmesi ile anlatır. Seyr ü sülûk içerisinde müridin, iradesini Allah’ın mazharı olarak kabul ettiği mürşidine bırakarak çalışmadan, çabalamadan zorluklarla başa çıkabileceğini savunan Sultan Veled; kemâlat yolculuğunu bir gemi yolculuğuna benzetir. Ona göre gemide hiçbir tasa duymadan, herhangi bir işe girişmeden uykuya dalan bir yolcu, karada aylarca yürüyerek ulaşabileceği menzile kolaylıkla ve ansızın varabilir. Böylece bu yolculuğun, bir rehber eşliğinde teslimiyetle yapılmasının kolaylığı vurgulanır.⁹¹⁵

Sultan Veled, müridin, şeyhe daima ruhu ve bedeniyle hizmet etmesi neticesinde, ince zârif bir dal gibi olan şeyhin meyve vermeye başlayacağını belirterek⁹¹⁶ aynı zamanda talebin matlûba yansıyacağını; yani müritteki teslimiyetin şeyhte de bir karşılık oluşturacağını söyler. Bu bakımdan mürit, mürşit ilişkisini tek yönlü bir ilişkiden ziyade çift yönlü, karşılıklı bir etkileşim olarak görür.⁹¹⁷ Sultan Veled, müridin şeyhinden faydalanması için teslimiyeti şart kabul eder. Mürşidin günlük hayatta alelâde görünse bile tüm yaptıklarının her müritte aynı tesiri uyandırması gerektiğini söyler. Bu tesirin görülmediği müridi hakîki mürit olarak kabul etmez.⁹¹⁸ Böylece müritlik durumunu, gerçek ve sahte müritlik kavramları

⁹¹³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 86; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 131.

⁹¹⁴ Sultan Veled, *Maârif* (5428), 201; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 277; Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 215. Not: Çeviride “Kamil olan yakî, bir şeyh gibidir ve doğru zanlar da müritlerdir.” Şeklinde anlaşılmaz bir çeviri yapılmıştır.

⁹¹⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 87-88; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 132.

⁹¹⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 211; Sultan Veled, *Maârif*, 236-237; Sultan Veled, *Maârif*, 236-237; Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 209-210.

⁹¹⁷ *Mesnevî*’de mürid-mürşit ilişkileri üzerine bazı değerlendirmeler için ayrıca Bk. Himmet Konur, “Mesnevî’de Mürid-Mürşit İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* Mevlânâ Özel Sayısı (2005), 149-157. Mevlevilikte olduğu gibi diğer tarikatlarda da mürşit ve mürid arasındaki ilişkinin en bariz vasfının irâdî bir itaat ve teslimiyet olduğu söylenebilir. Bk. Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed b. Abdillâh Sühreverdî, *İrşâdü’l-Müridin Müritliğin Temel Öğretileri*, çev. Mehmet Emin Fidan (İstanbul: Hacegan Yayınları, 2000), 49-123.

⁹¹⁸ Sultan Veled, *Maarif (Farsça)*, 65; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 87.

bağlamında iki açıdan değerlendiren Sultan Veled'e göre gerçek mürit, şeyhin Tanrı'yla olan hallerini, ona yakınlığını, hem zahirde hem de batında elde eden, şeyhin makamlarına eren kişidir. Görünüşte, makamı dolayısıyla ona mürit dense bile gerçek müridin adeta bir mürşit olduğunu ifade eden Sultan Veled bu çeşit müridin, geçmiş erenlerden üstün tutulması gerektiğini ifade ederek; kendi bakış açısıyla gerçek müritleri, ruhlara nur saçan kişiler olarak adlandırır. Bir diğer tanımda hakikî müridi, “şekeri bilmiş, şekerin tadını tatmış kişi” olarak ifade eden Sultan Veled, aynı zamanda müridin, velâyetteki özü kavrayabilme özelliğinin varlığını da vurgular.⁹¹⁹ Gerçek müritlerden aksine; mürşidinin yoluna uymayan müritler ise sahte mürittir. Nefsinin dileklerinin boynunu vurmayan, savaşta nefsini öldürmeyen, hayvanlık sıfatları, meleklik sıfatlarından üstün olan bu müritlerin ancak ad bakımından mürit olduğunu ifade eden Sultan Veled'e göre bu çeşit mürit, tahttan da bahttan da hiçbir şekilde nasiplenememiş; ham bir halde kalakalmış kişidir.⁹²⁰

Sultan Veled'in gerçek mürit diye nitelediği; mürşidinden feyz alıp erişen her mürit, görünüşte mürit olarak görülse de artık müritlik aşamasını geçmiş gönül ışığını can gözüyle görmüştür. Gönül ışığını can gözüyle görmesi aynı zamanda başkalarının ondan feyz almasına da yol açtığı için⁹²¹ Sultan Veled, o tertemiz müridin, şeyhin cinsinden olduğunu belirtir; ama bu durum halktan gizlidir.⁹²² Sultan Veled'in bahsettiği gerçek mürid tanımı aynı zamanda “murât” teriminin tanımına da çok yakındır. İrâde eden, işi yapmayı dileyen; istenilen, arzu edilen ya da dilenen anlamlarına gelen “murât” sözü; tasavvufta hem mürit hem de şeyh anlamında kullanılmaktadır.⁹²³ Sultan Veled'in eserlerinde murât kelimesini kimi zaman mürit kimi zaman ise mürşit kelimesinin yerine kullandığı görülmektedir. “Murâdın,

⁹¹⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 65; Sultan Veled, *Maârif*, 87.

⁹²⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 195-198; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 331-336.

⁹²¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 177; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 302.

⁹²² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 226; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 379.

⁹²³ Serrâc Tûsî (ö. 378/988), mürit için “Allah’a yönelenlerin arasına katılan, iradesi ile seyr yoluna giren” derken, murât için “Allah’ın murât ettiğinden başkasını istemeyen, nihayât makamına ulaşmış ve kendisinde irade kalmamış kişi” ifadelerini kullanır. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *El Lüma’ İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 401. Kuşeyrî’ye (ö. 465/1072) göre mürit, tasavvuf yoluna yeni girmiş kişi, murât ise seyr ü sülûkun sonuna varmış kimsedir. Kuşeyrî, *Er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 469-470; Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 120.

murâtsizlik oldu mu, ondan sonra Hakk'ın vuslatına erersin"⁹²⁴ diyen Sultan Veled'e göre; şeyhi tanıyan ve bilen müridi, şeyhinin yaptığı bütün işlerinin Allah'tan olduğunu kabul ederek olgunlaşır. Sultan Veled, müridin olgunluk açısından mertebesini anlatmak için "Onu mürit görme, murât bil" der. Bu yüzden zâhiren mürit görünse de tamamiyle teslimiyet içerisine girerek murâtsizliği tercih eden mürit, mânevî açıdan şeyhine benzer.⁹²⁵ Bu meyanda mürit, başlangıç hali sağlam, ismi Allah'a yönelenlerin arasına girmiş, irâdesinin doğruluğuna sadıkların kalplerinin şahitlikte bulunduğu ve henüz hâl ve makamlara erişmemiş olan kimse iken murât kendine ait irâdesi kalmamış olan kimsedir. Bu durumdaki mürit, artık nihâyetlere ulaşmış, bazı hâl ve makamları geçerek belli bir olgunluğa erişmiştir. Sultan Veled'e göre "Böyle mürit, murât edilir. Irâde edilen de onunla irâde edilir. O ise yalnızca irâde ettiğini murât eder."⁹²⁶

Gerçek müridin özellikleri bağlamında ifade edildiği üzere; mürit kelimesi tam da kuruğun üzüme dönüşmesi gibi, bir gelişim gösteren müridin şeyhine benzemesi, onun kokusunu almasıdır. Tam olarak üzüm denmese de korukluktan çıkmış ve üzüm olmaya çok yaklaşmış olan müridin durumu müritlik ile mürşitlik arasındaki bir hâl ile açıklanabilir ki gerek tasavvufî ıstılahta gerekse Sultan Veled'in tasavvufî görüşlerinde bunun emarelerini görmek mümkündür. Buradan bir çıkarımda bulunarak gerçek mürit olarak nitelenen müridânın henüz mürşit olmadan mürşitdeki bir kısım özellikleri göstererek etrafındakileri hâli ile irşât etmesi halinde onun murât olarak isimlendirilmesi mümkündür. Yani murât, müritlik ile mürşitlik arasındaki bir konuma yerleştirilebilir.

Benzer şekilde mürşidi "kesin bilgi" müridi "doğru zan" olarak niteledikten sonra zanların kuvveti ölçüsünde derecelere ayrıldığını ifade eden Sultan Veled bu süreç üzerinden hamlıktan olgunluğa geçişi detaylı olarak açıklar. Şöyle ki: hafif olan zannın derecesi de o ölçüde hafif ve aşağıdır. Bu, alçalma belli bir ölçü ile derece derece iner. Aynı zamanda iki doğru zan arasında da fark vardır, örneğin:

⁹²⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 261; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 439.

⁹²⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 114; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 180.

⁹²⁶ Serrâc Tûsî, *El Lüma' İslam Tasavvufu*, 417.

“İmanı teraziye koysalar ve bütün âlemin imanı ile tartsalar, Ebubekir’in imanı üstün gelir”⁹²⁷ buyrulmuştur. Bu durumda bir şeyh gibi olan “yakîne” (kesin bilgiye) teveccüh etmiş müritler, camide imamın arkasına dizilen cemâat gibi saf saf ayrılırlar. Buradaki sıralama tesadüfî değil hiyerarşik bir düzene tâbidir. Müridin derecesi, şeyhe olan zannının derecesiyle tayin olunur. Bu bakımdan saflar şekilde değil, mânâdadır. Bu zanlar, daha sonra gelişerek (Sultan Veled’in tabiriyle; arslan yavruları gibi) yakîn mertebesine varırlar. Yakîn rengini alanlara artık mürit değil şeyh derler, çünkü müritlik sıfatı, zandır; bu zan artık onda kalmamıştır. Zan, yakîne ermiş, yani mürit kendinden fâni olmuş böylece şeyhin varlığı olan yakîn, onun varlığı olmuştur.⁹²⁸

Zannın yakî bilgiye dönüşmesi durumu bazen tam aksi istikamette de devam edebilir. “Nasıl yaşarsanız, öyle ölürsünüz ve nasıl ölürseniz öyle haşır olursunuz” buyrulmuş⁹²⁹ olmasından hareketle bir mürit, kötü ve yanlış bir zanna sahip olarak, şeyhini inkâr ederse mânen de şeyh tarafından reddedilmiş olur. Böylece kemalat süreci tersine döner. Bunun böyle olduğuna alâmet, müridin evvelce gördüklerinin, aksini görmesi, evvelce yakîn ve doğru olarak giden zannının, geri geri gitmeğe başlamasıdır. Sonunda onun iyi zannı, kötü zanna döner. Böylece mürit inkâr ve küfür vadisine sapar.⁹³⁰

2.2.1.5. Mürşit-Şeyh

Mürşit, Arapça “irşad eden, olgunluğa eriştiren kişi” anlamına gelir. Kur’an-ı Kerim’de veli kelimesi ile birlikte, “veliiyyen mürşidâ” şeklinde Kehf sûresinin 17. Ayetinde⁹³¹ doğru yolu gösteren dost mânâsında kullanılmıştır. Mürşit kelimesi ile yaşı itibariyle bir tecrübe seviyesini kazanmış yaşlı kimse anlamındaki “şeyh”

⁹²⁷ Tirmizî, *Tuhfetu’l-Ahvezî*, 7/298.

⁹²⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 215; Sultan Veled, *Maârif*, 277.

⁹²⁹ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, V/663; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih* 1/332, 7/375, 8/431.

⁹³⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 215-216; Sultan Veled, *Maârif*, 278.

⁹³¹ (Mağaraya sığındılar. Orada baksan) güneşin, doğduğu zaman mağaralarının sağına vurduğunu; batarken de onlara dokunmadan sol taraftan geçip gittiğini görürsün. Onlar ise mağaranın ortasındalar. İşte bu, Allah’ın âyetlerindendir. Allah kime hidayet ederse işte o doğruyu bulmuştur; kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu **doğruya yöneltecek bir dost** bulamazsın. Kur’ân Yolu (Erişim 01 Ekim 2022), Kehf 18/17.

kelimesi⁹³² zamanla birbirinin yerine kullanılmıştır. Tasavvuf tarihi içerisinde ıstılahî bir mânâ kazanan mürşit/şeyh kelimesi; seyr ü sülûk konusunda birincil aktörü temsil eder.

Mevlânâ ve Sultan Veled eserlerinde şeyh/mürşit kavramlarını kullandıkları gibi bazen de kelimelerin Farsça karşılığı olan “pîr” kelimesini kullanmışlardır.⁹³³ Seyr ü sülûkta sâlikî hikmetle buluşturacak olan bir pîr/mürşit olmaksızın seyr ü sülûk yolunun kılavuzsuz, afetle, korkuyla, tehlikeyle, dolu olduğunu ifade etmiş ve mürşidin vasıflarını anlatmış⁹³⁴ olan Mevlânâ; “Nefsi, ancak mürşidin gölgesinde olmak öldürür”⁹³⁵ der. Mevlânâ gibi Sultan Veled de hem kendi hayatında bizzat bu hikmet arayışını sürdürmüş hem de eserlerinde bu mevzular hakkında tafsilatlı bilgilere yer vermiştir. “Bilenle bilmeyen, akıllı, olgun kişi katında bir olur mu? Bilen, vefası olan kişi, yakınlık diler; bilgisiz kişiye uzaklaşmak ister” diyen Sultan Veled’e göre ulaşma cenneti, hayırlı kişilerin yurdu; ayrılık cehennemiyse kötü kişilerin hapisanesidir. Bu doğrultuda şeyh ve münkirlerin durumunu açıklayarak münkirleri karanlıklar diyarı sakınlar; şeyhi ise ulaşma cennetine ermiş ve oradaki nur kaynaklarından su içen kişi olarak tarif eder.⁹³⁶

Sultan Veled, şeyhi çeşitli benzetmeler üzerinden anlatır. Gökyüzü, güneş, nehir, su gibi somut kavramların yanı sıra aşk, şüpheden arınmış kesin bilgi (yakîn) gibi kavramlarla “Şeyh, güneşe benzer”⁹³⁷, “Aşk, şeyh-i kâmindir”⁹³⁸, “İç temizliğini sağlayan su, şeyhtir”⁹³⁹ ve “Gerçek şeyh, baş gibidir”⁹⁴⁰ şeklindeki benzetmelerle ifade eder. Farklı kelimelerle ifade edilmekle beraber şeyhin mürit üzerinde bir tasarrufta bulunup onun ölü gibi olan gönlünü dirilterek, kör olan gözünü açacağını; böylece müridin mânevî karanlığının tamamen nura döndüğünü; bakır gibi olan

⁹³² İsfahanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 569.

⁹³³ Kanar, *Büyük Sözlük Farsça-Türkçe*, 153.

⁹³⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I/138.

⁹³⁵ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, II/206.

⁹³⁶ Sultan Veled, *Dîvân (Farsça)*, 31; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 16.

⁹³⁷ Sultan Veled, *Dîvân (Farsça)*, 86-87; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 131.

⁹³⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 359; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 265.

⁹³⁹ Sultan Veled, *Dîvân (Farsça)*, 177; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 301-302.

⁹⁴⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 259; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 199; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 114; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 78.

varlığının altın haline geldiğini belirten Sultan Veled, şeyhin bu tasarrufu sonucunda müritteki iç âlemin sonsuzlaşacağını savunur. Bu sonsuzlaşmanın müridin iç âleminde ve gönlünde türlü hikmet bahçeleri, ilim gülzarları, bilgi ve görgü olarak tezahür edeceğini böylelikle âdetâ cennete dönen bu iç âlemde hurilerle dolu cennet köşklerinin meydana geleceğini söyler.⁹⁴¹

Sultan Veled’e göre Hak Teâlâ kendi yüzünü, şeyhin nakşından gösterir ki kullarını onunla kendi tarafına çeksin. Bu yüzden müridin gönlünü, yüce söz olan şeyh-i kâmilin güzelliği ile doldurması gerekmektedir.⁹⁴² Ona göre kâmil olan şeyh, Hakk’ın tercümanıdır. Şeyhin lisanından sadır olan sözler de Hak kelâmından gayrı değildir.⁹⁴³ “Mürşidin huzurunda yok ol! Tâ ki bekâda ondan varlık bulasın”⁹⁴⁴ diyen Sultan Veled’e göre kişinin talebini kendinden değil, Hak’tan bilmesi gerekir. Talep mevzusunda açıklandığı üzere, tâlip-matlup birliği gibi deryaya karışan ırmağa benzeyen şeyh ile derya mesabesindeki Hakk’ı bir görmek gerektiğini belirten Sultan Veled’e göre; şeyh, Hakk’ın rahmetidir. Farklı gören, yanılmıştır.⁹⁴⁵ İki gören, mürit değil, merittir (inatçı).⁹⁴⁶

Bu yüzden hakikat arayışının olmazsa olmaz aktörü şeyhtir. Şeyhi, insan vücudundaki başa; müritleri ise organlara benzeten Sultan Veled, organların başa bağlı olduklarını, onunla var olduklarını ve onun emriyle hareket ettiklerini söyler. Başka bir benzetmede şeyhi ağaç müritleri ise o ağacın dalları olarak göstererek şeyhten ayrılan müridin kısa bir süre canlılık emmaresi gösterse nihayetinde kuruyan bir odun parçası gibi yanmaya mahkûm olur. Şeyhe atfettiği bu nitelikleri peygamber ve Allah’a genelleyerek; peygamber ve Allah’tan kopan halkın da, görüş sahiplerine kıyasla ölü olduğunu söyler. Bu durumu “Dinsizlerin şehir ve kasabalardaki

⁹⁴¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 93; Sultan Veled, *Maârif*, 122.

⁹⁴² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 402; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 144.

⁹⁴³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 442; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 314.

⁹⁴⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 209; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 403.

⁹⁴⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 86-87; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 132.

⁹⁴⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 294; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 190.

hareketleri (müreffeh yaşayışları) sakın seni aldatmasın, çünkü onların sonu yoktur, tez zamanda o faaliyetler durur”⁹⁴⁷ âyeti ile delillendirir.⁹⁴⁸

Hadiste “Öyle kullar vardır ki insanlara baktıkları zaman onlara, saadet libasını giydirebilirler”⁹⁴⁹ buyrulmuş olduğundan hareketle şeyhi; mümine ilk bakışta bütün velâyetini veren kimse olarak gören Sultan Veled, insanın vücudunun ekmek ve diğer yiyeceklerden faydalanarak, kuvvet bulup büyümesi gibi müridin ruhunun da şeyhinin ilim ve marifetlerinden olgunlaşarak büyüyeceğini söyler.⁹⁵⁰ Bu yüzden Hakk’a vâsıl olmuş şeyhin yapıp ettiklerini Hüdâ’dan görmek gerekir, çünkü şeyh, ölmeden önce ölme sırrına ermiş olup ondan iş gören Hakk’tır.⁹⁵¹ Mürşidin Hak ile olan münasebetini başka bir benzetmede denizle ırmak arasındaki irtibat ile açıklayan Sultan Veled, sûreten iki görünse de mânen deniz ve ırmağın bir olduğunu görmek gerektiğini belirtir. Bu durumun vahdet ile açıklanabileceğini belirten Sultan Veled müridin kâmil insan olma noktasına gelebilmesi için mahviyete (fenâ) ermesi şartını da belirtir. “Mahv, deryadır, söz gemidir. Her kim onu görürse onda ayrılık, gayrılık kalmaz, yabancıyı üzerinden toz gibi silkeler.”⁹⁵² Şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ona göre; bu durum söz ile de öğrenilemez. Bunu anlamak için de mahv (fenâ) lazımdır.

Sultan Veled’in benzetmelerinde mürşit, bazen nefsinin arzularıyla kirlenmiş insanlar için onları temizliğe erdiren bir su ile özdeşleştirilir.⁹⁵³ Bazen de “Aşk, şeyh-i kâmilidir. Onu tut, sana ne verirse onu kabul et! Onun küfrünü İslam’dan iyi bil! Onun çevgeni önünde top gibi yuvarlan! Onun yolunda canınla oyna. Muhakkak bil ki her şey aşktır”⁹⁵⁴ diyerek seyr ü sülûkta mürşidin yanı sıra aşkın da kemâlata eriştireceğini söyler. Sultan Veled, Mevlânâ’nın sözlerine benzer bir şekilde çok nâdir rastlansa da aşk-ı İlâhi ile Cenâb-ı Hakk’ın lütuf ve cezbisine mazhar olan ve

⁹⁴⁷ Âl-i İmrân, 196-197.

⁹⁴⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 259; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 199.

⁹⁴⁹ Kaynak bulunamadı.

⁹⁵⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 298; Sultan Veled, *Maârif*, 381.

⁹⁵¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 93; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 142.

⁹⁵² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 190; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 294.

⁹⁵³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 177; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 301-302.

⁹⁵⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 359; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 265.

bir şeyhe ihtiyaç duymayanların da olabileceğini belirtir.⁹⁵⁵ Fakat bununla beraber; bu durum nadirdir. Şeyhi olan ve olmayan arasındaki farkı; “Ormandaki yabani ağaçlar da meyve verir, fakat bağlarda itina ile yetiştirilenler daha güzel meyve verir”⁹⁵⁶ şeklindeki benzetme ile açıklayarak mürşitsiz seyr ü sülûk yolunun mümkün olmakla beraber verimsiz olacağını söyler.

Sultan Veled, Nisâ Sûresi 97. âyetinde belirtildiği üzere Allah’ın arşının geniş olduğunu⁹⁵⁷ tefsir ederken; bununla şeyhin kerametlerinin fazlalığına vurgu yapar. Ona göre kerametlerin en aşağısı; şeyhin nazarıdır ki şeyh bir müride baktı mı, onun gönlünden geçeni bilerek, taş gönlünü inciye çevirir. Ancak bu keramet, ancak bedenlerin payı olacak nitelikte küçüktür. Fakat asıl büyük keramet mürşidin, müridin gözünden ve gönlünden gizli olan şeyi söyleyip ona bildirmesidir ki bu, şeyhe gaybın gösteriliyor olduğunun işaretidir.⁹⁵⁸ Sultan Veled’e göre şeyh, tepeden turnağa keramettir; şeyhten bir keramet görmeyen, şeyhin kerameti olmadığından görmemiş değildir; şeyh, o müridi istemediği için kendi kerametini ondan gizlemiştir.⁹⁵⁹

Şeyh konusunda “vâsıl olan şeyh”, “kutup olan şeyh” gibi farklı derecelendirmelere yer veren Sultan Veled’e göre şeyh, yerde ve göklerde Allah’ın halifesidir. Vâsıl olan velilere Cenab-ı Hakk’ın yüzlerce lütuf ve yardımı erişir. Onların işleri (sülûkleri) tamam olduktan sonra Allah’ın yüzüyle sürekli şereflenirler. Cenab-ı Yezdan’ın sîmâsına tâlip olarak onu gıyaben ve durmadan övmüşlerdir.⁹⁶⁰ Bunun yanı sıra kutup olan şeyhlerden bahsederken Hakk’ın tecellisinin öncelikle kutup olan şeyhlere geldiğini ifade eder. Sonra derecelerine göre herkese ondan tecelli dağılır. Bu durumda halka ulaşan tecellilerin halk tarafından algılanmasında vesile olmakla beraber halkın kutup olan şeyhten bihaber olması da mümkündür.

⁹⁵⁵ Küçük, *Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, 246.

⁹⁵⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 234; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 180.

⁹⁵⁷ “Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler “Ne işte idiniz?” dediler, (onlar) “O yerde zayıf görülenlerden idik” cevabını verdiler. Melekler ise “Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!” dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir!” Kur’ân Yolu (Erişim 01 Ekim 2022), en-Nisâ 4/97.

⁹⁵⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 89-91; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 136-138.

⁹⁵⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 168; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 285.

⁹⁶⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 231; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 179.

Halkın bu bilinçsizlik durumu şeyhe ne zarar verir ve ne de ondan bir şey eksiltir. Fakat şeyh, herkesin hayatının kendinden (kendi vasıtasıyla) olduğunu kesin olarak bilir. Nasıl ki ağaçlar, meyveler, çiçekler, hep bahardan feyz aldıkları halde bahardan habersizdirler ve bundan bahara bir ziyan yoktur veya bir efendinin köleleri efendilerini bilmezlerse bunun efendiye bir zararının olmadığı gibi kutup da bütün âlemin kendi müridi olduğunu bilir. Fakat onlar şeyhlerini bilmez ve tanımazlarsa bundan şeyhe bir ziyan gelmez.⁹⁶¹

Seyr ü sülûk yolunda en önemli aktör olmasından dolayı sâliklere tavsiyelerde bulunmayı ihmal etmeyen Sultan Veled, sahte, yolunu kaybetmiş şeyhler konusunda dikkatli olunması gerektiğine de değinir. Sultan Veled’e göre yolunu yitirmiş şeyh, kendi gibi ona uyan sâlikleri de yoldan çıkarır. Öyleleri kendini sahtelikle muhteşem gösterir, fakat içte iflas etmiştir. Bu konuda şöyle bir hikâyeye yer verir: “Adamın biri her sabah bıyığına kuyruk sürerek yağlardı ki onu görenler yemek yemiş desinler, karnı tok sansınlar. Bir cömerdin sofrasına rastlar da “Buyurun, yemek yiyelim.” derlerse, iştahım yok, karnım tok diyebilisin ve dudaklarındaki yağ bulaşığı da bunun şahidi olsun. O ham ve sersem adam kendini her gün böyle tok gösterirdi. Evinin rafında bir kuyruk parçası saklar, her sabah dudaklarını onunla bulaştırırdı. Bir gün kazara bir kedi onu kaptı, kaçtı. Kadın ve çocuklar ardına düştüler, tutamadılar. Bu esnada adamcağız, büyüklerden oluşan bir toplantıda sohbet ediyordu. Evinde bir hay huy, bir kıyâmet koptu. Şuradan geldi, buraya gitti derken çocuğu babasına koşarak: “Baba, dedi. Annem kuyruğu kediye kaptırdı, kedi kuyruğu yedi. Bundan sonra bakalım kendini tok göstermek için dudaklarını neyle yağlayacaksın?” Çocuğun bu sözüne toplantıda bulunanlar güldüştüler.”⁹⁶² Sultan Veled’e göre dünyadaki yalancı şeyhler de kendini büyüklerden gösterirler. Fakat sahte şeyhlerin görünüşleri güzel olsa da mü’minlerin böyle sahtekârları simasından, davranış ve sözlerinden bilip tanıyacağını belirtir. Yine de cahil kimselerin bu nursuzluklarına rağmen sahte şeyhlerin tuzağına düşebileceğini de ifade eder. Sahte şeyhler hususunda temyize muktedir olanların böylelerini evinden köpek kovar gibi kovmaları gerektiğini belirtir. Mümin temyiz sahibi olarak

⁹⁶¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 292; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 222.

⁹⁶² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 406; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 148.

hem zekidir, hem de ölçüp biçebilir. İçinde Hudâ'dan ayrılmaz bir nur var olduğu için din hususunda bilgili ve dikkatlidir.⁹⁶³

Sultan Veled'in üzerinde durduğu bir diğer önemli konu ise mürşidi vefat eden kişinin, eğer kemâle ermemişse hemen hayatta olan yeni bir mürşide bağlanmasının gerekliliğidir. Yaşadığı devirde yadırganan bir durum olduğundan şikâyetle kişinin, “kişi bir şeyhe mürit oldu mu, ondan sonra başka bir şeyhe mürit olmamalı” şeklinde bir anlayışın hâkim olduğunu; bunun ağızdan ağıza dolaşan bir söz olduğunu fakat hakikat erleri katında bunun yanlış olduğunu özellikle vurgular.⁹⁶⁴ Yeni şeyhin vefatı sonrası yeni şeyh aramanın, yolsuzluk ve vefasızlık şeklinde nitelenmesinin kesinlikle yanlış olduğunu belirtir. Bu yüzden bu gibi asılsız sözlere kulak asmamak gerektiğini tembihler. Ona göre bu durum adeta zehiri, şerbet diye içmeye kalkışmak ve sülûk halindeki kişinin gam içinde yaşamasına yol açacak bir durumdur. Kişinin Cenâb-ı Hakk'ın hazinesinden mahrum kalmaması için yaşayan, olgun ve tertemiz bir şeyhe bağlanarak sülûkunu sürdürmesi gerekmektedir. Sultan Veled'e göre mürşidi vefat eden her mürit yeni bir şeyhe ihtiyaç duymasaydı, yeryüzüne Âdem (a.s.) dışında peygamber gönderilmez ve her insan sadece onun yolunu takip ederdi.⁹⁶⁵

Aynı konu üzerine detaylı olarak açıklamalar yapan Sultan Veled, ilk şeyhten sonra tâbi olunması gereken ikinci şeyhte bulunması gereken bazı durumları da tarif eder. Ona göre yeni şeyhin olgun, temiz, arı-duru bilgin ve bilgisiyle amel ediyor olması gerekir. Bu şartlar sağlandığı takdirde bile “Onda ilk şeyhinin kokusunu ara; o kokuyu buldun mu, bil ki şeyhin odur” diyerek onda görünen gerçeğin, esasında eski şeyhindekinin aynısı olduğunu hatırlatır. Bu durumda yeni şeyhe bağlanmanın gerekliliğini ifade eder. Ona göre değişen testidir. Testi değişse de ırmağın suyu değişmemiştir.⁹⁶⁶ Esasında yeni bulunan veli, sadece sûret bakımından başka biri

⁹⁶³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 406; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 148.

⁹⁶⁴ *İbtidâ-nâme*'nin LXV. bölümünde, mürşidi vefat eden kişinin, olgunlaşmamışsa bir başka mürşide mürid olması gerektiğini vurgular.

⁹⁶⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 106-108; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 167-169.

⁹⁶⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 107; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 168.

olmakla beraber özünde eskisinden farklı değildir. Evliyânın hepsi bir nurdur ve ikilikten de üçlükten de uzaktırlar.⁹⁶⁷

2.2.1.6. Seyr ü Sülûk

Seyr ü sülûk terimi; gezmek anlamındaki “seyr” kelimesi ile ona yakın anlamlı; “bir şeye girmek, yürümek ve yol almak” gibi anlamlara gelen “sülûk” kelimelerinin bir arada kullanılmasıyla elde edilmiştir. Bu yolda ilerleyen sâlikler için, seyr ü sülûk; vuslata ermede cehaletten, ilme; nefislerindeki kötü ve çirkin huylardan, güzel ahlâka doğru yol almak veya kendi vücûdundan Hakk’a doğru hareket etmek anlamlarına gelir.⁹⁶⁸ Sûfiler, hakîkate doğru olan sülûk yolunu iki türlü seyr olarak kabul ederler. Bunlar “seyr-i urûcî” ve “seyr-i nuzûlî” olarak adlandırılır.⁹⁶⁹ Bunlardan cüz’î olandan küllî olana yani mukayyed olandan mutlak olana doğru yükselmeyi ifade eden birinci seyr bir yükselmeye sebebiyet verir ve seyr-i urûcî olarak adlandırılır. İkinci seyr ise yukarıdan aşağıya; letafetten kesafete doğru bir nuzûlü ifade etmek için kullanılır. Sultan Veled, bu iki kavramı aynı kelimelerle doğrudan kullanmasa da nefsin arındırılmasına yönelik ilk seyr olan seyr-i urûcî, onun kesafetten letafete doğru; buzun eriyerek suya ve buhara doğru evrilmesi örneğine eşdeğerdir.⁹⁷⁰ İkinci seyr olan seyr-i nuzûlî’ye örnek olarak Sultan Veled’in içi olgunlaşan meyvenin kendisini koruyan kabuğa sahip olması düşünülebilir, zira önce cevizin içi olgunlaşır. Sonra cevizin dış kısmı kabuğa döner ki bu letafetten kesafete doğru bir geçiş olarak nuzûl meselesi çerçevesindedir.⁹⁷¹

Seyr ü sülûk en genel mânâsıyla Hak yoluna tâlip olan kişinin bir hakikat yolculuğuna çıkmasıdır. Bu yolculukta dünya, insan için varılacak asıl menzil değil sadece bir konak yeridir. Bu yüzden insanın bu konak yerinde kalmayıp bir arayışa yönelmesi gereklidir.⁹⁷² Sultan Veled’e göre âdemoğlu hatırlamasa da yokluk âleminden varlık âlemine gelinceye kadar hadsiz, hesapsız ve çeşit çeşit menzillerden

⁹⁶⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 106; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 166.

⁹⁶⁸ Küçük, *Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, 5-6.

⁹⁶⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 564.

⁹⁷⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 162; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 346.

⁹⁷¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 277; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 493.

⁹⁷² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 11-13; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 9-10.

geçmiştir. İnsan için ilk menzil topraktır. Topraktan sonra bitki olarak bir takım menzillerden geçilmiş sonra bitkiden, hayvanlığa; hayvanlıktan da insanlığa geçilmiştir.⁹⁷³ Bu yolculuk bitmemiş; insan olduktan sonra da sürmeye devam etmektedir. “İnsan biyolojik olarak önce nutfе sonra alâka, sonra mudğа aşamalarını geçmiş ve nihâyet azaları gelişip, sûret bağlayarak insan şekline erişmiştir. Dünya yolculuğunda annesinin karnından çıktıktan sonra bir müddet sütle gıdalanan insan, sonra ekmek, et daha sonra türlü yiyeceklerle beslenmiş ve bu yolculuğu sırasında da birçok haller ve değişimler geçirmiştir. Nihâyetinde hâli, şekli, ahlâk ve tabiatı günden güne değişip gelişerek bütün yaşam şartlarını taşıyan mükemmel bir insan olup da aklı kemâle erdiği vakit, geçirdiği değişimlerin, uğradığı menzillerin birçoklarını unutmuştur. Aklında kalanlardan bazı hallerin ve menzillerin hiç biri de ona hoş görünmez olmuştur. Şu halde insan, bugün içinde bulunduğu menzili de geçici olması münasebetiyle hoş görmemelidir. Bu hal ve bu menzil de evvelkiler gibi insana nahoş ve sevimsiz görünecektir.”⁹⁷⁴ İşte tam da burada insanın nefsini terbiye etmesi veya ruhunu yüceltmesi yöntemleri ile hakîkati araması için bir mânevî yolculuğa çıkması elzemdir.

Sultan Veled’e göre kurtuluş yolu olan bu yolculuk için yanık bir yürek ve yaş akıtan gözlerle, gece gündüz inlemek gerekir. Allah’ın merhamet etmesi dışında herhangi bir kurtuluş yolu yoktur. Bu yüzden Allah’tan kuvvet istemek ve bunun için her adımda Allah’a yalvarmak lâzımdır ki kul ancak Hakk’ın yardımıyla yola ayak basar.⁹⁷⁵ Burada Sultan Veled nazarında iç, gönül veya kalpten maksadın ne olduğunun da iyi anlaşılması gerekir. Ona göre kalp tabirinden maksat; kişinin derûnundaki sahîh itikâttır. Binâenaleyh sülûkunda doğru bir itikât sahibi olamayanın

⁹⁷³ Sultan Veled’in de eserlerinde sıklıkla değindiği bitkiden hayvana ve hayvandan insana doğru olan dönüşüm ve tekâmül teorisinin kaynağı Mevlânâ’nın görüşleridir. Mevlânâ *Mesnevi*’sinde ve gazellerinde varlık ve ölümün düzenli sırası ile ardı ardına geldiğinden, varlıkların istisnasız kemâle doğru gittiğinden bahsetmiştir. Mevlânâ’nın “cansızlıktan öldüm bitki oldum” şeklinde ifade ettiği bu sürekli değişim, varlığın cansızlıktan insanlığa kadar basamaklarını geçip nihai kemâle ermesi, mutlak varlığa kavuşmak için de bütün aşamaları geçip Hakk’ın zatında ebedi bekayı bulmasıdır. Bu aşamalar her yerde belirli ve sayılı değildir; Darwin’in evrim teorisiyle benzerlik gösterse de bununla karşılaştırılmaz. Mevlânâ’nın bunları sayılması, daha çok tasavvufi-felsefî bir meseleyi örneklendirmek ve canlandırmak içindir. Bk. Rahman Moshtagh Mehr, “Mevlânâ’ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı”, çev. Kadir Turgut, (2012.), 190-191.

⁹⁷⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 17; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 12.

⁹⁷⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 193; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 384.

fayda görmesi ve feyizlenmesi mümkün değildir. Ancak itikât sahibi olan kişi Hak'tan, büyük ikrâmlara mazhar olur. Ona göre aslolan itikât olup ameller ferdir. Amel, ten; itikât, can gibidir.⁹⁷⁶ Bu yüzden seyr ü sülûku açıklarken “itikât ve iman yolu” kavramlarını da kullanan Sultan Veled'e göre takip edilmesi gereken doğru yol, sağlam itikat ile birlikte olan yoldur. Bu konuda Mevlânâ'nın da benzer görüşleri olduğunu söylemek mümkündür. Mevlânâ'nın sülûk anlayışında zühd ve aşk evrelerinin birbirlerinin karşıtı değil tamamlayıcısı olarak görülebileceğini de söylemek mümkündür.⁹⁷⁷

Sultan Veled, Allah'ın iman yolunu süslediğini ifade ederek bu yolda gayret, şevk ve neşe ile yürüyen kimselerin hedeflerine daha hızlı ulaşacaklarını belirtmektedir. Ona göre doğruluğu elden bırakmayan kişi bu yolda zarar görmez; aksine kurtuluşa erişir. Dolayısıyla iman yolu şerefli bir yol, bu yolda yürüyenler de şerefli kimselerdir. İmanî ve itikadî bir güzergâh olarak değerlendirilen bu yolun yolcuları olan sâlikler; korkusuz, zararsız ve huzurlu bir şekilde ilerleyerek mutluluğa ve bekâ bilincine kavuşurlar. Sultan Veled, bu durumu şu sözlerle dile getirir: “Onların seyri daima o yoldadır. Fakat Hakk'a vâsıl olan ve Hakk'ın nurunu perdesiz taşıyanlar, esasında taşıyan değil, taşınanlardır. Onlar yıldızlar gibi kaybolmazlar.” Bu ifadelerden hareketle Sultan Veled, hakikate ulaşmış sâlikleri; yıldızlar gibi kaybolmayan, Hak ile birlikte ebedî varlıkta süreklilik kazanan kimseler olarak tanımlar. Bu noktada söz konusu sâlikler hem “şarap” (ilahî feyz) hem de “sâkî” (bu feyzi aktaran) konumunda görülmektedir. Halleri saflıkla nitelendirilen bu kimseler, sıradan düşünce sınırlarını aşarak aşkın bir idrak seviyesine ulaşmışlardır. Onların sırları, Kur'an-ı Kerim'in Taha ve Meryem surelerinin başındaki mukattaa harfler olan “kâfha” (کافها), “ta” (طا) ve “ha” (ها)

⁹⁷⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 197; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 388.

⁹⁷⁷ Küçük, *Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, 537.

harflerinde gizlenmiştir.⁹⁷⁸ Sultan Veled, bu harfleri diğer harflerin peygamberleri olarak görerek, evliyayı temsil etmek üzere kullanmıştır. Bu sembolizmle, övgüye değer vasıflara sahip salıkları miske benzetir. Bu derin mânâları anlayabilmek için, okuyucunun da bu mânevî kokuyu alabilecek yetkinlikte olması gerektiğini vurgular. Sultan Veled, salıkların hedeflerinin zühd ve takvanın ötesinde olduğunu belirterek, zahidlerin bu yüksek makama ulaşmasının zorluğuna işaret eder.⁹⁷⁹

Seyr ü sülûk yolunun tâliperine tavsiyelerde bulunan Sultan Veled, Hz. Peygamber'in "İki günü müsâvi (eşit) olan kimse aldanmıştır"⁹⁸⁰ diye buyurmuş olmasından hareketle, lâzım olan daima bir ilerleme ve yükselmedir. Ona göre: "Tâlîp, daima tezâyüd etmelidir (ziyadeleşmelidir). Tâliplerin, talebinde rûz-efzûn olmasının alâmeti: Her eriştiği menzilde yeni yeni bağlar, bostanlar, çimenzârlar ve ma'mûreler görmesidir. Bu durum maksûd-i küllîyeye erişinceye kadar böyle devam eder." Burada maksat; "şüphesiz son varış Rabb'inedir" âyeti⁹⁸¹ mûcibince, Hak'tır.⁹⁸² Fakat bu yolda yürüyen kişi bu tezâyüdün mânâsını zaman zaman derûnunda müşâhede etmezse, yolunun bağlanmış olma ihtimali ortaya çıkar. Bu durumda tâlîp eğer talebinde sâdık ise, derhâl tazarruya (yalvarmaya) başlar ve Hak Teâlâ'nın merhametine sığınır. Nitekim sâlikin, kendisini yoldan alıkoyan ister küfür, ister harf, ister imâ olsun her şeyi bırakması gerektiğini çünkü bunların onu asıl maksadından uzak düşüreceğini; zahiren güzel gözükse bile bunlara aldanmaması gerektiğini vurgular.

⁹⁷⁸ Sultan Veled burada Tâhâ ve Meryem Surelerinin başındaki mukattaa harflerine atıfta bulunmuştur. Mukattaa harflerini diğer harflerin peygamberleri olarak kabul ettiği için evliyâyı temsilen bu harflere yer vermiştir. Harf sembolizmi konusunda Necmeddin Kübrâ'nın ve İbn Arabî'nin de "he" (ه) harfini gayb harflerinden kabul ettiği ayrıca İbn Arabî'nin; "Kaf" (ك) harfinin ceberut âleminden, halis ve kâmil olduğu, "Te" (ط) harfinin gayb ve ceberut âleminden olup havassu'l-havass mertebesinde temeyyüz ettiğine dair bilgiler mevcuttur. Bk. Muhyiddin İbn Arabî, *Harflerin İlmi*, çev. Mahmut Kanık (Asa Kitabevi, 2006). Çalışmamızda Sultan Veled'in marifete dair görüşleri içinde harf sembolizmi hakkında müstakil bir başlık mevcuttur.

⁹⁷⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 342; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 267.

⁹⁸⁰ Ali el-Kârî, el-Masnû', 174. Bu hadisin rüya, keşf yoluyla aktarılmış olması sahilhiği konusunda farklı görüşlerin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Enbiya Yıldırım, "Beyhaki ve Hadis Rivayetinde Rüya Verdiği Değer", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2001), 183; Seyit Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/4 (2004), 161-193.

⁹⁸¹ En-Necm, 53/42.

⁹⁸² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 174; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 359.

Eserlerinde tâliplere çeşitli tavsiyelerde bulunan Sultan Veled, bu yolculukta sâlikin hiçbir şeye meyletmemesi gerektiğini vurgular. Ona göre ister ilim ve amel, ister mülk ve devlet, isterse keramet ve makâmat söz konusu olsun; benlik ve bizlik iddiasında bulunmak doğru değildir. Çünkü bu yol, hem aydınlık hem de karanlık birtakım geçitler barındırır. Talip bu geçitleri mertçe, yılmadan aşmak zorunludur. Bu zorlu sürecin vasıtaları ise dert, sıdk, şevk ve aşktır. Sultan Veled, bu düşüncesini Hz. Meryem örneğiyle temellendirir: “Doğum esnasında hâmile bir kadın için yüz türlü ilim ve fen bulunsa bu hünelerinin hiçbirisi ona fayda vermez. Yalnız bu esnada çektiği acı ve dert onu maksadına erıştırir.” Ona göre Hz. İsa’nın doğumunda, yaşadığı dert ve ıstırap Hz. Meryem’i hurma fidanına yöneltmiş ve böylelikle Ruhullah olarak anılan Hz. İsa dünyaya gelmiştir. Bu benzetmeden hareketle Sultan Veled, tâliplerin kendi vücutlarını zamanın Meryem’i olarak görmeleri gerektiğini ifade eder. Zira dert ve ıstırapla yoğrulan beden, nihayetinde doğru akıldan doğan iman ve marifet “İsa”sının zuhuruna vesile olacaktır.⁹⁸³

Esasında zor da olsa müridin, yolu katetmeye ve kendi iman cevherini sağ salım menzile erdirmeye gücünün yeteceğini vurgulayan Sultan Veled, bu mücâdelenin zorluğunu; şeytanın bu yola tâlip olan kimselerle tüm kuvveti ile savaşıması üzerinden anlatır. “Her korkağı kovmak için bir Rüstem göndermezler. Bite, pireye gürz ve kılıç çekmezler, çünkü bunlar bir kadın tırnağıyla bile yok edilirler. Gürz ve kılıca ne lüzum var”⁹⁸⁴ şeklindeki sözler ile Sultan Veled, aslında seyr ü sülûkta bulunan sâlikin derecesinin yüksekliğini de vurgulamış olmaktadır.

Sultan Veled’in, sâliklere bir diğer tavsiyesi tevazu sahibi olmakla ilgilidir. Ona göre kişi kendini, Allah yolunda ne kadar çok küçültürse, o derece büyür ve ilerler. Allah bildirmediği kişide hakîkati temyiz kabiliyetinin olmadığını belirterek, herkese karşı tevazu ile hareket edilmesi gerektiğini söyler. Bu tevazu iyi veya kötü olmasına bakılmaksızın dervişlik dâvasında olan herkese gösterilmelidir. “Mecnun, Leylâ’nın mahallesinin köpeklerini ziyarete gittiği zaman onların ayaklarını öperdi. Sen de âşıksan, en kıymetsiz bir dervişe bile hizmet etmelisin. Aşk ne kadar çok

⁹⁸³ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 99; Sultan Veled, *Maârif*, 110.

⁹⁸⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 110; Sultan Veled, *Maârif*, 124.

olursa, hürmet ve tazim de o nispette olur”⁹⁸⁵ şeklindeki sözleri ile aynı zamanda seyr ü sülûk ile aşk arasındaki ilişkiye de dikkat çeker.

Çalışıp çabalamayı ayak; aşkıysa kanat olarak gören Sultan Veled, yolu ayak vasıtasıyla almak ile kanatlanarak uçmak arasındaki farkı gözler önüne sererek aşk ile kanatlanmış kişinin tehlikelerden kolaylıkla kurtulacağını ve ayaklarla, belki yüz yılda alınacak mesafelerin kanatlarla daha kısa sürede alınacağını söyler. Ona göre Aşk-ı İlâhî, bir sel gibidir. Âşığı, suyun saman çöpünü sürüklediği gibi farkında olmadan ve kısa zamanda alıp götürür.⁹⁸⁶ Fakat aşk sahibi olunmasa bile gayretle yürümeye devam edilmesi gerektiğini, canla başla yoldaşların peşine düşülmesi sonucu kimsenin yolda kalmayacağını da vurgular. Ona göre esas olan istikamet üzere yola devam etmektir. Aşk bu yolda bir katalizör görevi görmekle beraber, aşktan nasibi olamayanların da gayretinin Allah’ın rahmetine vesile olacağını önemine değinir.⁹⁸⁷ “Ey mürit, nimeti açlıkta ara ki bu yolu kat edebilesin. O açlık azığı, sana her aşamada kuvvet verir” diyen Sultan Veled, din padişahlığının aşk ile elde edilebileceğini ifade ederken “kılleti taam” olarak ifade edilen az yemeyi, aşk ehlinin vasıflarından biri olarak değerlendirir.⁹⁸⁸

Seyr ü sülûk boyunca sâlike yardımcı olacak şeylerden bir diğeri evliyânın sohbetidir. Sultan Veled, tıpkı aşk gibi yolu kolaylaştıran, yakınlaştıran Tanrı’ya en yakın yollardan biri olarak değerlendirdiği velilerin sohbetine katılmak ile bir günde elde edilecek marifetin, sâlikin kendi çalışmasıyla yıllar boyunca elde edilemeyeceğini ifade eder.⁹⁸⁹ Bu kolaylaştırıcı faktörlerle sâlikin iki adımda vuslata erişebileceğinden bahsederken “Hutvetâni kad vasal” lafzını⁹⁹⁰ delil olarak gösterir. Bu vesilelerle sâlikin menzile erişeceği iki adımdan birinin dünya, diğerinin ise

⁹⁸⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 129; Sultan Veled, *Maârif*, 145.

⁹⁸⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 31; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 41.

⁹⁸⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 257-258; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 436.

⁹⁸⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 47-49; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 37-39.

⁹⁸⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 241; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 405.

⁹⁹⁰ Bu sözün hadis olduğu hakkında bir kaynak bulunamadı. Tezkiretü’l Evliya’da Hallac-ı Mansur bahsi içinde İbrahim Havvas’a “Allah’a giden yol nasıldır” diye sorulduğunda “İki adım! Sonra vuslat! Bir adımda dünyadan, öbür adımda ukbadan ayrılarak yükselir, işte böylece Mevla’ya vâsıl olursun!” şeklinde kullandığı görülmektedir. Bk. Attâr, *Tezkiretü’l-Evliya*, 622. Ayrıca benzeri bir ifade Abdülkadir Geylani’nin eserinde geçer. Bk. Abdülkadir Geylânî, *el-Fethu’r-Rabbânî İlâhî Armağan*, çev. Abdülkadir Akçiçek (Bedir Yayınları, 1980), 229.

âhiret olduğunu ve sâlik için hem dünya hem de âhiretin saadet ile geçirilebileceğinin bu vesilelerle mümkün olabileceğini belirtir.⁹⁹¹

Sultan Veled, henüz vasıl olamamış, yolda olan sâliklerin kendi aralarındaki derecelendirmeleri “ve refca ba’dakum fevka ba’dın derecâtın”⁹⁹² (kiminizi, kiminizden derecelerle üstün kılmıştır) ayeti ile açıklar. Bu durumda sâliklerin bazılarının derece olarak bazılarından üstün olmaları mümkün olup yolun başında ve yeni yeni ders almaya başlamış sâlikler ile ilerlemiş olanların dereceleri farklıdır. Zira sâlikler, yeni aldıkları her ders vasıtasıyla aşağıdan yukarıya doğru yükselir ve bu yükselmeleri mertebesince daha üst makamlara ulaşırlar. Bu derece farklılığı hususunda salike düşen görev gayret etmektir. Gayret bu sâlikler için kanattır. Kimi dünya tarafına doğru uçar, kimi âhiret semtine. Kişinin gayreti nereye ise kanadı da onu o tarafa götürür. Fakat gayrete ihtiyacı olanlar sülûku devam edenlerdir. Menzilde herhangi bir mertebe farkı yoktur. Sultan Veled, seyr ü sülûkta menzile erişen vâsılların niteliğini “la nuferrik”⁹⁹³ (fark yoktur) ayeti mucibince açıklanır. Yani kemâle erişenler/vâsıllar arasında bir fark yoktur. Bundan dolayı, menzile erişmiş olan vâsılları daima bir görmek, bir bilmek ve bir saymak gerekir.⁹⁹⁴

Genel tavrı üzere sûret mânâ değerlendirmesini seyr ü sülûk üzerine de sürdüren Sultan Veled’e göre tıpkı ibadet bahsinde geçtiği üzere esas önemli olan sûret değil sûretten elde edilmesi gereken mânâdır. Ona göre bu pek kıymetli yolun daha ötesinde öyle bir melce, öyle bir sığınak vardır ki o yol, bu yolun esasıdır, aslıdır. “O, can; bu onun sûretidir. Eğer bu yol can ise, o, canın canıdır. Eğer bu Rahman’ın nuru ise, o gizli sırrın sırrıdır. Eğer bu Allah’a seyir ise o Allah’ta seyirdir. Eğer bu, edep ve korku yolu ise o, edepsizlik ve korkusuzluk yoludur.”⁹⁹⁵

⁹⁹¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 47-49; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 37-39.

⁹⁹² “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O’dur. Şüphesiz rabbinin cezası çok çabuktur; yine O’nun bağışlaması ve rahmeti boldur.” Kur’ân Yolu (Erişim 01 Ekim 2022), el-En’âm 6/161-165.

⁹⁹³ “Biz Allah’a ve bize indirilene; keza İbrâhim, İsmâil, İshak, Yakub ve torunlarına indirilenlere; yine Mûsâ ve İsâ’ya verilenlere ve bütün peygamberlere rableri tarafından gönderilenlere inandık. Onlar arasında ayırım yapmayız; biz O’na teslim olmuşuzdur” deyin. Kur’ân Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), el-En’âm 6/161-165.

⁹⁹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 170; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 130.

⁹⁹⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 252-253; Sultan Veled, *Maârif*, 284.

Yani menzil olarak varılacak olan mânâ denizi, Hakk’a varmak olarak bilinen yoldan ötede farklı bir yoldur. Bu durumda ilk yol Allah’a doğru bir seyir olan “Seyr illallah”, ikinci yol ise; Allah’ın sonsuzluğu içinde sınırsızlığı temsil eden “Seyr fillah” yoludur.

Seyr İlallah-Seyr Fillah

Sultan Veled’den yüzyıllar sonrasında yaşamış olan İmâm Rabbânî’nin (ö. 1034/1624) görüşlerine dört çeşit seyir mertebesi vardır. Bunlar; seyir ilallah (Allah’a seyir), seyir fillah (Allah’ta seyir), seyir ma‘allah (Allah ile seyir) ve seyir anillahtır (Allah’tan seyir). Fakat ikinci ve üçüncü seyirler olan Allah’ta ve Allah ile seyirlerinin bazen birleştirildiği ve üç seyirden bahsedildiği de vakidir. Ayrıca seyir fillah’ın hiçbir zaman sonlanmayacağı, Allah’ın sırf zâtındaki bu yolculuğun, onun sonu noktasında düşünülemeyeceği de açıktır.⁹⁹⁶

Seyrin mertebeleri konusunda Sultan Veled’in görüşünün kaynağı Seyyid Burhâneddin-i Muhakkık Tirmizî’dir. Sultan Veled, Tirmizî’den yaptığı bir aktarımla “Yola son vardır, ama durağın sonu yoktur.” diyerek seyir mevzusunu ikiye ayırır.⁹⁹⁷ Genel mânâda seyir ü sülûkun Allah’a gidiş olduğunu kabul edersek Allah’a giden bu yolun bir sonu olduğunu; çünkü bu durumun, bir nevi varlıktan, dünyadan ve kendinden geçiş olduğunu; bunların hepsinin bir sonu, bitimi olduğunu düşünebiliriz. Fakat bunun ötesinde kişi Hakk’a erişti mi ondan sonraki gidiş, Allah’ı tanımak hususunda, Hakk’ın bilgisinde ve tanıyışın sırlarında gidiştir. Hakk Teâlâ’nın zatının sonsuzluğu gereği buna bir son düşünülemez.⁹⁹⁸

⁹⁹⁶ İmâm Rabbânî Ahmed Sirhindî, *Rabbani İlhamlar - Mebde ve Mead*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfî Yayınları, 2005), 11.

⁹⁹⁷ İzzeddin Muhammed b. Ali Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu’l-Hidâye ve Miftâhu’l-Kifâye*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2010), 119. Sûfiler tarafından seyir, genelde ila’llah (Allah’a doğru) ve fillah (Allah’ta) gibi ayrıma tabi tutulmuştur. Seyr Maa’llah ve Seyr ani’llah gibi tasnifler bulunsa da bunlar genelde yukarıdakilerin kapsamı altında değerlendirilmişlerdir. (Nesefî’nin bu yöndeki değerlendirmeleri için Bk. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*, çev. Ahmet Avni Konuk (Gelenek Yayıncılık, 2004), 73-74. Küçük, *Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, 53-54; Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi*, 73-74. Fakat aynı devirde Konya’da yaşayan Konevî’de seyri üç kısımda açıklar. Bunlar; es-sefer ilellah, es-sefer fillah ve essefer minellah’tır. Bk. Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2010), 247.

⁹⁹⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 182; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 309.

Eserlerinde bu konuya birkaç yerde değinen Sultan Veled, ikiye ayırdığı bu yolun ilkinin sonlu olması bakımından beden yolu olarak tanımlar. Fakat can yolu olarak da tanımladığı bu ikinci yolda ne had ne de bir son vardır.⁹⁹⁹ Sultan Veled’e göre Hakk’a kavuşmak, bir duraktır ve hasların son durakları budur. Fakat hasların haslarının bu durakta ayrı bir gidişleri daha vardır ki bu; durakta (makamda) ilerleyiştir. Yolda gidişin sonu vardır; ama durakta ilerleyişin sonu yoktur.¹⁰⁰⁰ Yolda gidiş, kendinden, yarlığından geçmektir; insanın varlığın sonu vardır. Fakat durakta gidiş, Tanrı’da, gerçeklik ve vuslat âleminde gidiştir ki bunun sonu yoktur.¹⁰⁰¹

Seyr ü sülûk kapsamında ilk yolu “seyrullah” olarak da tanımlayan Sultan Veled; “Şimdiye kadar olan seyrin, seyrullah idi. Bundan sonraki seyrin; seyr fillahtır. Seyr fillah, başka türlü bir hâldir” diyerek iki yolu kıyaslamalarla açıklar. Ona göre bu ikinci yol tarif olunamaz, çünkü keyfiyetsizdir. Seyrullah olarak da adlandırdığı ve sâliklerin nasibi olan seferin sonuna ulaşanların hallerinden bahseden Sultan Veled, onları; can deryasını delmiş; visale erdikten sonra çıldırırçasına aşka düşmüş kişiler olarak niteler. Sultan Veled’e göre onların seferi seyrullahtır. Onlar gün ve mekândan geçerek yol alıp Hak yolunda insanlara kılavuzluk ederler. Tamamlanmamış inci gibi olduklarından onların seyirleri, menzillerinde oturdukları yerde olup aynı zamanda serüvenleri deryanın dışında sürmektedir.¹⁰⁰²

Birinci seyre vâsıl olan sâliklerin taleplerinin burada bitmediğinden hareketle vuslat yolunun müntehasının yani sonunun olmadığını beyan eden Sultan Veled “Merd-i vâsılın seyri, ayn-ı vuslatta vukû bulur ki bu “seyr fillah”tır”¹⁰⁰³ der. Sultan Veled’e göre tâlibin yolu, seyr-i fillaha geldiği zaman, ilme’l-yakî, derecesindeki marifet bilgisi ayne’l-yakî derecesi olan bir üst marifet makamına ulaşır. Asıl

⁹⁹⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 262; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 441.

¹⁰⁰⁰ Gölpınarlı’nın da değindiği üzere Sultan Veled’in bu görüşlerinin kaynağı Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî’dir. “*Maârif*” adlı eserinde Saffat Süresi 164. Ayetini “(Melekler) Bizden hiçbirimiz yoktur ki malum ve muayyen bir durağı olmasın” şerh ederken meleklerin belirli bir durakları olmakla beraber olgunluğa erişen insanların durağına meleklerin erişemeyeceğini ifade eden Seyyid Burhaneddin, bu bakımdan “yolda/duraklarda son yoktur” der. Detaylı bilgi için Bk. Tirmizî, *Maârif*, 42.

¹⁰⁰¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 262; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 441.

¹⁰⁰² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 62-65; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 50-52.

¹⁰⁰³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 151-152; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 332.

kemâlat o seyr gelince olur. Bu durumdaki hâli şöylece açıklar; “Ondan sonra vakit vakit açıktan “Ene’l-hak” dersin, Mansûr gibi hiçbir şeyden çekinmezsin! Seni asarlarsa bil ki o dâr, dâr-ı bekâ yani ebediyet ülkesidir. O dârın başında büyük ermişler vardır. Ey mürit, o makama vâsıl olunca sen de Bâyezid gibi “Leyse fi cubbeti gayrullah” (Cübbemin altında Allah’tan gayrısı yok) dersin. Öyle oldun mu herkes senden faydalanmaya başlar. Seçkin veya halk, herkes senin cömertlik sofrandan beslenir.”¹⁰⁰⁴

Sonu olmayan bu can yolunda gidişin bir belirtisi olmadığı için akıldan da bedenden de candan da üstündür. O yol, düşünce ve anlatışın vehmine bile gelmez, ondan da uzaktır; çünkü o yol nur içinde nurdur. Sultan Veled yolda gidişin, ölüm vaktine dek süreceğini ölümden sonra gidenin ise ebediyen süreceğini söyler. Bu durumda seyri illallah fenâfillah, yani Allah’ta yok oluncaya kadar sürer. İkinci seyr olan seyr i fillah yani durakta gidişe boyuna sürer. Bu ikinci gidişin ancak hür kişilerin harcı olduğunu beyan eden Sultan Veled, bu yola, adım adım gidilemeyeceğini zira varlık ile kayıtlanmış kişilerin, yokluğu anlamayacağını belirtir. Allah’ta gidiş olan bu ikinci yol fenâlıktan bekâlığa geçiştir ki bunun ne sonu vardır ne de sınırı. Bu açıdan seyr illallah (Allah’a gidiş) varlıktan ve benlikten geçiş yani fenâfillah’tır. Varlıktan geçildikten sonra artık gidiş kalmaz. Seyr fillah (Allah’ta gidiş) ise O’nun sıfatlarında seyredıştır ki Hakk’a nasıl zeval yoksa bu gidişe de bir son, bir durak yoktur. Bu makam artık bekâbillah makamıdır. Allah’ın sıfatlarının sonu olmadığı gibi onun eserlerinin ve zuhurunun da bir sonu yoktur.¹⁰⁰⁵

2.2.1.7. Fenâ- Bekâ

Tasavvuf’un amaçlarından biri de kişinin kendisini bilmesidir. Kendi varlığının farkına varan kişi bedenlen; aciz ve fâni olan varlığı karşısında yine kendinde Allah’ın nefhasıyla var olan ulvî yönünün de farkına varır. Böylelikle özündeki bekâ cevherinin marifetine erişince, sûretten mânâya varmak için bir yolculuğa çıkar. Pratikte tarikatlar içerisinde bir mürşit eliyle müritlerin kemâlât yolculuğu olan seyr-ü sülûk bu anlamda fenâdan bekâyâ doğru bir mânâ

¹⁰⁰⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 338-339; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 51.

¹⁰⁰⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 262; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 441.

yolculuğudur. Fenâyı; “Fiilinin yapıcısını Allah olduğunu görmekle kulun kendi fiilini görmekten uzaklaşması”; bekâyı da; “Kulun her şeyi Allah’ın farktan¹⁰⁰⁶ ayakta tuttuğunu görmesi” olarak tanımlayan¹⁰⁰⁷ İbn Arabî’ye göre, bu yolculukta ilk basamak İslam’dır. İslam, boyun eğmek demektir, teslimiyettir. Son basamak ise, yükselişte fenâ, çıkışta ise bekâ’dır.¹⁰⁰⁸ Bu anlamda Fenâ, kuldaki hiçbir şeyde nasibi kalmayacak şekilde hazların yok olması, tüm şeyler yok olduğundan temyiz yani eşyayı ayırt etme durumunun da ortadan kalkmasıdır. Fenâdan sonra gelen bekâ ise nefse ait olan şeylerden fânî, Allah’a ait şeylerle bâkî olmaktır. Sûfîlerin “Veli, kendi vasıflarından fânî, Hakk’ın vasıfları ile bâkîdir” demelerinin mânâsı; kulun üzerinde sadece emredilen şeylerle Allah’ın razı olduğu şeylerin cereyan etmesidir. Yaptığı her iş, şimdi veya ileride elde edeceği bir haz veya menfaat için değil, sadece Allah rızası içindir.¹⁰⁰⁹

Kuşeyrî’ye göre; kulda, fenâ ve bekâ kısmından biri bulunmazsa, mutlaka öteki bulunur. Yerinen sıfatlardan fânî olan kişide, övünülen sıfatlar meydana çıkar. Kuşeyrî fenâyı üç mertebeye ayırır. İlk fenâ; kulun, kendi nefis ve sıfatlarından fenâ bulup Hakk’ın sıfatları ile kalmasıdır. İkincisi; kulun, Hakk’ı görmesiyle, Hakk’ın sıfatlarından da fenâ bulmasıdır. Üçüncüsü ise kulun, Hakk’ı görmekten de fenâ bulup Hakk’ın varlığı içinde yok olmasıdır.¹⁰¹⁰ Bu bir bakıma Sultan Veled’in seyr-i illallah ile sâlikin belli bir sona ulaşınca kadar ilerlemesi ile seyr-i fillah olarak adlandırılan sonsuz yolculuktaki fenânın derecelendirmesi gibi düşünülebilir. Kuşeyrî’nin bu tanımları üzerinden Sultan Veled’in sülûk ve fenâ bağlamındaki düşünceleri değerlendirilecek olursa; sülûkun ilk türü olan seyr-i illallah boyunca fânî olan sûretlerinden fenâ bulan müritte bunların yerine Hakk’ın sıfatları yerleşir ve mürit kendi sıfatlarından fenâ bulup Hakk’ın sıfatları ile bekâ bulur. Seyr-i fillah olan ve Sultan Veled’e göre sonu olmayan ikinci sülûk boyunca kul Hakk’ı görüp Hakk’ın sıfatlarından da fenâ bulduktan sonra Kuşeyrî’nin Hakk’ın varlığında yok

¹⁰⁰⁶ Fark, cem’ halinin zıddı olarak kulluğu görmektir. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 7/72.

¹⁰⁰⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 7/72.

¹⁰⁰⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 2/30.

¹⁰⁰⁹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 244.

¹⁰¹⁰ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 141-144.

olmak anlamında kullandığı fenânın üçüncü mertebesi gerçekleşir ve kul, bu sonsuzluk içinde Hakk'ın zatı içinde yok olur. Bu durum Sultan Veled'in Mevlânâ'dan aktardığı; "Kâmil sıfatlı bir kimse fenâ yolunu tuttu/ Ansızın vücut deryasından geçerken/ Varlığından bir kıl parçasını kalmış buldu/ Bu kıl, fakrın gözüne zünnar göründü" beyitteki¹⁰¹¹ gibi fenâ yolunun sonunda kulun varlığından bir kıl parçasının bile kalmamasını gerektirir. Burada varılmak istenen nokta küllî bir fenâdır.

Esasında kişi küllîyen madde ve mânâ ile fenâ makamına erişebilir mi? sorusu tasavvuf erbabı arasında tartışılan ihtilaflı konulardan biridir. Örneğin Hücvirî'nin, mutasavvıfların cahil zümresinden birçoğunu küllî fenâ'ya itikat konusunda eleştirdiği bilinmektedir.¹⁰¹² Aynı zamanda cem' ve cemu'l-cem' konularıyla bağlantılı olan bu konudaki görüş ayrılıkları; sûret ve mânâ konusunda da değindiğimiz insan bedeninin, sûretten sayılıp sayılmayacağı ile ilgilidir. Hücvirî, bedeninin (en azından bu dünyada) sûret olması veçhiyle asla bâkî olamayacağından hareketle küllî fenâyı reddeder. Sultan Veled'in, Hak ehlinin fenâfillah olmasını açıklarken; "İyi, kötü, bismil¹⁰¹³ veya murdar, tuzlaya düşen her şey bütün parçalarıyla baştan ayağa tuza dönüşür" şeklinde verdiği örnek de küllî fenâ üzerinedir. Sultan Veled'in küllî fenâyı destekler nitelikte yorumlanabilecek görüşlerine rastlansa da Sultan Veled, "Bu durumu anlamaya uğraşma, amele gayret et! Bu anlayış amele yakın olursa, bakır olsan da işin altın gibi olur, duyularla algılanmanın dışına çıkarsın"¹⁰¹⁴ diyerek bu meselenin zor anlaşılır olduğuna vurgulayarak "Şurası gariptir ki onlar hem yok, hem vardırırlar."¹⁰¹⁵ sözü ile küllî bir fenânın olup olmayacağı hususunda net bir tavır ortaya koymaz.

Hücvirî'nin yanı sıra İbn Arabî, fenâyı ilk olarak günahlardan fenâ olmakla başlatarak, mertebe mertebe ilerletir. İkinci basamakta fiillerinden, üçüncüde

¹⁰¹¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 29; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 32.

¹⁰¹² Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 306; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 167.

¹⁰¹³ Farsça baskıda "nik u bed, pâk u pelid" (iyi veya kötü, temiz veya murdar) olarak geçmekte olan temiz manasındaki "bismil" kelimesi burada besmele ile kesilmiş anlamında, murdar olmayan demektir. Bk. Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 374

¹⁰¹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 374; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 278.

¹⁰¹⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 53-54; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 205-206.

niteliklerinden, dördüncü mertebede zatından fenâ olan kul, beşinci mertebede tüm âlemden, altıncıda Allah dışındaki her şeyden fani olan kul, son kertede Hakk'ın niteliklerinden ve nispetlerinden fâni olmaya kadar gider.¹⁰¹⁶ Fenâ konusunda derecelendirmeye yer veren bir diğer önemli isim; Mevlevîlik ile ortak kökenlere sahip olan Kübrevîliğin piri Necmeddin-i Kübrâ'ya aittir. Onun, fenâ kavramını ferdâniyette ve vahdaniyette fenâ olmak üzere iki boyutta incelemesi Sultan Veled'in sülûk kavramını ikiye ayırması ve bunun fenâ ile ilişkisi bakımından benzerlik arz eder. Zira ferdâniyette fenâ, Hakk'ın sıfatlarında, (beşerî) sıfatlardan fâni olmak; vahdaniyette fenâ ise O'nun zatında iken sıfatlarından fâni olmaktır.¹⁰¹⁷ İlk fenâ mertebesi seyr illallah, ikinci fenâ mertebesi ise seyr fillah sonucunda erişilen makamlar olarak düşünülebilir.

Varlığın kaynağı ve özü Allah'tır. İnsan, kendi varlığında kaldıkça onun yüzünü göremez. Bu yüzden kişinin geçici olan benliğinden çıkması gerekir. Bu ancak insanın kendine yönelerek fâni varlığında bâki olan canı araması yoluyla gerçekleşir. Damlanın deniz, korukcağızın üzüm olması; karanlığın gidip yerine nurun gelmesi sağlanmadan asıl diriliğin peyda olması sağlanamaz. Bu durum ekmek yiyen insanın can bulması, göze sürülen sürmenin, göz ışığı olmasıyla da tasvir edilir.¹⁰¹⁸ Neticede varılmak istenen hakiki varlığı tanıyıp bilmek için insanın kendi varlığından geçmesi gerekir. Böylece hem kendi varlığını hem Hakk'ın varlığını görmekle ikilik perdesi kalkınca Hakk'ın bâki olan vechi görülebilir. İyi-kötü, her şey “ben ve biz”dir, benlik bu yolun perdesidir.¹⁰¹⁹ Fâni olması vechiyle sûretlerin sonu yok olmak olduğu için dünyanın ve dünyaya ait olan her şeyin güzelliği de çirkinliği de geçicidir. Nitekim Kur'an'da: “O gün arz başka bir arz olup değişecek, gökler de değişecek, hepsi de bir ve hâkim olan Allah'ın karşısına çıkacak”¹⁰²⁰ ve “Her şey fenâ bulur, ancak O bakîdir.” âyetlerinden¹⁰²¹ hareketle her şeyin ölümlü, Allah'ın vechinin bâki olacağı âyetle sabittir. Bu bakımdan insanın mezar gibi olan

¹⁰¹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 9/284-291.

¹⁰¹⁷ Necmeddin-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 119.

¹⁰¹⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 88-89; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 135.

¹⁰¹⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 81; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 121.

¹⁰²⁰ İbrâhîm, 14/48.

¹⁰²¹ el-Kasas, 28/88.

vücudundan, cennet ve cehennemden ibaret olan gayb âleminde bir pencere açılmıştır.¹⁰²² Yani fâni olan insan nihâyetinde bekâyâ erişecektir.

Sultan Veled'in fâni olmak babında ölüm hakkındaki düşüncelerine bakıldığında; Mevlânâ'nın ölümü bir halden başka bir hale geçiş olarak görmesi gibi ölüm mü'minler için bir âleminden diğer âleme geçiştir. Mü'minler ölüp yok olsalar da buna ölüm denemez. Bu ölüm değil hayatın ta kendisidir. Bu durum tıpkı yerin altındaki buğday tanesinin ölmesi ve yok olması gibidir. İlk bakışta bu durum bir yok oluş olarak görünse de sonunda bahar nefesi bütün hububata eriştiği zaman, o yok olmuş olan şey, yüz defa daha güzel olarak, tekrar meydana çıkar. Şu halde o tohum gibi olan mü'min de hakîkaten ölmemiştir. Öyleyse bu ölüm, zâhiren ölüm ve yokluk görülmesine rağmen hakîkatte hayatın ta kendisidir.¹⁰²³ Çünkü Hak Teâlâ Hazretleri de Kur'an-ı Kerîm'de "Diridirler, Rableri katında rızıklandırılırlar" buyurmuştur.¹⁰²⁴

"Sonunda anladım ki gerçek, sözle anlaşılamaz. Söz, dedikodu, yola perdedir; ulaşma yolunda dedikodu, bir hiçtir, işe yaramaz. Dedikodu, varlıktır, benliktir ve perdedir ancak; varlığı seçen, benliğe bürünen, ölüdür"¹⁰²⁵ diyen Sultan Veled nasihatlerin faydasızlığını açık bir şekilde ifade etmekten geri durmaz. "Bunların yüz misli daha öğüt dinledin, ama kabul etmiyorsun. Ey hasîs adam! Senin çâren öğüt değil, ölümdür; ölmedikçe Hakk'ın enîsi olamazsın" diyerek kişinin bekâyâ ermesinin tek çaresi olarak ölüme işaret eder.¹⁰²⁶ Ona göre ölüm, mü'minler için bir yok oluş değil de baki bir varlığa kavuşmadır. Öyleyse "Ölmeden önce ölmek" ile kastedilen durum zaruri ölüm gelmeden kişinin bu dünyada ihtiyari bir ölüm ile bekâyâ ermesidir. Sultan Veled'e göre "İsteyerek veya istemeyerek gelin" buyruğunun¹⁰²⁷ şerhinde değindiği üzere isteyerek gelenlerle istemeyerek gelenler arasında fark vardır. İsteyerek gelenler her ne kadar tendeki can gibi gizli iseler de âlemde eminlik ve sağlamlık bulmuş olanlardır ki bunların cümlesi Hakk'a vâsıl

¹⁰²² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 180; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 204.

¹⁰²³ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 78-79; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 87-90.

¹⁰²⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 40-41; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 188-189; Âl-i İmrân Sûresi 169. Ayete gönderme yapılmıştır.

¹⁰²⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 93; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 143.

¹⁰²⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 86; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 247.

¹⁰²⁷ Fussilet, 41/11.

olmuşlardır. Onlarda kıl kadar varlık yoktur. Hepsi yokluk tarafına yönelmiş, pılıyı pırtıyı toplayıp yokluk tarafına götürmüşlerdir. Bunlar o sultanlardır ki kendilerinden geçtikleri için Cenab-ı Hak, ilmini de onlara ihsan eylemiştir.¹⁰²⁸ Yani bu vesile ile marifetullaha erilmiştir. Bu marifete ulaşanlar keyfiyet nakışlarından kurtulup, keyfiyetsizlik yolunu ihtiyar etmişlerdir. Ölerек hayat bulmuş, âşıkların cennetine erişmişlerdir.¹⁰²⁹

Kişinin ebedi âlemde hakîr ve zelîl olmaması için kendinden fâni olarak Hak ile bâkî kalmasının bir diğer yolu olarak aşkı gösteren Sultan Veled, aşk ile aklından geçmekle, maşukun nezdinde aşğın muhabbet bulabileceğini savunur. Bunun için “Aşk deryasına testisiz gitmek” ile tasvir olunan benliği hiçe sayıp varlığı bırakmakla derya civarında müebbet kalabilmenin mümkün olduğunu belirtir. Bu bakımdan ölmeden önce ölmenin bu dünyada yokluğu tercih etmekle gerçekleşebileceğini¹⁰³⁰ ifade eden Sultan Veled buna örnek olarak sûfilerin hayatlarından yola çıkarak örnekler verir. Bâyezîd’e “Ne istersin?” diye sorulduğunda “İstememeği isterim” cevabından yola çıkarak, fenâ yolunun isteklerin terki olduğuna vurgu yapar.¹⁰³¹ Bu bağlamda yokluğu (adem) iki türlü olarak kabul eden¹⁰³² Sultan Veled için mutlak yokluk dışında fenâ ile ilişkili olarak ifade edilen yokluk aynı zamanda varlığın kaynağıdır. Bu yüzden varlığı bulmak için yokluk tarafına koşmak gerekir.¹⁰³³ Hayat, ölümdе gizli olduğu için varlığını yokluk yolunda arayan yokluk içinde sürekli ve dipdiri kalır.¹⁰³⁴

“İnsan bu dünyada fâni olmak yani ölmeden evvel ölmek için ne yapmalıdır? Sorusuna cevap veren Sultan Veled’e göre nefsin dilediğini yapmamak ve ibadetleri çoğaltmak yoluyla benlik, eksilir, çünkü zıt, zıddıyla yok olur.¹⁰³⁵ Zıtlıktan kasıt yine sûret ve mânâ bakımından ruh ve beden ilişkisine dayanır. Bu noktada mesele beden ve ruhun doyurulması meselesi ile ilgilidir. Sultan Veled’e göre bu cihanın

¹⁰²⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 7; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 5..

¹⁰²⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 40-41; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 188-189.

¹⁰³⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 279; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 495.

¹⁰³¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 20-35; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 21-39.

¹⁰³² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 141-142; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 108-109.

¹⁰³³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 185; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 291.

¹⁰³⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 95; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 75.

¹⁰³⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 290-291; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 434.

yemekleri fânidir. Fâni yemeklerle gıdalanan insan bekâ bulamaz, çünkü yiyen de yediren de fânidir. Onda canlılık belirtileri olsa da o dünyevi hayatın gıdalarından dolayı zinde olduğu için nura mensub değil, nâra mensuptur. Oysa bizzat Hâlık'tan gelen gıda, merd-i Hudâ'yı kuvvetlendirmek içindir. Nâr ve nur mevzusunda detaylarıyla açıklayacağımız üzere; nuranî gıda, cana hayat bahşeder. Can onunla bâkî kalır, ebedileşir. Hakîkî gıda, bâkî olandır ki o bâdenin sâkîsi lütf-ı Hudâ'dır. Ten merkebi dünyada bâkî kalmaz. Fakat can İsâ'sı bekâ tarafına yol alabilir.¹⁰³⁶ Bu yüzden, “Tenini besleme ki sonunda ölecektir. Canını besle ki canan tarafına gidesin”,¹⁰³⁷ diyen Sultan Veled için fenânın birinci şartı açlıkla bedeni zayıflatarak zikir ve sohbet ile canı doyurmaktır. Gece gündüz melekler gibi tâatı huy edinmek, fücûr ve mâsiyetten nefret etmek de bu kapsamdadır.¹⁰³⁸ İkinci şart ise gayret ve sebatır, çünkü seyr ü sülûku tarif ederken; “Âlim olan hadis tarafına değil daima bekâ tarafına meyleder. Böylece dem be dem Hak'tan terakkiye mazhar olur, fenâ cihetinden eksilir, toprakla inkitâ ederek deryaya gider. Nihayet balıklar gibi deryada mukîm olur. Yani bu varlıktan ölür ve Hak'tan bâkî hayat alır” diyerek bu yolda bir çaba ve gayrete de dikkat çeker. İbn Arabî bu konuda fenâ haline çabayla ulaşamayacağı; en alt fenâ derecesinin bile tefekkür sahibinde bir hüküm olduğu görüşüyle¹⁰³⁹ Sultan Veled'e göre çalışmayan sâliklerden değil, hâliklerden (helak olmuş) olur.¹⁰⁴⁰ Yani sülûk açısından gösterilen gayret doğal olarak fenânın gayret gerektirmesine bağlanır. Fakat bu durum genel olarak Sultan Veled'in her nimet gibi fenâ makamının da Hakk'ın bir ikramı olduğu görüşüne aykırı değildir. Gayret mevzusunda “Eğer dersin ki, bu işlerde çabanın da hissesi vardır. Cevabımı dinle: “Çaba”da ondandır” der.¹⁰⁴¹ Yani fenâ, gayret sonucu olarak Allah'ın bir ikramıdır.

¹⁰³⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 119; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 191.

¹⁰³⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 134-135; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 311-312.

¹⁰³⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 210; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 405.

¹⁰³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 9/209.

¹⁰⁴⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 175-176; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 361-362.

¹⁰⁴¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 100-104; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 80-82.

Sultan Veled'e göre Hak'tan zinde olanlar aleddevam bâkî kalır. Fenânın darlığından kurtulmanın bir yolu da merdan-ı Hudâ'yı örnek alarak onlara tabi olmaktır. Onlar, riyazet ve mücâhede ile erirler. Zayıflarlar, yağ ve et gibi zâhirî varlıklardan fânî ve yok olurlar. Bununla beraber onlar, bu yokluk içinde aynı zamanda zevk ve hoşluk içindedirler. Onlar ölmeden ölmüş kimseler oldukları için; "Sûfiler bir anda iki bayram yaparlar." denilmiştir. Bu açıdan herkesin bir bayramı vardır, onların ise iki bayramı vardır. Yani onların kıyâmeti, peşin olmuş, diğerlerinin sonradan göreceği ölüm, haşır ve neşir, berzah, sırat, cennet ve cehennem vesaire gibi şeyleri onlar bugün görmüşler, âhiret âleminden de onlara gizli kalmamıştır. Bu durumda zorunlu ölüm gelince yapacakları bayramdan önce onlar ihtiyari ölümle bir bayram daha yapmışlardır.¹⁰⁴²

Fenâfillah ve nihâyetinde bekâbillah aynı zamanda ikilikten kurtulup birliğe ermektir. Bu yüzden denizle ırmağın sûreten iki görünüp mânen bir olması gibi fenâ bulmuş evliyâ ile Hakk da tek mânâdadır. Katrenin deryada yok olması gibi vahdette ikilik olmadığı için şaşılıktan dolayı biri iki gören, mürit değil merittir (inatçıdır). Fakat bu ilim, söz ve tarif ile öğrenilemez, tatmak ile öğrenilir. Bu mânâda ayrılık ve gayrılığın kalkması için mahviyet lazımdır. Her kim O'nu müşâhede ederse onda bir cezbe hali belirir ve yabancı olanı üzerinden toz gibi silkeler. Irmağın derya ile bağı ve birliği gibi dünya adamı dünyadan, ebediyet adamı da ebediyetten hayat bulur.¹⁰⁴³

2.2.2. Eylemler

Bir hal ilmi olan tasavvufta kavramlardan ziyade eylemler önemlidir. Kişiye bir iyilik gelirse bunun Allah'tan; kötülük gelirse kendi nefsinden kaynaklandığını belirten hadis¹⁰⁴⁴ kişiyi kötü eylemlerinden sorumlu kılar.¹⁰⁴⁵ Bu bağlamda kişinin kemâlat yolculuğu içinde kötü eylemlerinin kaynağı kabul edilen nefis kavramının doğru anlaşılması için öncelikle nefsin mahiyeti, nefsin akıl ve ruh ile ilişkisi üzerinde durmak elzemdir. Bunun yanı sıra nefsin hilelerine karşı yapılacak

¹⁰⁴² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 221-223; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 245-247.

¹⁰⁴³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 120-121; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 94-95.

¹⁰⁴⁴ "Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir..." (Nisa, 4/79)

¹⁰⁴⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 263; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 296.

mücâdele-mücâhede de son derece önemlidir. Tarîkata dair kavramlar olmaları yanında doğrudan eyleme dönük yüzleri olan halvet, sohbet, zikir, mukabele ve semâ' gibi konular da nefisle mücâhede yöntemleri ile doğrudan bağlantılıdır. Bu başlık altında daha çok eyleme dönük kavramlara ve bunlar hakkında genel kanılarla Sultan Veled'in görüşlerine yer verilecektir.

2.2.2.1. Nefsin Mâhiyeti ve Mücâdele

Sözlükte “ruh, can, varlık, beden, bedenın arzuları” gibi anlamları¹⁰⁴⁶ barındıran “nefis” kelimesi Kur'an'da da sıklıkla kullanıldığı üzere; genel olarak, “can, hayat, zât, öz varlık”¹⁰⁴⁷ ve “ruh”¹⁰⁴⁸ gibi anlamlara gelir.¹⁰⁴⁹ Bununla birlikte yüklendiği görevler bakımından nefse; kötülüğü emretme¹⁰⁵⁰ (nefs-i emmâre) yaptığı kötülükleri kınama¹⁰⁵¹ (nefs-i levvâme) ve daha ileri bir aşamada ise huzura erme¹⁰⁵² (nefs-i mutmainne) gibi birbirinden farklı misyonlar yüklenmiştir. Farklı misyonlar yüklenmiş olsa da genel olarak nefis kavramı dinin uygunsuz gördüğü, yapıldığında Allah'ın rızasına uygun düşmeyen fiil ve davranışlara sürükleyen duygu, düşünce, zevk, emel, gâye gibi şeyleri çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle genel olarak nefisten maksat, diğer misyonları değil nefis-i emmâredir.¹⁰⁵³ Özellikle nefis-i emmare üzerine odaklanan sûfîlerin çoğu bu yönüyle nefsi; şerrin kaynağı ve kötülüğün temeli olarak kabul ederek¹⁰⁵⁴ nefisle mücadele konusunun önemi üzerine ittifak ederler. Nefis ve nefisle mücâdele konusunda görüş bildiren sûfîlerden göze çarpan ilk isimlerden biri aynı zamanda bu konuda eser de yazmış olan Muhâsibî'dir (ö. 243/867). Muhâsibî'nin yanı sıra Hücvîrî (ö. 465/1072?), *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde nefisle

¹⁰⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*; Cürcânî, *Tarîfat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*.

¹⁰⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/28-30.

¹⁰⁴⁸ el-En'âm, 6/93.

¹⁰⁴⁹ İsfahanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1076-1077.

¹⁰⁵⁰ Yûsuf, 12/53.

¹⁰⁵¹ el-Kıyâmet, 75/2.

¹⁰⁵² el-Fecr, 89/27.

¹⁰⁵³ Gürer, *Abdülkâdir Geylânî / Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 259.

¹⁰⁵⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 259-269; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 120-123.

mücâdele konusuna oldukça fazla değinerek ilk dönem sûfilerin bu konudaki tavırlarını detaylı olarak aktarmıştır.¹⁰⁵⁵

Her ne kadar nefis-i emmâre üzerine yoğunlaşılsa da kelime anlamından da görüldüğü üzere nefsin; beden, can, ruh gibi birçok kavramla ilişkisi vardır. Bu bakımdan nefsin mahiyetinin tam olarak anlaşılabilmesi için nefis ile ilişkili olan beden, akıl, kalp ve ruh kavramları ile nefsin bağlarının tetkik edilmesi gerekir. Sultan Veled'in nefis kelimesini kullandığı yerlere bakıldığında nefsin; akıl, ruh, beden gibi kavramlarla birlikte kullandığı görülmektedir. Anlaşılması zor kavramları zıt kavramları üzerinden açıklamaya çalışan Sultan Veled öncelikle nefsin, beden ve can ile ilişkisi üzerine açıklamalarda bulunarak nefsin mahiyeti üzerine açıklamalar yapar. Ardında da Mevlânâ gibi akıl-nefis zıtlığı üzerinde durur.

Nefsin, beden ve ruh ile bağı konusunda geleneksel anlayışa uygun olarak Sultan Veled mahlûkâtı üç çeşit olarak kabul eder. Bunlardan biri melek, biri hayvan diğeri de insandır. Melekler tamamen ulvî, hayvanlar tamamen suflîdir. Bu ikisi arasında bulunan insanın da yarısı ulvî yarısı suflîdir. Süflî olan yarısı, insanın vücududur. Bu bakımdan vücut, ferşî yani dünyevîdir. Çünkü insan vücudu, hayvanların gıdalarıyla beslenir ve bu sayede ayakta durur. İnsanın ulvî olan yarısı ise aklıdır ki akıl, ferşî değil arşîdir (yere değil göğe aittir). Akıl da zikir, fikir, ilim ve basîret gibi meleklerin gıdalarıyla beslenir. Sultan Veled'e göre insanın yapması gereken şey ulvî yanını yücelterek, suflî yönünü zayıflatmaktır. Nefis hayvanı ne kadar zayıf düşerse, akıl meleği de o nispette artar.¹⁰⁵⁶ İnsanda hayvaniyetin galip olduğu durumda nefis, kişiyi yokluğa ve değersizliğe sürükler.¹⁰⁵⁷

Sultan Veled, insanın bir yönünü ulvî, diğer yönünü ise suflî olarak değerlendirir ve insanların hayatlarının da bu tasnife göre şekillendiğini ileri sürer. Ona göre yiyip içmek ve uyumakla ortaya çıkan hayat hayvanîdir; aşkın ürünü olan

¹⁰⁵⁵ Hücvirî bu konuda en ileri gidenin Sehl b. Abdullah olduğunu; onun, ömrünü çok az bir gıda ile geçirdiğini belirtir. On beş günde bir yemek yediğinden bahsedilir. Bk. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 264; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 122.

¹⁰⁵⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 142; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 320.

¹⁰⁵⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 68; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 107; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 314; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 540.

hayat ise rabbanîdir. Nefs, dert ve ölümle karşı karşıya iken; ruhun hayatı ebedî ve düzenlidir. Sultan Veled'e göre kişi, nefsin kandilini aydınlatırken onun sonunda söneceğini de bilmelidir. Nitekim mum yandıkça yağı tükenir. Zira nefsin yağı kendinden kaynaklanmaz; güneş gibi, yağdan bağımsız (müstağni) değildir.¹⁰⁵⁸

Nefsin bedenle olan ilişkisi açısından insan bedenini suflî olarak niteleyen Sultan Veled, nefsi; tamamen vücut (beden) olarak nitelemez. Ona göre insanın vücudu nefsin mahallidir. İnsan vücudu bir ev gibidir. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için evdeki hâkimiyetin başlangıçta nefiste olması makuldür. Fakat insan olgunlaşmaya başladıkça nefsi ile mücâdele etmeli ve içindeki nefis-i kâfirini öldürüp ev gibi olan vücudunun emîr ve hâkimini Hak kılmalıdır.¹⁰⁵⁹ Sultan Veled, nefsi tamamen beden ile özdeş kabul etmediği gibi canı da nefis olarak kabul etmez. Sultan Veled'e göre; can elbiseye, nefis ise elbisenin üzerindeki kire benzer. Kişi o kire mücâhede suyuyla yıkayıp temizlemedikçe temiz kullar gibi Hakk'ın makbûlü olamaz.¹⁰⁶⁰

Sultan Veled nefsi açıklamak için bir de nefsin karşıtı olarak akıl kavramını da kullanır. Akıl, ilk dönem filozoflarından, nazarî irfan geleneğindeki tasavvuf ehline kadar birçok mutasavvıf tarafından değerlendirmelere tabi tutulmuş bir kavramdır. Sultan Veled'in görüşlerine bakılınca akıl kavramının İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) de kullandığı “nefs-i nâtika” (aklî nefis) kavramına yakın bir mânâda kullanmış olduğu görülebilir. İbn Arabî nefsi; “Allah katında (hükümlerine uymakla) yükümlü ve organlarından sorumlu olan şey” olarak tanımlayarak¹⁰⁶¹ nefsin üç niteliğinden bahseder. Bu durum Sultan Veled'in de açıkladığı gibi nefsin üç çeşidine benzer. Bunlar; nebatî nefis, hayvanî nefis ve nefsi nâtıkadır. Nebatî nefis, bedeni ihtiyaçların karşılanması için yiyecek aramakla sorumlu olan ve büyümeyi sağlayan nefistir. Hayvani nefis, haz ve arzuların gerçekleştiği ve esasında yükümlü olmayan ve bu nedenle itaatkâr veya günahkâr olmakla da nitelenmeyen nefistir.¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 237; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 78.

¹⁰⁵⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 61; Sultan Veled, *Maârif*, 68.

¹⁰⁶⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 164; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 348.

¹⁰⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, IV/344.

¹⁰⁶² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 12/278-279.

Sultan Veled’in insan özelinde tanımladığı nefis-i nâtika ise bilgi ve marifetlere, ulaşabilen; tefekkür ve aklî yeteneklere haiz olan nefistir. Allah bu nefiste, kendi hakkındaki bilgiyi elde etmesi için fikir gücünü yerleştirmiş, akı vermiş, kabul özelliği vermiş, bilgileri zatından ortaya çıkarsın diye fikir gücüne bağlamıştır.¹⁰⁶³

Sultan Veled; Allah’ın insanı iki zıt şeyden terkip ettiğini; bunlardan birinin “hasîs nefis” diğerrinin de “azîz akıl” olduğunu söyler. Fakat yarısı âliden, yarısı süflîden; yarısı iyiden, yarısı kötünden; yarısı nurdan, yarısı zulmetten olan insanda bu iki yarım birbiriyle birleşmiş ve hamurla karışan su gibi birbirinden ayrılmaz bir hale gelmiştir.¹⁰⁶⁴ Birbirine geçmiş olsa da hüznle mutluluğun, zeytinyağı ile suyun birbirlerine imtizâç etmeyip mücâdele ettikleri gibi akıl ile nefsin de böyle birbirine karışmadan birbiri ile mücadele eder. Sultan Veled’e göre; akıl ilimle, nefis yemekle beslendiği için zâhiren beraber görünmekle beraber bâtinen akıl ile nefis birbirinden uzaktır.¹⁰⁶⁵

Birbirine zıt tabiatlı olan akıl ve nefsi bir şehirdeki iki farklı yönetim erki ile ifade ederek; şehirdeki halklardan yarısını kötü huylu diğerr yarısını iyi huylu olarak değerlendiren Sultan Veled’e göre o şehirde hüküm yürüten, akılla nefistir. Bunlardan Tanrı’nın şahnesi, nâibi akıl, şeytanın şahnesi ise şom ve kötü olan nefistir. Bu zıtlığın bir sonucu olarak aklın hüküm sürdüğü şehirde nefsin işi kesâda düşer ve o has şehirde Hak hüküm sürer. Böylelikle halk da zahmetten, korkudan ve beladan eminliğe erer.¹⁰⁶⁶ İnsan bedenindeki bu mücâdele daima devam eder. Bu mücâdelede bazen beyaz devler ile ifade edilen iyi fikirler, din askerleri; fenâ fikirler ise siyah devlerle temsil edilen şeytanın askerleri gibidirler. Kötü fikirler nefsin hükmü altında, iyi fikirler ise aklın emri altındadır.¹⁰⁶⁷

Sultan Veled’in eserlerinde nefis ve akıl konusunda yaptığı benzetmelerden biri, nefsi yol kesen bir yılana, akı ise dosta benzetmesidir. Nefsi arza, akı arşa

¹⁰⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 8/124.

¹⁰⁶⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 87; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 248.

¹⁰⁶⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 194; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 386.

¹⁰⁶⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 130; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 201.

¹⁰⁶⁷ Bu durum daha önce de belirttiğimiz üzere *Rebâb-nâme*’de beyaz ve siyah devler üzerinden de anlatılır. Bk. Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 52; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 42.

benzettği gibi, bu iki kavram arasındaki zıtlığı erlik ve dişilik üzerinden de ifade eder. Ona göre akıl erkek, nefis ise dişidir; dolayısıyla dişinin sözünü dinlememek gerekir, çünkü nefis, düşman olup insanın canına kastetmektedir. Bu nedenle kişi “er” olmalı ve nefsin boynunu vurmalıdır. Allah için nefsi kurban etmek gerekir ki böylelikle Kur’ân’ın mânâsı anlaşılır ve Hak, cömertliğinden o kimseye ledün bilgisini bağışlar. Sultan Veled’e göre saadet, akıllı emir, nefsi ise esir kılan kimselere mahsustur. Akıl ve nefis kavramlarını açıklarken erkek ve kadın tabirlerini de kullanan Sultan Veled, bu benzetmeyi Hz. İsa’nın doğumu üzerinden örnekendirir. Ona göre insanın bedeni, Meryem gibi Hak derdiyle kavrulduğunda, kişi hurma bahçesine çekilir ve nihayetinde İsa (a.s.) misali akıldan doğan iman ve mârifet ortaya çıkar.¹⁰⁶⁸

Nefis ve akıl konularında farklılığın kökenlerine de değinen Sultan Veled, nefsin akla muhalif olmasının sebebini, feraset açısından değerlendirerek, nefsin ancak anlık durumu gördüğünü söyler. Genel olarak halkın (avâmın) nefsinin, aklına galip olduğunu ve bu yüzden din nimetinden yoksun olduğunu vurgular.¹⁰⁶⁹ Oysa yardımcısı melek olan akıl her şeyin sonunu düşünür. Hak ile meşgul olan her akıllı insan, işin sonunu görmüş, meleklerin yardımına mazhar olmuş demektir. Yani akıl, melek cinsindendir¹⁰⁷⁰ zira ibadet, meleklerin sıfatıdır. Akıllı bir insan, insan sûretinde bir melek, kötü nefis ise insan sûretinde bir şeytandır. O halde akıl, ibadetle meşguldür. Melekler de mücerret akıllardır.¹⁰⁷¹

Akıl ve nefsin kaynağını belirtirken aklın gökten, nefsin de yerden olduğunu sıklıkla vurgulayan Sultan Veled, Firavun ve Musa örneğini verirken; nefsin, Firavun; aklın da Musa gibi olduğunu belirtir ki ona göre akıl, kişiye nefsinden evvel gönderilmiş bir peygamber gibidir. O, nefse türlü türlü öğüt verir.¹⁰⁷² Bu öğütler doğrultusunda akıl galip olunca, nefis mağlup ve mahkûm olur. Nasıl ki bir paranın gümüşü bakırından çok olursa tamamı gümüş, aksine bakırı çoksa ona bakır denmesi

¹⁰⁶⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 99; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 110.

¹⁰⁶⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 260; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 199.

¹⁰⁷⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 261; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 200.

¹⁰⁷¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 383; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 319.

¹⁰⁷² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 141; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 108.

gibi fazlalık hangisindeyse hüküm galibindir.¹⁰⁷³ Bu açıdan değerlendirmelerde bulunan Sultan Veled, bazı kimselerin içinde hâkim olan şeyin, şeytan ve nefis; bazılarında ise hâkim olanın Süleyman gibi olan akıl olduğunu ve aklın insandan tâat ve hayır istediğini ifade eder.¹⁰⁷⁴ Sultan Veled; “Küfür, insanda mağlûp ve nefis mahkûm olunca, o insana Allahsal (Rabbani) denir. Böyle bir insanda şeytan bulunsu bile o şeytan, insanın mahkûmu olduğu için şeytan değil, melektir” şeklindeki sözleri ile aynı zamanda Hz. Peygamber’in: “Benim şeytanım, benim elimde müslüman oldu”¹⁰⁷⁵ diye buyurmuş olduğu hadisin şerhini de yapar.¹⁰⁷⁶

Sultan Veled, Hz. Musa’yı telmihen “salona nalınla (ayakkabı) girilmez.”¹⁰⁷⁷ der. Yani kişi nefisini hariçte bırakmadan Allah’ın huzuruna giremez. Âyette bahis konusu olan ayakkabının mânâsı varlık ve benliktir. Saadet, o varlığı ve benliği terk etmektir.¹⁰⁷⁸ Nefsi yılanı benzeten Sultan Veled için; yemek, içmek ve mevki, topraktır, yeldir; nefis yılanı, bu ikisiyle ejderha kesilir. Bu ikisinden gece gündüz yiyenler, Hz. Musa’ya çıkarması emrolunan nalınlarını giymiş gibi Allah’ın tapısına kabul edilmezler. Üstelik bu nefis yılanı, sonunda kişiyi sokar, öldürür; kâfirler gibi de cehenneme çeker götürür. Sultan Veled, kişinin Lokman gibi hikmet gıdası yemesi ile güneş gibi ışığa ulaşarak nur kaynağı haline gelebileceğini bunun da ilim ve hikmet gibi meleklerin gıdası ile beslenerek mümkün olacağını ifade eder.¹⁰⁷⁹

Nefs ve akıl mevzusunu aydınlık ve karanlık üzerinden de değerlendiren Sultan Veled, aşağılık nefsin bir diğer özelliğini, nefsin içindeki karanlığın, aydınlığa baskın olması olarak açıklar. Sultan Veled, karanlık anlamında kullandığı zulmet kavramını hayvan tabiatı olarak nefis ile aydınlığı ise akılla özdeşleştirir.¹⁰⁸⁰ Nefsin varlığını sürdürebilmesi ve güçlenmesi için kendi tabiatından olan şeylere ihtiyaç duyduğu gibi aklın da başka bir akılla birleşmesi ile kötü işlere ve kötü sözlerle mâni

¹⁰⁷³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 86; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 68.

¹⁰⁷⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 37; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 40.

¹⁰⁷⁵ “Benim şeytanım bana teslim oldu.” Tirmizi, Rada 17; Müsned, III/309.

¹⁰⁷⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 40; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 44.

¹⁰⁷⁷ “Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen (nalınlarını) ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ’dasın.” Tâhâ, 20/12.

¹⁰⁷⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 244; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 449.

¹⁰⁷⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 26; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 37.

¹⁰⁸⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 364; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 270.

olabileceğinin ifade eden¹⁰⁸¹ Sultan Veled, kişinin zulmetten ibaret olan nefsinden kurtulup görme nuruyla var olması gerektiğini savunur. Böylelikle zulmet, nura dönüşerek ebedi vuslata kavuşulabilir.¹⁰⁸²

2.2.2.1.1. Nefsin Hileleri

Nefis konusunda bütün eserlerinde uyarılarda bulunan Sultan Veled, nefsin hileleri olduğunu; hemrah (yoldaş) görünüp aslında rehzen (yol kesen) olduğunu her eserlerinde tekraren söyler.¹⁰⁸³ “Nefsin hilelerinin haddi pâyânı yoktur. Güçlü kuvvetli olanlar bile onun elinde âciz kalır. Süleyman ve Âdem Aleyhisselâm gibi pek çokları onun elinden ağladılar”¹⁰⁸⁴ şeklindeki sözleri ile nefisle mücâdelenin her insan için zor olduğunu bu yüzden daima uyanık olunması gerektiğini vurgulayan Sultan Veled, nefsin arzularının şulesinin, nura benzediğini ifade ederek nefsin insan için çekiciliğinden bahseder. Halkın onu nur sanmakla usanmadan o semte doğru gittiğini fakat nefsin alevinden can kuşunun kanatlarının yanmasıyla bile insanın bundan ders almadığını belirtir. Ancak halk içinde bir kısım insanın, o nârın yarasından aklını başına alarak ders çıkardıklarını ifade ederek böyle kimseleri akli nefsini mağlup etmiş bahtiyar kimseler olarak tarif eder.¹⁰⁸⁵

Nefsin yanıltıcılığı üzerine çeşitli benzetmelerde bulunarak nefsi bir kuyuya benzeten Sultan Veled, o kuyunun kendisini kuşlara sığınak gibi gösterdiğini ifade eder. Kuyunun kuşları kandırdığı gibi nefsin, insana çeşitli vaatlerde bulunduğunu, insanı sözleri ile kandırmaya çalıştığını söyler.¹⁰⁸⁶ Mevlânâ’nın da sıkça örnek verdiği gibi nefsin, kişiyi kuş gibi avlamak için buğday tanelerine benzer yemlerle, insana işveler yaparak kandırmaya çalıştığını hatırlatır.¹⁰⁸⁷ İnsanın böyle hilelere kanmaması gerektiğini Hz. Peygamber’in “Ölümden önce ölü” sözünden delil getirerek anlatır. Kişinin nefsinden ölmedikçe makbul olamayacağını savunan Sultan

¹⁰⁸¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 296; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 326-327.

¹⁰⁸² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 368; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 272.

¹⁰⁸³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 256; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 464.

¹⁰⁸⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 137; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 315.

¹⁰⁸⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 124-125; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 298-299.

¹⁰⁸⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 129; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 200.

¹⁰⁸⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 298-299; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 261-262.

Veled bu hadisi şerife uyarak makbul kul olabilmenin, sözle elde edilmeyeceğini; açlıkla, malı mülkü bırakmakla bulunabileceğini ifade eder ki ona göre sûfi olmak bunu gerektirir.¹⁰⁸⁸

Nefsin hilelerini sayarken nefsin, tıpkı bir lutî gibi: Saf bir çocuğa, süslü sözler ile altın ve gümüş bezlederek çocuğu baştan çıkardığını söyler. Böylece onu tuzağa düşürerek kullanıp adını kötüye çıkarmak istediğini anlatır. Çocuk bu aldanıştan dolayı sonunda saçlarını yolar, elleriyle başını ve bağrını döver. Sonunda gaflet uykusundan uyandığı zaman, sahte para ile gerçek parayı anlar. Başlangıçta dinlemediği babasının, kendine fenâ görünen öğütlerinin kıymetini takdir etmeye ancak bu işlerin sonunda başlar. Fakat “ba’de harabü’l Basra”¹⁰⁸⁹ zamansız gelen bu anlayış bir işe yaramaz. Sultan Veled; “Sakın hilesine aldanma, semtine uğrama! Onun elinden kurtulmak kolay değil, çok güçtür” diyerek; enbiyâ ve evliyânın tıpkı bir baba gibi öğüt verdiğini, çünkü onların kişiye anne ve akrabandan daha şefkatli olduğunu ekler. Her ne kadar teklifleri nefse ağır gelse de o rahmetin, zahmete katlanmakla bulunacağını, esasında evliyânın acı öğütlerinin neticede Hüsrev ile Şirin’in kavuşmalarından daha tatlı olduğunu belirtir.¹⁰⁹⁰

2.2.2.1.2. Mücâdele

Sürtüşme ve üstün gelme bağlamında çaba sarfetmek anlamındaki cedel kelimesinden türeyen¹⁰⁹¹ mücâdele kelimesi seyr ü sülûk bağlamında kişinin nefsinin kötü istek ve arzularına üstün gelmek için çabalamasıdır. Nefsin türlü türlü hilelerinin olduğu bilindiğine göre hilelerinin farkına vardıktan sonra yapılması gereken en önemli şey daima uyanık kalarak nefse muhalefet etmektir. Sultan Veled bu mânâda; “Her ne ki kâfir nefsin maksûdudur, onun hilâfını yap ki en doğru hareket budur. Canına ondan başka kastedeni yok bil! Kavgada kılıcını daima ona havale et. O ölünce sen berhayât olur, havâss ile beraber pâyende kalırsın. Eğer arzusunu

¹⁰⁸⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 143; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 222.

¹⁰⁸⁹ “Basra harap olduktan sonra” anlamında kullanılan deyim “iş işten geçmiştir” şeklinde yorumlanabilir.

¹⁰⁹⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 353; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 262.

¹⁰⁹¹ İsfahânî, *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 226.

verirsen, onun yanına gider, cehennemde onunla yan yana olursun”¹⁰⁹² der ve alçak nefis ölmedikçe kişinin kendinden emin bir şekilde oturmaması; sürekli tetikte olması gerektiğini vurgular. Ona göre kişi durmadan nefsini hırpalamalı ki yavaş yavaş kökünü kazısın. Çünkü nefs-i emmare ölmeden ilm-i ledün yüz göstermez. Nefsin ölmesi, ruhun yaşamasına yol açar ki fâni olduktan sonra gelen hayat gerçek ve ebedîdir. Bu yüzden her kim, burada ecelden evvel mevt-i ihtiyârî ile ölürse canını kurtarır ve ebedî hayata kavuşur.¹⁰⁹³ Öyleyse seyr ü sülûk içerisinde en önemli mesele nefis ile mücadeledir. Bu mücâdele savaş meydanlarında kılıçla yapılan mücâdeleden daha çetin ve bitmeyen bir savaştır. Cenâb-ı Peygamber’in “Cennetin yolu dikenlidir” buyurmuş olduğunu¹⁰⁹⁴ ifade eden Sultan Veled, cehennem yolunun gülistan gibi güllük güneşlik olup nihayetinde cennetin de cehennemin de yolunun dünyadan geçtiğini belirtirken nefse ağır gelen her şeyi cennetin yolu, nefsin hoşlanacağı bütün rahatlıkları da cehennemin yolu olarak niteler.¹⁰⁹⁵

Hz. Peygamber’in; “i’da aduvvuke nefsek elleti beyne cenbiyk” (Düşmanın senin iki kürek kemiğinin arasına yerleşti) buyurması¹⁰⁹⁶ dolayısıyla düşman kabul ettiği nefisle mücâdele noktasında birinci önceliği Hakk’ın yardımını talep etmek olarak görür. Ona göre insanlardaki nefs-i emmâre bir ejderha gibi bütün âlemleri yenmiş ve yenebilecek kuvvette bir düşmandır. İnsan kuvvetçe saman çöpü kadar zayıf iken, nefsin kuvveti dağ gibi kavîdir. Bu yüzden onu öldürmek, kahretmek tâlibin kendi gücüyle yapabileceği bir iş değildir. Onu öldürmek, ancak Hudâ’nın yardımıyla mümkün olur ki “la havle ve la kuvvete illa billahi’l aliyyi’l azim” (Güç ve kuvvet sadece yüce ve büyük olan Allah’ın yardımıyla) sözünün mânâsı da bu noktaya işaret eder.”¹⁰⁹⁷ Sultan Veled, Hz. Peygamber’in cihad-ı ekber olarak nitelediği nefisle mücâdelede zahirî cengi, alelâde insanların; bâtinî cengi ise

¹⁰⁹² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 123; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 297.

¹⁰⁹³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 375; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 277; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 85; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 67.

¹⁰⁹⁴ “Cennetin etrafı mekarihle sarılmıştır...” hadisinin (Buhârî, *Rikak* 28; Müslim, *Cennet* 1.

¹⁰⁹⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 94; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 74.

¹⁰⁹⁶ *Rebâb-nâme*’nin Farsça Nüshasında Arapça olarak verilen “اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك” cümlesinin Türkçe tercümede son kelime “habibek” olarak yazılmış olup yanlış yazılmıştır. Doğrusunun “cenbik” olması gerekir.

¹⁰⁹⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 375-376; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 279; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 122-123; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 296-297.

merdân-ı Hudâ olarak tarif ettiği havâssın işi olarak kabul eder. Ona göre merdânın cengi, kesintisiz olarak devam eder. Bu mücâdele içinde mü'minler, gece gündüz Hâk'tan yardım talep ederler, çünkü ancak Cenâb-ı Hak akla, nefsi mağlûb edecek bir muzafferiyet bahşederse, ondaki fenâ fikirler tamamen ölür ve mağlûbiyet mezarına gömülür.¹⁰⁹⁸

Hay ve Kayyûm olan Allah'ın yardımı olmadan kimse kendi gayretiyle nefisini yenemez diyen Sultan Veled, Allah'ın yardımını talep etmenin yöntemini ibadet etmek üzerinden açıklar. “Bu namaz, bu oruç, mü'minlere Hak tarafından onun için emrolunmuştur ki dualarında o kavga (cihâd-ı ekber) için Hak'tan kuvvet ve nusret temenni etsinler”¹⁰⁹⁹ diyerek nefisini öldürme yolunun sadece kavli dua ile değil aynı zamanda fiili bir gayret neticesinde olacağını söyler.¹¹⁰⁰ Bu bağlamda kişinin çaba ve gayreti de fiili dua mahiyetindedir. Gayret etmekle kişi hâl diliyle “Ya Rabbi, şu nefis köpeğinin elinden beni kurtar” demiş olur. Kişideki bu mânevî feryat, rahmet deryasını coşturarak Allah'ın kuluna yardımını getirebilir. Dua ve yakarış ne kadar çok olursa her duaya karşı icabet sesi olarak Hak'tan”Lebbeyk!” lafzının işitilmesi de o derece gerçekleşir. Çabanın terk edilmesini, duanın da terk edilmesi manasında gören Sultan Veled, hakîki duanın, gayret olduğunu gayret vesilesi ile kulun, “kûn” (ol) emrinden icabete rahmete erişebileceğini söyler.¹¹⁰¹ Bu icabet için önemli olan duadaki samimiyet ve ihlastır.¹¹⁰²

Nefisle mücâdelede bir yöntem olarak az yemeyi öneren Sultan Veled çok yemenin, hırstan ileri geldiğini, hırsın da nefsin en kötü huylarından biri olduğunu ifade ederek sâlikleri az yemek konusuna teşvik eder. Bu yolda gayretin elden bırakılmaması gerektiğini ifade ederek nefsin başını gayret kılıcıyla kesmeyi salık

¹⁰⁹⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 124-125; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 298-299.

¹⁰⁹⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 123; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 297; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 143; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 222.

¹¹⁰⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 376; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 279; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 229; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 430; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 177; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 364.

¹¹⁰¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 376; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 279.

¹¹⁰² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 177; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 364.

verir.¹¹⁰³ Toprak olmamak için topraktan gelişen şeyleri az yemeyi; melekleşmek için de melekler gibi temiz şeylerle gıdalanmayı tavsiye eden Sultan Veled için meleklerin gıdalarından maksat ibadet ve tâatlere riâyet etmektir. Bu yüzden kılet-i team yoluyla aşağılık nefsin, akla râm olacağını ifade eden Sultan Veled’e göre canı, bela ve zahmetlerden satın almanın ve zindana benzeyen şu dünyadan kurtularak ebedi cennete ayak basmanın yolu budur.¹¹⁰⁴

Sultan Veled’e göre her türlü riyazet yapılsa da nefis, kolay kolay ölmez ve züht ile takvaya karşı ansızın başkaldırır.¹¹⁰⁵ Bu savaş çok uzun soluklu belki bir ömür boyu süren bir savaştır. Bu yüzden dua, açlık ve taatteki sabır ile gayretin yanı sıra nefsi öldürmek için iki şeye özellikle dikkat çeker. Bunlardan biri aşk öteki ise evliyâ ile birlikte olmaktır.¹¹⁰⁶ Sultan Veled e göre; nefis nâr, şeyh ise Allah’ın nurudur; nârı söndürecek olan da ancak bu nurdur.¹¹⁰⁷ Evliyâ bu âleme, gizli olan yokluk yurdundan, bütün varlıklara cömertlikte bulunmak, ihsan etmek ve nefis odununu, ödağacı haline getirmek için gelirler.¹¹⁰⁸ “Nefsin üzerine velinin bakışı isabet etti mi nefis, silahsız ölür. Nefis, cehennemın parçasıdır ve ateştir. Şeytan gibi içerileri etkiler ve bulaşır. Fakat onun nârı, şeyhin nuru ile söner”¹¹⁰⁹ diyen Sultan Veled için nefsi öldürmek için ikinci yol da aşkın mürşitliğidir. Yılan gibi düşman olan nefis ile aşksız cihada girişen onun hilesinden kesinlikle kurtulamaz.¹¹¹⁰

Sultan Veled, nefisle mücadelenin meşakkatli bir mesele olduğunu ve bu konuda herkesin bir çözüm arayışı içinde bulunduğunu ifade eder. Ona göre birçok kimse, “Ne yapayım, çare nedir, nefis-i emmâreden kurtulmanın yolu nerede, onun elinden nasıl kurtulacağım?” diyerek şaşkınlık içinde önüne gelene sorular yöneltmektedir. Büyüklerden sayısız öğüt dinlenmesine rağmen bir sonuca

¹¹⁰³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 356; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 264.

¹¹⁰⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 48; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 37-38.

¹¹⁰⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 43; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 193.

¹¹⁰⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 133; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 309; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 139; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 316.

¹¹⁰⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 150; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 234.

¹¹⁰⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 106; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 167.

¹¹⁰⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 234; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 180; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 100; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 266.

¹¹¹⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 72; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 58.

ulaşamayan insanların bulunduğunu da belirtir. Sultan Veled’e göre vaktini sürekli öğüt dinlemekle geçiren kişi, yüz kat daha fazla öğüt işitse bile sonuç değişmeyecektir. Çünkü can kulağıyla dinlenmedikçe, kuru kuruya öğüt dinlemek fayda sağlamaz. Bu nedenle, “Ey hasis adam! Senin çaren öğüt değil, ölümdür. Ölmedikçe Hakk’ın enîsi olamazsın” der. Ona göre varlıktan ölmek; keyfiyet izlerinden arınıp yok olmaktır. Böyle bir ölümle ölmek ise aslında hakikî anlamda hayat bulmaktır.¹¹¹¹

2.2.2.1.3. Mücâhede

Nefisle savaşmak babında mücâdele kavramının yanı sıra kullanılan bir diğer kavram mücâhede kavramıdır. Sürtüşme ve üstün gelme bağlamında daha çok düzensiz bir çaba seviyesindeki mücâdelenin bir sistem dâhilinde nefse karşı topyekün bir savaş haline getirilmesi cehd kelimesinden türeyen mücâhede terimi ile ifade edilir. Bu bakımdan mücâdele herhangi bir insanın nefisle savaşması iken mücâhede bir tarikat içinde sûfilerin sistemli olarak savaşmasıdır. Mücâhede, marifete ulaşma yolundaki tasavvuf ehli için adeta bir yaşam şeklidir. Önce şeytanla, ardından nefis ve sonrasında düşmanla savaşmak gibi çeşitli türleri içeren mücâhede kavramı tasavvufun ilk yıllarından itibaren kullanılmıştır.¹¹¹² “Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz” âyetine¹¹¹³ bakılarak Hakk’a yakınlaşmanın bir yolu olarak telâkkî edilen mücâhedenin tasavvuf için neden bu kadar önemli olduğu anlaşılabilir. Bu doğrultuda eserinde; Osman el-Mağribî’den (ö. 373/983) naklen; mücâhedeye dört elle sarılmadan bu yolda keşif ile bir şeyler elde edilemeyeceğini belirten Kuşeyrî, üstadı Ebu Ali ed-Dekkâk’ın (ö. 405/1015) zâhirini mücâhede ile süsleyen kimsenin sırrının da müşâhede ile güzelleşeceğini söylediğini ifade eder.¹¹¹⁴

Rebâb-nâme’sinde, sûfilerin mücâhede konusundaki hassasiyetlerini vurgulamak için; kul ile Hak Teâlâ arasında yetmiş bin zulûmat, yetmiş bin de nur

¹¹¹¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 86; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 247.

¹¹¹² İsfahanî, *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 248.

¹¹¹³ el-Ankebût, 29/69; Mücâhede’nin önemi hakkındaki diğer ayetler: Hac 22/78, Tevbe 9/41, Nisâ 4/95, Mâide 5/54.

¹¹¹⁴ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 188; Kuşeyrî, *Er-Risâletü l-Kuşeyriyye*, 306.

perdesi olduğunu söyleyen Sultan Veled, her toplumun, bu perdelerden herhangi biri ile mutlaka perdelenmiş olduğunu ve asla çıkmak istemeyip kendilerinden başkalarını da batıl ve yolunu şaşırmış addettiklerini ifade eder. Bu perdelerden kurtulmanın çok büyük gayret ve mücâhede ile gerçekleşebileceğini; nitekim Bâyezîd'in sahralarda otuz sene ot kökleriyle beslendiğini belirten Sultan Veled, buradan yola çıkarak sûfilerin mücâhede konusunda ne kadar ileri gittiklerinin de anlaşılabilceğine dikkat çeker.¹¹¹⁵

İnsanın yüz bin amel ve mücâhededden sonra Hakk'a vâsıl olduğu zaman yaptığı tâatlerin, kendisine erişen atiyelere nispetle bir hiç mesabesinde olduğunu fark edeceğini ve saadetin kısmet olup, amel karşılığında olamayacağını¹¹¹⁶ belirten Sultan Veled, dünyadaki zahmet ve musibetlerin, insanların sinelerindeki cevherleri meydana çıkarmak için var olduğunu düşünür. Dolayısıyla genci (hazinesi) çok olanın, rencinin (musibeti) de o nispette çok olacağını belirtir. Bu bağlamda rahatta olan kişileri, içi çer çöp dolu, nefsin çaldığı altını saklayan hayırsızlara benzetir. Bu hırsızların nefislerinden çaldıkları altını tatlılıkla itiraf etmeyeceğini; ancak şiddet ve işkence ile sakladığı altını çıkaracaklarını söyler. Bu yüzden nefsi yola getirebilmek için devamlı bir mücâhedenin lazım olduğunu belirtir.¹¹¹⁷

Mücâhede halindeki kişinin bunu bir karşılık beklemeden yapması gerektiğini vurgulayan Sultan Veled, Hak Taâlâ'nın cihatla emrederken kişiye önce malı ile sonra da nefsi ile mücâhedeği emretmiş¹¹¹⁸ olduğunu hatırlatır. Ona göre Hak Taâlâ Hazretleri sa'y ve mücâhedeği şunun için nasihat buyurmuştur ki verdiği güç ve cüz'î kudretle kişi harekete geçsin de kendisinden kuvvet çeken nefsin taleb ve arzularını kendisinden uzaklaştırsın.¹¹¹⁹ Yani mücâhedeye girişmeyen kişinin nefsi kendisinden kuvvet çeker, kişi buna karşı durmaz bir harekete geçmezse günbegün zayıflayarak sonunda nefsine köle olur.

¹¹¹⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 208; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 165.

¹¹¹⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 271-272; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 208.

¹¹¹⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 293; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 223.

¹¹¹⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 317; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 544.

¹¹¹⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 42; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 191.

Sultan Veled'in, mücâhedenin sebepleri arasında gördüğü bir diğer durum ihlâs ile bağlantılıdır. Gönlünde dünya sevgisi olduğu halde görünüşte fakir görünen kimseler için sûreten “İdris” mânen “İblis” benzetmesi yapar. Ona göre sadık kullar, ibadette gösterdikleri ihlâsları ile beraber, Allah’a karşı, kendilerine görünen durumdan başka bir durumda görünmek korkusundan dolayı mücâhede ve riyazette kusur etmezler.¹¹²⁰ Böylece bu dünyada mücâhede ederek fîsk ü fücûrdan uzaklaşırlarsa, insanların melekler gibi gıdalanacağını belirtir.¹¹²¹ Sultan Veled’e göre meleklerle azap ve sevap yazılmamasının iki sebebi vardır. Bunlardan biri meleklerin yaratılışlarının dışına çıkamamaları diğeri ise meleklerin ayn-ı sevap yani sevabın kaynağı olmalarıdır. İnsanlar, arada bu kadar engeller olduğu halde, kendilerinde bulunan meleklik sıfatına kuvvet verirlerse, mücâhede ile müşâhede mertebesine erişirler ki bu mertebeye melekler bile erişemezler. Bu bakımdan mü’minlerin ileri gelenleri, derece itibarıyla meleklerden üstündürler.¹¹²²

Sultan Veled'in mücâhede konusunda bilinen genel sözleri dışında önemsemediği iki önemli şey vardır. Bunlardan biri mücâhede ile her şeyin elde edilemeyeceği bilinci, ikincisi ise tarîkat yolundaki sâlikin mücâhedesinde şeyhinin rehberliğinin gerekliliğidir. Birinci noktanın açıklaması olarak; kutupluk rütbesine değinir ki ona göre bu rütbe sadece Hakk'ın ihsânıdır. Kutupluk talebinde cehdin te'siri yoktur. O Hak vergisi bir cezbe-i Rahmân'dır. O kapıyı cehd ile kimse açamaz, çünkü sa'y ve gayretle asker veya zâbit olunabilir. Fakat padişahlık cehd ve mücâhede ile olmaz. Bu yüzden hiç bir kimse tâc ve taht sevdasına düşmez. Bilir ki o baht işidir.¹¹²³ Yine de istisnaları da göz ardı etmez ve maksûduna mücâhedesiz erenlerin de olabileceğini fakat bunun nâdir olduğunu belirtir ve hemen ardından nâdirin de hükmünün olmadığını söyler.¹¹²⁴ İkinci durum yani şeyhin gerekliliği noktası Sultan Veled için mücâhedenin belirleyiciliğinde en mühim noktadır. Ona göre her ne kadar tâat, ibadet, mücâhede sonuç olarak müşâhedeye vâsita olsa da

¹¹²⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 270; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 353.

¹¹²¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 270; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 353.

¹¹²² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 249; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 324.

¹¹²³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 150; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 330.

¹¹²⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 155; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 337.

kâmil şeyhten müride hâsıl olan feyz birçok mücâhede ve tâatle elde edilemez.¹¹²⁵ Zira müşâhede hali velâyet duraklarından biridir. Vâsıl olan velilerin seyri, vuslatta Hakk'ı müşâhededir. Hak Sübhânehu ve Teâlâ evliyâsına mütemâdîyen yeni bir kudret eseri, yeni bir âlem gösterir ki o görüşlerin, o tanıyışların o acaipliklerin nihâyeti yoktur. Daimi bir mutluluk içerisinde Hakk'ın dîdârı ile yepyeni kudret eserleri müşâhede ederler. O hâlet tarif ile anlaşılmaz.¹¹²⁶ Sultan Veled'e göre bir kimsenin, mücâhededen ve şeyhin sohbetinden istifadesi olmamışsa, o kişinin ihlâsında problem vardır. Onun maksadı Hak değil, Hakk'a ulaşmaktan başka bir şey, belki tamamen dünya sevgisidir.¹¹²⁷

Mücâhede ile bağlantılı bir diğer kavram müşâhede yani kavramıdır. Sözlükte “görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakîkatine vâkıf olmak” anlamlarına gelir.¹¹²⁸ Sultan Veled, mücâhede sonucunda herkesin müşâhedeye erişemeyeceğini belirtir. “Yaşadığınız gibi ölürsünüz. Öldüğünüz gibi haşr olursunuz”¹¹²⁹ hadisini şerh eden Sultan Veled, “Eğer bir tohumu yere ekersen o, yerin altında ilk önce çürür, yok olur, su haline gelir; sonra yine biter. Eğer o tohum, tatlı bir tane ise, büyür ağaç olur ve tatlı bir meyve verir; fakat acı bir tohumu ekersen ondan öyle bir zakkum ağacı çıkar ki meyvesini ancak cehennem yılanları yiyebilir” der ve bu durumu her mücâhede eden kişinin müşâhedeye mazhar olamayacağı şeklinde yorumlar. Bazı kimseler riyazet ve mücâhede ile zayıflar ve erirler. Bununla beraber onlar, bu yokluk içinde zevk ve hoşluk içindedirler. Bazı kimseler ise bunun aksine mezarda fenâ bulurlar. Bu şunlara benzer: Bir şeker parçasını ezip un haline getirsen de şekerlikten çıkmaz ve tatlılığını kaybetmez. Ama acı bir taneyi döğsen, ezsen onun da acılığı gitmez. İnsanlar da tıpkı bu taneler gibi gömölüp, yok olduktan sonra âhirette tekrar var olurlar.¹¹³⁰ Bu durumla bağlantılı olarak şunu da bilmek gerekir ki puta tapanlar ve çilede bulunanlar, bu mücâhede ve

¹¹²⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 36; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 183.

¹¹²⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 69; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 200.

¹¹²⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 284; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 372.

¹¹²⁸ Müşâhede konusunda müstakil bir başlık olduğu için burada sadece mücâhede ile ilişkisine değinilmiştir.

¹¹²⁹ “Kişi, yaşadığı hâl üzere ölür ve öldüğü hâl üzere haşrolunur.” Münâvî, Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmîi's-Sağîr, V, 663; “Her kul, öldüğü hâl üzere diriltir.” Müslim, *Cennet*, 83.

¹¹³⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 221; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 283.

uzlet esnasında birtakım hayaller görür, fakat halvetten ayrıldıktan sonra artık bu gibi rüyaları göremezler.¹¹³¹ Yani, mücâhede etmek önemli olsa da mücâhedenin hakikat nazarında sadece Allah'ın kuluna ikram edeceği atıyyelere birer bahanedir.

Fetih süresinin ilk üç âyetine¹¹³² işaret ettiği *Maârif*"inin 8. faslında mücâhede ve müşâhede kavramları arasındaki ilişkiye değinen Sultan Veled, öncelikle zahir ehli müfessirlerin tefsirlerini ele alarak konuyu açıklar. Onlara göre Allah şöyle buyurur ki: "Ey Muhammed, halkın bölük bölük ve ardı ardına Müslüman olduğunu gördüğün zaman bu, senin davetinin/devletinin¹¹³³ kemâl bulduğuna bir işarettir. Mücâdelesiz, uğraşmadan Allah'a dönüyorlar. Yapmış olduğun günahların affını dile. Çünkü bu, senin dünyadan göç etmenin zamanın geldiğine bir işarettir. Bundan sonra Hak yoluna halkı davet etmek için Allah senin gayretine ve mücâdelene muhtaç değildir. Senin gayretin olmadan da artık olabilir. O halde senin bu dünyada kalmana lüzum kalmamıştır." Sultan Veled bu zâhirî mânâyı biraz daha farklı bir şekilde yorumlayarak; bütün mevcudatın dünyaya olgunlaşmak ve kemâle ermek için geldiğini, olgunlaştıkları ve kemâle erdikleri zaman onlar için artık hayat ve bekâ kalmayacağını belirtir. Örneğin olgunlaşan bir meyve ise onun birileri tarafından yenileceğini, bir insan ise ihtiyarlayarak, olgun bir meyvenin toprağa düşmesi gibi onun da toprak tarafından yenileceğini belirtir. Buradan yola çıkarak Hz. Peygamber'in davetinin de kemâle erdiğini: "Çünkü bu hal hâsıl olmadan evvel muharebe, mücâdele ve mucize ile uzun zaman o kadar gayret sarf etmesine rağmen, her defasında ancak birkaç kişinin yüzünü Allah'a çevirdiğini belirtir." Şimdi ise davetinin kuvvetinin tam kemâle gelmesiyle bütün bu sebepler olmadan insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiklerini bu yüzden Allah'a şükredip Allah'ın adını dilinden bırakmamasının emredildiğini belirtir. Son olarak Muhakkıkların yorumunu belirtirken; bundan maksadın, mücâhede ahvali olduğunu vurgular. Ona göre; Hz. Peygamber, bütün gücünü yıllarca Hak yolunda sarf etmiş ve

¹¹³¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 298; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 382.

¹¹³² "Ey Muhammed; Allah'ın fethi ve yardımı sana müyesser olduğu ve insanların bölük bölük İslâm dinine girdiğini gördüğün zaman Rabbine hamd et!" (Fetih, 110/1-3).

¹¹³³ Farsça basılı eserde "devlet", tercüme ve yazma eserde "davet" kelimesi geçmektedir. Mana olarak iki kelime de uygundur.

bu kadar mücâhede ve gayretten sonra ona gayb âleminde ona bir şey gösterilmiştir. Ulu Allah ona: “Ey benim kulum! Evvelce gördüğün şeylerin senin hizmetin, cehd ve tâatin vasıtasıyla olduğunu zannetme. İşte bak, bütün bu sebepler ortadan kalktı ve bizim bağışlarımız yüz binlerden daha fazla olarak, birbiri ardından geliyor. Bu düşünceden dolayı tövbe ve istiğfar et ve bil ki hepsi bizdendir. Allah doğrusunu bilir”¹¹³⁴ der. Görüldüğü üzere Sultan Veled’in bu yorumu mücâhedenin sonucunda oluşan bir farkındalık durumunu vurgular ki bu durum müşâhede hali olarak düşünülebilir. Bu yüzden bir üst mertebeye ulaşınca Hz. Peygamber’in önceki halinden istiğfar etmesi emredilir.

2.2.2.2. Halvet-Uzlet ve Celvet

Arapça bir kelime olan halvet, sözlükte yalnız kalıp bir köşeye çekilmek veya bir kimse ile yalnız kalmak anlamına gelmektedir.¹¹³⁵ Tasavvuf literatüründe ise sûfinin, kötü huy ve sıfatların kaynağı sayılan nefsinin terbiye ve tezkiyesi için dış dünyadan soyutlanmış bir yerde, mürşidin gözetiminde ibadet, riyazet, murakabe ve zikirle vakit geçirmesi demektir. Buna yakın anlamdaki uzlet ise, sözlükte bedenlen veya kalben bir şeyden uzak durmak, sakınmak gibi anlamlara gelir.¹¹³⁶

Halvet kelimesi tasavvufun ilk dönemlerinde uzletle neredeyse aynı mânâda ve beraber kullanılmakla beraber sonraki dönemlerde iki terim arasında belirli farklar oluşmaya başlamıştır. Örneğin; Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) halvet ve uzlet arasındaki farkı şöyle açıklar. Ona göre halvet; toplumdan ve insanlardan uzak bir köşeye çekilmek, uzlet ise; nefisten, nefsin arzu ve isteklerinden, Allah’tan başkası ile meşgul eden her şeyden kaçmak ve bunları terk etmek demektir.¹¹³⁷ Yani halvette, genellikle toplumdan fiziksel bir ayrılış, uzlette ise mânevî ve şuûrlu bir ayrılış söz konusudur.¹¹³⁸ Uzlet için halktan fiziki olarak uzaklaşmak şart değildir. Halk içinde olsun olmasın kişinin Hak ile beraber olabilme

¹¹³⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 58-59; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 77-78.

¹¹³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 237-242.

¹¹³⁶ İsfahânî, *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 30.

¹¹³⁷ Ebu Hafs Ömer b Muhammed Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 76.

¹¹³⁸ Adem Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayış* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 478.

gayretidir. Bu tanım doğrultusunda halvet konusu tartışmaya açık¹¹³⁹ olsa da uzletin, halvete göre daha kapsayıcı bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Halvet ve uzlet arasındaki farklılığa değinen bir diğer sûfî İbn Arabî'dir. Ona göre “Halvet, sırrın Hak ile sohbetidir ki orada ne bir melek vardır ne de başkası.”¹¹⁴⁰ Uzlet, müridin her çeşit kötü özelliği ve düşük huyu terk etmesidir.¹¹⁴¹ Celvet ise kulun Hakk'ın nitelikleriyle halvetten çıkmasıdır. Bazı kimseler halvet sahibini üstün görmüşken, bazı kimselerin celveti üstün saymış olduğunu ifade eden İbn Arabî'ye göre Allah'ın el-Evvel ve el-Bâtın isimleri halveti talep ederken; ez-Zâhir ve el-Âhir isimleri celveti talep eder. Bu yüzden bir kişide hangi isim hâkim ise, kişinin ona uyması gerektiğini belirtir. Fakat isimler arasında bir üstünlük olmamakla beraber, halveti dünyevi; celveti uhrevî bir iş olarak değerlendirip âhiretin ve dolayısıyla celvetin daha hayırlı olduğunu vurgular.¹¹⁴²

Mevlânâ'nın ve dolayısıyla Mevlevîliğin, kişinin her şeyden uzaklaşıp bir köşeye çekilmesine ve bu anlamdaki halvet anlayışına sıcak bakmadığı; bunun yerine mânevî uzaklaşma anlamıyla celveti tercih ettiği bilinmektedir. Bu bağlamdaki görüşlerin Kuşeyrî'nin “kâin ve bâin” (halk içinde iken onlardan ayrı olan) diye nitelediği¹¹⁴³ görüşe yakın olduğu anlaşılabılır. Bununla beraber Mevlânâ'nın kendisinin de genç yaşlarda Konya ile Sille arasında bir dağın eteğinde bulunan Bizans Mânâstırı'na gelerek burada içinde soğuk su çıkan mağaranın dibine kadar indiği, yedi gün yedi gece halvete çekildiği ve daha sonra kendinden geçmiş bir vaziyette dışarı çıkıp geri döndüğü söylenmektedir.¹¹⁴⁴ Ayrıca Mevlânâ'nın yine gençlik döneminde Şam'dan dönünce art arda üç kere halvete girdiği söylenir. Hatta çiledeki 1001 günün Mevlânâ'nın halvet sürelerinin toplamı olduğunu söyleyenler de

¹¹³⁹ “İbrahim Ethem, Davud et-Tai ve Fudayl b. İyaz bu konuda halveti tercih ederken Said b. Müseyyeb, Abdullah b. Mübarek ve Şa'bi gibi bazı sûfîlerin sohbeti tercih ettikleri bilinmektedir.” Bk. Süleyman Uludağ, “Halvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997).

¹¹⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 7/64.

¹¹⁴¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 2/344.

¹¹⁴² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 7/129.

¹¹⁴³ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 187.

¹¹⁴⁴ Eva De Vitray-Meyerovitch, *Konya Hz. Mevlânâ ve Semâ*, çev. Abdullah Öztürk, Melek Öztürk (Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1997), 135.

vardır.¹¹⁴⁵ Fakat bu ve benzeri halvet tecrübelerinin Mevlânâ'nın gençlik yıllarına ait olduğu anlaşılmaktadır. Zira Sultan Veled'in aktarımıyla *Mesnevî*'de Mevlânâ'nın: “Halvet, yabancılardan lâzımdır. Yârdan değil. Kürk, bahar için değil, kış içindir” dediğini bildirirken bunu Hz. Peygamber'in halvet konusunda ümmetine; “İslamiyet'te papazlık yoktur” hadisi ile beraber açıkladığı¹¹⁴⁶ üzere; kişinin zâhirde halk ile batında ise Hak ile birlikte olması Mevlevîliğin bu konudaki temel düşüncesidir.

Eflâkî'nin kayıtlarına bakılırsa Sultan Veled'in genç yaşlarda halvet konusunda babasından farklı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Gerek yirmili yaşlarda gerek sonrasında halvete girip çile çıkarması ve babası ile bu konudaki konuşmaları bu konu hakkında analizler yapılmasına olanaklar sunmaktadır. Eflâkî, başkalarından naklen, bu olayı bütün ayrıntıları ile şöyle anlatır:

“Hazret-i Veled, yirmi yaşında iken¹¹⁴⁷, bir gün Hazret-i Mevlânâ'dan, halvete girip çile çıkarmak için izin istedi. Mevlânâ: “Bahâeddin, halvet Muhammed ümmeti için değildir; bizim dinimizde bid'attır. Fakat Musa ve İsa'nın şeriatında halvetin yeri vardır. Bizim bütün bu çalışıp çabalamalarımız, oğullarımızın ve dostlarımızın, rahat ve huzurunu yerine getirmek içindir. Halvete lüzum yok; zahmet çekme, mübarek vücudunu incitme” buyurdu. Fakat Hazret-i Veled: “Mutlaka kırk gün halvette kalıp, çile çıkarmak istiyorum. Yalnız, Hazret-i Hüdavendigâr'dan himmet ve kuvvet dileyecektim” diye ısrar edince, Mevlânâ, izin verip bir halvet hazırlattı ve halvete girdikten sonra ona ara sıra çiçek getirmelerini tenbih etti. Üç günde bir, Şeyh Salâhaddin ve Mevlânâ Hazretleri, halvetin etrafında dolaşüyor ve onu yüklüyorlardı. Kırk gün tamam olunca, yaranın ve büyüklerin hepsi, gûyendelerle hâzır olup, büyük bir gurur ve saygı içinde halvetin kapısını açtılar. Hazret-i Mevlânâ, Hazret-i Veled'in, nura batmış ve yüzünün başka bir şekil almış olduğunu gördü. Hazret-i Veled de, babasının yüzünü görünce yere kapanıp, babasının mübarek ayaklarına sarıldı ve uzun uzun onları öptü. O gün Mevlânâ, ne kadar çok bağıшта bulundu! Dostları sevinçlerinden semâ etmeye başladılar. Mevlânâ birçok hil'at bağışladılar. Semâ bitti; ortalık tenhalaştı, en yakın dostlardan başka kimse kalmamıştı. Hazret-i Mevlânâ: “Bahâeddin, haydi! Bizim Şeyh Salâhaddin'imizin

¹¹⁴⁵ Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, 177.

¹¹⁴⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 284; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 320.

¹¹⁴⁷ Anbarcıoğlu, *Maarif* çevirisinin önsözünde şöyle der; “Burada Mevlânâ, Şeyh Salâhaddin'den, bizim Şeyh Salâhaddinimiz, diye bahsediyor. Mevlânâ, Selâhaddin Zerkûb'u 652/1254 tarihinde müritlerine şeyh tayin etmiştir. Buna göre, Sultan Veled'in bu halvete girdiği zaman, Eflâkî'nin dediği gibi, yirmi yaşında olmayıp, en az yirmi dokuz yaşında olması gerekir. Sultan Veled, birkaç defa halvete girmiştir. Eflâkî'nin, bununla diğerlerini veya daha öncekileri karıştırmış olması ihtimal dâhilindedir.” Bk. Sultan Veled, *Maarif*, 1985, Önsöz.

huzurunda, halvette iken Allah'ın sana bildirdiği sırlardan bir remiz söyle, çünkü halvet erbabı, onun tadını almadan yapamazlar” buyurdu. Hazret-i Veled, yere kapandı ve “Halvetin otuzuncu günü yüksek dağlar gibi, rengârenk nurların, birbiri arkasından gözlerimin önünden geçtiğini gördüm ve o nurun arasından, “Allah bütün günahları bağışlar” diyen bir ses duydum. Bu ses, birçok defalar akıl kulağıma geldi; bu sesin etkisiyle aklım başımdan gitti, kendimden geçtim. Yine, gözümün önünde kırmızı, yeşil ve beyaz nurların peyda olduğunu ve bunların ortasında, “Senin benden yüz çevirmenden başka, bütün günahların affedilir.” ibaresinin yazılı bulunduğunu gördüm. Mevlânâ, çılgılık koparak dönmeğe başladı. Dostlar, kıyâmetler kopardılar. Bunun üzerine, Mevlânâ: “Bu söylediklerin gerçekten, gördüğün ve işittiğin gibidir, hatta anlattığının yüz katıdır; fakat şeriatın namusu ve şeriat sahibine uymak için, bu sırları kimseye söyleme, gizli tut. Çünkü çalmadan oynayan bu insanlar, eğer bu gerçeklerin sırrına vâkıf olurlarsa, yıkıcılığa başlarlar. Ümmetten gönülleri zayıf olanların ise, sırları bilmeye tahammülleri yoktur. Bunlar Allah'ın hikmetlerinden habersiz, beşer sûretinde eşeklerdir” buyurdu.”¹¹⁴⁸

Kendisinin de genç yaşta halvete girdiği varsayılırsa Mevlânâ'nın, Sultan Veled'in kırk günlük çileye girmesine gönlü razı olmasa da halvet sonrasında Sultan Veled'in bir takım feyizler elde etmiş olmasından duyduğu memnuniyet de vardır. Bu konuda babası gibi genç yaşta halvete girmiş olsa da Sultan Veled'in de daha sonraları babası ile aynı kanaate vardığı anlaşılmaktadır. Zira kendisine “Keşişler kendi kendilerine mensup olan bir dini tutuyorlar, uzlet ihtiyar ediyorlar. Bu sûrette onların kalpleri aydınlanıyor. Gaipten haber veriyorlar; bizim dinimiz ki gerçek dindir, biz de bu yola girersek bu uzlet sayesinde, ruhaniyetimiz onlarınkinin iki misli olur ve bizden daha fazla keramet vuku bulur mu?” şeklinde sorulan bir soruya Hz. Peygamber'in yine de bunu men ettiği şeklinde cevap vermesi bunun bir kanıtıdır. Sultan Veled'e göre kim olursa olsun bir şahıs kırk gün karanlık bir yerde çalışıp, zikretmek, zahmetlere katlanmak neticesinde tabîi olarak, zahmetlerine karşılık, bir nimete mazhar olacağını ifade eder. Fakat bunların sadece gelip geçici hayaller şeklinde olup halvetten ayrıldıktan sonra artık bu gibi rüyaları göremeyeceklerini vurgular.¹¹⁴⁹

Genç yaşlarda Mevlânâ'nın ve sonrasında yine genç yaşlarda Sultan Veled'in halvet yoluyla bir köşeye çekilmeye sıcak baktıkları anlaşılmakla beraber daha

¹¹⁴⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 2/204.

¹¹⁴⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 298; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 328.

sonradan olgunlaşan tarîkat anlayışıyla beraber Mevlevîlikte kişinin, insanlardan uzaklaşarak halvete girmesi veya halvetin bir türü olarak kırk günlük çileye girmesinin tercih edilmediği görülmektedir. Bunun yerine matbah-ı şerifte başlayıp halk içinde halka hizmetin tercih edildiği bilinmektedir. Çile kelime olarak, Farsça kırk demek olan ‘çehl’ kelimesinden gelmektedir ve ‘erbaîn çıkarmak’ yani, kırk gün dünyadan el çekmek, münzevî bir şekilde ibadet etmek, zikir ve evrâd ile meşgul olmak anlamına gelmektedir. Ancak Mevlevî çilesi, kırk gün değil, tam bin bir gündür. Matbâh-ı şerifte daha önceden belirlenmiş, husûsî kurallara bağlanmış erkân ve adâbıyla bin bir gün hizmet etmek demektir. Mevlevîlikteki bin bir günlük çile tasavvufî bir seyr ü sülûk amelîyesidir.¹¹⁵⁰ Bu durum insanlardan uzaklaşarak halvete çekilmek değildir. Fakat Mevlevîliğin bu konudaki tavrı uzlet kavramıyla da çelişmez. Zira kişi her daim halkla iç içe fakat nefsin arzularından kaçmak üzere uzlette bulunabilir. Bu noktada Sultan Veled’in de bedenlen uzaklaşma olan halvet yerine mânen uzaklaşma olan uzleti tercih ettiği söylenebilir.

Netice itibarıyla, bir köşeye çekilip çile çıkarmanın peygamberlerin âdeti olmadığını ve bunun bir bidat olduğunu savunan Sultan Veled’e göre, kişinin kötü dostlardan uzaklaşması yanlış bir davranış değildir; ancak iyi dostlardan uzaklaşmak cahilliktir. Nitekim “Cemaat rahmettir” buyurulmuştur. Bu durum yalnızca insanlar için değil, tabiatın diğer unsurları için de geçerlidir. Sultan Veled, bunu cemâdat, nebâtat ve hayvanat âleminde örneklerle açıklar: “Su az olunca akamaz, olduğu yerde kalır ve kokar; çoğaldığında ise dere hâline gelerek akıp gider. Her şey kendi cinsiyle kuvvet bulur. Bir bitki, yalnız başına gereği gibi büyüyemediği hâlde kırlarda kendi cinsiyle birlikte daha güçlü yetişir. Yine atlar ve katırlar, hemcinsleriyle birlikte daha iyi yol yürürler. Şu hâlde halvet ve uzlet yabancılardan olur, yârdan olmaz.”¹¹⁵¹

2.2.2.3. Sohbet

Tasavvufta, sohbet; bir seyr ü sülûk metodu olarak müritlerin insan-ı kâmil mesâbesindeki mürşitleri ile birlikte olup onların gerek konuşmalarından gerek

¹¹⁵⁰ Safi Arpaguş, “Mevlevî İstılahları”, *Keşkül Dergisi* 33 (2014), 42.

¹¹⁵¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 326; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 296.

mânevî hallerinden istifade ederek feyizlenmeleri mânâsında kullanılan bir terim olup¹¹⁵² sözlük anlamından çok daha kapsayıcıdır. Sohbet, sözlükte “kısa bir süre de olsa birlikte olmak, çokça mülâzemet etmek, arkadaşlık, hasbihal, dostluk, söyleşi ve bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁵³

Mevlevîlik açısından çok büyük bir öneme haiz olan sohbet mevzusu, Mevlânâ başta olmak üzere sonrasında gelen Mevlevî erbâbınca da hem bir seyr ü sülûk metodu olarak kullanılagelmiş hem de yapılan sohbetler kaleme alınarak kitaplar haline getirilmiştir. Dinî nasihat içerikli bu eserler Mevlevîliğin sohbet mevzusuna verdiği önemi yansıttığı gibi sohbetin tarikat içindeki önemine dair veriler de içerir. Sultan Veled’in dedesi Bahaüddin Veled’in, dedesinin halifesi Burhâneddin Muhakkık Tirmizî’nin ve Sultan Veled’in *Maârif* adlı eserleri, halk ve dervişanla yapılan sohbetlerin yazıya dökülmüş halidir. Aynı zamanda Mevlânâ’nın sohbetlerinden derlenen *Mecâlis-i Seb’a* ve *Fihî Mâ Fîh*’in Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled tarafından kaleme alınmış olduğu bilinmektedir.¹¹⁵⁴ Adı geçen eserlerinde söz ile irşâttan çok amel ile irşâdı hedeflediğini, ancak bunun da pek mümkün olmadığını söyleyen Mevlânâ, aslolanın amel olmasına rağmen amelden çok söze rağbet edilmesi sebebiyle sözlü anlatıma önem verip onda yoğunlaştığını belirtmektedir.¹¹⁵⁵ Buna benzer bir mânâda sözden daha çok amele önem veren Sultan Veled de “Eğer sözün bir kıymeti varsa, hâle yakın olmasındandır. Hâlsiz kâl ne işe yarar; hiç kıymeti yoktur. Âkiler bir sözü dinlerken “Vâkidir ümidiyle dinlerler. Vâki değilse neye yarar? Yalanın ne kıymeti olur”¹¹⁵⁶ der. Ameller kişinin uyanıklık hali; sohbet ise uyku hali ile gibidir. Uyanık haldeki dedikodudan

¹¹⁵² Geniş bilgi için Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Kabalı Yayınları, 2016), 436; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 199-201; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ensar Neşriyat, 2022), 199-201; Mahmut Esad Erkaya, “Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17 (2017), 249-276; Bülent Akot, “Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 31.

¹¹⁵³ İsfahanî, *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 275; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2401.

¹¹⁵⁴ Sâfi Arpağuş, *Mevlânâ’nın Dinî Anlatım Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 38.

¹¹⁵⁵ Ahmet Ögke, “Mevlânâ’nın Mecâlis-i Seb’a’daki Sohbet Metodu”, *Tasavvuf Dergisi*, 2005, 251-266.

¹¹⁵⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 204; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 397.

uzaklaşmadıkça kişinin uyku halindeki sohbetten koku alamayacağını¹¹⁵⁷ belirten Sultan Veled, sözlerin de önemine dikkat çekerek cisimlerin birer ruha sahip olduğu gibi sözlerin de mânâları olduğunu; bu mânâların da evliyânın sohbetleri vasıtasıyla anlaşılabilmesinin mümkün olduğunu vurgular. Cahillik ve körlük sebebiyle evliyânın sohbetinden mahrum kalan kişilerin de mânâlardan yoksun kalarak Hakk'ı isimlerinde göremeyeceğini belirtir.¹¹⁵⁸

Sultan Veled, babası döneminde başlayıp, babasının vefatından sonra şekillendirdiği Mevlevîlik içerisinde var olan mesnevîhânlik geleneğini sürdürmüş ve sistemleştirmiştir. Mesnevîhânlar yoluyla yapılan *Mesnevî* okumaları Mevlevîlik içerisinde sohbetin ne derece önemli olduğunun en önemli kanıtıdır.¹¹⁵⁹ Müridanı ile yaptığı sohbetlerin yanı sıra eserlerinde de sohbetin önemi mevzusuna yer vermiş olan Sultan Veled'e göre sohbet, bir seyr ü sülûk metodudur. Bu yolda esas olan sohbetir.¹¹⁶⁰ Kendini tam olarak bilmediği için kemâlat yolculuğuna çıkan bir mürit, kâmil bir şeyhin hizmetinde bulunursa, onun vasıtasıyla kendini bütünüyle görebilir. Çünkü bu şeyh, onda gizli olan hazineleri gün yüzüne çıkarıp ona gösterir. Böylece mürit, şeyhinin sohbetiyle kendini tamamıyla görmeye başlar.¹¹⁶¹

Sohbet mevzusunun evveliyatını Allahû Teâlâ'nın âlemi ervahta ruhlara hitapta bulunmasıyla ruhların "kalû bela" cevabına kadar dayandıran Sultan Veled, Allah'ın kullarıyla vasıtasız bir şekilde yaptığı bu ilk sohbette suallere cevapla evet diyen kulların her birinin ruhunun başka başka dili olduğunu, görünüşte bir olsa da özde madenler gibi çeşitlilik arzettiğini belirtir.¹¹⁶² Sultan Veled peygamberler üzerinden sohbetin önemini açıklamak üzere çıkarımlar da yapar.¹¹⁶³ Öncelikle

¹¹⁵⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 151; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 115.

¹¹⁵⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 463; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 329.

¹¹⁵⁹ *Menakıbu'l-Ârifin*'de Çelebi Hüsameddin'in yanı sıra ismi geçen en eski mesnevîhân Sirâceddin'dir. Mevlânâ zamanında yaşamış olan Sirâceddin'e bizzat Mevlânâ'nın *Mesnevî* beyitlerini ezberlettiği aktarılır. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/293. Sirâceddin dışında ismi geçen iki kişi vardır. Bunlardan biri Sultan Veled'in müritlerinden olan Mesnevîhân Saadeddin-i Veleddî, Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/206. Diğeri de Ulu Arif Çelebi döneminde yaşayan Mesnevîhân Taceddin'dir. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/300.

¹¹⁶⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 131; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 103.

¹¹⁶¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 266; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 300.

¹¹⁶² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 118; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 92.

¹¹⁶³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 230-231; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 178-179.

Hakk’a vâsıl olmuş, kendine peygamberlik, kitap ve birçok mucizeler verilmiş olmakla beraber Hz. Musa’nın bu kadar büyüklük ve kemâliyle Hızır Aleyhisselam’a tâlîp olduğunu ve Hak Teâlâ Hazretlerinden dua ve istekle onun sohbet ve arkadaşlığını rica ettiğini hatırlatır.¹¹⁶⁴ Daha sonra Hz. Peygamber’in Hak yolunun rehber ve önderi olmakla beraber “vâ şevkân” diyerek, ihvan-ı sefanın (gelecekteki kardeşlerinin) sohbetini arzuladığını ve ayrıca Veysel Karânî’nin aşkının büyüklüğü ile Yemen’den koku sezerek arzusunu ifade ettiğini belirtir. Tüm bunların yanı sıra Hz. Ali’ye: “Halk ibadetle meşgul bulunduklarında sen de gece gündüz akil olanların sohbetini tercih et ki Hakk’ın yanında hepsinden makbul olasın! Tâ ki derece itibarıyla herkesten önde olasın, zahmetsiz gönül fetihleri bulasın!”¹¹⁶⁵ Buyurduklarını ifade ederek kronolojik bir sıralama dâhilinde sohbet mevzusunun önemini gözler önüne serer.

Sultan Veled’e göre Hudâ’nın sohbeti canların Kâbe’si; Kâbe de evliyânın kalbidir.¹¹⁶⁶ Bu yüzden gönül ehli olan evliyânın eteğine yapışmakla müride ölümsüzlük sarayının kapısına varan bir yol görünür. Çünkü mürşit sohbet vasıtasıyla müride kuvvet ve hakîkatî görececek göz vererek; müridi eğitir. Mürşidin nazarı kimya gibidir; onunla altın olunur, onunla dostun yüzü perdesiz olarak görülebilir. Evliyânın sohbetiyle hasta gönüller sağlığa ve esenliğe kavuşur.¹¹⁶⁷ Şeyhin sohbeti sayesinde müridin iki dünyaya da himmet ayağını basarak; Rahman’dan başkasına el uzatmayacağını ve bu sohbetten feyz alınması sonucunda, müridin büyük bir ganimet elde ederek bir devlete erişeceğini belirten Sultan Veled¹¹⁶⁸ sohbet konusunda kimlerin sohbetinin makbul olacağına binâen de açıklamalarda bulunur. Küfrün de İslam’ın da sohbetten doğduğunu¹¹⁶⁹ belirten Sultan Veled, mertlerin sohbetini tercih

¹¹⁶⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme* (Farsça), 230-231; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 178-179; Sultan Veled, *Rebab-nâme* (Farsça), 215; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 169.

¹¹⁶⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme* (Farsça), 230-231; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 178-179.

¹¹⁶⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme* (Farsça), 239-240; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 252.

¹¹⁶⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme* (Farsça), 86; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 131; Sultan Veled, *Veled-nâme* (Farsça), 91; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 138.

¹¹⁶⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme* (Farsça), 274-275; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 461.

¹¹⁶⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme* (Farsça), 367; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 271; Sultan Veled, *Rebab-nâme* (Farsça), 13; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 10.

etmenin Hudâ'nın rızasına ve hoşnutluğuna sebep olacağını vurgular.¹¹⁷⁰ Sohbetten feyz almayı, kişinin kendini tanıyıp düzeltilmesi, saf hale gelerek tortulardan arınması olarak nitelerken; ağyarın sohbetinden de uzak durmak gerektiğini bildirir.¹¹⁷¹ *Rebab-nâme*'sindeki 37. Makalesinde tıpkı ilim tahsilinde tekrar tekrar okumanın önemli olduğu gibi tarîkattaki esasın da sohbet olduğunu belirtir.¹¹⁷² Sutan Veled'e göre kişinin tek başına, kendi kendine mü'min olması düşünülemez. Kişi kiminle sohbet ediyorsa ondan etkilenir.¹¹⁷³ Sohbetin tesirini tohuma benzeten Sultan Veled, kötü insanların sohbet vasıtasıyla karşısındaki kişilerin gönlüne kötü tohum ekerek karşısındakini de kendi gibi yolundan edip kâfirler arasına sokabileceğini ifade eder.¹¹⁷⁴ *Rebâb-nâme*'de rebâbın her bir parçasını dillendirip; her birinin kendi cinsiyle sohbet temennisinde bulunarak Cenab-ı Hak'tan dertlerine derman eriştireceğini belirtir.¹¹⁷⁵ Sohbetin iyilerle yapılması gerektiğini Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân-ı Kerîm'de "la tetteğizu"¹¹⁷⁶ buyurması ile açıklayarak dile getiren Sultan Veled; Allah'ın iman eden kullarına "Kâfirler sürüsünden, o denî kavimlerin bütün hareketlerinden ictinâb edin" diyerek uyardığını, aksi halde onların küfrünün mü'minlere sirâyet edebileceği şeklinde yorumlar.¹¹⁷⁷

"Üzüm üzüm baka baka kararır" deyimini Farsça benzer bir şekilde kullanarak "Engür ze engür hemmi gird renk" (üzüm üzümde renk alır) diyerek; Evliyânın sohbetinin insanı veli ettiği gibi, eşkıyanın sohbetinin de eşkıya edeceğini çünkü ruhların birbirinden hırsızlık ederek, renk aldıklarını düşünür.¹¹⁷⁸ Ona göre dünya adamlarıyla sohbet etmekle şeyh-i kâmilin sohbeti arasındaki fark; mumla güneş, bir testi suyla denizin ya da bir sivrisinekle anka kuşunun karşılaştırılması

¹¹⁷⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 367; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 271.

¹¹⁷¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 254; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 427.

¹¹⁷² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 131; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 102; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 224; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 374.

¹¹⁷³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 132; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 103.

¹¹⁷⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 274; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 461.

¹¹⁷⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 13; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 10.

¹¹⁷⁶ "...edinmeyin": el-Mümtehine, 60/1.

¹¹⁷⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 131; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 102; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 177; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 364.

¹¹⁷⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 131; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 102.

gibidir.¹¹⁷⁹ Kur'an'da insanın potansiyel olarak en dip ve en üst noktalara çıkabilme istidatının varlığından hareketle insanın, bilgisizlikle hayvandan aşağı bir mertebede bulunabileceğine değinen Sultan Veled böyle kişilerden bahsedilirken “taştan da katı” dendiğini bu yüzden böylelerinin sohbetinden kötülükten başka bir şey meydana gelmeyeceğini söyler.¹¹⁸⁰ Bundan dolayı kişide hayırlı amellerin oluşmasına vesile olacak olan sohbeti gizli bir hazine bulmakla özdeşleştirerek¹¹⁸¹ “Men erâde en yeclise meallâh felyeclis ma’a ehli’t-tasavvuf” yani “Allah ile sohbet etmek isteyen kimse tasavvuf erbabıyla sohbet etsin” denilmiş olduğunu hatırlatır. Bundan dolayı mürşid-i kâminden sâdır olan hal ve hareketlerin Hak’tan bilinmesi gerektiğini belirterek; müridin, mürşidinde Cemalullah’ı seyretmesi gerektiğini ifade eder.¹¹⁸²

Sohbet ile ibadetler arasında da bir bağ kuran Sultan Veled’e göre merd-i Hudâ’nın sohbeti, tâatlerin sırrıdır.¹¹⁸³ Bu yüzden ibadetlerin sırrı, mânâsı veya özü olarak düşündüğü şeyhin sohbetinin, her amelden daha iyi olduğunu; kâmil olan şeyhlerle oturmanın, ibadetten sayıldığını; çünkü bunun, sevgiliye ulaşmak için kılavuzluk edecek olan gizli bir sır olduğunu ifade eder.¹¹⁸⁴ Bu sözlerinin içini doldurmak üzere, mezhep imamlarının fetvalarını hatırlatır. Öncelikle Ebu Hanîfe’nin ardından İmâm Şâfiî’nin sözünü aktararak “evlenmenin, nâfile ibadetle meşgûl olmaktan daha evlâ olduğu” hakkında icmâ’ olduğu bilgisini aktarır. Bu aktarımdan yola çıkarak evlenmenin, nâfile ibadetle iştigâlden daha iyi olması durumunda, Hakk’ın mazharı olan evliyânın sohbetinin buna kıyasla ibadetlerin fevkinde olması gerektiği sonucuna vararak bu çıkarımını inkâr edeni dinden ve

¹¹⁷⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 419; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 156.

¹¹⁸⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 167; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 283.

¹¹⁸¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 36; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 182.

¹¹⁸² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 303; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 230.

¹¹⁸³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 37; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 184.

¹¹⁸⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 227; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 382.

tâlib-i Hak olmaktan uzak ve bîgâne olmakla itham eder.¹¹⁸⁵ Ayrıca *İntihâ-nâme* adlı eserinde sohbetin nafilâ ibadetten evlâ olduğunu bir başlık altında açıklar. Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'ye "Başkalarını ibadetle meşgûl ve tâata sa'y eder gördüğünde onların tâatine mukâbil, sen âkil olanların sohbetini ihtiyâr ve tercih eyle ki derece itibâriyle onları geçesin" şeklinde bir tavsiyede bulunduğuna değinir.¹¹⁸⁶ Burada âkîl olanlardan kastın ehlullah olduğunu bilahare ifade eder. Bu bağlamda yapmış olduğu delillendirmeler neticesinde şuna kesin bir kanaatle inanır ki: Şeyhle sohbet, nafilâ ibadetlerden yeğdir; onun zahmetinde bile rahmetler gizlidir ve şeyhin bakışı, çıplak kişiye adeta cennetler, bilgi ve tanıyış elbiseleri giydirir.¹¹⁸⁷

Sultan Veled'e göre Allah dostlarının sohbeti gâh suya, gâh su üzerinde kayıp giden bir gemiye benzer. Kişiyi zahmetsizce maksûduna yetiştirir. Cehd ve tâat, yer üzerinde yaya olarak menzilden menzile yürümek gibidir ki sonunda kişi korkudan emîn olmak endişesiyle gönlü daima hasta ve muzdariptir. O, gemide ise ayaklarını güzelce uzatır, naz ile bir yastığa yaslanır. Gemi onu vatanına götürür, ailesine kavuşturur.¹¹⁸⁸ Tâatin neticesi cennet iken merdân sohbetinin neticesi vuslat ve Hakk'ın didâridir.¹¹⁸⁹ Bu yüzden şeyhin sohbeti, Allah'ı gafletle anıştan da yeğdir. Şeyh, Hakk'ın rahmeti olduğu için şeyhin sohbeti, Tanrı sohbetidir, çünkü sohbet ederken şeyhte beliren sıfatlar şeyhin kendinden değil Allah'tandır. Bu yüzden ikisini bir görmek gerekir. Ayrı gören, perde ardında kalmış ve muhabbetten tat alamamıştır.¹¹⁹⁰ Evliyânın sohbeti, insanı Hakk'a ulaştıran birer sebep olması

¹¹⁸⁵ Sultan Veled'in aktardığı Ebu Hanife'nin sözü: "Bir kimse gece gündüz nafilâ namazla meşgul olsa, derûnunda iğne ucu kadar da şehvet meyli olmasa ve kadınlardan son derece feragat (istiğnâsı) bulursa, yine o kimsenin evlenmesi, nafilâ ibadetle meşgul olmasından iyidir." İmam Şafii'nin sözü "Eğer nafilâ ibadetle meşgul olan kimsenin kalbinde, şehvete ve kadına iğne ucu kadar meyli varsa, onu terke (yenmeğe) muktedir olsa bile, onun için nikâhla meşgul olmak, ibadetten hayırlıdır." Bk. Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 36; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 183.

¹¹⁸⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 36; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 183.

¹¹⁸⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 200; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 337.

¹¹⁸⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 240; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 403; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 224; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 375; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 180; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 367.

¹¹⁸⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 131; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 102; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 181; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 369.

¹¹⁹⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 82; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 123.

bakımından; uzletten, vahdetten, mücâhede ve riyazetten de faydalı itâatlerin en büyüğü ve en faydalısıdır.¹¹⁹¹ Öyle ki sohbetin yanında cihat bile hatadır.¹¹⁹²

Bunları söylerken hayat tecrübesini doğrudan aktardığını da unutmamak gerekir. Daha genç bir yaşta iken (babasının pek tasvip etmemesine rağmen) kırk günlük bir çileye girdiği malum olmakla birlikte Şems'i Şam'dan Konya'ya getirmekle elde ettiği mânevî kazançları bir ömür boyu kazanılamayacak enginlikte olduğunu yine kendisi ifade etmektedir. Bu yüzden “Her ne kadar tâat, ibadet, mücâhede sonunda müşâhedeye vâsıta olursa da kâ mü şeyhten mürite hâsıl feyz birçok mücâhede ve tâatle husûle gelmez. Bundan dolayı, Merdan-ı Hudâ'yla bir nefes sohbet etmek, yüz yıl ibadetten daha iyidir. Her kim bir veliyle sohbet etme şansı bulursa, onu Hak ile sohbet eder bil!”¹¹⁹³ Şeklindeki sözlerinin tecrübelerine binâen söylemiş olabileceği göz ardı edilmemelidir.

2.2.2.4. Zikir

Zikir, sözlükte “Bir şeyi ezberleyip korumak, hatırlamak, şan, şeref, öğüt, namaz, duâ, ilâhî kitaplar ve övme” anlamına geldiği gibi, “unutulanı hatırlamak, unutmamak için sürekli anmak” anlamına da gelmektedir.¹¹⁹⁴ Tasavvuf ıstılahında ise Allah'ı belirli isimleri ile anmak, O'nun tecellilerini görüp, tespih etmek; kalbin devamlı bir sûrette Hakk ile beraber olarak huzur bulması ve gafletten uzaklaşmasıdır.¹¹⁹⁵ Kuşeyrî'ye göre zikir; her türlü kusurdan arı duru olan Allah'ın yolunda sağlam bir esas, belki de bu yolda bir dayanaktır. Hiç kimse, zikre devam etmeden Allah'a ulaşamaz. Zikir iki türlüdür: Bunlardan biri dilin diğeri ise kalbin zikridir. Kul, dil ile zikrinin devamlı olmasına sağlar. Fakat dilin yanında kalbi ile zikredici olunca, sülûkünün vasfı tamamlanmış olur.¹¹⁹⁶

Günümüzde zikir kavramının mânâsı, daraltılmış ve daha çok Allah'ın adını dil ile anmakla sınırlandırılmıştır. Oysa zikir, insana sevap kazandıran her türlü

¹¹⁹¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 284; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 320

¹¹⁹² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 402; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 144-145.

¹¹⁹³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 230; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 178.

¹¹⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 308; el-İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 179.

¹¹⁹⁵ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1259; Ali Tenik - Vahit Göktaş, “Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşasına Etkisi”, (2014.), 24.

¹¹⁹⁶ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, II/355.

amelin genel adı olup Allah'ı unutmamak, O'ndan gafil bulunmamak, O'na itâat etmektir. Allah'a itâat, Kur'an veya hadislerde yer alan bir takım güzel sözleri tekrar tekrar söylemek değil; her halükârda Allah'a kulluk şuuru içerisinde bulunmak ve tam bir teslimiyet göstermektir.¹¹⁹⁷ Sultan Veled'in zikre bakışı da geniş bir perspektife dayanır. Zikri öncelikle Allah'ın yazılı emirleri olarak değerlendirip zikrin, Kur'an olduğunu ifade eden Sultan Veled, daha sonra fiillere mazhariyeti açısından enbiyâ ve evliyâyı da ayn-ı zikir olarak nitelendirir.¹¹⁹⁸ Hakk'ın insanları hidayet için indirdiği yazılı zikri olan Kur'an gibi enbiyâ ve evliyâ da hidayet için gönderilmiştir. Bu yüzden "Bu zikri biz indirdik" âyetindeki¹¹⁹⁹ zikirden kasıt, "Merdân-ı Hudâ" yani enbiya ve evliyadır. Bunun yanı sıra "Biz zikri yukarıdan aşağıya gönderdik ve o zikrin muhafızı biziz"¹²⁰⁰ âyetinde yukarıdan aşağıya bir derecelendirme yapıldığı, bu derecelendirmede üst sırada ulu'l-azm peygamberlerin olduğu, hıfzdan da murâdın zikir olduğunu ifade ederek¹²⁰¹ iyi kötü herkesin Hakk'ın nuruna erişmesinin yolunun evliyadan geçtiğini belirtir. Ona göre Kur'an'ın lafzının peygamberden zahir olması için o lafzın bir veliden işitilmesi gerekir. Yani zikrin (Kur'an'ın) mânâsının anlaşılması için halkın evliyâyı ihtiyacı vardır.¹²⁰² Halkın zikre erişmesi ancak bu vesile ile mümkün olur.

Sultan Veled, zikri geniş bir çerçevede ele aldığı gibi Allah'ın isimlerini söylemeyi de zikir olarak kabul eder. Fakat bu zikirden maksadın Allah'ı görebilmek olduğunu; zikrin, mezkûrdan ayrı olmadığı varsayımıyla açıklar. Fakat mezkûru görebilmek için kişide ilmi bir yeterliliğin olması gerektiğinin altını çizen Sultan Veled'e göre ancak âlim olan kimse; her lafzın altındaki mânâyı açıkça görür. Cahil

¹¹⁹⁷ Musa Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı" 25 (2006), 4.

¹¹⁹⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 232-233; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 434-435.

¹¹⁹⁹ el-Hicr, 15/9.

¹²⁰⁰ Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), el-Hicr 15/9.

¹²⁰¹ Hadisin kaynağı bulunamadı. Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 232; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 433.

¹²⁰² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 231-232; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 433-434.

o güzel lafızlardan mânâyâ intikal edemez.¹²⁰³ Bu yüzden “Hakk’ın atâsıyla noksân, kemâl olur. O cemâl ile göz nurlanır. Hudâ’yı zikir ve O’na ibadet, kulun gözlerini açar. Kalbini Tur Dağı gibi nurlandırır. Hudâ’yı zikir et! Gece gündüz ismini dilinden bırakma. Tâ ki ivaz olarak sana cennet verilsin.” Şeklindeki sözler ile insanları canı gönülden, sürekli olarak zikre çağıran Sultan Veled; Hakk’ın zâtının, isminden ayrı olmadığını, isminin anılması suretiyle Allah’ın zikredilmesinin kişiyi bir letafete erişeceğini kendi tecrübelerinden yola çıkarak açıklar ve her ne vakit Allah’ın adını zikretse adeta yerle göğün nurla dolduğunu hissettiğini söyler.¹²⁰⁴

Sultan Veled, zikri aynı zamanda mânevî anlamdaki koku ile ilişkilendirerek zikir eden kişiye gayb âleminden bir koku erişeceğini; insanın zikrini artırmasıyla, gaybdan duyduğu kokuların da artacağını ve böylelikle bir kurbet halinin, yani yakınlaşmanın sağlanabileceğini ifade eder. Allah’ı anmayan, ona yakınlaşmayan kişileri zükâm (nezle) hastalığına tutulmuş kişiler olarak tarif ederek bu hastalığın tedavisi için zikir, taât, duâ ve tazarruyu tavsiye eder. Ona göre kim bunlarla meşgul olursa bu hastalık zâil olur ve kişi iyileşip koku almaya başlar.¹²⁰⁵ İnsanın tabiatı gereği meşgul olduğu şeyin rengine boyandığını ifade eden Sultan Veled, insanın kendini daima iyi ve faydalı şeylerle meşgul etmesinin gerekliliğini sâlık verir. Hudâ’yı zikretmenin her şeyden daha üstün olduğunu söyler. Kulun bu fâni varlığını bu ancak bu suretle tebeddül edeceğini ve ulûhiyet nuru sıfatına erişebileceğini vurgulayan Sultan Veled Allah’ın boyası olan “Sıbğatullah”ın mânâsının kavranabileceğini; yani keyfiyetsizlik âleminden renksizlik rengini tutmasının mümkün olabileceğini iddia eder.¹²⁰⁶ Maddi ve mânevî cihetler açısından tarif ettiği insanı, vücut ve ruh olarak değerlendiren Sultan Veled, insan vücudunun haz ve gıdasının dünyevi nimetler olduğunu, ruhun gıdasının ise âhiret nimetleri olduğunu belirterek tâat ve zikir mevzusunun önemine değinir. Bu açıdan zikri, ruhun ve aklın

¹²⁰³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 421; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 300; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 6; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 236. Not: Alıntının yapıldığı 1777-1810. arasındaki beyitler hem Farsça basılı nüshada hem de Mevlânâ Müzesi’ndeki el yazması nüshalarda ilk makalenin içinde yer almaktadır.

¹²⁰⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 5-6; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 161.

¹²⁰⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 34; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 179.

¹²⁰⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 255; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 463.

gıdası olarak görür. Aklın; zikirle buluşmasıyla ruhun gelişmesini mümkün görür.¹²⁰⁷ Ruhun yücelmesi olan bu büyüme tâlib kavuşuncaya dek sürer. Sonunda cisim ile can hemrenk olur ve gerek dünyevî gerek uhrevî açıdan hâkimiyet mümkün hale gelir.¹²⁰⁸

Sultan Veled zikrin; ruh, akıl ve imanı arttırdığını çeşitli benzetmeler yoluyla açıklar.¹²⁰⁹ İman ve İslam lafızlarını mudğa (embiryo) olarak tarif ederek cenin halindeki bu imana sıdk ve aşkın yakî olması durumunda imanın canlanıp, kutlu olacağını söyler. Hak Teâlâ'nın “ezkûrullâhe zikren kesîrâ”¹²¹⁰ buyurmuş olmasını da bu bağlamda değerlendirerek şerh eder. Her zikrinden bir nurun hâsıl olacağını, o nurlar sayesinde kişinin envar-ı Hudâ'ya mazhar olacağını söyler. Candan söylenen her “La ilahe illallah” zikriyle kişiye yeni bir can bağışlandığını ve böylelikle cenine benzettiği dilin cana kavuştuğunu ifade eder. Fakat kişiye zikirle bağışlanan bu can, ancak kalbin tasdiki ile oluşur. Çünkü bir ism-i salim bir dimağa ve kalbe yerleşince diğer isimlerle birleşerek kuvvet kesbeder. Zikrini arttıranın sinesi zikirlerin hânesi olur. Cenab-ı Hak o sineyi kin ve husumetlerden temizler. Zikirler onun kalbinde adeta bir cemaate dönüşür, bu cemaatin cismani görüntüsü ise cami gibidir. Zikri çokça yapmanın faydasını anlatmak için “El-cemaatu rahmetun”¹²¹¹ hadisinin mânâsını açıklayan Sultan Veled, zikrin içte çoğalması ile kalabalıklaşmasını ve bir cemaat gibi çoğalmasında fayda olduğunu fakat bu cemaatten maksadın kuru bir kalabalık olmadığını söyler. Ona göre halkın çokluğundan maksat, zikrin çoğalmasıdır. Halk bir araya gelip cemaat olunca zikir çoğalır. Bu çoklukta farklılıklar olsa da aslında bir birlik vardır. Bu durumda cemaat, bir “din eri” gibidir. Meyle dolu kadeh gibi, zikirle dolu olan can, cisim ve cemaat Allah'ın zikri ile birdir.¹²¹²

¹²⁰⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 188; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 378.

¹²⁰⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 134; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 310.

¹²⁰⁹ Sultan Veled, *Maârif* (5428), 223; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 266. Not: Farsça basılı nüshada bu kısım yoktur.

¹²¹⁰ el-Ahzâb, 33/41.

¹²¹¹ Hanbel, *Müsned*, 4.

¹²¹² Sultan Veled, *Rebabnâme*, 296-298; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 191-196.

Zikir ve nur mevzusuna değinirken Kur'an-ı Kerim'de “yekâdu zeytuhâ yudîu”¹²¹³ buyurulmuş olmasını, gönül nuru ifadesi ile dile getiren Sultan Veled; mü'minin kalbinin nurunun kendisinden kaynaklandığını; onun esasında ateş, fitil ve yağ gibi şeylere muhtaç olmadığını belirtir. Fakat gönlün bu vasfı tek başına gönlün vasfı değil, gönüldeki nurun vasfı olup nursesiz gönül su ve topraktan ibarettir. Yani kalp içinde nur yoksa o, gönül değildir. Sultan Veled'e göre her zikir kalpte bir iz bırakır. İyilerin zikrinden iyilik, kötülerin zikrinden kötülük meydana gelir. Bu yüzden Allah'ın “Ezkurullah” buyurduğunu¹²¹⁴ Zirs Allah'a varan yol zikir yoludur.” diyerek tavsiyelerde bulunur.¹²¹⁵

Sultan Veled'e göre âlemdeki varlıkların tümü gizli veya açık bir şekilde hal dilleri ile vâsf-ı Hudâ'yı zikreder. “Allah'tan başka Allah, ondan başka halik ve kadir yoktur” diye zikreden cihanın; yaşı, kurusu tüm zerrelerinin hep aşk ve heva içinde uçuştüğünü, güneşin nuru içinde uçan zerrelerin zikir yolula “Ümmü'l-Kitap onun yanındadır” dercesine dilsiz olarak Hakk'ı tespih ettiklerini, böylelikle kazmasız küreksiz, şirki göklerden kazıp, attıklarını ifade eder. Âlemdeki o tespih ve zikirleri dinleyecek algılayacak hale gelseydi, insanların ayaksız olarak arzın bahçelerine koşarak orada sayısız ilginçlikler seyredebileceğini de bilahare belirtir.¹²¹⁶

2.2.2.5. Mukabele ve Semâ'

Karşılama anlamına gelen mukabele kelimesi bütün tarikatların yanı sıra özellikle Mevlevîlikte tarikat ayinini icra etmek anlamında kullanılmaktadır. Diğer tarikatlarda oturularak veya ayakta bir halka halinde birbirleri ile karşılıklı olarak durması gibi Mevlevîlikte de semazenler öncelikle birbirlerine karşı niyaz eder ve ardından kendilerine has zikir formu olan semâ' ayini şerifine başlarlar. Mukabeleler Sultan Veled ve öncesindeki dönemlerde belirli günler ve saatlerle kayıtlanamamakla

¹²¹³ “...yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır...” Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), en-Nur 24/35.

¹²¹⁴ “Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, bana nankörlük etmeyin!” Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), el-Bakara 2/152.

¹²¹⁵ Sultan Veled, *Rebabnâme*, 324; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 455.

¹²¹⁶ Sultan Veled, *Rebabnâme*, 123; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 163.

beraber sonraki dönemlerde Mevlevîhanelerin mukabele gün ve saatleri belirlenerek bir sistematiğe dökülmüştür.¹²¹⁷

Mukabelenin özü olan semâ' terimi din musikisi yerine kullanılan bir terim olarak tarîkat ve tekkelerin de kurulmaya başladığı tasavvuf bilimi açısından çok önem arz eden hicri 3. Asrın ilk yarısından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Sûfiler musiki kelimesi yerine ısrarla semâ' kelimesini kullanmışlardır. Çünkü musiki daha çok nefsanî bir zevk, keyif ve eğlenceyi çağrıştırdıkça sûfilerin semâ'sı musikiye göre çok daha kapsamlı ve hatta sessizliği bile içinde barındıran bir kavramdır.¹²¹⁸ Sûfilerin kabul ettikleri semâ' asıl itibarıyla değerli bir şeydir ve her şeye yayılmıştır. Öyle ki bu semâ'ya mahsus doğal ve özel bir yöntemle teganni de ahenk de yoktur.¹²¹⁹

Esasında işitme anlamına gelen semâ' kelimesi, sûfilerin vecd halinde ayağa kalkıp genellikle dönerek yaptıkları bir zikir formudur. Başlangıçta vecd ile ifade edilirken daha sonraları vecd halini yakalamak için bir hazırlık nevinden değerlendirilerek tevâcüd terimi ile birlikte kullanılmıştır. İlahî keşiflere ulaşmanın birer aracı ve aynı zamanda ilahî tecellileri yüksek seviyede hissetmenin dışı vurumu haline gelen semâ', devran ve raks dönem dönem tartışma konusu olmuştur. Bilhassa XVI. yüzyıldan itibaren şiddetlenmiş olan bu tartışmalar toplumun asayişini derinden etkileyecek bir seviyeye kadar ulaşmıştır.¹²²⁰ Din bağlamının dışında farklı bir bakış açısıyla yaklaşıldığında insanlığın doğası gereği yalnız tahassürünü ve elemiğini değil, neşesini de müzikle ifade ettiği ve bunu bir hareket veya raks eşliğinde yaptığı vakidir. Sûfiler, semâ'yı insanlıktan almışlardır ve semâ'nın tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. Bu bakış ile semâ'nın insani açıdan değerlendirilmesi de mümkündür.¹²²¹

¹²¹⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 370-371.

¹²¹⁸ Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema'*, 228-229.

¹²¹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 15/189.

¹²²⁰ Dilaver Güner, "Osmanlılar'da Semâ", *Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhulislam Risalesi*, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (Şubat 2010), 1-23.

¹²²¹ İsmet Kayaoğlu, "Semâ"ın Menşei Hakkında Birkaç Söz" (9. Milli Mevlânâ Kongresi, Konya, 1998), 89.

Semâ' hakkındaki tartışmalar tasavvuf klasikleri sayılabilecek ilk dönem eserlerinden Mevlânâ'ya kadar gelen süreçte birçok sûfînin eserlerinde yer edinmiştir. Örneğin; Ebu Nasr Serrac Tûsî (ö. 378/988) *el-Lûma* adlı eserinde yaklaşık 40 sayfayı semâ'ya ayırmış, Kelâbâzî (ö. 380/990) *Ta'arruf*'unda semâ' konusunda özel bir başlık açmış,¹²²² Kuşeyrî (ö. 465/1072) hem *Risâle*'sinde "vecd" başlığı altında konuyu değerlendirmiş hem de semâ'ya dair özel bir risale kaleme almıştır.¹²²³ Hücvirî (ö. 470/1077) *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde, Gazzâlî (ö. 505/1111) de *İhyâ*'sında "Kitabu Âdâbi Semâ' ve Vecd" başlığı adı altında semâ' ve vecd ilişkisi üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Abdulkâhir Sühreverdî (ö. 563/1167) *Âdâbu'l-Müridin* adlı eserinde "Semâ' Âdâbı" adlı bir başlık ile semâ'ya ilişkin konularda detaylı bilgilere yer vermiştir. Daha sonraki dönemlerde konuyla ilgili sayfalarca yazı ve eser kaleme alınmıştır. Mevlevîlikteki semâ'ın kaynağı da adı anılan eserlerde yer alan bilgilere dayanmaktadır.

İlk dönemlerdeki semâ' ile alakalı itirazlara karşı savunmalara kısaca değinilecek olursa öncelikle mûsikî ile alakalı olarak *Kütüb-ü Sitte* adı verilen meşhur hadis kitaplarında elli kadar hadis bulunmakta olup hadislerden bazılarının hadis kriterleri açısından sağlamlıklarının tartışma konusu olduğu çünkü bu hadislerin çoğunun senet itibarıyla sağlam görülmediği ve hatta bazı âlimlere göre mûsikîyi yasaklayan hadislerden hiçbirinin sahîh olmadığı görülmektedir. Hz. Muhammed'in mûsikî konusundaki fitrî tutumu ile birlikte ilk halifeler, tabiin ve daha sonrakilerin mûsikî hakkında çok olumsuz olmayan tavırları mutasavvıfların ilklerinin çoğu tarafından mûsikînin cevazına delil sayılmıştır.¹²²⁴

Serrac'a göre semâ' üç türdür: Birincisi mürit ve bu işe yeni başlayanların semâ'larıdır ki onlar bu sayede kıymetli hallere ulaşmak isterler. Böylelerinin fitne ve riyaya düşmelerinden korkulur. İkincisi siddıkların semâ'sıdır ki, bunlar hallerinin artmasını bekleyerek durumlarına münasip şeyler dinlerler. Üçüncüsü ise âriflerden

¹²²² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 225; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 178.

¹²²³ Kuşeyrî'nin *Marifetü'l-Ahkamu's Semâ'* adlı eseri, daha sonra neşredilen *Risâletü'l-Kuşeyriye*'nin içine "Semâ' Babı" olarak eklenmiştir. Bk. Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 535; Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 275.

¹²²⁴ Arif Demir, "İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları" 15/2 (2018), 65-87.

istikamet ehli olanların semâ'sıdır ki bunların semâ' sırasında hareket ve sükûn gibi kalplerine varid olan şeyde Allah'a karşı gelmeleri söz konusu olamaz.¹²²⁵ Benzer bir şekilde Ahmed Gazzâlî semâ'nın olabilmesi için üç şart ortaya koyar. Bunlar; zaman, mekân ve ihvandır. Zamandan kasıt, kalplerinin saflığı, sevgililerin (Allah'ın) rızasını talep ederek toplanıldığı, zahirlerinin nefsânî hazzlardan soyutlandıkları, bâtınlarını derece ve makam elde etmekten ayırdıkları ve sırlarını birleştirdikleri kesik kesik nefes verdikleri vakitlerdir. Mekândan kasıt zâviyeler, hanlar, ilk mescidler ve ihvandandır; kasıtsa; saflık, vecd, bilme, keşifler, zevk, şevk ve tamam olma kardeşliğidir ki bunlar gerçek kardeşliklerdir. İşte bu üç şart gerçekleşip zaman, mekân ve kardeşler toplandığında semâ'; irfân, kemâl, safâ, kavuşma (visâl) ehli için vâcib (zorunlu) olur.¹²²⁶

İbn Arabî'nin semâ' konusunda kendisinin de bir zamanlar semâ' meclislerine iştirak etmiş olmakla beraber semâ'nın tasavvuf yoluna İbahiler tarafından sokulmuş olduğunu ve hatta sakalsız gençlerin sapkın niyetlerini ilerletmek için yararlandıkları bir dans şekli olarak ifade ederek müritlerinin semâ'ya katılmasını yasaklamış olduğu ve semâ'yı şiddetle eleştirdiği iddia edilmektedir.¹²²⁷ Oysa İbn Arabî'nin semâ'yı mutlak ve mukayyed semâ' olarak ikiye ayırarak; kendisinden vecd, ondan ise vücûd (varlık) meydana gelmeyen semâ'yı, semâ' olarak kabul etmediği ve asıl semâ'nın (mutlak semâ') ehlullah tarafından benimsendiğine ve terk edilmesinin mümkün olmadığına dair bilgiler göz önüne alınırsa eleştirilerinin kaynağının gerçek anlamdaki semâ' olmadığı anlaşılabilir.¹²²⁸ İbn Arabî mukayyed semâ' mevzusunda da detaylı bilgiler verdiği *Fütûhat*'ında ruhani, ilahi ve doğa semâ' sınıflandırmalarını yapar ve detaylı açıklamalara yer verir. Bununla beraber semâ'yı marifete ulaşma noktasında değerlendirerek "marifet,

¹²²⁵ Serrâc Tûsî, *El Lüma' İslam Tasavvufu*, 349.

¹²²⁶ Mustafa Said Akdoğan, *Ahmed Gazzâlî ve Bevâriku'l-İlmâ' Fî Tekfîri Men Yuharrimu's-Semâ' İsimli Eserinin İncelenmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 104-106.

¹²²⁷ Claude Addas, *Quite For The Red Sulphur, The Islamic Texts Society* (Cambridge, 1993), 163.

¹²²⁸ Hamide Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ'", *Bilimname; Düşünce Platformu*, (Şubat 2017), 228-240.

(vecd doğru bile olsa) doğal semâ'nın nasibi değildir" der.¹²²⁹ Ona göre sûfilerin kabul ettikleri semâ' asıl itibarıyla değerli bir şeydir ve her şeye yayılmıştır. Bu semâ'ya mahsus doğal ve özel bir yöntemle teganni, ahenk yoktur.¹²³⁰ Bununla birlikte kendi yaşadığı devirde yapılan semâ'yı bu kapsamda değerlendirir. Daha sonra "semâ'nın terki makamı" diye adlandırdığı ve mutlak semâ'nın terkinin mümkün olmadığı fakat mukayyet semâ'da en aşağıda yer alan doğal semâ'nın terkinin uygun olduğunu savunur. Çünkü doğal semâ'da bir insanın Rabbi karşısında kalbini daha çok nağmelerde bulmasını sakıncalı ve haram olarak değerlendirir. Böyle kimselerin semâ' etmemesinin gerekliliğine değinir. Kendi görüşünü şu şekilde belirtir. "Nefsi hakkında temkin sahibi, onu istemez. Bulunduğunda ise ondan dolayı (meclisi) terk etmez."¹²³¹

Ankaravî, semâ'nın bidat olduğu yönündeki itirazlarla ilgili; semâ'nın bidat olduğunu kabul etmekle birlikte¹²³² bunun sünnete aykırı olmadığını bu yüzden kötü olmayıp, semâ' vasıtasıyla mücâhede ehlinin kabzı zail olup şevki vahdetin zuhura geleceğini savunur. Bununla birlikte semâ'nın faydalarına değinir.¹²³³ Ayrıca semâ' üzerine yazdığı risalesinde¹²³⁴ çeşitli deliller ışığında güçlü bir semâ' savunması yapar.¹²³⁵ Anlaşıldığı üzere semâ'yı daha çok kabz halindeki sıkıntılardan kurtuluş ve bast halindeki rahatlık ve şevke ulaşmak üzerinden değerlendiren Ankaravî'nin yanı sıra; Sühreverdî, iman ehli arasında ihtilafın vaki olmadığı hak semâ'nın sahibini hidâyete götüreceğini ifade eder. Bu tür semâ'nın sıcaklığının, yakının soğukluğu üzerine gelince, gözlerden yaşlar boşanacağını ifade eder. Çünkü semâ'nın bazen

¹²²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 8/304.

¹²³⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 15/189.

¹²³¹ İbn Arabî'nin semâ' karşısındaki bu tavrı Kuşeyri'nin *er-Risale*'sinde geçen Cüneyd-i Bağdadi'nin tavrı ile bire bir örtüşür. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 8/307.

¹²³² Ankaravî'nin bu görüşü kendinden önceki sûfilerin görüşlerine dayanır. Örneğin İzzettin Kaşani (ö.735) tasavvufun esasları adlı eserinde nerdeyse birebir aynı cümlelerle "semâ'nın bidat olup sünnete aykırı olmadığını söyler." Bk. Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*, 185.

¹²³³ Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî*, 52-56.

¹²³⁴ *Risale-i Hüccetü's Semâ'* üç bölüm olup birinci bölümde semâ' ve raksı haram kabul edenlere karşı hadisler, müctehid imamlar ve ilk dönem sûfilerden, Sühreverdi, İmam Gazzâlî ve İbn Arabî'ye kadar birçok kişinin semâ' hakkındaki olumlu görüşlerini aktarır. İkinci bölümde semâ'nın mübahlığı hakkındaki görüşleri (özellikle imam gazalinin) aktarır üçüncü bölümde def çalmaktan başlayarak semâ'daki musiki aletlerinin caiz olduğunu ispatlamaya çalışır.

¹²³⁵ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 365-393.

hüzün, bazen şevk bazen de pişmanlık verdiğini fakat her üç durumda da yakıcı bir etkisi olduğunu belirtir.¹²³⁶ Mevlânâ da bazen neşe, bazen hüzün halinde semâ' yapmıştır.

Mevlevîlikte, semâ' diğer tarikatlardaki gibi bir zikir formu olup, başlangıçta daha düzensiz iken Sultan Veled döneminden itibaren eklemeler yapılmış ve düzenlenerek yaygınlaşmıştır. Öyle ki semâ' kavramı günümüzde sadece Mevlevî zikri ve ayinleri için kullanılmaya başlanmış ve şiirsel bir ifade ile ney sesi eşliğinde dönerek, semâya yükselme gibi sembolik bir mânâya kavuşmuştur.¹²³⁷ Mevlânâ, hayattayken rebâb ve ney dinleyip semâ' yapmış, bundan dolayı ona muhalefet eden, onu bidatler çıkarıp dini tahrif etmekle suçlayan bir kısım fâkih ve zâhidler olmuştur. Bu kişilerin daha sonra Mevlevîler arasında semâ'nın devam etmesi ve yaygınlaşması üzerine Mevlânâ'nın ölümünü de fırsat bilerek bir heyet halinde dönemin devlet yetkilisi Pervâne'ye gidip, Mevlevî çevrelerdeki bu uygulamanın derhal kaldırılması için talepte bulunmuşlardır. Ancak bu istekleri Sadreddin Konevî'nin; "Eğer benim sözümü dinlersen; dervişlerin sözüne güveniyorsan ve Mevlânâ'nın yüceliği hakkındaki inancın da sağlamsa Allah hakkı için bu hususta hiçbir müdahalede bulunma. Bir şey söyleme ve bu konuda kindar kimselerin sözüne uyarak semâ'ya itiraz etme. Çünkü böyle yapmak, velilerden bir çeşit yüz çevirme sayılır. Velilerden yüz çevirmek ise uğursuzluk getirir. Allah dostlarının bu çeşit yenilikleri (bidatleri) yüce peygamberlerin sünneti gibidir. Onların hikmetini veliler bilirler. Allah'ın işareti olmadan onlardan bir şey meydana gelmez." demesi ile Pervane tarafından istekleri reddedilmiştir.¹²³⁸

İbn Arabî'nin eserinde çok defa bizim devrimizdeki şeyhimiz diye söz ettiği¹²³⁹ Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde etkin bir sufi olan Ebû Medyen'e (ö. 594/1198) göre semâ', ehli olmayanlar için haramdır. Ehil olmayanların semâ' meclisine alınması ve semâ'ya iştirakı söz konusu olamaz. Namaz, oruç, visâl

¹²³⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 143-155.

¹²³⁷ Sezai Karakoç, *Mevlânâ* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1999.), 50.

¹²³⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/1-2.

¹²³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, II/77, 250, 269; III/137; IV/88, 436; V/126, 202, 204; VI/128, 157; VII/441; IX/266.

(Hakk’a kavuşma) gibi esasları gerçekleştirene kadar müptedî bir müridin de semâ’ya katılması yasaktır. Ancak güçlü bir mücâhededen sonra semâ’ya katılmasına izin verilir.¹²⁴⁰ Bu açıdan değerlendirildiğinde Eflâkî’nin aktardığı Bahâ Veled’in “Kamil bir şeyh için semâ’ beş vakit kılınan namaz ve ramazan orucu gibi farzdır. Halis ve ikbal sahibi müritlere güçleri nispetinde semâ’ mübahtır. Şeyh ve mürit olmayan ayaktakımına ise haramdır” şeklinde aktarılan¹²⁴¹ sözlerine paralel olarak, Mevlânâ’nın; “Gerçek semâ’ herkesin işi değildir / İncir her kuşun lokması değildir” demekle¹²⁴² herkesin semâ’ edemeyeceği fikri Mevlevîliğin bu konudaki temel esaslarından biridir. Bu yüzden semâzenlerin eğitimi Mevlevîlikte bir usûle bağlanmış ve her mürit semâzen olmamıştır.

Mevlêvîliğe semâ’nın girişinde en önemli etki şüphesiz ki Şems’e aittir. Sultan Veled’in de semâ’ya ilişkin söylediği sözlerle bakılırsa bu etki açıkça görülür. Şems *Mâkâlat*’ında semâ hakkında şöyle der: “Bir semâ’ vardır ki, o haramdır ve yasaktır; ama Allah erlerinin yaptığı semâ’ya haram demek büyük bir küfürdür. O, ilâhî coşkunlukla harekete geçmeyen el elbette cehennemde yanacaktır. Semâ’da yükselen eller ise elbette Cennet’e varacaktır. Başka bir semâ’ vardır ki o mubahtır. Bu semâ’a riyazat ve perhizle yaşayan sufilerle zahitlerin semâ’sıdır ki, onlara gözyaşı ve yufka yüreklilik getirir. Şüphe yok ki bunlar da cennete gireceklerdir. Bir başka bir semâ vardır ki bunun yapılması farzdır. Bu da hal ehli erenlerin semâ’sıdır. Bunların dışında bir de farz-ı ayn (yapılması Allah tarafından emrolunan) başka semâ’ daha vardır. Bu beş vakit namaz, Ramazan orucu nasıl farz ise, açlık ve susuzluk vaktinde yemek ve su ne kadar gerekli ise, bu semâ’ da hal ehli erenlere o derece gereklidir. Çünkü onların yaşama zevkini artırır.”¹²⁴³

Mevlânâ, Şems’ten önce de semâ’ yapmıştır. Eflâkî’nin Sultan Veled’den aktardığı “Babam gençliğinde çok zahit, faziletli ve vera sahibi idi. Semaya hiç gelmemişti. Anne tarafından Büyük annem olan Kiray-i Buzurg (Büyük Kira),

¹²⁴⁰ Ulupınar, “Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ”, 228-234.

¹²⁴¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, I/230.

¹²⁴² Ebu’l Kasım Tafazzulî, *Mevlânâ Dergâhı’nda Dervişlerin Sema’sı*, 2007, 205; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, 121. Not: Tahirü’l-Mevlevî, Gölpınarlı ve Süleyman Nâhîfî’ninki gibi birçok çeviride semâ’ işitmek manasında çevrilmiştir.

¹²⁴³ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 18-19.

babamı semâ'ya teşvik etti. Babam önceleri semâ'da ellerini sallardı. Mevlânâ Şemseddin gelince ona dönmeyi gösterdi.” Şeklindeki sözlerine binâen Mevlânâ'nın Şems'ten sonra sık sık yaptığı semâ'ya eskiye oranla dönmeyi de eklediği anlaşılmaktadır.¹²⁴⁴ Mevlânâ, semâ'yı bazen tek başına bazen topluluk içinde yaparak kendi üslubunu yansıtmış¹²⁴⁵ kimi zaman semâ' ederken vecde gelerek secdeler etmiş, kimi zaman hiddetlenip yanındakinin yakasına yapışmış, kimi zaman da kavvâleri tutup, ayak vurarak salâvât getirmiştir. Hatta sorulara cevap vererek fetva yazmıştır.¹²⁴⁶ Mevlânâ'nın semâ'sı ve ona kadar ulaşan kadim bilgiler ışığında şekillenen semâ' Sultan Veled döneminde de vecd hali doğrultusunda babasınıninkine benzer bir şekilde devam etmiştir. Sultan Veled de babası gibi semâ' ederken rubâîler okumuş, destârını, ferecisini çıkarıp gûyendelere bağışlamıştır.¹²⁴⁷ Sultan Veled döneminde bunlara ek olarak semâ'dan önce Kur'an kıraati ve *Mesnevî*'deki gazellerin okunup şerh edilmesinden sorumlu Mesnevîhanların varlığı ile gûyendeliği vazife edinenlerin bulunmasından ibâret bazı eklentilerin yapıldığı; semâ'nın, belki dua nevinden bir gül-bâng ile bitmesi dışında herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır.¹²⁴⁸ Devr-i Velede ve Mevlevî kıyafetleri¹²⁴⁹ dâhil günümüze kadar mukabele ve semâ'nın bir takım ritüeller eşliğinde zikir ile birleşip yaygınlaşması sonraki dönemlerde sistematik bir hal almıştır.

Günümüzdeki semâ' mânâ bakımından aynı öze bağlı olsa da çeşitli müzik aletleri eşliğinde aşkla vecde gelip dönmek sûretiyle yapılan sistemli bir zikirdir. Mevlevîlere göre semâ', sembolik anlatım olarak mânevî bir yolculuğu insanın “kâmil insan” olma serüvenini, kâinatın oluşumunu, insanın âlemde dirilişini, Allah'a aşk ile niyaz edip kulluğunu idrak etmesini ve kudret ve kuvvet sahibi olan Rabbi karşısında acziyetini kavramasını temsili olarak anlatılır. Geçmiş dönemlerde,

¹²⁴⁴ Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/680-681; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/124.

¹²⁴⁵ Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema*, 362-369.

¹²⁴⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkanı*, 1963, 64-71.

¹²⁴⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkanı*, 71-74.

¹²⁴⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkanı*, 76.

¹²⁴⁹ Mevlânâ, Şems'in kaybolmasının ardından kendisine hindibari denilen kumaştan bir fereci yapmış, başına bal renginde yünden yapılmış bir külah geçirmiş, gömleğinin önünü açık giymeye başlamış, Mevlevî çizmesini ve ayakkabısını ayaklarına geçirmiş ve sarığını da şekeravizle sarmış olduğu aktarılmaktadır. Bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I/165. Sonraki dönemlerde oluşan semazen giyim şeklinin kaynağının bu duruma dayandığı anlaşılmaktadır.

dönme eğitimi, Mevlevîhanelerin mutfak bölümünde, “Aşçı Dede” adı verilen görevlinin gözetimi altında, özel birtakım geleneklere bağlı kalınarak yapılmıştır. Mevlevîler, tarîkata yeni giren derviş adayını nevniyaz; dervîşi, can; semâ’ eğitimi almayı, semâ’ çıkarmak ve dönmeyi öğrenen dervîşi de “semazen” olarak adlandırmışlardır. Nevniyaz adı verilen derviş adayı semâ’ öğrenme süresi boyunca normal semâ’ tennuresine oranla daha kısa ve daha dar belli bir tennure giyer ve semâ’ eğitimi sona ermedikçe de başına “sikke” adı verilen uzun külâhı takamaz.¹²⁵⁰ Sembolik olarak “çark atarak semâ’ etmek tevhide işarettir. Sıçramak, ulvî âleme ulaşmak arzusunun sonsuz dereceye geldiğine işarettir. Ayak vurmak, nefsini öldürmeye delalet eder. Kol açmak, vahdete ulaşmaktan dolayı sürûrunu göstermektir. Sağ elin avucunun yukarıya açık oluşu feyz-i akdes’e işarettir. Sağ el bu feyzi yukarıdan alır, sol el de aşağıya, yani bu nasut âlemine verir.”¹²⁵¹ Bu sembolik seremonide semâzenin siyah hırkası, kabri; başındaki sikkesi, mezar taşı ve üzerindeki beyaz tennuresi de kefeni simgeler. Semâzenin siyah hırkayı çıkarması mânevî olarak hakîkate doğmayı temsil eder. Semâ’nın yönü sağdan sola olup kalbe doğru bir hareket olarak tüm varlığın aşk ile kucaklanması ifade olunur. Semâ’ Hz. Peygambere övgü olarak “Nat-ı Şerif” ile başlar. Daha sonra kudüm ile başlayan nağmeler ney sesi ile devam eder. Ney taksiminden ardından peşrev başlar, semâzenlerde bununla beraber semâ’ meydanında yürümeye başlarlar. Semâ’ meydanı üç kez dolaşılır buna “Devr-i Veledî” denilir. Üçüncü devrin sonunda şeyhin posttaki yerini almasıyla devr-i Veledî tamamlanır. Kudüm sesinin uyarısıyla semâzenler yerlerine çekilerek beklemeye başlarlar. Neyzen kısa bir taksim yapar ve ayin çalınmaya başlar. Bundan sonra semâzenler sıra ile şeyh efendi’nin elini öperek semâ’ya başlar. Semâ’ her birine “selam” adı verilen dört bölümden oluşur. Şeyhin posttaki yerini almasıyla son taksim de biter. Kur’an-ı Kerim tilaveti yapılarak, dua edilir. Hu nidası ile son selamlaşmalarla semâ’ töreni sona erer.¹²⁵²

¹²⁵⁰ Tafazzulî, *Mevlânâ Dergâhı’nda Dervişlerin Sema’ı*, 205.

¹²⁵¹ Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, 53.

¹²⁵² Vahit Göktaş - Ali Tenik, *Allah’la Varolmanın Yolu Zikir* (İlahiyat Kitap, 2014), 172-174; Kadir Özköse, *Dervişin Günlüğü* (Mavi Yayıncılık, 2020), 184-187.

Sultan Veled, semâ'ya karşı olan itirazları genel anlamda bazı insanların mânâ ehlini tenkide kalkması açısından değerlendirir. “Falan iş, şerîata aykırıdır, garip şey” diye söze başlayan bu insanların asıl maksadının şerîat olmadığını hatta belki bazılarının amacının şerîata düşmanlık etmek olduğunu ifade eder. Çünkü kendi şerîat bilgisine dayanarak bu eleştirilerde bulunan birçok kimsenin şerîattan hiçbir şey anlamamış olduğunu ve tamamen art niyetlerine şerîatı âlet edinmiş olduklarını ifade eder. Semâ'nın aleyhinde bulunan kimseleri bu doğrultuda değerlendirerek eleştirenlerin semâ'nın anlamını bilmemekte olduğunu ifade eder. Ona göre semâ', enbiyâdan miras olarak kalmıştır. Semâ' bir raks değildir. Öyle bir haldir ki insan o halde kendi varlığından geçer; elini, ayağını ve aklını kaybeder, tamamıyla mahvolur. Semâ'daki bu durumu nübüvvet ile ilişkilendirir. Zira Kur'an'da: “Rabbi dağa tecelli ettiği vakitte, onu parça parça etti ve Musa da bihûş olarak yere yuvarlandı” buyurmuş¹²⁵³ olmasından hareketle nübüvvetteki bihûşluk ile semâ' zikrindeki bihûşluğu bir kabul eder. Kendilerinin yaptığı semâ'yı tarif ederken ruhanî, benlik ve bizlikten uzak, cisim ve ruhun dışında olarak tarif eder.¹²⁵⁴ Yani bir bakıma semâ'yı, vecd halinden ayrı tutmaz. Bu yüzden semâ'yı da sınırlandırarak her görünen semâ'nın, semâ' olmadığını, asıl semâ'nın kendinden geçmek olduğunu vurgular. Hz. Peygamber'in ümmetinden olmanın; O'nun yolunu ve hallerini anlamayı gerektirdiğini belirterek Cebrail'in, diğer meleklerin ve Miraç gecesinde Allah'ı müşâhede etmiş olan Hz. Peygamber'in durumunu hatırlatır. Ümmetinin de bu müşâhedelerden en azından bir koku alınması gerektiğini, eğer bunlardan bir şey göremiyor, anlayamıyor ve nasiplenemiyorsa Müslümanın peygambere ümmet olmasında kusurlu sayılacağını; gerçek ümmet ve kabiliyetli bir öğrenci gibi olan Müslümanın, bu garip, şeyleri de görmesi gerektiğini iddia eder. Bunları inkâr eden birinin aynı zamanda Peygamber'i inkâr etmiş olacağını ifade eder.¹²⁵⁵

Sultan Veled'e semâ' hakkında sorulması üzerine: sadık ve hür; mücâdele ehli, namaz, oruç, zikir gibi ibadetlerle senelerce Allah'ı taleb etmiş olan bir dervişin; semâ' etmesinin revâ görülmesi gerektiğini belirtmiştir. Yani semâ' yapan dervişin

¹²⁵³ el-Bakara, 1/139.

¹²⁵⁴ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 526.

¹²⁵⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 313; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 344.

belli başlı özellikleri olmalıdır ki bu özellikler aynı zamanda dervişlerin semâ' yapma yeterliliğinin şartları olarak da kabul edilebilir. Bunlar; hür ve sadık olmak, şer'i kurallara riâyet etmekle belli bir olgunluk seviyesine gelmiş olmak olarak özetlenebilir. Ayrıca semâ' kibir ve hırsın temizlenme yöntemidir.¹²⁵⁶ Dervişin, semâ'dan maksadı eğlence değil, Allah'a yaklaşımdır. Eğer kendisindeki vecd; namaz, oruç, zikir ibadetlerle hâsıl oluyorsa, eğlenceye, saza ve semâ'ya gerek yoktur. Bununla beraber derviş, semâ' ve eğlenceyle meşgul olsa bile onun bu halini başkalarının haline benzetmek doğru değildir. Başkalarının eğlencesi küfür içinde küfür, karanlık içinde karanlık olurken derviş için durum farklıdır. Görünüşte dervişin bu hali küfür ise de bu küfürde bir din gizlidir. Çünkü derviş, mânen tamamıyla imânâ gark olmuştur ki bu durum şer'îatın hakîkati olarak da nitelenen dinin özü ve içidir.¹²⁵⁷ Sultan Veled'e göre gönül sahibinin semâ'sı huzurdur. O, bu halde iken Hakk ile beraber ve Hakk'ın kelamını Hakk'tan işitmekte, huzur içinde kendinden geçmektedir. O halde böyle bir harekete haram denilmesi mümkün değildir.¹²⁵⁸

2.2.2.6. Fakr

Fakr, sözlüklerde ifade edildiği şekliyle insanın ve bütün varlıkların dünyada bulunduğu süre içinde zarûrî ihtiyaçlarının subût ve istimrârı yani sürekli muhtaç olmaları anlamına geldiği gibi, maddî olarak ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu, kılet-i mal, ihtiyaç, yoksulluk, nefsin kanâatsizliği ve Allah'a olan muhtaçlık gibi farklı anlamlara da gelmektedir. Fakr kelimesinin çoğulu "fukûr"dur. Fakr sahibi kimseye de fakir denir.¹²⁵⁹

Tasavvuf tarihine bakıldığında ilk dönem zahidlerinin ve sonrasında gelen sûfilerin fakir sahâbîleri ve özellikle ashâb-ı Suffe'yi kendilerine örnek alarak;

¹²⁵⁶ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 526-527.

¹²⁵⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 20-21; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 21-22.

¹²⁵⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 286; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 344.

¹²⁵⁹ İsfahânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 495; Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/60-61.; Hasîrîzâde Elif Efendi, en-Nuru'l-Furkân fî Şerhi Lugâti'l-Kur'ân, (trc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, c. II/155; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l Melâyîn, Beyrut 1990, 782-783.

fakirlerin zenginlerden önce cennete gireceğini ve cennet ehlinin çoğunluğunu fakirlerin teşkil edeceğini ifade eden hadisler ışığında dünyayı kötüyüp fakrı zenginliğe tercih ettikleri görünmektedir. Daha sonraki dönemlerde farklı bölgelerde yaşayan sûfilerin farklı anlayışları benimsedikleri görülmektedir. Örneğin Bağdat civarındaki sûfiler kazanç sağlamak ve zanaatla sürekli meşgul olmayı doğru bulmazken genelde Horosan bölgesindeki sûfilerce bu anlayış pek uygun görülmemiştir.¹²⁶⁰ Fakat farklı eğilimler olsa da dünya malının asla amaç olmadığı tüm sûfilerin ortak görüşüdür. Öte yandan fakrın bir makam mı yoksa Allah’a vâsıl olmak için bir metot mu olduğu konusunda sûfiler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İlk dönem kaynaklarında fakr; tövbe, verâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ şeklinde sıralanan tasavvufî makamların dördüncüsü olarak kabul edilmiştir.¹²⁶¹ Fakat sûfilerin çoğunluğunca fakr, daha çok tasavvufî bir makam değil bir yol yahut metot olarak görülmüştür. Bu konuda İbn Arabî, zenginlik ve fakirlik mevzusunu bambaşka bir pencereden değerlendirerek bu iki halin birbiri ile büyüklük açısından kıyaslanamayacağını ifade eder. Zira ona göre zenginlik Allah’ın, fakirlik ise kulların sıfatıdır. Zenginlik fakirlikten veya fakirlik zenginlikten üstündür diyen kimsenin durumu “Allah mı üstündür, yoksa yaratıklar mı üstündür?” diyen kimsenin durumuna benzer. Bu yüzden bu konuda ortak payda olmadığı için kıyas yapılamaz.¹²⁶² Fakat zenginliğin halk nezdinde saygın bir durum olduğunu belirterek, “seçkinlerin” fakirliği dikkate aldıklarını belirtir. Çünkü âriflerin bütün değeri ve şerefleri fakirlik üzerinedir. Onlar müşâhedelerini fakirliklerine borçludurlar.¹²⁶³

Fakr mevzusunda Hz. Peygamber’in birbirinden farklı görünen hadislerinden yola çıkılacak olursa fakrın üç mânâda kullanıldığı görülür. Örneğin; Resûlullâh (s.a.v.) “Fakirlik, benim iftihâr vesilemdir” hadisiyle sadece Allah’a karşı duyulan ihtiyaçtan bahsederken, “Fakirlik, neredeyse insânı küfre düşürecek” hadisiyle

¹²⁶⁰ Abdulkâhir Sühreverdî’ye göre; “Zenginliği infak nedeniyle fakirlikten üstün gören, günahı da tövbenin faziletlerinden dolayı taatten üstün gören gibidir. Ancak tövbenin faziletli görülmesi kötü davranışların ters görülmesi nedeniyle. İnfakın da faziletli olmasının sebebi Allah’tan uzaklaştıran malın elden çıkarılmasından dolayıdır.” Bk. Ebü’n-Necîb Abdülkâhir b. Abdullah Sühreverdî, *Dervişliğin Âdâbı*, çev. Hamide Ulupınar (Gelenek Yayıncılık, 2010), 29-30.

¹²⁶¹ Serrâc Tûsî, *El Lüma’ İslam Tasavvufu*, 41-51.

¹²⁶² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 10/232.

¹²⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 17/161-162.

Allah ve mahlûklara karşı duyulan ihtiyaçtan; “Fakirlik iki cihânda yüz karasıdır” hadisiyle ise sadece mahlûklara duyulan ihtiyaçtan söz eder. Bu haliyle fakr konusunda belirleyici olan ihtiyacın kime karşı olduğu ile ilgilidir. Bu yüzden fakr konusunda farklı kategorilerden söz edilebilir. Sûfiler, birçok farklı fakr kategorisinden söz etseler de bütün bunların temelde kendilerine indirgenebileceği iki türlü fakrın olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar, sûret fakirliği ve ma’nevî fakirliktir.¹²⁶⁴

Fakrı açıklarken, gönül gözünün nuru¹²⁶⁵ ve gönülde gizlenmiş bir sır tanımlarını kullanan Sultan Veled, bütün ilahî vasıfların asıl sahibinin Allah olduğunu, bu ilahi sıfatların insandaki tezahürlerine yönelik olarak fakr sahibi olanların da Hakk’ın nuru mesabesinde olduğunu vurgular. Aynı zamanda Rasûl-i Ekrem’in “Fakr tamam olduğu zaman, işte o Allah’tır” buyurmuş olduğu hadis dolayısıyla fakrı ve fakirliği yücelttir.¹²⁶⁶ Fakat sûretten çok mânâyâ yoğunlaşan Sultan Veled surette olan fakirlikten daha çok mânevî fakrı üstün tutarak, hakîki fakr olarak mânevî fakrı kabul eder. Ona göre “Dünyayı terk, mânendir. Halkın zâhiren anladıkları gibi değildir. Bu yüzden bazılarının “Biz evliyâyız, dünyayı terk ettik” diye malı mülkü satıp fakirlere dağıtmaları doğru değildir. Böyleleri terk-i dünyayı yanlış anlamışlardır. Zira bazı peygamberin padişah, bazı velilerin oldukça zengin olması dünya terkinin aslında mânevi bir terk olması gerektiğinin en açık göstergesidir. Bu durumda olan nebi ve evliyânın nübüvvet ve velâyetlerinin zenginlik ve fakirlikle alâkası olmadığı görülmektedir. Sultan Veled’e göre nübüvvet ve velâyet, Hudâşinâslıktır. Hudâ ile meşgul olmaktır. Bu yüzden mal, mülk, aşka ve velâyete mâni değildir.¹²⁶⁷

Sultan Veled, dünya ehli kişileri kulluklarındaki zayıflık dolayısıyla, dünyâyâ âşık kimseler olarak niteler. Dünya ehli olan bu kimselere göre dünyayı terk etmek, ölümden beterdir. Fakat dünya ehlinin aksine miskinlerle tâlibler için durum bunun

¹²⁶⁴ Abdullah Çakır, “Rifâiyyenin Pîri Seyyid Ahmet Er-Rifâî’de Fakr Ve Pratik Tezâhürü Fütüvvet”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 4 / 1 (2019), 71-72.

¹²⁶⁵ Sultan Veled, *Divan*, 501.

¹²⁶⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 165-166; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 349.

¹²⁶⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 283; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 501.

tam tersinedir. Onlara göre aşksız ve ibadetsiz geçen âlem bir zindan kesilir ki asıl bu hal ölümden beterdir. Dünya ehlinin aksine bu kimseler dünya işlerine yani mal ve mülkün varlığı veya yokluğuna önem vermezler. Onlara göre terk-i dünya, sûretâ terk edip de mânen hasret çekenlerin terki de değildir. Bunun yanı sıra ehli Hak olan tâlipler ve miskinler eğer dünyaya iltifât ederler, dünyayı elde tutarlarsa, bunu Hak için ederler. Uzun ömür isterlerse, onu da Hak için isterler ki Hak yolunda sarf etsinler. İşte hakîkî ve mânevî terk budur.¹²⁶⁸

Hak Teâlâ'nın mü'minleri cihatla emrederken önce malı ile sonra nefsi ile mücâhedeyi emrettiğini hatırlatan Sultan Veled mü'minin malını Hak yolunda bezletmekle mü'minlerin melekler üzerine emir ve pişvâ olacağını, sadakat ve muhabbetinin artmasına ve böylece ibadet ve tâatlerinin kabul olacağına vurgu yapar. Aksine malını fışk ü fücûr uğrunda bezl eden kişinin cezasının cehennem azabı olduğunu ifade eder. “Eldeki kılıç, gazâ için kullanılır, zulüm için kullanmak hatadır. Allah için yapılan iş ve harcanan mal makbul fakat kişinin kendi için yaptıkları mekrûh ve merdûddur.”¹²⁶⁹ Bu bağlamda hadisler üzerinden değerlendirmeler yaparken Hz. Peygamber'in: “Şeref ve mal sevgisinin bir Müslümanın dininde yaptığı zararı, iki yırtıcı kurt bir koyun sürüsüne yapamaz.”¹²⁷⁰ buyurduğunu bu yüzden dervişlerin dünyayı terk etmesi ve Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmesi gerekir. Kişinin dervişliğe bir çıkar doğrultusunda meyletmesi durumunun onu dervişlikten çıkaracağını iddia eder. Sultan Veled, böyle kimseler için bu gibilerin diğerlerinden farklı olduğunu ve birçoqları dünyayı elde etmek isterler; o, da fakirlikle elde etmek ister. Dervişlik, yalnız görünüşte fakir olmakla olmaz. İnsan ekmeğin yüzüne bakmakla doymaz. Asıl olan, mânâdır. Eğer dervişin kalbinde dünya sevgisi varsa derviş, görünüşte fakir fakat mânâca dünyaya tâlip bir emir, sûretten İdris, manen İblis'tir” der.¹²⁷¹

Dünya terki hakkında benzetmeler yoluyla “Sütü terk etmek, ekmeğe yemek içindir. Vuslat gelince hicrân uful eder. Bir takım ahmaklar, dünyayı terketmişler,

¹²⁶⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 315; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 542.

¹²⁶⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 316; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 544.

¹²⁷⁰ Tirmizî, *Zühhd* 43.

¹²⁷¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 269; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 303.

fakat cümlesi de Hak'tan mahcupturlar ve dünya tuzağına tutulmuşlardır” diyen¹²⁷² Sultan Veled'e göre Hak için kazanılan mal hakkında cenâb-ı Peygamber: “ni'mel mali essalihu lilricali salih” (Sâlih kişi için hayırlı mal ne güzeldir) buyurmuştur.¹²⁷³ Bu nedenle kişinin gönlünde Allah sevgisi oldukça, dünya malı onun nurunu artırır. Eğer bunun aksine olursa o mal kişiye fenâ gelir. Bu da o kişinin Allah tarafından reddetmiş olduğunun bir göstergesidir. Fakr konusunda Mevlânâ'nın görüşlerine benzer görüşler paylaşan Sultan Veled en veciz ve anlaşılır haliyle; “Geminin içine giren su, geminin batmasına sebep olduğu halde, altındaki su gemidekilerin hayatını kurtarır.” şeklindeki sözler ile bu konudaki düşüncelerini tam anlamıyla ifade eder.¹²⁷⁴

3. SULTAN VELED'İN NAZARÎ TASAVVUF ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Tasavvuf tarihinde başlangıç olarak kabul edilen ilk dönem zühhd dönemidir. Bu dönemde zahit adı ile anılan sûfilerin çoğunluğu kendilerini uzlete çekmiş, ibadet ve riyazete adanmış, böylelikle siyasi ve içtimâî konuların yanı sıra kelâmî tartışmalardan da uzak durmayı yeğlemişlerdir. Daha sonraki dönemlerde bu zahit/sufilerin etraflarına toplanan insanlar vesilesiyle dergâh, tekke ve hangâhlar bünyesinde tarikatlar şekillenmeye başlamış, böylelikle tasavvufî ekoller oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde sûfilerin, zühhd dönemindeki riyazetleri sonucunda elde ettikleri bilgiler ışığında olgunlaşan tarikatler içerisinde artık kelâmî ve felsefî konularda da söz söyledikleri ve eserler kaleme almaya başladıkları görülmektedir.

Tasavvufî anlayışların yaygınlaşmaya başladığı bu dönemler esas alınarak yapılan bir benzetmede tasavvuf bir ağaca benzetilmiş; ilk dönem olan zühhd dönemi, tasavvufun özü ve kökü, tarikatlar dönemi ise tasavvufun dalları olarak ifade edilmiştir.¹²⁷⁵ Bu teşbih geniş bir bakış açısıyla sonraki dönemler için sürdürülecek olursa; tasavvufun olgunlaşarak metafizik ve nazarî konularda ulaştığı merhaleler de kökü üzerinde dallanmış ve budaklanmış ağacın meyveler vermeye başladığı bir

¹²⁷² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 316; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 545.

¹²⁷³ İbn Hanbel, *Müsned*, IV/197, 202.

¹²⁷⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 188; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 377.

¹²⁷⁵ İbrahim Baz, “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 136.

dönem olarak telakki edilebilir. Özellikle İbn Arabî sonrasında yoğunluk kazanan ve felsefî-kelâmî konuların derinliğine tartışılmaya ve kaleme alınmaya başlandığı; Konevî'den (ö. 673/1274) mülhem “Muhakkıklar dönemi” olarak da adlandırılmış olan bu dönem ile birlikte tasavvufun, hakîkati elde etmeyi amaç edinen daha nazarî bir boyuta da evrilmiş olduğu söylenebilir.¹²⁷⁶ Esasında İslam düşünce geleneğinde baştan beri var olan bu nazarî boyut; orijinal anlamıyla son derece akli olmakla birlikte; ilgilendiği birçok konuyu ele alırken ne tam olarak kelâm ne de felsefeden ibarettir. İngilizce’de “theoretical gnosis”, Farsça’da “irfân-ı nazarî” olarak adlandırılan¹²⁷⁷ ve amelî tasavvufun yanı sıra konumlanan; tasavvufun zâhirî yönüne dayalı pratik uygulamalardan çok, nazarî boyutun yoğun olduğu bu vechesi; ilm-i ilahî, ilm-i tahkik, tasavvuf felsefesi, felsefî tasavvuf veya nazarî tasavvuf gibi adlarla da anılmaktadır.¹²⁷⁸

Nazarî tasavvuf düşüncesinin temelinde yer alan, aynı zamanda felsefeciler ve kelâmcılar tarafından da tartışılan konuların başında varlık ve varlığın özüne ilişkin konular gelir. Bu konular her ne kadar İbn Arabî ile tasavvuf içinde yoğun bir şekilde yer edinmeye başlamış ve onunla özdeşleşmiş olsa bile onun öncesinde öncesinde Hücvirî, Kuşeyrî, Herevî, Gazzâlî kardeşler, Sühreverdî el-Maktul ve Necmeddin-i Kübrâ’dan yükselen bir irfanî hattın da söz etmek mümkündür.¹²⁷⁹ Gerek yükselen bu irfanî hattın gerekse İbn Arabî’nin etkisiyle yeni bakış açıları eşliğinde olgunlaşmaya başlayan bu nazarî tasavvuf döneminin içinde yaşamış olan Mevlânâ da nazariyata ilişkin konulara kayıtsız kalmamıştır. Mevlânâ’nın nazarî irfan boyutundaki düşüncelerinin temeli büyük oranda ilahî aşk eksenine odaklanmıştır. Kökeni Ahmed Gazzâlî’den Hallac’a kadar uzanabilecek olan ilahi aşka dair metafizik düşünce; aşk, âşık ve maşuk birliği üzerinden bir vahdet

¹²⁷⁶ Betül Güner, “Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî’nin Miftâhu’l-Gayb’ı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (2017), 398.

¹²⁷⁷ Seyyed Hossein Nasr, “Theoretical Gnosis and Doctrinal Sûfism and Their Significance Today”, (2004), 1-2.

¹²⁷⁸ Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 15.

¹²⁷⁹ Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 21.

anlayışına dayanır.¹²⁸⁰ Bu bağlamda Mevlânâ'nın eserlerine bakıldığında ilahî aşk hamuruyla yoğrulan bir varlık anlayışı kapsamında, felsefe ve nazari irfan geleneğine ilişkin konulara ve bu konularla ilgilenen sûfî, muhakkık ve felsefeciler hakkındaki görüşlere ulaşmak mümkündür.

Mevlânâ, “Filozof, dâvasında delilleri artırır. Hâlbuki Hakk'ın kalbi temiz kulu, onun aksine delillere bakmaz bile”¹²⁸¹ diyerek filozofların Tanrı'yı kanıtlamaya çalışırken sadece aklı deliller aramasını eleştirir. Ona göre ârifin kıblesi, vuslat nuru; filozoflaşmış aklın kıblesi ise hayâldir.¹²⁸² İnsanın yalnız beş duyu ve “akıl” denilen meleke ile yetinmesi kendini kalb, sır, ruh, hafi vb. diğer melekelerin sağlayacağı bilgi, marifet, müşâhede, ilham gibi şeylerden mahrum etmesi demektir.¹²⁸³ Bu yüzden filozofun aklına güvenerek, kendisini düşünceye boğduğunu ve düşüncesiyle kendisini öldürdüğünü söyleyen Mevlânâ, filozofların salt akılcı yaklaşımını hatalı bulur.¹²⁸⁴ Böylelikle kendisini, metafizik ve nazariyatla ilgili konularda ilhâm, keşf, vahiy ve genel olarak dini reddeden salt akılcı felsefecilerin tam karşısında bir konuma yerleştirir. Fakat bu durum Mevlânâ'yı bütün filozof veya felsefî düşünceye tamamen karşı bir duruma getirmez. Onun karşı çıktığı felsefî düşünüş tarzı; vurguladığımız üzere sadece akla dayanıp, kalp ve ruhu yok sayan düşünce tarzıdır. Bâhusus Mevlânâ'nın, aklın hakîkate ulaştırmakta yetersiz kaldığını savunan, insanın ruhsal ve kalbî tarafının hakikat arayışında önemine vurgu yapan filozoflara bir itirazı yoktur.¹²⁸⁵ İtirazı olmadığı gibi eserlerinde övgü ile bahsettiği felsefeciler de vardır. Örneğin özellikle İshrakî felsefenin kurucusu kabul edilen Eflâtun (m.ö. 427-347) ve tabip filozof Galenos (ö. 200 [?]) hakkında övgü dolu sözler söyler.¹²⁸⁶ Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ'nın özellikle Eflâtun'un eserlerini okumuş olduğu ve

¹²⁸⁰ Rifat Okudan, “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 201.

¹²⁸¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 632 (V/569).

¹²⁸² Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 842 (VI/1897).

¹²⁸³ Mustafa Tahrâlı, “Dâvûd-ı Kayserî'nin Füsûs'u'l Hikem Şerhi Mukaddimesi” (Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri: Kubbealtı Akademi Mecmûası, 1997), 35.

¹²⁸⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 858 (VI/2356).

¹²⁸⁵ Gülşen Yaylı, “Mevlânâ Düşüncesinde Felsefe ve Hakikat”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (27 Temmuz 2020), 659-669.

¹²⁸⁶ “Ey kibr ü azametimize ilâç ve bize Eflâtun ve Calinus olan aşk, yaşa” Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 12. “Zamanın Eflâtun'u, ne buyurursa onu yap, onun buyruğu ile yürü, nefse uymayı, hevâ ve hevesi bırak.” Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 1909.

bazı fikirlerine katıldığı anlaşılmaktadır.¹²⁸⁷ Fakat bir metot olarak dinin kelâmî-felsefî konularına alenî bir üslupla girmeyi çokça tercih etmemiş olan Mevlânâ'nın; sembolik hikâyeler yoluyla değindiği bu mevzular onun nazarî irfana dönük hakikatleri özümsemiş ve bunları pratik hayatta tatbik etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

İlmin, ameli boyutunu önemseyen sufier, filozof kelimesinin yanı sıra hakîm kelimesi de kullanılır. “Hakîm” (hikmet sahibi) kelimesi ile kökenini philosophia kelimesinden alan bilgeliği seven kişi mânâsındaki “filozof” kelimeleri arasında anlamsal bir mukayese yapıldığında, iki kelime arasında bilgi/marifet veya hikmetin tatbiki noktasında bir ayrımın olduğu fark edilebilir. Hakîmin hikmeti, amellerle doğrudan ilişkili iken; filozofun bilgiyi pratiğe dökme zorunluluğu yoktur. Filozof bir fikre sahipken hakîm hem fikre hem amele sahiptir.¹²⁸⁸ Bu farkı anlamak için ünlü sûfî Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ı (ö. 440/1049) genç sayılabilecek bir yaşta ziyaret eden İbn Sînâ ile Ebu Said arasında bir diyaloga bakmak faydalı olabilir. Diyalog sonunda İbn Sînâ muhatabı için “O, benim bildiğimi, görüyor”; Ebu Said de “O, benim gördüğümü biliyor” der.¹²⁸⁹ Burada bilmek ve görmek üzerinden bir analiz yapılırsa; Genç İbn Sînâ'nın felsefî bilgi kaynağı olan akıl ile Ebu Said'in sahip olduğu müşâhede (görme) arasında bir kıyasın söz konusu olduğunu anlayabiliriz. Felsefecilerin akli bilgisi, tasavvuftaki marifet düzeylerinden ilki olan ilme'l-yakîn seviyesindedir. Sûfîlerin keşfi bilgilerinin “görme” düzeyindeki müşâhedesine ise bir üst mertebedeki ayne'l-yakîn bilinç düzeyini temsil eder. Bu bakımdan müşâhede ehli yani “gören” her sufi, “bilen” felsefeciden daha üst bir bilinç düzeyine sahiptir. Tasavvufta bu iki bilinç seviyesinin üstündeki mertebe hakke'l-yakîn mertebesidir ki bu mertebedeki sufiler için akli bilgi ve birikimin keşifle buluşmasının ötesinde marifet, gündelik hayatın akışı içindeki unsurlarla ifadeye dökülmüş ve böylece tecrübî bir alana yansıtılmıştır. Bu bakımdan kendisini sadece bilmekle yükümlü kabul eden filozofların mertebesi ilme'l-yakî iken bilgiyi müşâhede eden ve bildiği ile amel eden hakîmler hakke'l-yakîn mertebesindedir. Bu bağlamda Mevlânâ için

¹²⁸⁷ Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun* (İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2009), 11.

¹²⁸⁸ Gholamhossein Ebrahimi Dînânî, *Felsefî ve İrfani Söyleşiler* (Önsöz Yayıncılık, 2021), 31.

¹²⁸⁹ Dilaver Güner, *Sûfî İbn Sînâ ve Makamatü'l-Ârifin* (Gelenek Yayıncılık, 2012), 41-42; Muhammed b. Münevver, *Tevhidin sırları*, çev. Süleyman Uludağ (Kabalıcı Yayınevi, 2004), 194.

felsefî/aklî bilgi ile ilham ve keşfe dayanan marifetleri yaşam alanına dökerek hikmeti tecrübi düzeyde amelleriyle mezcetmiştir diyebiliriz. Zira Allah'ın birliğini, kabul edip buna îtikat etme anlamındaki sözleri yetersiz gören Mevlânâ'ya göre tasavvufî zevke dayalı olarak şekilden, sûretten kurtulmayan Allah hakkındaki bütün görüşler geçersizdir. Mevlânâ, tevhidin tecrübi/zevkî boyutuna önem verir ve marifete dair bir söz söyleyebilmek için tecrübi olarak tamamıyla kabuktan, sûretten kurtulup mânâyâ erişmenin gereğine dikkat çeker. Çünkü ona göre salt bilgi düzeyinde kalan her tasavvur ve her inanç, batıl, boş, kuru bir iddiadan ibarettir.¹²⁹⁰

Mevlânâ ve sonrasında yetişen Mevlevîlerin nazarî tasavvufa dair görüşleri hakkında günümüze kadar birçok mütefekkir, sûfî ve ilim adamı tarafından çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Kuşkusuz, bu değerlendirmelerin temel dayanakları arasında Mevlânâ'nın eserlerine yapılan şerhler büyük önem arz etmektedir. Tasavvuf ilmini, marifet mektepleri olarak tertip ettikleri tarikatlar üzerinden yaşanabilir bir sistematiğe eriştiren diğer sûfiler gibi Mevlânâ'nın da fikirleri doğrultusunda şekillenen Mevlevîliğin en önemli kaynaklarından başında *Mesnevî* gelir. *Mesnevî* aynı zamanda, İslamî literatürde kendisine “*Mesnevî Şerhçiliği*” başlığı açılacak kadar üzerine oldukça fazla şerh yazılan nadir eserlerden biridir. Sadece Türkçe şerhler bile göz önüne alındığında *Mesnevî*'nin yazılmasından yaklaşık üç yüz yıl sonra başlayan bu şerh külliyatı günümüze kadar yüzyıllar boyunca artarak süregelmiştir.¹²⁹¹ *Mesnevî* şerhlerinin içeriğine bakıldığında şerhlerin büyük ölçüde Ekberî tasavvuf anlayışından beslenmiş olduğu görülmektedir. Bu yönüyle bir *Mesnevî* şârihi için İbn Arabî'nin herhangi bir düşüncesiyle Mevlânâ'nın bir mısrası arasında paralellikler kurmak mümkün ve neredeyse zarurî bir hale gelmiştir diyebiliriz.¹²⁹² Öyle ki bunun sonucu olarak bazıları *Mesnevî*'yi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin Farsça versiyonu olarak değerlendirmiş, bazıları da bu durumu çok şiddetli bir şekilde eleştirerek *Mesnevî*'nin

¹²⁹⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ'ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”, *Mârife Dergisi* Kış 3 (2007), 11.

¹²⁹¹ İsmail Güleç, “Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler”, *İlmi Araştırmalar* 22 (19 Şubat 2014), 135-154.

¹²⁹² Ekrem Demirli, “İbnü'l Arabî ve Mevlânâ Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 16 (19 Nisan 2012), 247.

Ekberî düşünce ile şerhinin, Mevlânâ'nın fikirlerini tamamen yok ettiğini öne sürmüştür.¹²⁹³ Bu bağlamdaki fikir ayrılıkları yakın dönem tarihimize kadar yansıması ve örneğin Nurettin Topçu, Mevlânâ'yı övmek ve yüceltmekle birlikte Mevlânâ'nın felsefesini tamamen vahdet-i vücûd ve "panteizm" ile eşdeğer olarak kabul etmiştir.¹²⁹⁴ Buna karşın Fuat Köprülü "İbn Arabî'nin karanlık ve müphem nazarîyelerini şairane bir vecd ile canlandıran ve bu sûretle çok mahdut bir zümre arasından çıkarıp daha geniş bir kütleye yayan Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir."¹²⁹⁵ diyerek farklı bir açıdan görüş bildirmiştir. Bu konuda farklı görüşler beyan edilmiş olsa da Anadolu'nun irfan geleneğinin iki temel taşı olan Mevlânâ ve İbn Arabî'nin farklı üsluplarla aynı hakîkati dile getirdikleri ortadadır. Bu bağlamda tasavvufî mânâda hakîkate ulaşmak için bu iki pınarın ikisinden birlikte beslenmenin en verimli yöntemlerden biri olduğunu söylebiliriz.

Mevlânâ'nın nazarî konularda söz ederken kullandığı dil ve verdiği örnekler incelendiğinde Ekberîliğin yanı sıra İşrakîlik ile azımsanmayacak ölçüde benzerliklerin olduğu da görülür. Bu durumda Mevlevîlikteki nazarîyat bahislerinde Ekberîliğin yanı sıra İşrakîliğin de bir payının olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁹⁶ *Menâkıb*'da "Haşa, o Şihab, kâfir nasıl olur? Çünkü nura aittir" denilir.¹²⁹⁷ Bunun yanı sıra Ekberîlik, İşrakîliğe uzak bir düşünce değildir. Zira temeli çok daha eskiye dayanan "nur-varlık" benzetmesi, Ekberîlikteki vahdet-i vücûd düşüncesinin de temellerinden biri olmakla beraber varlığı nur kavramı üzerinden betimleyerek varlık felsefesine dair çıkarımlarda bulunan İşrakîliğin esasını teşkil eder. İşrakîlikte nur kavramı ile izah edilen varlık, Ekberîlik ile beraber daha sistemli bir hale bürünerek nur yerine vücûd kavramı ile ifade edilmiş ve böylece daha kapsamlı bir sistematığa oturtulmuştur. Ekberî geleneğin İşrakîlikten beslendiğinin kuvvetli delillerden biri Davud-ı Kayserî'dir (ö. 751/1350). Varlık anlayışına ilişkin görüşleri, Sultan

¹²⁹³ Dilaver Güner, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 45-48.

¹²⁹⁴ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf* (Dergah Yayınları, 2008), 116.

¹²⁹⁵ Mehmet Demirci, "Mesnevî Şerhleri ve Şarihleri Hakkında Birkaç Not", ed. Ünal Şenel (İkinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayınları, 2010), 39-45.

¹²⁹⁶ Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, 34.

¹²⁹⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/120.

Veled'in fikirleri ile nerede ise tamamen uyuşan Kayserî'ye göre asıl varlık, bütün âlemleri gerçekleştirendir. Hakk'ın dışındaki varlıklar ise tahakkuk etmiş mevcut gibi görünen yokluktur. Dolayısıyla Hakk'tan gayri şeylerin varlığı sırf hayaldir.¹²⁹⁸ Yani varlık kavramının iki önemli anlamı ve delâleti vardır. Birincisi; Hakîkî varlık; Allah'tır; ikincisi mecaz ve benzetme yoluyla Allah'tan başka kendilerine varlık denilen "var" olan (el-mevcûd) nesnelerdir.¹²⁹⁹ Bunun yanı sıra Kayserî'nin gerek nur hiyerarşisi içinde kullandığı "hakikî nur, egemen dikey nurlar ve yönetici nefisler" gibi kavramlar, gerekse misal âlemine dair yaptığı betimlemeler, İşrakî terminoloji ile büyük oranda örtüşmektedir.¹³⁰⁰ Bunun yanı sıra Ekberîlik'ten bağımsız olarak, İşrakî ekolün doğrudan Mevlevîlik üzerinde etkisi bakımından Kübrevîliğin kurucusu olan Necmeddin-i Kübrâ'nın öğretisi, tecrübi bir nur mistisizmi olarak kabul edilirse¹³⁰¹ nur kavramı üzerinden Mevlevîlik içerisinde bir İşrakî-Kübrevî damarın var olduğunu söylemek de mümkündür. Özellikle varlığın, nur kavramı ile ifadesi üzerindeki zengin ortak paydaya bakılırsa; temelleri bakımından Sühreverdî el-Maktûl'ün Eflâtun'un önder olarak kabul ettiği ve kurduğu İşrakî Felsefe'nin, sûfî ekol içerisindeki sürdürücülerinden birinin de Mevlânâ olduğu¹³⁰² da iddia edilmektedir. Bize göre nur kavramının, varlığın tanınması üzerindeki detaylı açıklamalarından İşrakî gelenekteki bu bilgi birikimi Şems ve Mevlânâ'dan Sultan Veled'e tevarüs etmiş ve Mevlevîlik içerisinde böylelikle sürdürülmüştür. Tüm bunların yanı sıra İşrakîlik, Ekberîlik ve Mevlevîliği ortak bir düzlemde ele alan ve aynı zamanda son dönem İslam felsefesinin önemli isimlerden biri olan Molla Sadreddin Şirazi'nin (ö. 1050/1641) düşünce ekolü de nazari irfan geleneğinin anlaşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir. Zira bu ekolün önemli temsilcilerinden biri olan Molla Hâdî-i Sebzevârî (ö. 1289/1872)'nin *Mesnevî* şerhi; İşrakîlik,

¹²⁹⁸ Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 77-82.

¹²⁹⁹ Mehmet Bayraktar, "Davud el-Kayserî'nin Felsefesi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (01 Temmuz 2015), 17.

¹³⁰⁰ Büşra Arslan Meçin, *Misal Âlemi* (Sûfî Yayınları, 2021), 217.

¹³⁰¹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İletişim, 2013), 86.

¹³⁰² Rifat Okudan, *İşrak Filozofu Sühreverdî el- Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 155-161.

Ekberîlik ve Mevlevîlik arasındaki ilişkiyi gözler önüne seren önemli bir eser olarak ortada durmaktadır.¹³⁰³

Nazarî tasavvuf alanında *Mesnevî* şerhçiliğinin bir yansıması olarak Sultan Veled'in *Maârif* adlı eserinin mevcut tek şerhi olan Müezzîn Kefevî'ye ait *Kitabu'l-Hikemiyye* adlı eserde Sultan Veled'in görüşleri de Ekberî gelenek üzere yorumlanmıştır. Sultan Veled de eserlerinde felsefî-nazarî konulara yer vermiş ve özellikle varlığın birliği mevzusunu, babasının odaklandığı aşk ve muhabbet ekseninde dışında nurların birliği üzerinden açıklama yoluna gitmiştir. Bunun yanı sıra eserlerinde velâyet konusunda teferruatlı açıklamalar yapmış ve harf sembolizmine yer vermiştir. Bu bakımdan Sultan Veled'in babasına oranla nazarî tasavvuf alanıyla daha fazla ilgilendiği ve nazarî terminolojiyi doğrudan kullanmış olduğu anlaşılmaktadır.

Sultan Veled'in tasavvufa dair görüşlerinden tahakkuk boyutunda olan konuları ele alacağımız ve nazarî tasavvuf alanındaki görüşleri olarak belirlediğimiz üst başlık altındaki bu bölümü iki ana başlık altında değerlendirmeyi tercih ettik. Bunlardan ilk başlık olan "hakikat" altında varlık meselesine; "marifet" başlığı altında da bilgiye dair konular ve bu konularda Sultan Veled'in Allah'ın zatı, varlık teorisi, insanın yaratılışı ve teşekkülü, a'yân-ı sâbite, beden ve ruh, nur sembolizmi, harf sembolizmi, varlığın bâtinî yönü, tevhit, vahdet, aşk, akıl, sır, velâyet ve hayret gibi konulardaki görüşlerine yer verdik.

3.1. Sultan Veled'in Hakîkate Dair Görüşleri

Tasavvuf amelî ve nazarî yönler bakımından; sûret ve mânâya dönük iki başlık altında incelenecek olursa dinin görünen yüzünü temsil eden amelî tasavvufun merkezinde yer alan konular, şeriat başlığında toplanabilir. Bu durumda şeriatın mânâsı ve maksadı olarak nazarîyatla ilişkili konuların merkezinde karşımıza çıkacak

¹³⁰³ Mevlevîliğin, İshrâkîlik çerçevesinde yorumlanan İranlı filozof Sebzevârî'ye ait *Mesnevî* şerhi henüz Türkçe'ye çevrilmemiştir. Bunun yanı sıra Şefik Can'ın *Eflatun ve Mevlânâ* adlı eseri ve "Mevlânâ Türbesi'nde Ortaya Çıkarılan Resimlerin İshrâkîlik Bağlamında Yorumlanmasına" dair yapılan araştırmalar bu anlamda dikkate değer niteliktedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Ali Fuat Baysal - Çiğdem Önkol Ertunç, "Mevlânâ Türbesi Kalemişlerinde Ortaya Çıkarılan Resimlerin Eflatun ve İshrâkîlik Bağlamında Bir Analiz Denemesi", *Art-Sanat* 0/15 (2021), 35-60.

temel kavram da “hakikat”tir. Zira Kuşeyrî tarifinde şeriatı, kulluğa iltizam; hakikati ise Rubûbiyetin müşâhedesi olarak ifade eder.¹³⁰⁴ Bunun gibi sûfîlerin geneline göre şeriat, Allah’ın kullarına bildirdiği emir ve yasakların ifa edilmesi, hakikat ise şeriat kurallarına uyulma neticesinde Allah’ın kullarına bir takım ilâhî sırları tevdi etmesidir.¹³⁰⁵ Şeriat ile hakikat arasında şeriat sebep ve sûret; hakikat ise sonuç ve mânâ olarak görünse de sûfîler için şeriatın mânâdan kopuk ve önemsiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira hakikatsiz şeriatın makbul olmaması gibi; şeriat olmadan hakikatten bir mahsül alınamaz.¹³⁰⁶ Tasavvuf ehlinin riyazat ve mücâhede konularında gösterdikleri hassasiyetler tarikat sistematigi içerisinde amelî tasavvufun bir bölümü olarak kabul edilmekle beraber şeriat ve tarikat esaslarına uyulduktan sonra Hakk’a ve hakikate ulaşmak mümkün olabilir.

Şeriat ve hakikat meselesine sûret mânâ ilişkisi üzerinden bakılırsa, mânânın ehemmiyetine binâen; hakikatin önemi ve ağırlığının daha fazla olduğu açıktır. Çünkü hakikat, bir mânâ olarak kalbin Hakk’ın tecellîlerini temaşa etmesidir. Hakikat kavramının İslam’daki yerine dair önemli ipuçları, sahabeden Hârîse ile Hz. Peygamber arasındaki diyalogta gizlidir. Hârîse’ye “Nasıl sabahladın yâ Hârîse?” diye soran Hz. Peygamber’e cevaben “Hakiki bir mü’min olarak ya Rasulallah!” diyen Hârîse, hakikate ulaşma serüvenini “Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Artık Rabbimin arşına açıkça bakıyor, cennetliklerin nasıl ziyaretleştiklerini ve cehennemliklerin nasıl bağırıp çağırdıklarını görüyorum gibiyim.”¹³⁰⁷ diyerek anlatır. Hârîse’nin durumundan da anlaşıldığı üzere hakikate ermek için sıkı bir zühd aşamasının (riyazatın) şart olduğu görülmektedir. Zira kişi şeriatın hükümlerinde muhkem olur ve onda derinleşirse, hakikate ulaşma hususunda ona bir yol açılır.¹³⁰⁸

¹³⁰⁴ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 282; Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, I/162.

¹³⁰⁵ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 182; Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, I/98.

¹³⁰⁶ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 282; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 162.

¹³⁰⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 57-58; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* 3/ 266; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 15/623; Beyhakî, *Şu'âbu'l-İmân*, 13/160.

¹³⁰⁸ Aynü'l-Kudât el-Hemedânî, *Temhîdât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 61.

Hakikat, Hak kelimesinin kökünden türemiş olup; gerçek, sabit ve doğru demektir.¹³⁰⁹ İsfahânî, Kur'an'daki anlamları açısından değerlendirirken Hak kelimesinin; Yaratıcı, yaratıcının hikmeti ile yarattığı, yerli yerinde olan sabit gerçek gibi mânâlarından söz eder. Hak ismi ile Allah'ın zatının kastedilmesi de söz konusudur.¹³¹⁰ Bunun yanı sıra İslâm felsefesi içinde hakikat kavramı ontolojik bir kavram olarak da ele alınmış, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) hakikati “bir şeyin kendine özgü varlığı” diye açıklamış ve her şeyin hakikati ile kaim olduğunu vurgulamıştır.¹³¹¹ İbn Arabî de hakikati bir varlık meselesi olarak ele almış ve âlemdaki her hakikatin kendisini koruyan ilahî bir hakikat ile irtibatlı olduğunu söylemiştir.¹³¹²

Eserlerinde özellikle asli varlık olarak Allah'ın zatına işaret eden Sultan Veled, zatın sıfatlar yoluyla anlaşılmasından yola çıkarak, nur temsiliyeti üzerinden bir varlık izahı yapar. Tüm bunları sûret ve mânâ düzleminde ele alarak hakikate ilişkin çeşitli konularda fikirlerini bazen açıkça söylerken bazen de bu konulara sembolik olarak üstü kapalı bir şekilde değinir. Sultan Veled'in nazârî tasavvufa dair görüşlerine yer verdiğimiz bu bölümde hakikat bahsinde varlık terminolojisine dair başlıklara yer verilmiş olup varlık türleri, Allah'ın zatı ve sıfatları, varlık anlayışının nur temsiliyeti ile açıklanmasının yanı sıra varlığın zuhurunda sûret-mânâ, fenâ-bekâ gibi konular irdelenmiştir. Bu mevzularla bağlantılı olarak varlığın birliği, tevhid ve vahdet gibi konularda Sultan Veled'in görüşleri ortaya konulmuştur.

3.1.1. Varlık ve Varlık Türleri

Varlık ile ilgili konular tarihin ilk çağlarından itibaren insan zihnini meşgul etmiştir. Muallim-i evvel olarak anılan Aristo'dan itibaren (m.ö. 384-322) pek çok filozofun fikren müdahil olduğu varlık kavramı, felsefenin temel konuları arasındadır. Filozofların görüşlerinin yansıması olarak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi

¹³⁰⁹ Cürçânî, *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 88.

¹³¹⁰ İsfahânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 296-297.

¹³¹¹ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 29; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 152-153; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 313.

¹³¹² Suad Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (Kabalıcı Yayınevi, 2005), 223.

isimlerin üzerinde çokça durduğu varlık kavramı Kelâm alanında da çokça tartışılan bir konu olarak yer almıştır. Tasavvufta ilk dönem zahitlerin pek ilgilenmediği bu konular onuncu yüzyılda gizemli bir felsefe topluluğu olarak anılan İhvân-ı Sâfâ tarafından yazılmış dini ve felsefi ilimlerle ilgili risalelerde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Gazzâlî ve Sühreverdî gibi şahsiyetler tarafından da ele alınmış olan varlık ve vücûd meselesi İbn Arabî ile adeta zirve noktasına çıkmış daha sonra onun yolundan giden ekberî gelenekteki Muhakkık sûfiler tarafından “ilm-i ilahî” veya nazarî tasavvuf diyebileceğimiz alan içerisinde çeşitli tanımlarla ifade edilerek sürdürülmüş ve geliştirilmiştir.¹³¹³

Sudûr teorisinin yanı sıra zuhur ve tecelli kavramları üzerinden açıklanan varlık veya vücûd kavramlarının yanı sıra varlığın ifadesinde kullanılan bir diğer kavram “mutlak nur” kavramıdır. Gazzâlî’nin, varlığın nur, varlık dışında olan her şeyin birer gölge olduğu şeklinde özetlenebilecek görüşü¹³¹⁴ İbn Arabî’de “Âlem, Hakk’ın gölgesidir” şeklinde ifade edilmiştir.¹³¹⁵ Bu düşünceye göre yaratılmışlar, zatları itibariyle Allah’ın gayrısı olmamakla beraber taayyün etmiş sûretleri bakımından Allah’ın aynı olmaktan da uzaktırlar. Çünkü gölgenin delili yine nurdur.¹³¹⁶ Bu açıdan bakıldığında İbn Arabî’nin yanı sıra ondan daha önce “Biz karanlık madde âlemine bağlı esirleriz”¹³¹⁷ diyen Sühreverdî’nin ve öncesinde Gazzâlî’nin mutlak nur kavramı üzerinden bir varlık mertebelendirmesi yaptığı; “Bütün diğer nurlar O’ndan istiairedirler. Hakikî olan yalnız O’nun nurudur. Hepsi O’nun nurundandır. Belki hepsi O’dur” dediği bilinmektedir.¹³¹⁸ Gazzâlî’den farklı olarak Sühreverdî’ye göre de varlık, nur gibi tek olmakla beraber nurun belli derecelerde sınıflandırılması gibi varlıkta da teşkikî yani hiyerarşik dereceli bir yapı söz konusudur. Gazzâlî ile aynı terimleri kullanan Sühreverdî, nurların nuru, ehadiyet

¹³¹³ Betül Güner, *Molla Fenari’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 129-131.

¹³¹⁴ Gazzâlî, *Mışkatü’l Envar (Nurlar Feneri)*, 38-40.

¹³¹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 5/420-421.

¹³¹⁶ Toshihiko Izutsu, *İbnü’l Arabî’nin Füsüs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (Kaknûs Yayınları, 2005), 129-135.

¹³¹⁷ Şihâbüddin Yahyâ b. Habeş Sühreverdî el-Maktûl, *Heyakilün’Nur*, çev. Saffet Yetkin (Ankara: Maarif Vekaleti, 1949), 3.

¹³¹⁸ Gazzâlî, *Mışkatü’l Envar (Nurlar Feneri)*, 34.

ve samediyet nuru, insanî ruhun nuru gibi kavramlarla varlık terminolojisini nur ve nurun mertebeleri üzerine kurar.¹³¹⁹

Tüm bu teorik altyapıdan beslenmiş olan Sultan Veled'in varlığa ilişkin fikirleri irdelendiğinde; Onun da İbn Arabî'deki gibi vücûdu, asıl ve izâfî olarak ikiye ayırdığı görülür. İbn Arabî'ye göre hakîkî vücût sınır ve yön kabul etmeyen küllî ve tek bir ayn olan mânâ iken izâfî vücud, hakîkî bir asla dayanmış olup ondan meydana gelen bir varlıktır. Bu varlığa, “gölge vücût”, “kayıtlı vücût”, “mümkün vücût” da denir. Bu izâfî vücût, salt vücût ile salt yokluk arasındadır.¹³²⁰ Sultan Veled, varlık meselesini genel olarak felsefî bir dil ile yorumlamamakla birlikte Farsça “hesti” (varlık) kelimesini kullanarak varlığın durumunu iki aşamada değerlendirmiş ve varlığı, asıl varlık ve mevcudat üzerinden açıklamıştır. İki varlıktan bahseden Sultan Veled'e göre ilk varlık, aslî olan ve varlık mertebelendirmelerinde “la taayyün” mertebesine karşılık gelen Allah'ın varlığıdır. Allah'ın zâtı olarak kabul edilen aslî varlığının yanı sıra geçici bir varlık olarak mevcut bulunan ikinci varlık ise yaratılmış olan mevcudatın varlığıdır. Asli varlık nur ve yakınlık, geçici varlık ise uzaklık ve körlüktür.¹³²¹ Bu iki varlıktan ilki biricik ve tek olan Hakk'ın varlığı iken insanın varlığı aynı zamanda çoğula tekabül eden mevcudatın varlığı olarak kabul edilir. Burada çoğul olsa da bir varlık türü olan; insanın özelinde yaratılmışların varlığından kasıt, hakiki varlık değildir. “Cümle hesti'est Hûda/ nist zî tu hiç cüdâ” (Varlık tamamen Tanrı'dır/ Senden ayrı değildir asla) diyerek açıkça tek bir varlığın olduğunu¹³²² söyleyen Sultan Veled, vücut ve bu vücuttaki benliğin sadece bilgisel olarak bir yanılsama ve bir varlık zannı olduğunu; insana bir varlık addetmekle beraber insandaki varlığı, kar ve buza benzeterek bu varlığın geçiciliğini, fenâ bulması ile ilişkilendirir. Fakat karın güneşi görünce eriyip mahvolması ve suya dönüşmesi gibi geçici varlığın da tekrar asıl varlığa kavuşacağını ifade ederek hakîkî varlığa erişmenin mümkün olduğunu da vurgular. Yaptığı benzetme ile kar ve buz misali olan insanın var olmasını güneş misali olan

¹³¹⁹ Sühreverdî el-Maktûl, *Heyakılün 'Nur*, 8-15.

¹³²⁰ Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I/20-21.

¹³²¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 95; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 75.

¹³²² Sultan Veled, *Dîvân (Farsça)*, 504; Sultan Veled, *Divan*, 318.

gerçek varlıktan uzaklığının bir delili olarak da kabul eder.¹³²³ Zira letafetten kesafete doğru düşünülen ve suyun halleri ile açıklanan bu irtibatta; su, güneşe yakinken buhar; uzaklaştıkça su ve buz halinde görünür.¹³²⁴ Bu konuda başka bir benzetme de Sultan Veled, Allah'ın zatını iç, gerisini kabuk olarak betimleyerek¹³²⁵ hakiki varlığı bîhûdluk (kendinden geçme) olarak niteler. Ona göre; “Bu varlık kabuk, o varlık “lûbb”dür. Kabuk, iç için mevcut olup kabuğun vazifesi içi korumaktır. Ta ki lûbb kabukta gizlenerek kemâle ersin ve işe yarar bir hâle gelsin. Bu netice hâsıl olup lûbb kıvama gelince kabuktan kurtulur.”¹³²⁶ Yani buzun suya ve buhara dönmesinin bir diğer veçhesi olarak özün kuvvetlenip kabuktan kurtulması da mümkündür.

Netice itibariyle varlık kelimesini hem mevcudat için hem de Allah'ın zatı için kullanan Sultan Veled'in hakiki, asıl ve öz olan varlık olarak Allah'ın zatını kabul ettiği bunun dışındaki her varlığı bir yanılgıdan, gölgeden veya kabuktan ibaret gördüğü anlaşılmaktadır. Bu iki varlık arasındaki farka değinerek insanın bu varlık sandığı yanılgıdan vazgeçmeyi veya görüşünü engelleyen bu varlık perdesini yırtmayı hakîkate ulaşmada gerekli görür. Çünkü insanı maksuduna ulaştıracak olan sadece o gerçek varlıktır. O varlık ile bu varlık arasında da derin bir fark vardır.¹³²⁷ Asıl ve öz olan Tanrı'nın varlığı ile yarattıkları arasındaki irtibat üzerinden varlık anlayışına dair bilgiler veren Sultan Veled'e göre bir şahıstan bir uzvun ayrılmasıyla o şahısta bir eksiklik meydana gelir, herkes onu nakıs sayar. Fakat Hak Teâlâ için bu durum böyle değildir. Eksik ve kusurlu olan, Zat-ı Kibriya değil ondan ayrılan parçadır. Bu durum sonsuzlukla ifade edilen denizden bir damlanın ayrılmasıyla açıklanır ki damlanın denizden ayrılmasıyla deniz ne artar ne de eksilir. Katre olsa da olmasa da deniz, dalgalanmasına devam eder. Bu doğrultuda verilen örnekten anlaşılan Cenâb-ı Hakk'ın sınırlı bir bütün olmadığı ve O'na noksanlığın

¹³²³ El yazmasında ve çeviride "kar" ve "buz" yazmakta iken latinize edilirken yanlışlıkla "karpuz" yazılmıştır. Bk. Bahâeddin Muhammed Sultan Veled, *İntihâ-nâme-i Sultan Veled Tercümesi*, çev. İbrahim Hakkı Eroğlu (Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 103), 25; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 195.

¹³²⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 191-196; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 214-220.

¹³²⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 162; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 346.

¹³²⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 277; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 493.

¹³²⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 154-155; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 336.

addedilemeyeceğidir. O yok oluş bilmeyen, evvel nasılsa ahirde de öyle olandır. O'nun zatı ziyade ve noksandan münezzehtir. Onun zatı noksan kabul etmez. Zira noksanı kabul eden şey cisim mesabesinde olur ki onun renk ve koku gibi birtakım arazları olur. Asıl varlık olan Hak Teâlâ'nın Zat'ı, sûretten ve arazlardan münezzehtir. O'nun yanında ondan ayrılan her varlık bir zerre bile olamaz.¹³²⁸ Bu durumda Sultan Veled'in yaratılmışları Allah'ın yoktan var etmesinden ziyade O'ndan kopmuş bir parça olarak nitelemesi sudur teorisini anımsatır. Fakat varlık Tanrı'dan başlayıp en son insana ve insandan hemen sonra tekrar Tanrı'ya döndüğü için sudur teorisinde olduğu gibi doğrusal değil döngüseldir. Hem aşkın hem de içkinliği içeren bir durumdur.¹³²⁹

Kur'an'da Allah'ın her canlıyı sudan, insanı topraktan; İblis'i ateşten yarattığını beyan ettiği ayetlerde Âdem'in yaratıldığı toprağın, canlıların yaratıldığı suyun ve İblis'in yaratıldığı ateşin de dâhil olduğu mevcudatın; yoktan yaratıldığı hakkında bilgiler mevcuttur.¹³³⁰ Buradan varlığın yoktan var edildiği ve sonradan bir şekle büründürüldüğü açıkça anlatılmaktadır. Çünkü varlığın zıttı olarak zihnimizde tasavvur edebileceğimiz tek şey yokluktur. Bu yüzden nazarî tasavvuf düşüncesinde de varlığın karşısında yer alan tek terim “adem” ile ifade edilen yokluk kavramıdır. İbn Arabî, adem kavramının iki kategoride değerlendirerek birinci türü “adem-i mutlak” (ezeli zulmet) olarak kabul eder. Bu mutlak yokluktan ezelen ve ebeden bir şey çıkmayacağını söyleyen Arabî'ye göre bu mânâda vücûd Hak, adem batıldır. Adem-i izâfî veya adem-i mukayyed olan ikinci tür ise adeta bir perde niteliğinde olup bi'l-fiil olmasa da bi'l-kuvve mevcuttur.¹³³¹ Bu durumda birinci tür, batıl hükmünde ve yok; ikinci tür de göreceli olduğu için yoktur. Yani yokluk da zaten var olmadığı için varlığın yalnızca varlık olduğu bir “basit hakikat” olarak ortaya çıkar.¹³³² İrfanî gelenek ışığında kabul edilmiş olan bu anlayış üzere Sultan Veled de yaratılmış olan her varlığın, yokluktan meydana gelmiş olduğunu belirtir. Bu

¹³²⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 131-132; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 103.

¹³²⁹ Ömer Türker, “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof ve Kelamcılara Yöneltiltiği Eleştiriler” (*Uluslararası İznik Sempozyumu*, İznik, 2005), 322.

¹³³⁰ el-Bakara 2/29; el-En'âm 6/101, 102; el-Furkân 25/2; ez-Zümer 39/62; Meryem 19/9.

¹³³¹ Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I/8.

¹³³² Dînânî, *Felsefî ve İrfanî Söyleşiler*, 18.

durumda mevcudatı hem asıl ve öz varlık olan Allah'ın Zat'ından kopmuş parçalar olarak, hem de yoktan var edilmiş olarak açıklayan Sultan Veled'in yokluk üzerine yorumları daha çok İbn Arabî'nin "adem-i izafî" dediği izafî yokluk üzerinedir. Aynı zamanda Sühreverdî'nin düşüncelerine benzer olarak varlığın yoklukla ilişkisini mertebeli (teşkiki) bir bakış açısı üzerine açıklayan Sultan Veled'e göre insan önce toprak iken sonra bitkiye dönüşmüş ve topraklık özelliği yok olmuştur. Eğer topraklığı kalsaydı, bitkiye dönüşmezdi. Sonra buğday ve meyve gibi bitkisel gıdaların midede hazmedilmesi yoluyla yok olmasıyla can, kuvvet ve şehvetin oluştuğunu; Rahimde meninin yok olmasıyla da insanın oluşum evrelerinin başladığını belirtir. Böylece her yokluktan, evvelkinden daha iyi bir varlık hâsıl olmuştur.¹³³³ Varlığın oluşmasının kaynağı bu açıdan yokluktur denebilir. Bu bağlamda kişi bu görünen varlıktan, varlıktaki renklerden yok olmadıkça renklerin aslı olan renksizliğe, karanlığa ulaşamaz. Mevlânâ'da da çokça dile getirilen bu renksizlik tabiri de akla Sühreverdî'nin "karanlık" ve İbn Arabî'nin Allah'ın zatı hakkındaki "La taayyün" mertebesini getirir. İbn Arabî tarafından ama'¹³³⁴ olarak da tanımlanan bu hayal-i mutlak mertebe aynı zamanda Ahadiyet mertebesinde isim ve sıfatların eriyip yok olması gibidir. O mertebede hiçbir şeyin zuhuru olmayıp tek tecelli Zât'a aittir.¹³³⁵ Bu mertebe bir bakıma renksizlik, karanlık, yokluk ve mutlak bir bilinmezliktir. İbn Arabî'ye göre varlığın ilk mertebesi ve Allah'ın zatı hakkındaki bilinmezlik aynı zamanda karanlık olarak da düşünülebilecek olan yokluk olarak ifade edilir.¹³³⁶ Buna benzer olarak Sultan Veled de "Hakîkî varlığın kapısının anahtarı yokluktur."¹³³⁷ der ve benzer ifadelere birçok eserinde sıklıkla yer

¹³³³ Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 205-208; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 398; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 333-336; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 200-201.

¹³³⁴ İbn Arabî, amâ' terimini Hz. Peygambere sorulan "Yaratıklarını yaratmazdan önce Rabbimiz neredeydi? Sorusuna "Altında ve üstünde hava bulunmayan ama' da idi" cevabını verdiği hadisi şeriften almıştır. (Tirmizi, *Tefsir*, VIII/280) Amâ' terimi için bk. Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (Kabalıcı Yayınevi, 2005), 66.

¹³³⁵ Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, 156-165.

¹³³⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 66; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Yayınları, 2015), 250.

¹³³⁷ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 179-180.

verir.¹³³⁸ Bu durum, İşrakî terminolojideki karanlık kavramıyla da ifade edilir ve aynı zamanda bu yokluk, varlığın kaynağı ve aslıdır.

Yokluğun bir diğer ifade şekli olarak fenâ kavramına sıklıkla değinen ve bu bağlamda “ölmeden evvel ölmek” yani yok olmak üzerine odaklanan Sultan Veled’e göre bu varlık önce yoktu, sonra yine yok olacaktır. O halde yok, asıldır; ölümsüzdür; bu geçici varlık, teferruattır. Çünkü varlık, yokluktan var olmuştur.¹³³⁹ Bu yüzden insandaki varlık ancak fenâ ile tekâmülünü tamamlayabilir. Bu mânâda hayat, ölümdedir. Yaratılış noktasından itibaren kendi durumunu gözden geçiren insan fâni oldukça (azalıp yok oldukça) başka bir mevcut bularak bekâya erer.¹³⁴⁰ Hakiki varlık olan deryada insanın varlığı, bir testi gibidir. O varlık testisi kırılınca insan o deryada dalgalanabilir.¹³⁴¹ Sultan Veled’de Mevlânâ’yı andıracak biçimde varlık ve yokluk telakkileri ağırlıklı olarak insanın mânevî tekamülü ile anlatılmıştır. İbn Arabî’deki yoğun felsefi terminoloji ve yaklaşım yerine tahallukla bağlantılı bir nazariyat dikkati çekmektedir.

Farklı bir bakış açısıyla; bu geçici varlığı ile insanın hali de aslında kendisi için bir perdedir.¹³⁴² Yani kişi bu görünen varlıktan, varlıktaki renklerden yok olmadıkça renklerin aslı olan renksizliğe erişemez. Bu varlıktan o varlığa gidince Hakk’ın nuru olur. Hakk’a iltihak eder ve O’nu O’nun nuruyla görmek insan için müyesser olur. Yoksa amelî bir pratiğe dökülmeden hiçbir mevcudatın O’nu ihtiyar etmesi mümkün değildir.¹³⁴³ Fenânın formülü nefsi hâriçte bırakmaktır ki; Hz. Musa’ya ithafen söylenen “... Artık pabuçlarını çıkar çünkü şu anda kutsal vadide, Tuvâ’dasın”¹³⁴⁴ hitabını; “Bu sofaya nâlinle (pabuçla) girilmez.” diyerek hatırlatan Sultan Veled’e göre burada maksat huzûr-ı ilahîye varlık iddiası ile

¹³³⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 249-250; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 496; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 95; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 75; Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 78-79; Sultan Veled, *Maârif*, 1985, 87-90.

¹³³⁹ Sultan Veled, *Maârif*, 293-294.

¹³⁴⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 76; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 234; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 40-41.

¹³⁴¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 21-22; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 15.

¹³⁴² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 262; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 472.

¹³⁴³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 186; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 375.

¹³⁴⁴ Tâhâ, 20/12.

girilemeyeceğidir. Çünkü nâlınden maksat varlık ve benlik iddiasıdır.¹³⁴⁵ Zira bu varlık bir odun gibidir ki cehennemın gıdası olan odundan maksat kişinin kendine varlık biçmesidir.¹³⁴⁶ Kişinin kendine addettiği varlık geçici olması durumuyla bir yanılısamaya sebep olur. Bu durumda bu varlık esas veya asli varlık değil sadece bir yanılısamadır.

3.1.2. Varlığın Özû: Allah ve Allah'ın Bilinmesi

Yaratıcı hakkında ulvî bilgilere erişmek, bütün dinlerin temelinde bulunan, hakikat arayışına dair bir hedeftir. İnsanların ulaşması beklenen ve aynı zamanda dinler açısından yaratılışın amacı olan hakikat konusunda İslâm'ın zorunlu kabul ettiği bilgi; kelâmcılar açısından “Bir kimsenin Allah Teâlâ hakkında asgarî bilmesi gereken hususlar” olarak kabul edilir. Nitekim imanın en önemli esası; Allah'a imandır ki bunun gerçekleşmesi için Allah Teâlâ hakkında kişide belli bir fikir ve bilginin oluşması şarttır. Sûfiler bu bağlamda, insanın bu dünyada ulaşılması gereken bu yegâne bilgiyi marifetullah olarak görürler. Onlara göre bu bilgiye ulaşmak, aynı zamanda Allah'ın insanı ve kâinatı yaratmaktaki murâdıdır. Muhâsibî, ilmi üç kısma ayırarak ilk kısmı helal ve haramları bildiren zâhir ilmi, ikinciye âhiret hakkındaki bilgilere dayanan bâtın ilmi üçüncü ve en yüksek bilgiyi ise Allah'ı bilmeye dayanan ilim olarak tanımlar.¹³⁴⁷ İbn Arabî de ilimleri benzer olarak akıl ilmi, hal ilimleri ve sır ilimleri olmak üzere üç başlık altına almış ve sır ilimlerini de akılla algılanan ve algılanmayan olarak tekrar ikiye ayırmıştır. Akılla algılanamayan bu sır ilimlerinin özelliğini de “Bir insan onları bildiğinde, bütün ilimleri öğrenir ve kuşatır”¹³⁴⁸ diyerek en üst makama bu bilgi türünü yerleştirilmiştir. Adına “Marifetullah ilmi” denen bu ilahi ilim, taşıdığı şartlar açısından; konusu, ilkeleri ve meseleleri ortaya konarak özellikle Sadreddin Konevî tarafından sistemli bir şekilde izah edilmiş ve diğer ilimler içerisindeki hiyerarşiye (hiyerarşinin en üst noktasına) dâhil

¹³⁴⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 244; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 448.

¹³⁴⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 133; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 309; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 7.

¹³⁴⁷ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhasibî, *Kitabu'l-ilm* (Tunus: ed-Dâru'tTûnisiyye li'n-Neşr, 1975), 81.

¹³⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 1/73-74.

edilmiştir.¹³⁴⁹ Sûfilerin, marifetin üstünlüğünü kabul etmelerinin en önemli delillerinden biri “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım” âyetidir.¹³⁵⁰ İlk bakışta marifete dair bir anlama sahip görünmese de sûfilerin kahir ekseriyeti âyetteki kulluk etmek ifadesi olan “li-ya’budûn” kelimesinden kastın bilmek mânâsındaki “li-ye’rifûn” olduğunu savunur.¹³⁵¹ Bu yüzden Allah’ın kulları yaratmaktan muradı bilinmektedir.

Sultan Veled’e göre insanoğlunun yaratıcının varlığı hakkındaki ilgi ve merakı dünya kuruldu kurulalı vardır. İnsanların bu konuda bilgilenmesi için peygamberler, resuller, veliler gelmiş ve hepsi Allah’ı muhtelif şekillerde tanımlamaya çalışmışlardır. Yine de bu merak tam olarak giderilmemiştir. Bundan sonra da dünyanın son gününe kadar insanoğlu Zât-ı Zülcelâl’i tanımlama çabasından geri kalmayacaktır. Fakat bunca peygamber, veli ve bilgi birikimine rağmen, Allah Teâlâ hiçbir söz vasıtasıyla tam olarak anlaşılamamış ve gelecekte de anlaşılamaz olarak kalacaktır.¹³⁵² Bu bir bakıma İbn Arabî’nin, Allah’ı bilme hakkında O’nu bilmekten yana, acizlikten başka bir şeye ulaşamayacağı yönündeki; “Allah’ı bilmek, akıl ve nefis tarafından algılanamayacak kadar yücedir. Akıl ve nefis, O’nu sadece mevcut oluşu bakımından algılayabilir”¹³⁵³ demesiyle eşdeğerdir. Bu noktayı kavramakta akıl ve nefsin yetersiz olmasının yanı sıra dilin de bunu anlatmakta kifâetsiz olduğunu; Allah’ın zâtının vasfının beyâna sığmıyor oluşunu bir benzetmeyle denizin bir oluğa sığamaması olarak tasvir eden Sultan Veled yine de konuyu açıklama yoluna girişmekten geri durmaz.¹³⁵⁴ Fakat bu konunun anlaşılması için Mevlânâ’nın ifade ettiği; “İnce anca megu, begu rast kucaest/Âlem

¹³⁴⁹ Gürer, *Molla Fenârî’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 306-307.

¹³⁵⁰ ez-Zâriyât, 51/56.

¹³⁵¹ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 30; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, 331; Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 162. Bu yorumu ilk olarak İbn Abbas’ın yaptığı kabul edilir ve (Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 1988, II/132). Sûfî düşüncede bu âyetin bu yöndeki tefsiri ilk dönemden itibaren kendisini gösterir. Sülemî ve Kuşeyrî tefsirlerinde âyetin bu yorumundan bahsetmezken, Kuşeyrî *Risâle*’de Ruveym b. Ahmed (303/915-16)’ın Allah’ın farz kıldığı ilk şeyin marifet olduğuna bu âyeti delil getirdiğini zikreder. Bk. Fehmi Soğukoğlu, “Tasavvuf’ta Marifetullah Düşüncesinin Hicrî V. Yüzyıla Kadar Gelişimi”, *International Journal of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)* 6 (01 Ocak 2019), 4665-4669.

¹³⁵² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 156; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 119.

¹³⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, I/256.

¹³⁵⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 171; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 356.

hemi O’st anki biyanast kocaest”¹³⁵⁵ (Ordadır, burdadır deme doğruyu söyle O nerede/Âlemin tümü O’dur ama onu gören nerede) gibi onu görecek göz üzerine düşünmek ve çabalamak gerekir. Yani asli ve hakiki varlık olan Allah’ın zatını bilebilmek için kişide nur ile bakan bir can gözünün olması şarttır.¹³⁵⁶ Farklı kelimelerle ifade edilen can gözü, kalp gözü veya basiret; kalbin, gayb âleminde gizli olan şeyleri kesin bir müşâhede ve yakîn bir nur ile görebilmesidir. Hz. Ali’nin “Görmediğimiz varlığa nasıl inanırız” şeklinde ifade ettiği anlam da budur ki bu yakîn nuru, kişiye Allah tarafından verilir ve Allah’ı görmenin bundan başka bir yolu yoktur.¹³⁵⁷

Sultan Veled, Allah’ın insanları yaratma sebebini yukarıda zikredildiği üzere “bilinmek istemesi” olarak kabul eder.¹³⁵⁸ “Namaz ve mihrap ehliysen o sıfatların zâtını da ara, bul.”¹³⁵⁹ diyerek Müslümanları Allah’ın zâtı konusunda bir arayışa sevk eder. Allah’ın zâtının idraki noktasında Konevî’nin saf ışığın veya saf karanlığın idrake konu olmaması şeklindeki ifadesi¹³⁶⁰ gibi birçok sûfnin de kullandığı güneş ışığının ziyadeliğinden dolayı duyu organlarıyla idrak edilemeyeceğine değinen Sultan Veled, bu benzetme ile aynı zamanda Sühreverdî’nin “Kendi zâtıyla kendi zâtına zahir, cisimlerden ve maddi ilişkilerden mücerret olan Kayyum ki o nurların nurudur. Nurların nuru olan bu nur, zuhurunun şiddetinden dolayı görünmez olmuştur.” şeklindeki ifadeleri ile birebir örtüşmektedir.¹³⁶¹ Sultan Veled’e göre diğer varlıklarla insan arasındaki bağ geçici iken Hâlik ile mahlûk arasındaki bağ daimidir. Tende ki can gibi Hak da herkesle beraberdir ve Allah’ın görünmemesine

¹³⁵⁵ Rubâînin ilk iki mısrası farklı olup zikredilen son iki mısra hem Mevlânâ’nın hem de Sultan Veled’in eserinde yer alır. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî* (Tahran: İntişârat-ı Emir Kebir, 1376), 1348 (408. Rubai); Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 563; Sultan Veled, *Seḫîne-i Nûhî ve Mecmû’a-i Rûhî*, 74.

¹³⁵⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 31; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 41.

¹³⁵⁷ Reynold A. Nicholson, *İslam Sûfîleri (The Mystics Of İslam)*, çev. Mehmet Dağ vd. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978), 56.

¹³⁵⁸ Sultan Veled, yaratılış gayesi olarak ayette geçen “liye’budun” (kulluk etsinler diye) cümlesini şerh ederken buradan “liye’rifun” (bilsinler diye) mânâsını çıkarır.

¹³⁵⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 120; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 191.

¹³⁶⁰ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İz Yayıncılık, 2005), 301.

¹³⁶¹ Sühreverdî el-Maktûl, *Heyakilün’Nur*, 16.

sebeup de yarattıklarına ifrad derecesindeki yakınlığıdır.¹³⁶² Sultan Veled Hakk'ın bilinmemesini açıklığının şiddetine bağlar. Ona göre Yüce Hakk'ın bütün yarattıklarından daha açık olarak meydanda olmasını aynı zamanda gizliliğinin sebebi olarak kabul eder. O'nun gizliliğine sebep olan şey yine onun zuhurunun her şeyi kaplamış olmasıdır.

“Allah öyle bir zâttır ki ne gördüysen ne göreceksen hepsi de onun yapısıdır, onun yarattığıdır.” diyerek bütün mahlûkatı, yüce Hakk'ın ef'ali, ahvali ve âsârı olarak değerlendiren Sultan Veled'e göre; görmüyorum diyen kişinin durumu bahçenin içine giren birinin: “Yaprağı görüyorum ama bahçeyi göremiyorum”¹³⁶³ demesi gibidir. Oysa hakîkatî can gözü ile görebilen kişi, dünya bezentilerinden sıçrayıp kurtulmuş, nakış ve sûreti olmayan yana ulaşmış ve kendini uçsuz bucaksız bir deniz olarak görmüştür. Beden kaydından kurtulmuş kişi, salt can kesilmiş olduğu için yüzü belirmeyen sevgilinin yüzünü, iki gözüyle bakmaksızın görebilir.¹³⁶⁴ Fakat zâtı itibariyle kendini kullarından uzak tutmasını, zâtını gizlemesini ve göstermemesini de aynı zamanda Mevlânâ'nın da değindiği üzere bir lütuf olarak değerlendiren ve bu durumu güneşi perdesiz olarak doğrudan görmeye halkın dayanamayacağı örneği ile açıklayan Sultan Veled, güneş ışığının insan gözüne doğrudan gelince kör etmesini aynı bağlamda değerlendirir. İnsanların güneşten faydalanabilmeleri için ışığın belirli mesafeler kat ederek ve belli vasıtalar yardımıyla yavaş yavaş gösterildiğini belirtir. Allah'ın da zâtının tecellisinden perdeli olduğunu; amelle ilmin birer vasıta olarak bu hakikat bilgisine, insanın ilim ve amel vasıtasıyla yavaş yavaş ve kademeli şekilde ulaşabileceğini söyler.¹³⁶⁵

3.1.2.1. Allah'ın Zâtı ve Sıfatları

Allah'ı bilmek hususunda Allah'ın zatına ve sıfatlarına işaret eden dini argümanlarla ilgili bilgiler, erken dönemlerden itibaren akaid ve kelâm literatürünün “esmâ ve sıfât” bahislerinde geçer. Bu bahislerde zat ve sıfat üzerinden bir isim-

¹³⁶² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 237; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 440; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 266-271; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 204-207.

¹³⁶³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 23; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 3.

¹³⁶⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 144; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 291.

¹³⁶⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 144; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 291.

müsemmâ tartışması da mevcuttur. Zat ve sıfat ilişkisi üzerine genellikle Mu‘tezile ile Şîa âlimleri Allah’a nisbet edilen isim veya sıfatların, müsemmânın yani zât-ı ilâhiyyenin gayrı olduğunu iddia ederler. Kuşeyrî’ye göre ehl-i sünnet âlimleri “gayrı” kelimesini kullanmaktan çekinmiş bazen, “İsim, müsemmânın aynıdır” derken, bazen de kanaatlerini “Ne aynı, ne de gayrıdır” şeklinde belirtmişlerdir.¹³⁶⁶ Bir kısım kelâmcı da isimler arasında gruplandırma yaparak bir sonuca varmak istemişlerdir. Fakat bu tartışmalar daha çok lafzî bir boyutta olup bu konuda mânen derin fikir ayrılıkları yoktur. Her dindar insanın mânevî yönelişi ve ibadetlerinin yüce yaratıcının bizzât kendisine olduğu şüphesizdir.¹³⁶⁷

Sultan Veled, zâtın, sıfatlar üzerinden tezahürünü açıklamak için kesret ve vahdet kavramlarını kullanır. Kötüde, iyide, yücede, aşağıda görünen her şeyi O’nun sıfatları olarak kabul eder.¹³⁶⁸ Bu durumda Allah’ın sıfatlarındaki bu çeşitlilik ve çokluk birliğe zıt değildir; O’nun zâtının yanı sıra değil O’nun içindedir. Çünkü bu kesret, âlemin zâhirî veçhesidir. Ancak bununla birlikte çoklukta tezahür etmiş sıfatları kendi bâtinî gerçekliklerine göre Zât’ın çeşitlenmiş ve çeşitleyen yansımaları olarak nazara alınması zorunludur.¹³⁶⁹ Sultan Veled’in kesret babında tenleri müteaddit olarak değerlendirip canı tek olarak nitelemesi de bu bağlamda anlaşılır. Sultan Veled’e göre adet, ten nakşının vasfıdır. Canın vasfı ise Ahad’dır.¹³⁷⁰ Ahadiyete erişen kimse için artık zıtlardan ve adetlerden bahsedilemez.¹³⁷¹ Bu durum sûret ve mânâ açısından da böyledir. Zira sûrete bakan adet görür. Mânâya bakan ise ahad (bir) görür.¹³⁷² Bu yüzden Sultan Veled; “Adetten geç, Ahad’e doğru git! Ey oğul! Ondan sonra söz yok, fiil vardır” şeklinde tavsiyelerde bulunur ve Ahadiyet sırrını, insan-ı kâmilin vasfı olarak değerlendirir.¹³⁷³ Ona göre sözlerin sayısız yüzleri olduğu gibi sözleri inşa eden insanın da sayısız yüzleri (sıfatları) vardır. Fakat

¹³⁶⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 69; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 40.

¹³⁶⁷ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 1995).

¹³⁶⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 44; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 43-44.

¹³⁶⁹ Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 135.

¹³⁷⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 239-240; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 252.

¹³⁷¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 40; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 188.

¹³⁷² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 176; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 362.

¹³⁷³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 400; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 143.

insanın sonuncu yüzü “ehad” sırrıdır. Bütün yüzler onun perdesidir. Hepsi aradan kalkınca kişi kendini perdesiz olarak görür ve böylelikle canından, cisminden ve her şeyden geçer.¹³⁷⁴ Nakışlarda nakkaşı görür, sergilenenlerin içerisinde sergiciyi seyrederek. Böylelikle kişi ilm-i esmâdan ders alarak nazarını sıfattan “ehad” olan Allah’a doğru çevirir.¹³⁷⁵ Böylece vuslata erer, ona kapalı hiçbir kapı kalmaz.¹³⁷⁶

Ahadiyetteki sıfatlardan arınmış zât mertebesinin yüceliğini anlatmak için sûret-mânâ bağlamında değerlendirmelere dayanarak sıfatların ve fiillerin çokluğunu sûretler olarak kabul eden Sultan Veled’e göre ressamdan habersiz olanlar ve onu aramayanlar yalnızca resmi nazar-ı itibara alırlar. Resmi, nazara alanlar için çirkin-güzel gibi nitelemeler mümkündür. Böyle kimselere birlik âleminden bahsetmek doğru olmaz. Çünkü onlar müteaddit olduklarından adette kalmışlardır. Bir olandan gafildirler. Oysa “Bir”i anlayıp arayanlar ne kadar farklı şekil görse de yine o tek olan zâtı nazar-ı itibara alır. Çünkü hepsinden murât nakışlar değil zâttır.¹³⁷⁷ Zât mertebesi zıtlardan, teklerden ve bütün sıfatlardan uzak, her nakşın aslı olduğu halde bütün nakışlardan berî, bütün vasıfların üstündedir. Sonuçta bütün eşya ona mağlup olacaktır. Başlangıçta onun zâtı birdi. Gene ondan başka ne varsa hep yok olacaktır. Zira “Zât-ı Bari’den başka ne varsa hepsi yok olucudur.”¹³⁷⁸ diye buyurulmuştur.

Sultan Veled kişinin zât ve sıfat ayrımının nasıl yapılacağı hususunda kişinin kendisine izafe edip benim dediği ne varsa hepsini zata ait olarak tanımlar. Zâtın kapsamı içinde gönül, akıl, beden ve cana ait şeyler vardır. Kısaca benlik zat olup, zat birdir. Şu hâlde insanın da buradan ibretle, bütün benim diye kendisine izafe ettiklerinden başka; ezelden beri var olan aslının cevherini hatırlaması, bulması ve bilmesi gerekir.”¹³⁷⁹ Şeklindeki sözleri ile varlık mertebelerinden insan-ı kâmil olmaya doğru giden kişinin, seyrinde devam ederek Ahad’e kadar gideceğini¹³⁸⁰ ifade eder. Sultan Veled’de kelamcı ve muhakkik sufilerin aksine zat-sıfat ayrımı

¹³⁷⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 389; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 136.

¹³⁷⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 389; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 287.

¹³⁷⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 234; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 436.

¹³⁷⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 86-91; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 96-102.

¹³⁷⁸ el-Kasas, 28/88; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 37; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 28.

¹³⁷⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 120; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 191.

¹³⁸⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 331-334; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 247-248.

yoktur. Muhakkiklerin sıfatların tezahürü olarak gördükleri sûretleri Sultan Veled, zata ait şeyler olarak tanımlayıp teknik bir ayırım yapmamıştır.

3.1.2.2. Allah'ın Zâtının Sıfatlar Yoluyla Bilinmesi

Allah'ın zâtı, hüviyet-i asliyesi bakımından gizlidir. Bunu görmenin imkânı da yoktur. Ama sanat ve sıfatı bakımından görünebilirdir. İşte bu yönden Allah hem âşikâr hem gizlidir. Bu durumu açıklamak üzere birçok benzetme vardır. Örneğin can bizzât görünmez fakat eser ve sıfatı itibariyle açık ve parlaktır.¹³⁸¹ Bu yüzden cisimde canın görünmesi gibi, Hakk'ın isminde de müsemmâsını görmek mümkündür. Sultan Veled'e göre isim ile müsemmâ, zarf ile mazrûf gibidir. Fakat bu isim müsemma ilişkisi Allah Teâlâ ve esmalarında farklı bir boyuttadır. Diğer isimlerde isim ile müsemma arasında fark varken Allah'ın zâtı ve esması arasında farklılık yoktur. Mesela ekmek ismi, ekmeğin kendisi değildir. Bütün eşya için bu böyledir. İsimleri ile isimlendirildikleri ayrı ayrı iki şeydir. Fakat ilahi isimler böyle değil, isim ile isimlendirdiği birdir. Zât-ı ilahi, esmasından ayrı değildir. Kendi isminin içinde görünür. Nasıl ki sözün mânâsı sözün içine dolmuş, gemiye yüklenen meta gibi ten, can ile dolmuşsa her âyetin mânâsı da kendi lafzında bulunur.¹³⁸² Buna benzer bir görüşle Konevî, “Zâtın müsemması hiçbir şekilde isimlerinden farklı değildir. İsimler ise birbirinden farklılaşır ve zıtlaşır. Onlar hepsini içeren zât açısından bir olurlar.”¹³⁸³ derken Sultan Veled, Allah'ın zâtı ve isimleri arasındaki “farklı değildir” ifadesini bir adım öteye taşıyarak bu kanaatini¹³⁸⁴ Allah'ın isimleri dışında diğer isimlerin müsemmadan ayrı olmasına rağmen Hak bakımından zât ve isimlerin bir olduğu şeklinde net bir ifade ile belirtir.¹³⁸⁵ Sultan Veled'in değerlendirmelerinde önemli bir yere sahip olan bu zat ve isim birliği Ekberîlik yorumları ile de örtüşür. Örneğin Cîlî; Allah'ın diğer tüm isimlerini, Allah isminin kapsamına dâhil kabul edip Allah Teâlâ'ya varmak için de “Allah” ismi yolundan

¹³⁸¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 48-55; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 53-62.

¹³⁸² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 466; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 330; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 6-7; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 263.

¹³⁸³ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 77.

¹³⁸⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 4-5; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 160.

¹³⁸⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 6-7; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 263.

başka bir yolun olmadığını söyler.¹³⁸⁶ Yani Allah'ın zâtına erişebilmek için tek yol diğer isimleri ve dolayısıyla sıfatları vasıtasıyla "Allah" ismine ulaşmaktır. Çünkü Allah'ın isminden Allah'ın zâtına bir yol vardır. Fakat Hudâ'nın tek ve müstesnâ yarattığı zâtı herkes anlayamaz sadece havâss ehli anlayabilir.¹³⁸⁷ Bu yüzden genel anlamda avâmın zât konusunda paradoksal düşüncelere kapılmaması için Hz. Peygamber'in "Allah'ın nimetlerini düşünün, zâtı için fikir yormayın"¹³⁸⁸ buyurmuş olduğuna değinilir. Zira Zât'a ait bilgi insan aklına sığmaz. Ancak onun sanatı ve fiilleri hakkında düşünülüp akıl yorulursa sanatı vesilesiyle sanatkâra zevk erdirilebilir.¹³⁸⁹

"Allah'ın Zâtı hakkında düşünmeyiniz" anlamına gelen hadisin şerhini yaparak tavsiyelerde bulunan Sultan Veled'e göre; insanda Allah'ın zâtını anlama yetisi yoktur. Bu yüzden zât üzerine kafa yoranların üzüntülü ve sıkıntılı olmak sûretiyle paradoksal bir girdaptan kurtulamayacağını, aksine Allah'ın sanatı ve işleri hususunda düşününce kişinin fikrinde daha çok gelişmeler olacağını ve kişide bir ferahlık oluşacağını ifade eder. Hakk'ın zâtını bahar mevsimi gibi tasavvur etmeyi öğütleyerek bir kimsenin baharın gerçeğini, aslını düşünüp gözünü ancak bir noktaya dikmesinin bedelinin baharı temaşadan mahRûmîyetle sonuçlanacağını belirtir. Bu durumda kişi aynı zamanda baharın hakîkatini de hiçbir zaman bilemez. Gözü kamaşır, kararır ve hatta kapanır. Bu hususta kişi ne nispette uğraşırsa ruhî sıkıntısı ve zulmeti de o nispette artar. Fakat bunun aksine; bahçelere ve güllüklere, ağaçlara, meyvelere, çiçeklere, rengârenk goncalara, yeşilliklere ve akarsulara bakan kişinin, bu tabîî sergide baharın fevkalâde güzelliğini görüp ferahlık bularak gamdan kurtulacağını, bu hususta ne kadar çok düşünürse onun ferahlığının da o ölçüde artacağını böylelikle kişinin bahar hakkında bilgi sahibi de olacağını belirtir.¹³⁹⁰

Zât ve sıfat konularındaki tanımlamaların bir uzantısı da "tenzih ve teşbih" konularına dayanır. Özellikle kelâm alanının çıkış noktasında; Selefiler, kelâmcıların

¹³⁸⁶ Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, 90-95.

¹³⁸⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 287; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 482-483; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 6-7; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 263.

¹³⁸⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1/357, 358, 449.

¹³⁸⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 100; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 80.

¹³⁹⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 48-55; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 53-62.

tevillerini nassların tağyiri olarak düşünüp karşı çıkmış; kelâmcılar da selefiler tarafından esas kabul edilen manaları kaba bir tecsim (cisimleştirme) ve teşbih olarak görmüşlerdir.¹³⁹¹ Bu durum, özellikle ilk dönem kelâmcılar ile selefiler arasında sert tartışmalara konu olmuştur. Tasavvufun bir ilim dalı olarak ortaya çıkmasında bu ve benzeri tartışmaların etkisi olduğu bile söylenebilir. Her ne kadar ilk dönemlerinde bu konulara değinilmese de nazari tasavvuf alanında bu tartışmaların yeni bakış açıları ışığında yorumlandığı görülmektedir. Örneğin İbn Arabî'ye göre Allah, teşbihten uzaklaşan bir tenzih ile tenzih edilmeyeceği gibi kendisini tenzihten çıkaran bir teşbih ile de tenzih edilmez. Böylece İbn Arabî “O halde ne tenzih et ne de sınırla” diyerek¹³⁹² bu konuda bir çözüm yolu olarak tenzihin teşbih ile desteklenmesi gerektiğini vurgulayarak nazari tasavvuf alanına yeni ve özgün bir bakış açısı kazandırmıştır.

Tenzih ve teşbih meselesinde Mevlânâ'nın üslubu kavramsal bir dilden ve bunun neticesindeki kargaşalara girmekten uzaktır. Mevlânâ bu meseleyi Hz. Musa ve çoban hikâyesi üzerinden açıklar. Adsız, sansız bu çoban “Elbiseni yıkayıp bitlerini kırayım. Yüce Rabbim, sana süt getireyim! Elini öpeyim, ayağını ovayım. Uyku vakti gelince yerini süpüreyim.” gibi sözleriyle teşbihçi anlayışı; Hz. Musa ise “Çarık ve sargı ancak sana layıktır. Böyle şeyler bir güneşe nasıl uygun olur?” gibi sözleriyle çobanı azarlamakla salt tenzihçi anlayışı temsil eder. Hikâyenin sonunda ikisi de eksik halde olduklarını fark ederek hatalarının farkına varırlar. İkisinde birden meydana gelen uyanışla birlikte kemâl yolunu tutar ve nihâyet kâmil hakîkate, yani teşbih ile tenzihin bir araya getirilişinde uzlaşırlar.¹³⁹³ Sultan Veled de Allah Teâlâ'nın nurlarından saçarak var oluş sahasına attığı âlemin varlığı ile Allah'ın varlığının kıyas ve tarifinin mümkün olmayacağını söyler. Sultan Veled'e göre Zülcelâl'in zatı ziyade ve noksandan münezzehtir. Bu bakımdan zatı tertemiz olan Hüdâ'yı yarattıklarına bakarak kıyas etmek yanlıştır. Noksanı kabul eden şey sûret

¹³⁹¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef/Kelâm/Tasavvuf/Felsefe* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 81.

¹³⁹² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 2/378.

¹³⁹³ Nasrullah-i Pürcevani, “İbn Arabî ve Mevlânâ Ekolünde Teşbih ve Tenzih Meselesinin Dil ve Anlatım Tarzı Açısından Karşılaştırılması”, çev. Derya Örs, *Mevlânâ araştırmaları 3*, ed. Adnan Karaismailoğlu, Araştırma-inceleme 56, 62 (Kızılay, Ankara: Akçağ, 2009), 3/116.

(cisim) olur ki onun renk ve koku gibi birtakım arazları olur. Hak Teâlâ Hazretleri sûretten münezzehe bir mevcuttur. Dünya ve âhiret, onun yanında bir zerre bile olamaz.¹³⁹⁴ Olaya farklı bir pencereden bakarak akıl ve nefis gibi insani algı araçlarının karşısına can, gönül ve ruh gibi kavramları yerleştirerek Allah'ın varlığını teşbih vasıtasıyla anlatılamayacağını; “sözü bırak da can gözünü aç!” diyerek izah ettikten sonra akıl ve nefsin bu konuda aciz olmasına rağmen Allah'ı algılayacak olan canın varlığını hatırlatır.¹³⁹⁵ Sûretten münezzehe olan Allah'ı bilmenin yolu can, gönül veya ruh yoluyla mümkündür. Varlık/nur kavramları üzerinden yaptığı zengin değerlendirmelerden bir teşbih anlayışı olduğu kabul edilebilecek olan Sultan Veled'in akli bir kıyası reddetse de Mutlak Varlık'ın anlaşılması yolunda insanda yine Allah'ın var ettiği, “rabbani” bir parça olan ruhun varlığı ile Allah'ın varlığının anlaşılmasını mümkün görmesi tenzih ve teşbihi birleştiren bir bilme tavrını dikkate aldığını göstermektedir. Yani teşbih yaparken somut örnekler yerine soyut bir özellik olarak nur kavramı üzerinden yola çıkması teşbih içinde tenzih olarak değerlendirilebilir. Tenzih mevzusunda da bunun benzeri olarak akli ve dünyevi unsurlar vasıtasıyla giriştiği tenzih yolunun can ve ruh yoluyla aşılabileceğine değinmesi salt bir tenzihten kaçındığını da göstermektedir.

Bu durumda varlığın tanım ve teşbihinde ortaya çıkan zorlukları aşabilmenin yegâne yolu Kur'an'da yer alan terimler üzerinden bir varlık tanımına gitmeyi gerekli kılar. Varlık konusu hakkında Sultan Veled'in tercih ettiği kavram bu minvalde geleneksel olarak İslam düşüncesi içerisinde en yaygın terim olan “nur” kavramıdır. İlk İslam düşünürlerinden başlayarak Gazzâlî'ye kadar uzanan ve aynı zamanda işrakî nazarîyenin de temeli olan nur ve nur ile ilişkili kavramlar üzerine Sultan Veled'in çokça açıklama ve yorumlara yer verdiği görülmektedir. Sultan Veled nazarından varlık meselesinin anlaşılabilmesi için de varlığın nur; nurun, akıl, ruh, nâr, zulmet gibi terimlerle olan ilişkisine bakmak gereklidir.

¹³⁹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 131; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 103.

¹³⁹⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 156; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 119.

3.1.3. Varlığın İfadesi Olarak Nur Kavramı

Nur kelimesi Arapça bir isim olan “nevr” kökünden türetilmiş olup ışık, ışığın ışınları ve aydınlık anlamlarına gelmektedir.¹³⁹⁶ Gazzâlî, hem kendisi görülen hem de kendisiyle başkasının görüldüğü şeyi nur olarak adlandırmış¹³⁹⁷ ve nuru, keşif ile zuhurun sebebi¹³⁹⁸ olarak görmüştür. Filozofların benzetmelerinde sıklıkla kullanılan ışık ve gölge kavramının, İslam düşünce tarihi içinde yer almasının en önemli nedeni, Allah’ın kendisini göklerin ve yerin nuru olarak bildirdiği Nur Sûresi’nin 35. ayetine dayanır. Büyük bir kapsama sahip olan “nur” terimine ilişkin konuların tasavvuf tarihi içerisindeki yeri kısaca incelendiğinde karşımıza çeşitli tanımlamalar çıkar. Örneğin ilk dönem zahitlerden olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) “Allah göklerin ve yerin nurudur” ayetini tefsir ederken ayette geçen “nur” kelimesinden maksadın Kur’an olduğunu söylemiştir.¹³⁹⁹ Bir diğer önemli isim Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’dir (ö. 283/896). “Nur-ı Muhammedî” kavramından bahseden Tüsterî, Bakara Sûresi 30. ayetini tefsir ederken Hz. Âdem’in Nur-ı Muhammedî’nin izzet çamurundan yaratmış olduğunu söyleyerek “nur” kelimesini aynı zamanda varlık ile ilişkilendirerek yorumlamıştır.¹⁴⁰⁰ Bunun yanı sıra nur kavramı üzerine yazdığı risalesi ile “Nurî” nisbesine sahip olan Ebu’l-Hüseyn en-Nurî’nin (ö. 295/908) kalbin nurlarından bahsettiği ve bu nurları; marifet nuru, akıl nuru ve ilim nuru olarak tanımladığı bilinmektedir.¹⁴⁰¹ Daha sonra Hallac, Peygamberlik nurunun Nur-ı Muhammedî’den geldiğini belirterek Muhammedî nuru gayb nurudan bir kandile benzetir.¹⁴⁰² Hakîm Tirmizî ise nur kavramının yanında zulmet kavramı ile iyilik ve

¹³⁹⁶ Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, VI/240.

¹³⁹⁷ Gazzâlî, *Miškâtü ’l Envar (Nurlar Feneri)*, 16.

¹³⁹⁸ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 782.

¹³⁹⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Taberî Tefsîri*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), V/148.

¹⁴⁰⁰ Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîru ’t-Tüsterî*, ed. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 27.

¹⁴⁰¹ Ahmet Subhi Furat, “Abul Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub adlı Risalesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, (1978), 339-356.

¹⁴⁰² Ebu’l Muğîs el-Hüseyn b. Mansur el- Hallac, *Tavasın*, çev. Yaşar Güneç (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002), 16.

kötülük tariflerine yer verir.¹⁴⁰³ Tüm bu bilgi birikiminin ışığında İmam Gazzâlî *Mişkâtü'l-envar* adlı eserinde nur-varlık ilişkisinin ana hatlarını belirleyecek bir düzenle konuyu ele almış ve yeni nazarî bakış açılarının oluşmasına da öncülük etmiştir.¹⁴⁰⁴ Gazzâlî'den sonra bu alanda en detaylı fikirler Sühreverdî el-Maktûl ve İbn Arabî'ye aittir.

Allah'ın kendisini “göklerin ve yerin nuru” olarak bildirdiği Nur sûresinin 35. âyetinde geçen mişkât (kandil), zücace (cam), misbah (lamba), şecer (ağaç) ve zeyt (zeytinyağı) kavramları sûfilerce farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Mişkât, duvarda içine lamba konulan penceresiz oyuktur. İbn Abbas'tan rivayetle, mişkât'ın gönül; zücace'nin ruh; misbah'ın da Hz. Peygamber'in nuru olduğu ifade etmekle beraber Ebu Hureyre buna benzer olarak mişkatin, sadır; zücacenin kalp misbahın ise nur olduğunu belirtir. Aynülkudât Hemedânî'ye göre (ö. 525/1131) nur, Allah'ın zât-ı ulûhiyyesinin sıfatıdır.¹⁴⁰⁵ Taberî, mezkûr ayeti tefsir ederken kandil yuvası olan mişkati kör bir pencereye benzeterek “mişkât”ın; müminin göğsü, içindeki “misbah”ın; onun imanı veya Kur'an-ı Kerim, “zücace”nin müminin kalbi olduğunu belirtir. Bu kalbin aydınlığı, “mübarek bir ağaç” durumunda olan kelime-i tevhidden, Allah'a ihlâsla kulluk yapmaktan ve ona ortak koşmamaktan alır.¹⁴⁰⁶

Gazzâlî ise müfessirlerden farklı olarak mişkât, zücace, misbah, şecer ve zeyt kavramlarını beş farklı ruh yardımıyla idrak mertebelerine göre açıklar. Bu beş ruh; hissî, hayalî, aklî, fikrî ve kudî ruhlar olarak adlandırılır. Ona göre mişkâtla beş duyu organından toplanan hislerin geldiği alan kastedilir. Bu aynı zamanda şehadet âlemine de vurgudur. Daha sonra zücace'yi açıklayan bir cam gibi hayali kavramları açıklayan hayalî ruh, misbah'ı açıl原因an ise aklî ruh gelir ki bu aklî ruh aynı zamanada insanlık cevheridir. Daha sonra dallanıp budaklanan bir ağaca benzetilen fikrî ruh gelir. Son olarak ne doğuda ne batıda benzeri bulunmayan zeyt'ten maksat

¹⁴⁰³ Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l Evliya Veliliğın Sonu/Velayet - Nübüvvet Tartışması*, ed. Salih Çift (İnsan Yayınları, 2018), 106; Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 139-157.

¹⁴⁰⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l Envar* (Nurlar Feneri).

¹⁴⁰⁵ Hemedânî, *Temhîdât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 178-180.

¹⁴⁰⁶ Taberî, *Taberî Tefsiri*, VI/148-149.

da kutsî peygamberlik ruhudur. Bu ruhların hepsi birbiri üzerinde birtakım nurlar olduklarına göre, pek tabiidir ki nur üzerine nur olarak ifade edilebilirler.¹⁴⁰⁷

Mevlevîliğin varlık kavramını nur üzerinden açıklamasının kaynağı *Mesnevî*'sini misbah içindeki mişkatin nuruna benzeten Mevlânâ'nın görüşleridir.¹⁴⁰⁸ Sultan Veled, bu başlık altında belirteceğimiz üzere neredeyse bütün eserlerinde mutlaka Nur Sûresi'nin 35. âyeti çerçevesinde yaptığı çıkarımlara yer verir. Örneğin *Rebâb-nâme*'sinin başlangıç noktası nur kavramı ve onun üzerinden anlatılan varlığın özü ve vahdet düşüncesidir. İlk makalesinde "Allah yerin ve göklerin nurudur" âyetini şerh ederek; bütün eşyanın, Cenab-ı Hakk'ın nuru ve parıltısıyla dolu olduğunu ve dolayısıyla Cenab-ı Hak'tan başka hiçbir şeyin bizatihi mevcut olmayıp bütün varlığın O'ndan ibaret olduğunu dile getirir.¹⁴⁰⁹ Ona göre "mişkât" Kuşeyrî ve Razi'nin benzetmelerine yakın olmakla beraber bazen herhangi bir insanın göğsü olarak bazen de özel olarak insan-ı kâmilin göğsü olarak tanımlanır. Aynı zamanda mişkât varlığın bir sembolüdür ve saf kalpte bulunan hakikati temsil eder. Mişkât, insanın temiz kalbidir ve Allah'ın varlığı, o kalpte tecelli eder. Kalpteki nur, evrene yansır; böylece evren ışıkla dolu ve canlı hâle gelir. Bu nur hem maddî hem de mânevî olarak hissedilebilir ve farklı boyutlarda görünür; akıllar ve ruhlar bu nurdan etkilenir. Akıllar ve ruhlar, bu nur sayesinde isimleri ve sıfatları idrak eder; insan, cansız varlıklardan başlayıp mahlûkatın diğer basamaklarına kadar bilgi ve idrak kazanır.¹⁴¹⁰ Hakk'ın vuslatı olarak işaret ettiği "misbah" konusunda diğer birçok sûfnin de ortak görüşü olarak göğüsler içerisinde bulunan kalplerin kastedildiğini düşünür. Son olarak aydınlık veren ve ne doğuda ne de batıda kaynağı olmayan mânâya da "zeyt" yani yağ misalini verir ki ona izafe edilebilecek tek yer Merd-i Hüda'nın kalbidir. Sultan Veled'e göre "Yerde, gökte, arşta ve kürsüde bulunan her mahlûk, nuru bu Tanrı adamlarının kalbinden alırlar. Büyük bir sarayda asılı olan küçük bir kandil, küçüklüğüne karşılık, sarayın her tarafını aydınlatır." Bu

¹⁴⁰⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l Envar (Nurlar Feneri)*, 54-60.

¹⁴⁰⁸ Sebzevarî'ye göre mişkattan mânâ tarikat; misbahtan mânâ ise hakikattir. Bk. Mollâ Hâdî b. Mehdî Sebzevârî, *Şerh-i Mesnevî* (Tahran, 1374.), 11.

¹⁴⁰⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 20; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 14.

¹⁴¹⁰ Khundâbî - Meleksabet, "İşâra-thâye nûgerâyâneye Sultan Walad der arseye ta'vile âyâte Kur'an bâ tavaccûh be âsâre erfâniye mutaqqadem", 78.

benzetmede insan görünüşte küçük bir kandil, yer ve gök de bir saray gibidir. Bu sarayda bulunan (görünen) her şey o kandilden nur aldığı için görünür. İşte o misbahın ortasından Allah yerin ve göklerin nuru gibi parıldar.¹⁴¹¹

Sultan Veled tarafından insan teninin topraktan yaratılmış olması ve camın da imalatında hammadde olarak toprağın kullanılmasından münasebetle; insanın bedeni camdan yapılmış bir çerağa (misbah) benzetilir. Bu çerağın içinden parıldayan nur ise beden kalıbı içinde bulunan insanın gönlüdür. Yani insana bir bütün olarak bakıldığında, beden kalıbı içinde görülen nurun kaynağı, gönlüdür. Gönlüdeki o nur, din güneşiyle parlayan kalptir. Çünkü beden fâni iken gönül nuru bâkîdir. Hak Teâlâ bu yüzden daima kalbe nazar eder. Kalp, nurdur ve tenin aksine ebedi kalacak olan da odur. Hakk'ın nuru, canla tene hayat bahşeder ve teni ihya eder. Fakat bu durum sadece insanoğluna has değildir. Bütün yer, gök ve mevcudat onunla hayat kazanır ve onunla zindedir. Çünkü Hakk'ın ihatasından hiçbir şey hâriç değildir. Bu nazardan bakılınca zindeliğin kaynağı kendinden olmayan kâinatta Hak'tan başka mevcut yoktur. Bütün "lâ şeyler O'nun kudretiyle "şey" olmuştur."¹⁴¹²

Cismî ve ulvî yönü olmakla birlikte insanda birçok sıfat bulunduğunu fakat bu sıfatlardan bazılarının, insandaki hayvani ruhun sıfatları olup insanın ölümünden sonra o sıfatların da yok olup gideceklerini belirten Sultan Veled'e göre insanda; vahye, ilhâma mazhar olan bir ruh (kutsî ruh) mündemiç olup bu nur, Nur-ı İlahî'dir. Hayvani ruhtan yüzbinlerce, milyonlarca kez daha üstün olan bu ruhun üstünlüğü için ayette "O nur, ne doğudandır ne batıdan" denilmiştir. Sultan Veled'e göre iki âlem de onunla onarılmıştır. Gök de onunla diridir yer de; güneş, onun bağışıyla parlar, ışık verir. Gök, Ay, yıldızlar, onun yüzünden dönerler.¹⁴¹³ Bütün âleme hayat bahşeden nurlardan kasıt bir ve tek olan Allah'ın nurudur. Bu bağlamda bu nurun anlaşılması için nur kavramı ile kullanılan diğer kavramlara ve özellikle akıl, ruh gibi kavramların nur ile ilişkisine bakmak gerekir.

3.1.3.1. Nur-Akıl-Ruh İlişkisi

¹⁴¹¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 291; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 345.

¹⁴¹² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 234; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 436.

¹⁴¹³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 198; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 334.

Sultan Veled’e göre âleme canlılık ve zindelik kazandıran tek ve biricik nur hissedilmez; mânevî, benzersiz ve keyfiyetsizdir. Ancak bu nurun parlayıp kendisini izhar edeceği yer nefisler ve akıllardır. Akıl ve nefiste kendini gösteren bu tecelli de birdenbire gerçekleşmeyip bazı mertebe ve menziller kat eder. Tüm bu menzillerden geçişin sonucunda âlem canlılık kazanır. Menzillerden kasıt; nefisler ve akıllardan hayvanlara; hayvanlardan, bitkilere; bitkilerden de cansız varlıklar üzerine bir hayat peyda edilmesidir. İşte mevcudata hayat veren tüm bu ışıklar da Sultan Veled’e göre nurun eserleri ve yansımalarıdır.¹⁴¹⁴ Sultan Veled’e göre böyle olduğu halde kendisine varlık bahşedilmiş hiçbir şey de hayatının nereden geldiğini düşünemez. Bu idrak yetisi sadece Gazzâlî’nin “aklî ruh” diye nitelediği insanlık cevherinde mevcuttur ki mânevî idrâk da denebilecek olan bu kavram Allah’ın kalbe gönderdiği bir nurdur.¹⁴¹⁵ Bu nurlar daha önce tanımlandıkları üzere amel nuru, iman nuru, marifet nuru gibi kavramlarla da ifade edilmiş olup hepsi birbirine benzer olarak aynı kaynaktan gelirler.¹⁴¹⁶ Aklın da varlıkların bilinmesinde aydınlatıcı bir özelliğinin olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak aklın nur ile bağı üzerine odaklanan bazı İslam filozofları aklın, başlı başına nur olduğunu öne sürmüşlerdir. Gazzâlî’nin aklî ruhla irtibatlandığı nur kavramından hareketle nur-akıl münasebetinin yanı sıra sûret ve mânâ üzerindeki açıklamalarıyla mânâyı varlığın özü olarak tanımlayan Sultan Veled, akli mânâ ile eşdeğer tutar. Gazzâlî’ye benzer olarak akli “görünmez olup ondan türlü sûretlerin görünmesi” sebebi ile nura benzetmesi bunun delilidir.¹⁴¹⁷

Din nuru, akıl nuru, iman nuru veya nurlanmış akıl şeklinde de dile getirilen bu mânevî idrakin insana nasip olmasıyla insanın her şeyden bu vesilesiyle haberdar olmasını mümkün kabul eden¹⁴¹⁸ Sultan Veled, bu nurlanmış akıl ya da akıl nurunun önemini; “Eğer akla sûret verilseydi, nurunun ışığı yanında güneşin nuru karanlık

¹⁴¹⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 80-85; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 90-96.

¹⁴¹⁵ Gazzâlî, *Mişkatü’l Envar (Nurlar Feneri)*, 40-50.

¹⁴¹⁶ Robert Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2014), 61.

¹⁴¹⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 307-309; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 531-535; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 389; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 287.

¹⁴¹⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 234; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 436.

denecek kadar sönük kalırdı.”¹⁴¹⁹ şeklindeki sözü ile dile getirir. Aynı zamanda bunun tam tersi durumda nurdan nasiplenememiş aklı da “ahmaklık” olarak nitelendirir ve bu durumun ne derece kötü olduğunu anlatmak için “Karanlık gece onun zulmeti karşısında güneş kadar parlak görünürdü” kıyaslamasını yapar.¹⁴²⁰ Sultan Veled’e göre nurlanmış akıl veya nurlanmış ruh, vahye ve ilhâma mazhar olmuş olan ruh olup Tanrı Nuru olarak da isimlendirilir.¹⁴²¹ Aklı, nurdan (güneş ışığından) üstün bir konumda kabul ederek “Güneşin ışığı binlerce eve vurur; evler yüzünden de sayılar belirir. Ama aklı, bilgisi olan kişi için yüz eve vuran ışık, aslında birdir” der.¹⁴²²

Sultan Veled’in nur ile kastettiği bir diğer mânâ dindir. Allah da o nuru (dini) neşreden güneş gibidir. Din yolunda yürümek yani nurlanmak da bu bağlamda mümkün olup o nurun delâletiyle hakikat güneşine ulaşan insanoğlunun acıları ve kederleri mutluluğa dönüşür.¹⁴²³ Bu açıdan iman eden kişiyi akli nurlandırılmış kişi olarak kabul eden Sultan Veled “Kendini bilen Rabb’ini bilir” sözünün¹⁴²⁴ manasını bu doğrultuda açıklayarak akli nurlanmış kişinin, kendini tanıyacağını ve kendindeki nuru görmüş olarak, görünmeyen Rabb’ini tanıyacağını belirtir.¹⁴²⁵ Buradan hareketle kendi varlık evindeki mevcudatın bir kısmını görüp tamamını görmeyen kişinin kendini tamamen görmemiş ve tanımamış, ancak bazı kısımlarını tanımış ve bilmiş olacağını ifade eder. Hal böyle iken gizli, açık her şeyi görmüş olsa bile kişi bunların hepsini gösteren “lâmbayı” görmese yine kendini tamamıyla görmüş olmaz. Bu yüzden kişi varlık evinde parlayan bu hakikî nurunu görürse mutlaka Rabbini de görür. Bu âlemden görülen her şey ancak Hakk’ın nuru sayesinde. Hakk’ın nuru

¹⁴¹⁹ Eserin alıntı yaptığımız bu bölümünde hadis olarak geçse de kaynaklarda hadis olarak geçmeyen “Akıl, duyguyla bilinseydi, gözle görünseydi, aydın güneş, geceden daha karanlık görünürdü; ahmaklık, duyguyla anlaşılıysaydı, karanlık gece, gündüzden daha aydın görünürdü demişlerdir.” Şeklindeki bu söz, başka bir yerde hadis değil bir özlü söz olarak kullanılmaktadır. Bk. Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 199; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 335-336.

¹⁴²⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 118-120; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 91-93.

¹⁴²¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 198; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 334.

¹⁴²² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 185; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 316.

¹⁴²³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 159; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 341.

¹⁴²⁴ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler* (Ensar Neşriyat, 2012), 512-524. Sultan Veled’e göre bu söz Hz. Ali’nin sözüdür. Bk. Sultan Veled, *İntihâ-nâme (2127)*, 65; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 93.

¹⁴²⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 199; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 335.

olan bu nur, tâ ezelden beri onunla beraberdir. Bu nurla her şeyi gören, anlayan ve bilen insan asıl olan bu nuru görmeye başlarsa ilk ve sonun O olduğunu bilir. Çünkü evvel de ahir de O'dur.¹⁴²⁶

Asıl nurun kapsamı ve diğer nurlardan farklı ve onlara da kaynaklık bahsettiğini söyleyen¹⁴²⁷ Sultan Veled'e göre Allah, kemâl-i lütfundan cehalet üzerine ilim yayar, gazap kaynağından yumuşaklık çıkarır. Güneşin nurunu dördüncü kat semadan yollayıp visalinden mahrum kalmasınlar diye kullarına takatleri ölçüsünce nur saçar. Zira güneşin dünyaya ulaşan harareti, dünyadaki canlıların dayanabileceği derecededir.¹⁴²⁸ Buradan aynı zamanda Hudâ'nın yüzünü engellemesinin cömertliğinin kemâlinden olduğunu tekrar vurgulayan Sultan Veled'e göre bu uzaklık bağış ve merhamet eseridir. Çünkü o yakınlıkta zahmet vardır. Bu durumu "Cenab-ı Hak, Hz. Musa'ya "Len terânî" (göremezsın) buyurmuş ki o, görmeye tahammül edemeyerek mahvolmasın. "Ya Musa! Senden uzak bulunma sebebim, seni sevdiğimdendir. Çünkü sen bu nurun hararetine dayanamazsın! Eğer gönlüne şüphe gelirse dağa bak! Gör ki, tecellinin etkisinden nasıl tuz buz olur" şeklindeki sözleri ile açıklayan¹⁴²⁹ Sultan Veled, *Rebabnâme*'sinde Türkçe yazdığı şiirinde Allah'ın varlığının görülmemesini nur ile örneklendirerek şöyle der; "Kimse görmez, gerü görür gendüzi/ Tenri gendü nurun ana verür/ Ol nur ile Tenri'yi bellü görür/ Nur eğer ola gözünde, nur göre/ Güneşin nuru ana gele, dura/ Nur birdür. İki görme sen anı/ Can olursa kişide, göre canı."¹⁴³⁰ Sultan Veled'e göre insanlardaki nur, hakîkatte onun aslıdır. Çünkü Nur-ı Hak'tan gayrisi hayır, şer; mal, mülk, servet hepsi fânidir. Hakk'ın nuru, sürekli Hak ile mevcuttur. Ne yok oluşu ne de yıpranması söz konusu değildir. Oysa halk, kendi nurundan gafildir. Fakat görüş sahibi olan onun yüzünü görünce canı gönülden ona sevgi bağlar. O sûrette Hakk'ı

¹⁴²⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 256; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 334.

¹⁴²⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 266; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 206.

¹⁴²⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 324; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 241.

¹⁴²⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 324; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 241.

¹⁴³⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 443; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 317.

âşikâr olarak görür. Çünkü kalbinde yakî nuru vardır. Zerrede güneş, katrede ummanı gizlenmiş görür.¹⁴³¹

Sultan Veled'in nur hakkında açıklamaya çalıştığı bir diğer mesele güneş ziya, aya nur adının verilmiş olma nedenidir. Yunus Sûresi 5. âyette Allah; güneş ziya, ayı nur olarak zikretmiştir. Sultan Veled'e göre bunun iki mânâsı vardır: Birinci mânâ, güneşin tam nur olduğudur. Güneş, başka bir cisimden nur almayıp diğer varlıklara nur verir, bu yönden ona nur demek, malumun ilamı olur. Bunun için âyette “güneşe ılık verdim” demek; “yüzü parlayıcıdır” demektir. “Ayı aydınlık olarak yarattık” demekse ayın, kendisine ait bir nura sahip olmayıp ışığını güneşten almasıdır. Bu bakımdan aya nur hil’ati verilmiş, Güneş tamamıyla nur olduğundan, ona ziya hil’ati verilmiştir. İkinci bir mânâsı da şudur: Güneşin nuru çok ve Ay’ınki az olduğundan birbirinden ayırt edilmesi için, her birine bir ad vermek lâzım gelmesidir.¹⁴³² Sultan Veled'in bu açıklamalarının şerhini yapan Kefevî de benzer ifadeler ile durumu açıklayarak; Güneşe nur-ı mahz olmasından dolayı ziya dendiğini ifade eder. Ay’a nur denilmesini de nurun kaynağı olmayıp güneşten nuru alması ile şerh ederek nurlar hiyerarşisine değinir.¹⁴³³ Mezkûr âyette ziyâ ve nur kelimeleri sözlük mânâsı bakımından incelendiğinde ziyânın “güçlü ılık”, nurun ise “güçlü olsun olmasın ılık” demek olduğu görülmektedir. Etimolojik olarak nur kelimesinin zayıf veya güçlü tüm ılıklara ad olarak verilmesi onu daha kapsamlı bir hale getirir. Sûret ve mânâ açısından bakılırsa ziya ılıkın suretine; nur ise ılıkın mânâsına daha yakındır. Nur Sûresi’nde varlığın ziyâ değil de nur kavramıyla ifade edilmesi Mevlânâ ve Sultan Veled'in “mânâ, Allah’tır” teziyle de uyumludur.

3.1.3.2. Nur ve Zulmet

Nur kelimesinin karşıtı olarak akla zulmet kelimesi gelir. Çünkü nur aydınlık iken zulmet kelimesi karanlığı ifade eder. Aydınlığı olmayan şey mânâsındaki zulmet

¹⁴³¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 37; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 28.

¹⁴³² Sultan Veled, *Maârif*, 268; Hülya Küçük, Sultan Veled, *Sultan Veled ve Maârif'i: Kitâbu'l Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 305. Kefevî şerhinde 9. Fasil şerhi içine almış olmakla beraber ilgili bölüm 38. Fasil içinde mevcuttur.

¹⁴³³ Küçük, *Sultan Veled ve Maârif'i: Kitâbu'l Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)*, 306.

kelimesi Kur'an'da gerçek anlamının yanı sıra mecazen cehalet, şirk ve fışk mânâlarında da kullanılmıştır.¹⁴³⁴ Temelini Kur'an'dan alan nur ve zulmet kavramları tasavvuf alanında yaygın ve detaylı olarak kullanılmıştır. Örneğin İbn Arabî, karanlığın bir türü olan gölge kavramı ile karanlığın kendisini birbirinden ayrı değerlendirerek farklı anlamlarda kullanmış, âlemdaki varlıkları felsefeciler gibi gerçek varlığın gölgesi olarak tanımladığı gibi mutlak karanlık olan “amâ” kavramı ile mutlak bilinmezliği kastederek karanlığı, varlığın ilk taayyün mertebesi olarak değerlendirmiştir. Yani zulmet ile ifade edilen karanlık ikiye ayrılmış bunlardan biri mutlak yokluk/karanlık olarak varlık meretebelerinin ilki kabul edilmişken ikinci tür karanlık, mevcudatın varlığı olarak gölge benzetmesi ile açıklanmıştır. İbn Arabî'nin karanlık ve mutlak karanlık mertebelendirmesinin kaynağı kendisinden önce yaşamış olan Sühreverdî'nin düşüncesindeki nur terminolojisine kadar uzanır. Sühreverdî'ye göre nur ve zulmet (karanlık) iki bağımsız varlığı ifade etmez. Zulmet, aslında nuru daha az olan bir varlıktır. Bu yüzden eksik bir varlık olarak görülür.¹⁴³⁵ Bu iki görüşe benzer olarak Sultan Veled de güneşten örnekle nur kavramını, Hakk'ın nuru olarak adlandırırken gölgeyi de yaratılmışların temsili olan cihan olarak kabul eder.¹⁴³⁶ Fakat yokluğu, varlığın bir mertebesi olarak görmesi onun Sühreverdî'nin görüşüne yaklaştırmaya da olanak tanır. Çünkü Sultan Veled'e göre yokluk, tıpkı İbn Arabî'deki gibi iki türdür: Bunlardan biri adem-i mutlak mânâsında kullandığı anlaşılan “O, ademdir ki onda hiçbir fayda yoktur, mutlak durgunluktur.” Diğeri ise gölge kavramına karşılık gelebilecek olan “Bir adem (yokluk) vardır ki yok gibidir. Göze görünmeyip mânevî bir varlığa sahiptir. Ruh, akıl, ilim, fazilet gibi bütün istekler ve faydalar bu ademden meydana gelir.” Çünkü varlığın aslı odur, bütün varlık bu yokluktan (ademden) ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı hakîkatte var olan o yokluktur. Zira bu varlıklar sonunda yok olur, kalmaz. Fakat bu yokluk, mevcut ve bâki kalır.”¹⁴³⁷ Sultan Veled'e göre mutlak karanlık, yokluk daima vardır ve var olacaktır. Fakat gölge ve yansıma diye tabir olunan âlemin varlığının kaynağı olan

¹⁴³⁴ İsfahanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 657-660.

¹⁴³⁵ Cevdet Kılıç, “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşai Felsefe ile Karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2008), 55-72.

¹⁴³⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 444; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 315.

¹⁴³⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 141-142; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 108-109.

ikinci tür yokluk ise sonunda değişecek, güneşte kalmış buz gibi eriyip mahvolacaktır. Bu bir devridaim ile sürekli devam edecektir. Her devir sonunda bunlar değişecek, sıra gibi bazen şarap bazen sirke olacaktır.¹⁴³⁸

Sultan Veled'in mevcudatın varlığı olarak addettiği gölge mesabesindeki ikinci karanlığın özü de mutlak karanlıktır. Zira varlığın bir mertebesi ve hatta varlığın özü olarak değerlendirilen yokluk, varlığın kaynağıdır. Çünkü âlem yaratılmadan evvel yalnız nur ve aydınlık vardır. Cenab-ı Hakk'ın "O nur, açığa çıksın" diye buyurması ile o nurdan bu gölge âlem yaratılmış ve zulmetin bu türüne Allah kendi nurundan bir miktar serpmiştir.¹⁴³⁹ Böylelikle aydınlığın ortaya çıkması sağlanmıştır. Zira her şeyin varlığı zıttı ile anlaşılabilir.¹⁴⁴⁰ Allah, insanların cism-i hayvanîsini karanlık âleminden var etmiş ve kadim olan kendi nurundan, bu yaratılmış olan şeyler üzerine saçmıştır.¹⁴⁴¹ Vücutları Allah'ın, karanlık olan çamur ve su âleminden yaratıp sonra zulmetten yaptığı bu yaratık üzerine kendi nurundan saçması sonuçta kendisinden olan o nurun tekrar ona döneceği anlamını taşır. Her ne kadar bu nur, ayrı vücutlarda, yani ayrı ruhlarda parlar ve var olursa da hakîkatte bu canlar, bu ruhlar baki olan güneşin nurunun huzmeleri gibi ezeli olan bir güneşe bağlıdırlar.¹⁴⁴² Bu görüşlerinin kaynağı olarak "Hak Teâlâ Hazretleri halkı zulmette yarattı"¹⁴⁴³ hadisini delil olarak gösteren Sultan Veled için zulmetten maksat, aynı zamanda hayvani hayata sebep olan yemek, içmek, uyumak gibi şeylerdir.¹⁴⁴⁴

Varlığa kavuşmak isteyenler için yokluk yoluna işaret eden Sultan Veled, eserlerinde yokluk ve varlık kıyasına yer verir. Öz ve asıl olan birinci varlık, dinin kuvvet bulması olup nur ile adlandırılırken ikincil varlığı cahillik ve körlüğün temsiliyle zulmet olarak adlandırır. Aynı zamanda fenâ ve bekâ kavramlarıyla ilişkili olarak ebedi varlığı yokluktan sonraki varlık olarak değerlendirir.¹⁴⁴⁵ Sühreverdî'nin "Nurun tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü varlıkta açıklanamayan şey apaçıktır

¹⁴³⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 236; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 182.

¹⁴³⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 67; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 53.

¹⁴⁴⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 67; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 53.

¹⁴⁴¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 77-79; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 86-89.

¹⁴⁴² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 39-47; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 42-52.

¹⁴⁴³ Müslim, *İman*, 18; Ahmed, *Müsned* II, 176; Hâkim, *Müstedrek*, I, 30.

¹⁴⁴⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 170; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 129.

¹⁴⁴⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 95; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 75.

(zâhirdir). Nurdan da daha apaçık bir şey olmadığı için onun kadar tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan başka bir şey yoktur.”¹⁴⁴⁶ Demesine benzer olarak Sultan Veled “Esasında yoklukla ilgili bilgi sahibi olmak da mümkün değildir. Çünkü varlığın yanında yokluğun harfi okunamaz, bilgisi akıllarla anlaşılamaz.”¹⁴⁴⁷ der. Nihâyetle her şey onun nurundan mahrum kalınca ölüp gidecek, yalnız O nur kalacaktır. Ama nurda yok olan can, yokluktan sonra tekrar nurda varlığa erer. Artık o nura bir yokluk eremez çünkü o Hak’tandır, Hak’tan özgeye gitmez.¹⁴⁴⁸

Nur kavramı üzerinden bir varlık tanımlaması yapan Sultan Veled’in eserlerinde, varlığın yanı sıra bilgi anlayışına dair doneleri de bulmak mümkündür. Yani Sultan Veled’in hem varlık hem bilgi anlayışı nur kavramı ile bağlantılı olarak anlatılır. Teknik olarak bir ayrım yapılmadığı için ancak bazı kavramlar dikkatle okunarak belirli tespitlere varmak mümkündür. Örneğin zulmet kavramını açıklamak için perdelerden söz eden Sultan Veled, perde sembolizmi üzerinden bilgi, bilgiye erişme yolları ve bilgi mertebelerine değinir. Sultan Veled’in üzerinde durduğu perdeler¹⁴⁴⁹ mevzusuna ilişkin Miraç hadisesini hatırlatan Sultan Veled Hz. Peygamber’in Cebrail’e: “Rabbini gördün mü?” diye sormasıyla ilgili olarak Cebrail’in: “Ey Muhammed, benimle O’nun arasında nurdan yetmiş perde vardır. Yaklaşıyordum, yakılırdım/yanardım” dediği hâliyle nurdan perdeler olduğu gibi Hz. Peygamber’in “Gerçekten de Allah’ın, nurdan ve zulmetten yetmiş bin perdesi var; onları bir açsa, zatının lemaları, onu gören herkesi yakar”¹⁴⁵⁰ buyurmuş olmasından hareketle, gölge mesabesindeki zulmetin de perdelerle açıklanması söz konusudur. Zikredilen hadisi şerh eden Sultan Veled; karanlık perdeleri, bedenın vasıfları olarak değerlendirir. Çünkü beden; kibirle, kinle, ben’le, biz’le dopdoludur. Can ise, nur perdeleriyle vâsfedilmiştir.¹⁴⁵¹ *Maârif*’inde de aynı içeriğe dayalı olarak insanın büyük âlem olan varlığının; süflî, ulvî, karanlık, nur, cehennem ve cennet gibi her

¹⁴⁴⁶ Şihâbüddin Yahyâ Sühreverdî el-Maktûl, *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 117.

¹⁴⁴⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 287; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 481.

¹⁴⁴⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 294-295; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 496.

¹⁴⁴⁹ Perde sayıları bazen 70 bazen 700 bazen de 70000 olarak geçer bundan murât sayıca fazlalık olsa gerektir.

¹⁴⁵⁰ Zebîdî, *et-Tecridü's-sarih*, II, 72; V, 137; Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a*, 450.

¹⁴⁵¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 289; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 485.

şeyi ihtiva ettiğinden bahsederken insanda yedi yüz karanlık ve yedi yüz nur perdesi olduğunu söyler. Aynı eserin başka bir bölümünde “Kul ile Hak Teâlâ arasında yetmiş bin zulmet perdesi, yetmiş bin de nur perdesi vardır.”¹⁴⁵² der. Bu perdelerin zulmetten olan yarısı bedende, nurdan olan diğer yarısı ise candadır. Karanlık perdeleri zâhirde; nur perdeleri ise içtedir. İnsanın bu dünyaya gelmesinin amacı insan-ı kâmil olmak olarak değerlendirildiğinde bu yükselme insan için miraç kabilinden sayılabilir. Çünkü insan kendi âleminde, karanlık olan cisminde nurlar âlemi olan içine ve iç âleminden de Tanrı’sına yükselir.

Sultan Veled’in “Onun cismi siyah abanozdan, içi ise fildişinden yapılmış beyaz bir merdiven gibidir. Bunların hepsinden çıkıp arşın çatısına vâsıl olur.”¹⁴⁵³ şeklindeki benzetmesi Gazzâlî’nin yanı sıra Sühreverdî’nin bilinçlenme ve aydınlanmadaki *Burçlar Risalesi*’ni de hatırlatmaktadır. Zikredilen eserine “Mağarasını terk edip Rabbine yönelen nefse selam olsun.” diyerek başlayan Sühreverdî; kör kimsenin nurun varlığını inkârının, feyyazın yok olduğu mânâsına gelemeyeceği hakîkatinden bahsederek insanı ışığa (nura) ulaştıracak beş kuleden bahseder.¹⁴⁵⁴ İnsan-ı Kâmil ile karşılaşmadan önceki perdeler karanlık âlemde cisimlerin algılanmasını sağlayan yanıltıcı perdeler olarak anlaşılabilir. Bunları aşıp bir insan-ı kâmile erişebilen kişi için artık karanlık perdeler son bulsa da bu defa aydınlık yani nurani perdeler ortaya çıkar. Tam da bu noktada Sultan Veled’in “Zulmet perdeleri yolda, nur perdeleri dergâhtadır”¹⁴⁵⁵ ifadeleri anlam kazanır. İnsan, onlardan da geçti mi Hakk’a ulaşır ve “vâsıllar” diye tabir olan zümreye dâhil olur. Bunun öncesindeki her bölüm insan, bir perdenin ardında kalmıştır; varlığını o perdeye rehin etmiştir. Çünkü o perde, onlara büyük görünmüştür; her bölüm, bir

¹⁴⁵² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 208; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 165.

¹⁴⁵³ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 233-238; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 260-266.

¹⁴⁵⁴ Bu burçların ilk beşi bedeni duyular olan beş duyu organı ile ifade edilir. Bunların ardından beş bâtinî duyu gelir. Bunları da tuzaklara kapılmadan geçen sâlikî onuncu burçta bütün iç ve dış vasıtalarından öteye geçerek vasıtasızlığı temsil eden bir şeyh karşılar. Bk. Sühreverdî el-Maktûl, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, ed. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

¹⁴⁵⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 38; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 187.

perdeyi kendine mabut edinmiştir. Oysa nurlar perdesine varıncaya dek çabalamak, oraya varınca da durmamak, oturmamak gerekir.¹⁴⁵⁶

Yerin ve göğün yedi tabakası olarak da değerlendirilen nurlu ve karanlık perdeler esasında mânevi perdelerdir. Nurlu olanlar; meleklerin, mü'minlerin, evliyâ ve kutupların zatlâri gibi karanlık tabakaları ise tıpkı şeytanlar ve periler gibidir. Sevgilisine vâsıl olunca ve cüz külle bağlanınca yahut damla denize dönünce nur üzerinde nur olur.¹⁴⁵⁷ Karanlıktan aydınlığa doğru olan bu devridaim, Allah'ın kudretiyle bitkiden hayvana, hayvandan da insana doğrudur. Fakat insanın, takip ettiği gelişim yolunda daha derin makamlar vardır. Melek olmak ve daha ileri gitmek, melek mertebesinden geçtikten sonra, vahdet âlemine varıncaya kadar arada daha pek çok makamlar ve mertebeler vardır. Son mertebe ise aklın ve idrakin haricindedir.¹⁴⁵⁸

3.1.3.3. Nur ve Nâr

Nur kavramı varlık ontolojisi bakımından yorumlanırken ilk bakışta varlığın zıddı olarak karşımıza zulmet (karanlık) kavramı çıkar. Fakat Sultan Veled için zulmet, nurun zıttı değil, azlığı, yokluğu veya kaynağıdır. Nurun tam karşıtı olan asıl kavram nâr yani ateş kavramıdır. Ateş, ışık saçma özelliği dolayısıyla “nur” kavramına benzese bile Sultan Veled için mânâ bakımından nurun zıddı nârdır. Sultan Veled bu fikre varırken genel üslûbu doğrultusunda ayet ve hadis şerhlerinden yola çıkar. Hz. Peygamber'in, müminler hakkında “Allah'ın nuruyla görürler”¹⁴⁵⁹ buyurmasından hareketle müminlere bahşedilmiş olan Hakk'ın ilmini, nur madenine benzeterek “Kimde akıl ve ayırt ediş nuru varsa nuru, nârdan ayırt eder”¹⁴⁶⁰ diyen Sultan Veled “Cehennem: Ey mümin! Çabuk geç ki nurun, nârımı söndürüyor”¹⁴⁶¹

¹⁴⁵⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 289; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 485.

¹⁴⁵⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 82; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 92.

¹⁴⁵⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 237; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 183.

¹⁴⁵⁹ Tercüme eserdeki 56. Bölüm ile Farsça basılı metindeki bölüm birbirine uymamaktadır. Çeviri metindeki bu başlığın 3475. Beyitten sonra devam eden kısım 96. Makale içerisinde yer alan 7055. Beyit ile devam etmelidir. Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 419-422; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 156-160.

¹⁴⁶⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 252-253; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 429.

¹⁴⁶¹ Sehâvî, *Mekasîd*, 174; Ebû Nuaym, *Hilye*, 10/329; Hatîb, *Tarih*, 5/193; Beyhakî, *Şuabu'l-îman*, 339.

hadisinden hareketle nâr kavramından söz ederek nârı söndürecek olan tek şeyin nur olması hasebiyle nur kavramının tam karşısına zıt bir kavram olarak “nâr” kavramını yerleştirir.

Sufiler arasında nur kavramı ile nâr kavramı hakkında detaylı ve karşılaştırmalı açıklamalara pek fazla rastlanmaz. İlk bakışta Necmeddin-i Kübrâ'nın nâr (ateş) konusunda kısmen değindiği ve zikir ateşi-şeytan ateşi karşılaştırmasını¹⁴⁶² andıran bu bakış açısı Sultan Veled'in fikirlerine benzer ve kaynak gibi görünse de Sultan Veled'in konu ile ilgili özgün fikirlerinin olduğunu söylemek mümkündür. Sultan Veled öncelikle iki kavram arasındaki benzerliğin şaşırtıcılığına değinir. Ona göre insanları şaşırtacak düzeyde olan bu benzerliğin sebebi; nârın da nurun da aynı kaynaktan mayalanmasıdır. Zira ona göre hem nârı hem de nuru mayalayan şey aşktır.¹⁴⁶³ Nârın oluşması aşka bağlı olduğu gibi nurun da kaynağı aşktır. Fakat benzerlik olsa da bu iki kavram birbirinden farklıdır.¹⁴⁶⁴ Sultan Veled bu farklılık durumunu da ruhun iki çeşidi olan hayvani ruh ile kutsi ruh kavramları üzerinden açıklar. Hayvani ruhun bile bir takım üstün özellikleri olduğunu öne sürerek kutsi ruhun yüceliğini tefekkür ettirmeye çalışır. Fakat bu durumu herkesin anlayamayacağını sadece “yol eri” olanların bunu ayırt edebileceğini de ekler. “Yol eri, bilir ki nâr, yakar-yandırır, nur ise yapar-düzüp koşar; nur insanı alır, yüceltir; nâr ise yabana atar, yok eder. Nur, göz verirken, nâr insanı gözden eder”¹⁴⁶⁵ der.

Sultan Veled, nur ve nârı karşılaştırarak benzer ve zıt yönleri üzerinde durmasının yanı sıra “Nârî olan kulaklar için eşyanın tespihlerini işitmeye imkân yoktur. Halkın bütün hisleri nârîdir. Bundan dolayı benzersiz yaratanın güzelliğine karşı perdelidirler”¹⁴⁶⁶ diyerek insandaki duyuların, nâra mensup olduğu üzerinde durur. Mezkûr hadisten hareketle nârı söndürecek olan tek şeyin nur olduğunu ifade

¹⁴⁶² Necmeddin-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 102.

¹⁴⁶³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 504.

¹⁴⁶⁴ Nâr ve nuru aşktan kaynaklanan iki zıt kavram olarak açıklayan Sultan Veled'in bu sözü dünyevi aşk ve uhrevi aşk kavramıyla da anlaşılabilir.

¹⁴⁶⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 43; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 108.

¹⁴⁶⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 5; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 4.

ederek. “Bu altı, beş ve dört ancak nur ile ölür, yok olur”¹⁴⁶⁷ der. Bu durumda bedensel duyuları nârî olarak tanımlar. Çünkü onların verdiği bilgi eksik ve hatalıdır. Bu hata ve kusurlardan korunmanın tek yolu da nura gark olmaktır. Bu sebeple insanın canı, nurun kaynağı olan Allah’a meyleder çünkü ondan veya oradandır. Bedeni ise dünyadan var olmuştur. Canı, dünyadan kaçarken bedeni onu toprağa ve ateşe çeker. Bundandır ki nur, ateşe benzeyen beden bineğine binmiş olarak tasvir edilir. Mevlânâ’nın “*Can, tenden, ten de candan uzak değildir*” demesindeki¹⁴⁶⁸ sır da budur ki can; bedenden gizli değil beden içinde gizli, yani adeta bedene gömülüdür.¹⁴⁶⁹ Bu yüzden nâr ve nur birbiri içine girmiş ve karışmıştır. Gizli ve kıymetli olan nur, nâr içinde gizlenmiştir.¹⁴⁷⁰ Bu durumda insanın varlığında dahil olan beden ve ruhun sembolik olarak nâr ve nur üzerinden açıklanması söz konusudur. Daha geniş bir bakış açısıyla nur; ruhaniyet ve ruhaniyeti arttıran fiillerin temsili ve kaynağı iken nâr; dünyevi olan tüm fiillerin temsilidir.

Nârın, nuru kuşattığını ve ikisinin iç içe girdiğini beden ve ruh/can kavramı üzerinden anlatan Sultan Veled, insanların anlamasının zor olduğunu kabul ettiği bu konuyu Nur Sûresi’nin 35. âyetini tefsir ederek açıklar. Nur kavramı içinde daha önce de zikrettiğimiz üzere insanın zeytinyağı gibi olan gönlünün parlaması söz konusudur. Bu parlama iyi kötü fark etmeksizin her insan için mümkündür. Fakat vuslat ışığına temas etmeden ve aslına tamamen vâsıl olmadan o parlaklığı hisseden, müşahade eden insan, kendini tamamıyla asıl nuruna vâsıl olmuş zannedebilir. Öyle ki Sultan Veled’e göre evliyânın geneli bile vâsıl olmadan evvel böyledir. “Biz vâsıl olduk” derler. Çünkü onların gönüllerinin yağı o, nurdandır; belki o nurun aynıdır. Bu durum zanni bir durum olmakla beraber bu zannın sebebi fer’in aslına dönme eğiliminden kaynaklanır ve bu tabii bir durumdur. Çünkü: “İyi şeyler, iyi kimseler için kötü şeyler kötü kimseler içindir.”¹⁴⁷¹ Bu yüzden bu sûreti¹⁴⁷² nur, gerçek nur

¹⁴⁶⁷ Altı yön, beş duyu ve dört unsur, cismani olan şeyleri temsilen kullanılır. Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 259; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 435.

¹⁴⁶⁸ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 33.

¹⁴⁶⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 43; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 108.

¹⁴⁷⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 150; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 114.

¹⁴⁷¹ en-Nur, 24/26.

¹⁴⁷² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 75; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 84.

gibi görünebilir. Doğal olarak hayat veren o asıl nuru görmeyenler, hayatı yok eden bu ateşi (nârı) nur zannedebilirler. Sultan Veled bu ayrımı açıklamak üzere sembolik olarak güneşten söz eder. Ona göre bu görünen nurların aslı, güneşin sûreti, Güneş de ateşin maden ocağı ve çeşmesidir. Ay ve yıldızlar güneşten faydalandıkları gibi yeryüzünde bulunan her ateş, her alev ve ışık güneşin bir cüzü ve bir asâsıdır. Bu yönden “sûretî nurlar” ateşe mensupturlar, nur değildirler. Gazzâlî’nin de dediği gibi onların sadece, adları nurdur. Hâlbuki mânevî olan nur yakmaz; aksine can verir. Sultan Veled’e göre nur ve nâr arasındaki en büyük fark mânevî nurun eriştiği yere hayat, canlılık, sağlık ve rahatlık bağışlamasıdır. “Mutluluk, huzur, ferahlık, marifet bilgisi, görüş, vecd, aşk ve şevk, vuslat, emel ve gaye bunların hepsi yıkıcı değil yapıcı nurlardır. O halde o nur, mânânın parlaklığıdır. Asıl olan, bu zâhirî nurların, aslının aslının aslıdır. Her vücutta bulunan böyle yüz binlerce nurun hepsi o nurun aksinden meydana gelmiş olup kaynakları Allah’ın nuru ve sırrıdır. Çünkü göklerin ve yerin nuru olan Allah’tır.”¹⁴⁷³

Sultan Veled hem nâr hem de nurdan terkip edilmiş insanda bulunan bu iki kavramın birbiri ile içi içe geçmiş adeta yoğrulmuş olduğunu düşünür. Fakat buna rağmen ne kadar karışsa da nâr ile nurun birleşmesi bir anlamda mümkün değildir.¹⁴⁷⁴ Fakat kaynağı cehennem olan dünya şehvetlerinin, ibadetten kaynaklanan keşifleri kapsayan nura dönüşmesi de mümkündür. Yani nârın nura dönüşmesi mümkündür. Ne vakit nefis, nârî yüzünü Hak dostluğu tarafına çevirirse, evliyânın nurunun iksirinden bakırın altın olması gibi insanın nârı da nura dönüşür.¹⁴⁷⁵ Yani nur ve nâr birleşemez ama nârda, nura doğru tek yönlü bir değişimin gerçekleşmesi mümkündür. Bu durum Mevlânâ’nın benzetmelerinde¹⁴⁷⁶ de sıkça değindiği gibi güzel la’l taşı, güneşten her dem renk, nur ve hararet alır. Ta ki o nurun tesiriyle an be an tebeddül ederek nihâyette taş, la’l olur. Fakat nefsin taşıdığı ancak Allah dostlarının nuruyla kıymet kazanarak la’l olur. Taş zulmet iken

¹⁴⁷³ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 68-76; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 75-86; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 113-116; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 88-90.

¹⁴⁷⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 150; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 114.

¹⁴⁷⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 403; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 146.

¹⁴⁷⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/125-166; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 5/687-688.

nur; la'l'dir.¹⁴⁷⁷ Allah dostlarını bulmak için bir talep peşinde, hak ve hakikat arayışında olmak son derece kıymetlidir. Tanrı nurunu arayan fakat pek lâtif olduğundan gizli olan o nuru fark edemeyen insanın, o nuru kendinde araması gerekir. “Kendini ten zannediyorsun fakat bütün cansın. Zulmet değilsin, nursun”¹⁴⁷⁸ gibi sözlerle insana sık sık içindeki cevheri hatırlatır.¹⁴⁷⁹ Çünkü Hak, önce kişiye bir liyakat verir de sonra aşk dersini okutur. Kendi nurunu onda gizler de onu, o nurun cevherini aramaya koyultur.¹⁴⁸⁰ Bu arama bir Hak dostu ile karşılaşılır ve böylece kişideki nâr, nura dönüşür.

Güneşin nuru ile gerçek nurun farklı olduğuna dair açıklama üzerinden nur ve nâr ayrımını açıklayan Sultan Veled'in görüşlerini anlayabilmek üzere varlık mefhumunu açıklamak üzere kullandığı nur kavramı hakkında yapılan açıklamalara geri dönülecek olursa Allah'ın zatına atfedilen en-Nur ismi şerifi ile güneşten intişar eden nurun farklı olduğunu belirtmekten geri kalmayan Sultan Veled, Gazzâlî'nin; “nur ismi, ilk nurdan başkasına sırf mecâzen verilmiştir. Çünkü ondan başka hiçbir şey zât itibariyle nura sahip değildir” demesi¹⁴⁸¹ gibi asıl nuru, diğer nurlardan ayırır. İki nur arasındaki farkı şöyle açıklar: “O âlemin nurunu, bu güneşin nuru ile karşılaştırma. Çünkü bu nur hissî ve zâhîrîdir. O âlemin nuru ise “hayatî ve yakîndir” yani bedene değil cana özgü ve mânevîdir.”¹⁴⁸² der. Bu durumda nâr kavramı bedene özgü, mânâ ile iç içe girmiş, mânânın karıştığı bir sûrettir. Allah, insanlardaki cism-i hayvaniyi karanlıktan, karanlık âleminden var etmiş ve kadim olan kendi nurundan, bu yaratılmış olan şeyler üzerine saçmıştır. O nur, bu karanlığın içinde hapsolmuş ve karışmıştır. İşte bu karışma yüzünden onun adı değişmiştir. Fakat nur, aynı

¹⁴⁷⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 209; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 404.

¹⁴⁷⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 256; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 464.

¹⁴⁷⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 199; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 335.

¹⁴⁸⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 263; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 442.

¹⁴⁸¹ Gazzâlî, *Mişkatü'l Envar (Nurlar Feneri)*, 28.

¹⁴⁸² Nur nazariyesine tasavvufun içinden gelen ilk eleştirilerden biri Ebû Nasr Serrâc'a aittir. “Bir grup da nurlar konusunda yanlış ve nur gördüklerini sanmışlardır. Bazıları da kalplerinde nur olduğunu ve bunun Allah'ın kendisini vasfettiği nurdan zannetmişlerdir. Bu tâife bu nuru, güneş ve ayın ışıklarının özelliğiyle anlatmıştır. Sanmışlardı ki bu, marifet tevhit ve azamet nurlarıdır ve yaratık değildir.” Bk. Serrâc Tûsî, *El Lûma' İslam Tasavvufu*, 513. Nur nazariyesi hakkında birçok hususa değinen Sultan Veled'in bu ve benzeri eleştirileri bilerek özellikle bu konuda açıklama yapmış olduğu düşünülebilir.

nurdur.¹⁴⁸³ Bu yüzden benzetmeye konu olması bakımından tıpkı göğün dördüncü katında bulunan güneş gibi olan Hakk'ın Nur'unun evvela göğün dördüncü katına, oradan üçüncüye, ikinciye; ikinciden de yerin çatısı olan birinci göğe ve oradan da yeryüzüne aksedeceğini¹⁴⁸⁴ söyleyen Sultan Veled'in ifadeleri, Gazzâlî'nin ve Sühreverdî'nin ve nur mertebelendirmelerine ilişkin görüşlerine benzerdir.¹⁴⁸⁵ Bu bakımdan nâr, nurun bir mertebesidir. Çünkü nârın da nurun da kaynağı birdir. Bu durumda nihayetinde tek bir kaynak vardır ki o nurun hakikatine erince diğer tüm nurların bir oluşunu söylemek de mümkündür.¹⁴⁸⁶

3.1.3.4. Tevhid-Vahdet ve Nurların Birliği

Tek ve bir olmak anlamındaki “vehade” kökünden gelen vahdet kelimesi, eşsizlik, yalnızlık ve teklik anlamına gelir. Vahid sözcüğünün gerçek anlamı kesinlikle parçalanma, bölünme kabul etmeyen şeydir. Tevhit ise birlemek manasına gelir.¹⁴⁸⁷ İstilahî mânâsından da anlaşılacağı üzere ilk dönem sûfilerden itibaren Tasavvuf ehli, tevhid ve vahdet konularının zâhirî anlamları dışında bu mânâların derinliği üzerine tefekkürde bulunmuşlardır. Bu bağlamda ilk kaynaklara bakılacak olursa Kuşeyrî, Cüneyd'in (ö. 297/909) “Tevhid, kadîm olanı hadis olandan ayırmaktır.” Sözüünü aktararak, bu tâifenin ulularının, akidelerini, tevhidin gerçek usûlleri üzerine kurarak kadîm olanın hakikatini, yokluktan var olanın sıfatından ayırdıklarını belirtir.¹⁴⁸⁸ Tevhidin daha ayrıntılı bir tanımı için ise yine Cüneyd'in “Halkın hareket ve sükûnunun, yalnız aziz ve celîl olan ve ortağı bulunmayan Allah'ın işi olduğunu bilmektir.” şeklindeki sözünü aktararak tevhidin “yakî”den ibaret olduğunu aktarır.¹⁴⁸⁹ Bu yakî hali tevhidde daha derin bir anlamın olduğunu ortaya koyar ki Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) bu konuda; “Tevhidin hakikatini bilen için “Niçin ve nasıl” soruları kalmaz” demiştir.¹⁴⁹⁰ Sufilerin bu sözlerinden

¹⁴⁸³ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 75-76; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 85-86.

¹⁴⁸⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 80-85; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 90-96.

¹⁴⁸⁵ Büşra Arslan Meçin, “Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'da Varlık Düşüncesi”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, (31 Aralık 2019), 1105.

¹⁴⁸⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 87-91; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 97-101.

¹⁴⁸⁷ İsfahânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1139.

¹⁴⁸⁸ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 84; Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 29.

¹⁴⁸⁹ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 91; Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 35.

¹⁴⁹⁰ Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 96; Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 40.

anlaşıldığı üzere ilk dönemlerden itibaren, tevhid konusunun tam bir derinlik içerisinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Zira tevhid mevzusunu; avâmın tevhidi dışında bir de havâssın bakış açısında değerlendiren sûfilerden Cüneyd, havâssın tevhidini; kulun kendisini, üzerinde Allah'ın kudret eserlerini cârî bir gölge ve ceset olarak görmesi, kulun son halinin ilk haline dönmesi ve vahdet deryasına varması olarak açıklamaktadır.¹⁴⁹¹

Nazarî Tasavvuf alanına gelindiğinde doğal olarak tevhid ile varlık konuları bir arada ele alınmış ve İslam tarihinin tartışmalı konularından biri olan vahdet-i vücûd meselesi de bunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda vahdet kelimesini Hakk'ın niteliği olarak kabul eden İbn Arabî vahdet kelimesini açıklamak üzere bu kelimedenden türetilmiş isimler olan el-Ahad ve el-Vâhid isimlerine odaklanarak nazarî tasavvuf alanına ahadiyyet, vahidiyyet ve uluhiyyet gibi terimler üzerinden bir derinlik kazandırmıştır.¹⁴⁹² Ârifler, Cenab-ı Hakk'ın, Gayb-ı Mutlak'ın meydana çıkmayan, belirmeyen ilk zuhur mertebesine, "ahadiyet mertebesi" demişlerdir. Bu mertebeye "Gaybü'l-gayb" "bilinmeyenin bilinmeyişi" ve "Kenz-i Mahfi (gizli hazine)" de denir. Hakk'ın mutlak varlığını temsil eden zâtı, O'nun sırf kendinin vahdetidir. Çünkü Hakk'ın vücûd olması bakımından vücûdunun dışında olan şey, adem-i mutlaktan (mutlak yokluk) başka bir şey değildir. O'nun vahdeti de Zât'ının ayn'ıdır. İşte Zât'ının ayn'ı olan bu vahdet, ahadiyyet ve vahidiyyetin menşei olarak kabul edilir.¹⁴⁹³ Yani ahadiyet "isimlerin birliği" demek olan çokluğun ahadiyeti ve birliği değil, Zât'ın ahadiyetidir.¹⁴⁹⁴ Vahdaniyet ise ahadiyet ile vahid arasındaki gerçek bir bağ ve nispettir. Çünkü bir şeye 'bir' denilmesi onun zâtından kaynaklanabilir.¹⁴⁹⁵ Konevî'ye göre Allah'ın zâtındaki ahadiyet, sıfatlarındaki vahidiyet kavramı yardımıyla açıklanabilir. Ahadiyet mutlak birlik olarak düşünülse de esasında Mutlak'ın herhangi bir ismi ve vasfı olmadığı için, Mutlak'ın değil taayyünün bir özelliğidir.¹⁴⁹⁶ Cîlî ise en anlaşılır tanımıyla Ahadiyeti, kendisinde

¹⁴⁹¹ Serrâc Tûsî, *El Lüma' İslam Tasavvufu*, 187.

¹⁴⁹² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 8:81.

¹⁴⁹³ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 63-64.

¹⁴⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 17:65.

¹⁴⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 17:114.

¹⁴⁹⁶ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 77.

hiçbir kesret (çokluk) hükmü olmayan, zât tecellilerinin ilki kabul edip bu tecelliyi, zâtın, kendinde, kendisine, kendisi ile olduğunu söyler.¹⁴⁹⁷ Yani Ahadiyet, sırf zâtın ibaret olup orada sıfatlara ait bir zuhur yoktur.¹⁴⁹⁸ Vahidiyet ise yüce zâtın zuhuruna bir tecelli yeri olmaktan ibarettir. Ahadiyet’te sıfatlar söz konusu değilken Vahidiyet’te işin içine sıfatlar girer ama onda da aynı zamanda zât, sıfat; sıfat da zâttır.¹⁴⁹⁹

Mevlânâ’nın tevhid ve vahdete dayalı görüşleri ilk dönemdeki sûfilerin genel çerçevedeki anlayışından uzak değildir. Ona göre tevhid, bilgi düzeyinde kesin de olsa salt bir ikrârdan ibaret değil kulun izâfî/mevhum benliğini Vahid ve mutlak bir olan Hak Teâlâ’nın huzurunda tecrübî olarak yakıp yok etmesidir. Mevlânâ, eserlerinde tevhîdin tecrübî içeriğine atıfta bulunarak; (hulûlû reddetmek sûretiyle) kulun fenâ fillah makamına ulaşp kendisinden büsbütün geçmeden vahdetin gerçekleşmeyeceğini vurgular. Ona göre aslolan kişide varlıksal anlamda bir birleşme değil tamamen bir yok olmanın gerçekleşmesidir. Mevlânâ tevhidin bu hakikatini kimi zaman Hallâc’ın meşhur “ene’l-Hak” şathiyesi ile ifade etmeye çalışır. Mevlânâ’ya göre zâhiri îtibarıyla bir dâvâ, bir benlik iddiası gibi görünen bu söz; aslında kulluğun nihâî derecesinin, büyük bir tevâzû halinin ve nihâyet hakîkî anlamda tevhidin sûfiyâne bir zevk olarak tecrübe edilmesinin semeresidir. Ona göre Mansur’un Hakk’a olan muhabbeti nihâî dereceye ulaşınca izâfî varlığından sıyrılarak “ben fânî oldum, Hak kaldı” mânâsına gelen “ene’l-Hak” ifadesini kullanmıştır ki bu da muhabbet, tevâzû ve kulluğun nihâî mertebesidir. Bu bakış açısından Mevlânâ, Hallâc’ın “ene’l-Hak” sözünü değil, “Sen Hüdâ’sın, ben ise kulum” demeyi tekebbür ve iddia sayar.¹⁵⁰⁰ Mevlânâ, tevhit anlayışını açıklarken özellikle hulul ve ittihatla ilgili reddiyelerini de dile getirir. Ona göre kul kendi benliğinden ve varlığından mutlak olarak fânî olmadıkça tevhid gerçekleşmez. Tevhid hulul değildir, tevhid benlikten kurtulmak, varlığından sıyrılmak, yok olmak,

¹⁴⁹⁷ Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, 97.

¹⁴⁹⁸ Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, 125.

¹⁴⁹⁹ Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, 139.

¹⁵⁰⁰ Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ’ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”, 13.

demektir.¹⁵⁰¹ Mevlânâ, Allah aşkında ve O’nun mutlak vücûdunda fânî olup kendi benliğinden geçmeyi, sürekli geçmişi yâd edip gelecek endişesine kapılmak anlamında akli başında ve kendinde olmayı Allah’a karşı bir perde ve günah sayar.¹⁵⁰²

Sultan Veled tarafından, sûretten mânâyâ geçilmesi ile bağlantılı olarak ifade edilen fenâ ve bekâ kavramlarının nihâyeti vahdete çıkar. Aynı zamanda fakr ile de bağlantısı dolayısıyla; “Fakr, kemâle erince Allah’tır.” O, ortağı olmayan bir tanedir. Bu mertebe vahdet mertebesidir ki buraya erdiği için Mansur: “Ben Hakk’ım” demiş, Bâyezîd: “Cübbemin içinde Allah’tan gayrı bir şey yok” demiştir. Bu bağlamda fakrın nihâyetine varan kişinin varlığından hiçbir şey kalmamalıdır. Kalıyorsa o kişi şirke girmiştir. Zira Sultan Veled’e göre şirk iki türlü olup Allah’ın oğul ve ortağı olduğunu söylemek sözle şirk; İnsanın içinde Allah’tan başka şeyler için yer ve yol bulunması da hâl ile şirktir.¹⁵⁰³

Vahdette ikilik kalmayacağını çünkü benlikten, senlikten geçildiğini¹⁵⁰⁴ ifade eden Sultan Veled, Mansûr’un “Ene’l-Hak” sözünü açıklayarak onu “İkiden geç ki onun gibi vahdet deryasında bir olasın. Sana vahdet yüz gösterince artık “iki” diyemezsin. Hak’tan başkasını mevcûd görmezsin”¹⁵⁰⁵ şeklindeki sözleri ile savunur. “Hallâc’ın küfrü, tevhidden yeğdir; çünkü o, perdesiz olarak padişahı görmüştür”¹⁵⁰⁶ diyen Sultan Veled’e göre *Mesnevî*’nin sırrına vâkıf olmak isteyen de ikilikten vaz geçmesi gerekir. “Her dükkânın başka bir meşgalesi varken bizim *Mesnevî*’miz de vahdet dükkânıdır. Rahmet içinde rahmet, rahmet içinde rahmettir.” O dükkân gönül ehlinin sırları ile dolu olup gönül ehli olanlar nâdîde incileri elde eden kişilerdir. Onlar bilâ tevakkuf Hak tarafına koşarlar. Onlar iki cihâna sığmaz, sel gibi taşar,

¹⁵⁰¹ Ali Yıldırım, “Mevlânâ’nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi”, *Erdem* 50 (01 Nisan 2008), 225.

¹⁵⁰² Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ’ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”, 23.

¹⁵⁰³ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 39-47; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 42-52.

¹⁵⁰⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 79; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 238.

¹⁵⁰⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 286; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 505.

¹⁵⁰⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 81; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 121.

çoşar, deryâ tarafına akarlar ki onların deryadan başka matlûbu olmaz.¹⁵⁰⁷ Vahdet öyle bir birliktir ki Güneş'in yanında Ay ve yıldızların yok olduğu gibi tüm sayılar onun yanında yok olur. İmdat ondan gelir; onun imdada ihtiyacı yoktur.¹⁵⁰⁸ Her kim vahdete erişerek o Ehad'ı bilâhicâb görürse ona hiçbir kapı kapalı kalmaz. Onun yanında ismin de cismin de itibârı olmaz.¹⁵⁰⁹

Sultan Veled benlik ve varlık kıyası üzerinden vahdeti açıklar. Ona göre bu benlik, penceresiz bir eve benzer. Penceresiz eve güneşin nuru giremez. Fakat penceresi olan evler, daima güneşin nurundan faydalanır. Hangi evin penceresi çoksa aydınlığı da o oranda fazla olur. Bu açıdan varlık deryasında vuslata erenleri tarif etmek sahrada evsiz, damsız açıkta oturanların durumuyla anlatılır. Benlik duvarları olmayan ve böylelikle her taraftan nura mazhar olanlar, nura olan aşkları yüzünden evlerini harap etmişler, nihâyet huzura nail olarak baştanbaşa nur olmuşlardır. İşte vahdetin mânâsı budur.¹⁵¹⁰ Vahdet, Mevlânâ'nın da sıklıkça vurguladığı gibi katrenin aynı zamanda kadim yurdu olan deryâyâ varması, aslına rücu etmekle derya olmasıdır. Katre, vahdet deryasına erişince, ayn-ı derya olmakla Hak ona tecelli etmiş ve katre “Ene'l-Hak” vasfına nail olmuştur.¹⁵¹¹

“Sûrete bakan adet, mânâyâ bakan ehad görür”¹⁵¹² diyen Sultan Veled'e göre “Bir su, on lüleden aksa o taaddüd (çokluk) şüphe yok ki lülelerdedir. Oysa lülelerden akan su birdir. Şüphesiz olarak bilmek gerekir ki henüz yolda olup Hakk'a vâsıl olmak emelinde olan her birinin arasında fark olsa da aralarında bir vahdetin husule geldiği söylenebilir.”¹⁵¹³ La olur, illaya giderler. Sonrasında vahdet deryasında Hak gibi tek olurlar. O buluşma, enbiyâ ve evliyâyâ Zü'l-Celal tarafından vasıtasız ulaşılmıştır. Öyle bir güzele mahrem, öyle bir esarla hem dem olmuşlardır ki

¹⁵⁰⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 287; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 494. “Bizim *Mesnevî*’miz vahdet dükkânıdır” cümlesi *Mesnevî*’de geçer. Fakat Mevlânâ devamında “orada birden başka ne görürsen puttur o” derken; Sultan Veled, “Rahmet içinde rahmet içinde rahmettir.” Der. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 829 (VI/1529).

¹⁵⁰⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 318; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 238.

¹⁵⁰⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 233-234; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 461.

¹⁵¹⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 172-173; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 132.

¹⁵¹¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 255-256; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 464.

¹⁵¹² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 176; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 362.

¹⁵¹³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 268; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 480.

canlarından benlik gitmiş, ondan başkası kalmamıştır. Zâhir ve batında ancak (huve) kalmıştır. Enbiyâ ve evliyânın cümlesine de o kavuşma kısmet olmuş, cümlesi de vasıtasız sevgiliyle şeref ve mükâfat bulmuşlardır. Musa gibi, İsa gibi, Şiblî gibi, Kerhî gibi binlerce büyük kişiler öyle bir vuslata ermişlerdir ki bunun ne hududu ne de kenarı vardır. Onların vuslatı adeta mânevî bir cennettir.¹⁵¹⁴ Hak Teâlâ Hazretleri vâsıl olan evliyâsına kudretinin keyfiyetini açıkça göstermek için yerde, gökte ne kadar yarattığı varsa hepsini onların gözleri önünde birer birer yıkıp yeniden yapar. Hudâ onları nasıl yarattı ve yarattıklarını nasıl yıkıyorsa onlar da öyle görürler ve bilirler. O zaman ikilik kalkar. Vahdet tamamen yüz gösterir. İşte vahdet âleminin mânâsı da budur.¹⁵¹⁵

Çaba ve gayret sûrette görünse de hakîkatte vahdet âlemine kimse kendi gayretiyle erişemez.¹⁵¹⁶ Çünkü Sultan Veled vahdet konusunda aklın alamayacağı durumların söz konusu olduğunu vahdete erişmenin kişinin ancak kendinden geçmesiyle mümkün olacağını belirtir.¹⁵¹⁷ Çünkü akli itibare alan, sûretelere nazar eden ve sûretlere takılanlar için çirkini güzel ile bir düşünmek, acı ve tatlıdan aynı tadı almak aklen mümkün değildir. Böyle kimselere vahdet (birlik) âleminde bahsetmek doğru olmaz.¹⁵¹⁸ Yoksa anlayış ışığına sahip olan kişi herkesin zatının bir olduğunu bilir.¹⁵¹⁹ Sembolik olarak bade ve kap ile ifade edilen bu durumda badeyi kabıyla tanıyanlar, onu başka kapta görünce inkâr ederler. Oysa hangi kapta bulunursa bulunsun, şarap şaraptır. Tıpkı bunun gibi İlahî nur da birdir. Nuru görmek için bile nur lazımdır. Bu açıdan basiret sahibi olmayanların bu meseleleri anlaması

¹⁵¹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 100-104; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 80-82.

¹⁵¹⁵ Sultan Veled'e göre zıtlıkların ötesinde vahdet âleminde sadece Hudâ vardır kendini gören O'dur. Sultan Veled'e göre; bu haldeyken din ve mezhep farkı da kalmaz. Çünkü küfür ile din hem zıtlık hem de bu halkın vasıflarındandır. Bk. Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 52; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 204; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 117; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 289; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 40; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 188; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 23; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 16.

¹⁵¹⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 26-27; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 171.

¹⁵¹⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 74; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 231.

¹⁵¹⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 86-91; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 96-102.

¹⁵¹⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 350; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 259.

da beklenmez.¹⁵²⁰ Bu yüzden “Bu yolda akıl bile insana ikâl (ayakbağı) olur” diyen Sultan Veled, çözüm için kendinden geçmekle eşdeğer olan aşk kavramına yönelir. Çünkü aşkın gerekliliği, âşık olanın maşuk dışında bir şey görmemektir. Akıllı bile yok sayacak olan bu ilahi vecd ancak aşk hali ile anlatılabilecek olup kişinin vahdet yoluna revan olabilmesi için tüm bağlarını koparması ve adeta bir ruh gibi ayaksız, başsız, vücûdsuz bir hale girmesi gerekir.¹⁵²¹ Sultan Veled’e göre bu ilim, bir cezbe ile başlar ve ancak tatmak ile öğrenilir. Bu yüzden dünyada kişiyi adetten, vahdete götürecek tek şey çokluk perdesini yırtan aşktır. Aşk ister hakîkî, ister mecâzî olsun, âşığı vahdet canibine (yönüne) doğru kılavuzlar. Sultan Veled’in, bütün nurların esasında bir olduğunu göstermek için kullandığı bir diğer sembol ise “baharın nefesi” tamlamasıdır. Zira o, eriştiği her parçada başka bir iş meydana getirir. Baharın nefesi de bir tek nefes, bir lütuf ve bir kerem olmakla beraber ağaçlara ve hububata tesir edince türlü türlü siyah, sarı, yeşil, beyaz gibi yüz bin renk hâsıl eder ve tanelerden ağaçlardan ekşi, tatlı ve acı gibi çeşitli meyveler yetiştirir.¹⁵²²

Nurlar asrasında hakikat vechesinde fark olmadığını odunun yanıp ateş olduktan odunluktan çıkıp kor haline gelerek ateş haline dönmesi üzerinden sembolik olarak dile getiren Sultan Veled, Mansur’un “Enel-Hak” demesini birliğe erişmek olarak görür. Edebi bir dille “Bu sır insanda hallolunca (hâle dönüşünce) insan da hallolur. Kişi hamr (şarap) iken “hal” (sirke) olur ve böylelikle kişinin zatı helâlî mahz olur.”¹⁵²³ diyen Sultan Veled, peygamberlerin, velilerin ve müminlerin nurlarının ezelî ve Hakk ile olduğunu,¹⁵²⁴ gündüzün içinde karanlık geceye yer olmaması gibi nurun bu en kesif halinde (Hakk’ın varlığında) karanlığın yer

¹⁵²⁰ Sultan Veled’e göre halk anlayamasa da bu durumu anlayabilecek ârifler vardır ki bunun delili Kur’an’daki “Onun gözü kaymadı, dönmedi” ayetidir. Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 402; Sultan Veled, *Rebab-nâme*, 144.

¹⁵²¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 254; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 462.

¹⁵²² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 168-173; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 191-198.

¹⁵²³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 171; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 356.

¹⁵²⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 184; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 315.

bulamaması ile ifade eder.¹⁵²⁵ Nihayetinde varlıklar adetler halinde çok ve kusurlu ise de hepsi esasında hakikat nazarında bir tek nurdan oluşmuşlardır.¹⁵²⁶

3.2. Sultan Veled'in Marifete Dair Görüşleri

Marifet, kelimesi isim olarak “bilgi” mastar olarak da “bilmek, tanımak ve ikrâr etmek” anlamlarına gelir. Tasavvufî bir terim olarak ise Allah'ı, O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri yoluyla tecrübeyle veya doğrudan elde edilen bilgiler vasıtasıyla bilmek mânâsına gelmektedir.¹⁵²⁷ Kısaca Allah'a dair bilgi olarak tanımlanan marifet; herhangi bir konudaki bilgiden farklıdır. Cüneyd-i Bağdadî'nin “Marifet, Hakk'ın bilgisinin olduğu yerde, kulun bilgisizliği” ifadesine paralel olarak Sehl b. Abdullah'ın marifeti; bilgisizlik hakkındaki bilgi olarak tanımlaması¹⁵²⁸ da aynı hususu vurgulamaktadır. Sûfiler de zahirî bilgiden farklı olan marifeti tanımlamak üzere “irfan, yakîn, ledün ilmi, batın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makam ilmi, fenâ-bakâ ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi” gibi kavramları kullanmışlardır. Sûfiler, marifete her biri ayrı bir yönüne vurgu yapan pek çok tanım getirmiş olsalar da yapılan tanımların ortak noktası, marifetin iç tecrübeyle, vasıtasız olarak Allah, O'nun sıfatları, isimleri ve gayb âlemi hakkında elde edilen bilgi oluşudur.¹⁵²⁹ Marifetin konusu Hak olduğu için bu tür bilgilere marifetullah ilmi ve bu bilgilere sahip olan kişilere de ârif-i billah denmektedir.¹⁵³⁰

Anlaşılmaktadır ki tasavvuf ehli aklın sahip olduğu bilgiden farklı yollarla edinilen bir bilgi çeşidinin imkânına inanmaktadır. Bu bilgi çeşidi zahirdeki nesnelerin değil bizzat hakîkatin vasıtasız idrakini sağlamaktadır. Bilgi ile marifeti bir tutmayan sufilerin bu temel kabulleri, tasavvuf ile diğer ilim dalları arasında derin bir ayrıma da sebebiyet verir. Esasında bilginin elde edilme yöntemleri açısından diğer ilimler gibi tasavvuf da duyu, akıl ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul

¹⁵²⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 287; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 481.

¹⁵²⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 222-224; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 421-423.

¹⁵²⁷ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003).

¹⁵²⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 100-102.

¹⁵²⁹ Bedriye Reis, *Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2009), 164.

¹⁵³⁰ Betül Gürer, “Dîvân-ı Hikmet'te Ârifliğin Gerekleri ve Marifetin Tahsili” (Konya: Konya Kültür A.Ş., 2018), 104-105.

etmektedir. Fakat genellikle diğer ilim dalları, temel bilgiler dışında yeni bilgiyi; delillerden hareketle akıl yoluyla meydana getirirken tasavvuf marifetin elde edilmesi noktasında keşf ve ilhâm yöntemini öne sürer.¹⁵³¹ Çünkü maddî âlemde ve dünya işlerinde akli rehber ve bilgi kaynağı olarak kabul eden sûfiler, Allah, Allah'ın sıfatları, fiilleri, ruh, âhiret gibi konularda aklî istidlallere ve mantikî kıyaslara dayanarak bir bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu düşünürler. Onlara göre ilâhî hakikatler akılla kavranamayacak kadar ince, derin ve gizlidir.

Şems-i Tebrîzî'nin “Marifet, gönlün Allah ile diriliğidir.”¹⁵³² şeklindeki tanımı, marifeti kalbin Allah ile olan irtibatını idame ettirmek için gerekli olan bilgi olarak konumlandırmaktadır. Bu ifade, marifetin sadece teorik bir bilgi birikimi olmadığını, aksine derin bir mânevî hal ve tecrübeyi de içerdiğini vurgulamaktadır. İbn Sînâ'nın bilgiyi, sebep; marifeti tanıklık¹⁵³³ ile ilişkilendirmesine de benzer olarak sûfiler marifeti; rûhânî haller neticesinde, hakikatleri yaşayarak elde ettikleri özel bir bilgi türü olarak kabul ederler. Bu bilgi, seyr ü sülûk yoluyla bir tekâmül sonucunda elde edilebilen tecrübî bir bilgidir. Bu bakımdan marifet, ilim basamaklarının en üstünde ve amel edilmesi gereken bir bilgi türüdür. Sultan Veled de marifetin davranış ve ahlakla ilişkisini vurgulayarak; ârif olmayan kişilerin, marifete dâir söz etmelerinin beyhudeliğine değinir. Sultan Veled, pratiğe dökülmeyen, ahlakla bütünleşmeyen ilmin, marifetten kopuk bu durumunu Allah'ı mânâ yerine sûrette aramak olarak görür. Ona göre marifet davranışa geçmediği sürece bilgi ve söz kıymetsizdir. Zira bilgisi ile amel etmeyen kimseler yüzlerce faydalı söz söylese bile sözlerinin kendilerine dahi faydası olmaz.¹⁵³⁴

Allah'ın insanları “Ben gizli bir hazine idim bilinmekliğimi murât ettim ve bu halkı halk eyledim ki bilineyim”¹⁵³⁵ hadisi mûcibince yarattığına değinen Sultan Veled'e göre insanın yaratılma sebebi marifetullah'tır. Bu doğrultuda “Nefsini bilen

¹⁵³¹ Yakup Pekdoğru, “Bir Bilgi Olarak Sûfilerin Marifet Anlayışı”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (2021), 339-358.

¹⁵³² Eflâkî, *Manâqib al-ârifîn (Metin)*, II/654; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II/104.

¹⁵³³ İbn Sînâ, *et-Ta'likat*, 25.

¹⁵³⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 113; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 179.

¹⁵³⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 132.

Rabbini bilir” sözü¹⁵³⁶ ışığında kişi, Allah’ı bilmeye doğru uzanan bir marifet yolculuğu üzerinde olmalıdır. “Bizim vazifemiz insanları ilim ve marifete çağırmaktır” diyen¹⁵³⁷ Sultan Veled dünyaya bilgisiz bir şekilde gelen insanın bu bilgisiz halinden kurtulmasıyla kemâl derecesine yükseleceğini kabul eder. Zira Hak Teâlâ’nın Kur’an’da bildirdiği; insanın, bilgisizliği dolayısıyla yüklendiği emanetin “Tanrı buyruğu” olduğunu; ilgili âyetin¹⁵³⁸ şerhi ile ifade eder. Sultan Veled’e göre kim Allah’ın buyruğunu kabul ederse yücelerek bilgisiz olan halinden kurtulur.¹⁵³⁹ Bu bilgidен kastın marifet olduğuna; bunun işitilen, öğrenilen taklidî ilimlerden farklı olduğuna “Âlimler peygamberlerin varisidir”¹⁵⁴⁰ hadisinin şerhinde değinen Sultan Veled’e göre kimse taklidi ilimler ile varlık kaydından kurtulamaz. Çünkü bu taklidi ilimler kaynaklarının dünyevi olması bakımından ölü ve cansızdır. Bu yüzden kalbe canlılık veremezler. Oysa nebilerin, velilerin ilminin kaynağı ulvidir. Yani insanın yüreğine dirlik veren ilim, marifettir. Her kim bu marifeti öğrenirse o, nebilerin ve velilerin vârisi olur.¹⁵⁴¹

Amel-ilim ilişkisinde öncelik sonralık meselesinde amelin öncesinde bir ilim olması gerektiğini savunan Sultan Veled, bir insanda herhangi bir amelin ve hatta düşüncenin oluşabilmesi için bile insanın temel seviyede bir bilgiye sahip olması gerektiğini düşünür. Sultan Veled, her müslümanın asgari düzey seviyesinde bir bilgiye sahip olmayı dinin gereği olarak kabul eder. Fakat akıllı kişi bununla yetinmemeli, bu bilgiyi arttırma yoluna gitmelidir. Bu asgari bilgi kıyas, nakil ve rivâyete dayanan bilgiyle değil, ancak apaçık anlayışa, keşfe ve görüşe dayanan bilgiyle ilerleyebilir. Böylece marifet düzeyine ulaşan bilgi kıymetlidir. Bunun dışındaki bilgi ise ancak o bilgidен ele geçen, bir bezentidir.¹⁵⁴² Bu durumda akli bir bilgi olarak öncelikle var olması beklenen ilmin daha sonra amel ile şekillenmesi

¹⁵³⁶ Kendini bilen Rabbini bilir sözü bir hadis olarak sahihliği açısından şüphe ile değerlendirilse de esasında Haşr süresi 19. Ayeti olan "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın" emrinin aks-ı nakizi yani ters önermesidir. Bk. Dînânî, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, 107.

¹⁵³⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 263; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 296.

¹⁵³⁸ el-Ahzâb, 33/72.

¹⁵³⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 63; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 85.

¹⁵⁴⁰ Buhârî, *İlm*, 10; Ebû Davut, *İlm*, 1; Tirmizi, *İlm*, 19; İbn Mace, *Mukaddime*, 17.

¹⁵⁴¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 208; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 234.

¹⁵⁴² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 277-278; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 466.

bilginin bir üst seviyeye çıkmasını sağlar. Bu bakımdan Sultan Veled'in ilme verdiği değer marifete ulaşması bakımındandır. İlmin bir üst düzeyde marifete dönüşmesi bir anlamda mânâya sûretlerden varılması ile eşdeğerdir. Ona göre, beş duyu organından elde edilen bilgi ile yetinmek hakikat yoluna perdedir. Böylelerinin akılsızlıkları yüzünden giriştikleri ilmi olmayan her tartışma “dedikodu” mahiyetindedir. Marifet yolunda “anladım” demenin bile yola perde olduğunu düşünen Sultan Veled'e göre baştaki akılla, baştaki kulaktan geçilmeden birliğe ve birliğin sırrına ulaşamaz.¹⁵⁴³

Bu bilgiler ışığında bu başlık altında Sultan Veled'in marifete dair görüşleri öncelikle ilim-marifet ilişkisi üzerinden yola çıkılarak ilmin elde edilme yöntemlerinden başlanarak marifetin keşf, ilhâm basamakları üzerinden ortaya konulacaktır. Daha sonra akıldan, aşka evrilen marifet yolculuğu sonucunda elde edilen makamlar, sırlar ve bu sırların insandaki tezahürü yine marifetle ilişkili kavramlarla açıklanacaktır.

3.2.1. İlim-Marifet İlişkisi

İslam âlimleri diğer disiplinlerde olduğu gibi ilimler arasında alanları, sınırları ve ilişkileri bakımından sistematik bir şekilde sınıflandırma yapmak üzere çeşitli dönemlerde ilimleri tasnif etme yoluna gitmişlerdir. Bu hususta kaleme alınmış ilk ve en sistematik eserlerden biri Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâu'l-ulûm* adlı eseridir. İslâm filozoflarının hemen hemen tamamının iştirak ettiği ilim tasnifi gayretlerine muhakkık sûfiler de kayıtsız kalmamış kendilerince özgün ilim tasnifleri yapmışlardır.¹⁵⁴⁴ Bu tasnifler çok çeşitli olsa da Hz. Peygamber'in “İlim ikidir: Bedenler ilmi, dinler ilmi.”¹⁵⁴⁵ diye buyurmasından dolayı en temel tasnif ilimleri; “ilm-i ebdân/bedenler ilmi” ve “ilm-i edyân/dinler ilmi” olarak ikiye ayırmaktır. Sultan Veled'in de ilim ve marifet ayrımını anlamak üzere kullandığı bu tasnifte halk için bu iki bilimin de faydası olduğu belirtilir. Sultan Veled'e göre canlara şifa olan din bilgisini de bedenlere ilaç olan tıp bilgisini de ilhâm eden Hak'tır.¹⁵⁴⁶ Sultan

¹⁵⁴³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 69; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 98.

¹⁵⁴⁴ Gürer, *Molla Fenâri'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 317.

¹⁵⁴⁵ Hadisin kaynağı bulunamadı

¹⁵⁴⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 375; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 277.

Veled ile aynı hadisten yola çıkan nazari tasavvuf alanının önemli isimlerinden biri olan Molla Fenâri; dinler ilmini zâhir ve batın olmak üzere ikiye ayırarak fıkıh, mezhep ve fetva ilimlerini de içeren akâidle alakalı kısmı, zâhirî ilimler olarak adlandırır. Bunun yanı sıra dini ilimlerin bâtinî kısmını da tasavvuf, mükâşefe ve hakikatler ilmi olarak kategorize eder. Fenâri'ye göre bâtinî ilimler, zâhire ait hükümler ve selef-i sâlihînin usûlüne göre yerine getirildikten sonra tahakkuk eden vehbî ilimlerdir.¹⁵⁴⁷

Bu tasnifin yanı sıra tasavvufta ilmin dereceleri olarak bilinen ve ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn diye ifade edilen bilgi derecelerinin ilk ikisi dünyevi ilimler ve muameleler hakkında iken üçüncüsü marifeti temsil eder. Zira ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn duyu vasıtaları ve akıl yürütmeye, bir diğer ifadeyle mücâhede ile elde edilen kesbî bilgilere dahil iken; Hakka'l-yakîn derecesindeki marifet, ferdin bilfiil yaşaması ve kalbine bildirilmesi yani mükâşefe ile gerçekleşen vehbî bir bilgi türüdür.¹⁵⁴⁸ Binâenaleyh “Ölmeden evvel ölünüz” sözünün bir mânâsının da “Kötülüklerden öl ki senden ilimler doğsun!” demek olduğunu ifade eden Sultan Veled, bununla bağlantılı olarak marifetullah hakkında; “Attığın zaman sen atmadın; lakin onu Allah attı” âyetini¹⁵⁴⁹ hatırlatır. Bundan maksat marifetullahın, insandan doğmuş olmakla beraber marifetin kaynağı insan değildir. Bu yüzden insan kendinden fenâ bulmadan marifeti elde edilemez.¹⁵⁵⁰

Vehbi olması bakımından bâtinî ilimler içerisinde sayılan tasavvuf ilmi, diğer zâhirî ilimlerin şartları yerine getirilse bile kesb edilemeyecek nitelikte; zahir ilimlerin fevkindedir. Bu münasebetle tasavvufî bilgi, mahiyetindeki marifet de bilgi açısından zâhirî bilginin fevkindedir. Hatta marifet, en üst mertebedeki bilgiyi temsil eder. Sultan Veled'in nazari tasavvuf anlayışının temel kaynaklarından biri Ahmed Gazzâlî'dir. Gazzâlî'den etkilenen önemli bir isim olması hasebiyle Hemedânî'nin ilimler tasnifi de Sultan Veled'in düşüncelerine benzer niteliktedir. *Temhîdât*'ında müktesep ilimler ile ledünnî ilimler olmak üzere iki farklı ilim kategorisinden

¹⁵⁴⁷ Gürer, *Molla Fenâri'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 320.

¹⁵⁴⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 227; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 439.

¹⁵⁴⁹ el-Enfâl, 8/17.

¹⁵⁵⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 196-197; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 221.

bahseden Hemedânî'ye göre marifet, ledünni bir ilim olup diğer ilimlerden farklı olarak nur kavramı ile ilişkilidir.¹⁵⁵¹ Sultan Veled'de ilimlerin marifete dönüşmesi noktasında nur kavramını kullanır. Ona göre ister ilim ister marifet olsun nihâyetinde bilginin kaynağı Hakk'tır ve ilim başlangıçta duyular, akıl ve benzeri merhalelerle edinilse bile ilhâm ve keşf nurları olmadan bilginin Hak'tan aktarılması mümkün değildir.¹⁵⁵² “Canlara hayat Allah'tan erişir. Akıllara cereyan eden ilim, O'nun çeşmesindendir.”¹⁵⁵³ diyen Sultan Veled'in eserlerinde bu savı güçlendirecek argümanlara rastlamak mümkündür. Zira Sultan Veled'e göre; bahse konu olan ilimler arasındaki ilişki azlık çokluk kavramlarıyla açıklandığı üzere beden ilimlerinde de ilm-i Celil'den bir koku vardır. Bedenî ilimlerin bir miktarının dünyaya verilmesindeki hikmet bu dünyadaki tüm nimetlerin öbür dünyadakileri temsilen az olması ile ilgilidir.¹⁵⁵⁴ Başka bir benzetmede zan ile yakîn bilgiyi karşılaştıran Sultan Veled, kötü zandan, iyi zanna; oradan da yakî bilgiye doğru hiyerarşik bir düzen kurarak ilim ile marifet arasında bir ilişki kurar.¹⁵⁵⁵ Yani bir bakıma nurlar hiyerarşisinde anlatıldığı üzere ilim ve marifet arasında da mertebeli bir ilişki olduğunu belirterek Hemedâni gibi nuru az olan bilgi ilim iken nurun ziyadeleşmesi ile ilim marifet derecesine ulaşır.

Sultan Veled, *İntihâ-nâme*'sinde ilmin insanın rütbesi olduğunu söyler. Zîrâ ilim, Hakk'ın sıfatıdır. Kur'an'da “Andolsun ki biz insanı şerefli kıldık”¹⁵⁵⁶ buyurulmasındaki mânâ insanın ilimle mükerrerem kılınmasıdır. Bu ikram sadece insana verilmiştir. Binâenaleyh her kimin ilmi daha ziyade ise o daha çok mükerreremdir. Bunun yanı sıra “Faydasız ilimden Allah'a sığmırım”¹⁵⁵⁷ hadisini şerh eden Sultan Veled'e göre ilimden maksat; insana faydalı olan ilimdir ki bu ilim marifet-i İlâhiye'dir. Her kimde bu ilim yoksa bütün eşyaya âlim de olsa o kişi aslında cahilidir. Senâî'nin “Âlemden maksat âdemdir, âdemden maksat bir demdir.”

¹⁵⁵¹ Hemedânî, *Temhîdât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 11-12.

¹⁵⁵² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 135; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 220-221.

¹⁵⁵³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 267; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 479.

¹⁵⁵⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 375; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 277.

¹⁵⁵⁵ Sultan Veled, *Maârif* (5428), 201; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 277; Sultan Veled, *Maârif* (Farsça), 215.

¹⁵⁵⁶ el-İsrâ, 17/70.

¹⁵⁵⁷ Tirmizî, *Daavât*, 68.

Dizesine atıfta bulunan Sultan Veled'e göre âdem aklı sembolize ederken aklın ulaşması gereken hedef olan "bir dem" den maksat; aklın bi-hûşluğu yani aklın kendini kaybetmesidir.¹⁵⁵⁸ Aklın ötesinde olan bu ilmi hayret ile de ilişkilendiren Sultan Veled'in bahsettiği ilim, insanın sahip olduğu mahdut ve cüz'î aklın kemendi ile yetişilemeyecek olan yüksek ve derin bir ilimdir ki bu tür bilgi tasavvufta marifet olarak adlandırılır. Marifete kimse salt kendi gayretiyle erişemez. Marifete erişmek ancak Allah'ın yardımı ve inâyeti ile mümkün olur.¹⁵⁵⁹

Marifet hakkında "Eğer Hüdâ seni de anlayanlar arasına alırsa eşyanın tespihlerini açıkça görür ve duyarsın." diyen Sultan Veled, Cenab-ı Hakk'ın "Ey zahir âlimleri, sırların açıklamasını benimle ilimde ileri gidenlerden başkası bilemez" diyerek "ilimde derinleşenler" den söz ettiğ âyete¹⁵⁶⁰ işaret ederek ilimde ileri gidenlerin zahir uleması olamayacağını iddia eder. Ona göre bunun sebebi zahir âlimlerinin uğursuz nefislerini öldürmemeleridir. Sultan Veled'e göre insanlar, ilmin ilk basamağındaki gayretle elde edilen kesbî ilmi, vakit vakit hemcinslerinden ancak halkı avlamak, rütbe ve makam, mevki kazanmak maksadıyla öğrenmişlerdir. Bu gibi âlimler Kur'an'ı güçlerinin yettiği kadar tefsir etse de ancak üçüncü dereceye kadar ilerleyebilirler.¹⁵⁶¹ Bâtın âlimleri ise Kur'an'ı yedinci bâtına kadar tefsir etmişlerdir.¹⁵⁶² Bâtın âlimlerinden kasıt marifet sırrının sahibi olan evliyây-ı kirâmdır.¹⁵⁶³ Çünkü insanın bir şeyi sevdiği ölçüde onu anlama imkânına kavuştuğunu söyleyen sûfilere göre kul, bütün benliğiyle Allah'a yönelmedikçe Allah da ona yönelmez ve kuluna icabet etmez. Sûfilere göre vahyi anlamanın ve

¹⁵⁵⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 240; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 444.

¹⁵⁵⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 26-27; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 171.

¹⁵⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁵⁶¹ Sultan Veled'in bu görüşünün kaynağı Şems'tir. *Mâkâlât*'ta bu ifadeler: "Allah'ın has kulları ki, Kur'an'ın yedi türlü mânâsına aşinadırlar, Çünkü Kur'an'ın yediye kadar sayılan, zahiri, bâtını, hatta batının batını manası vardır. Ama bu yedi mânâ lâzım değildir. Bunlardan her biri, halkın âdet ve anlayışına göre değişir. Halk bunlardan başkasını ve daha ötesindeki manaları da bilir. Bu onun işidir. Kuran'ın yedi türlü manasını veya yüz bin türlü manasını bilmek başka bir hak vergisidir; bir lütuftur. Hakkı arayan onun has kulu olan kimseler, sevgiliye vaktinde nasıl nazlanır? Bu mertebenin üstünde öyle bir mertebe daha vardır ki, en seçkin kulların mertebesidir. Kuran'da onların bahsi geçmez ama işaret vardır. O gibilerin, sözü geçen Kuran okuyucuları ile bir ilgileri yoktur. Onlar ne o bölükten ne de bu bölükten. Allah'ın özel ve seçkin kullarıdır onlar" şeklinde geçer. Bk. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, 86.

¹⁵⁶² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 5-11; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 4-7.

¹⁵⁶³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 57; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 46.

murad-ı ilahiyi kavramanın usulü; akıl, kalp ve beden bütünlüğü içinde bütün himmetini Kur'an'a teksif ederek onu okumak ve anlamaya çalışmaktır.¹⁵⁶⁴ Bu bakımdan ilimde derinleşmek; ilmin ileri derecesine varmakla ilgilidir. Bu da ilmin amel ile bütünleştirilmesi ve kulun nefsinin aradan çıkarması ile mümkün olur. İlim böylece marifete dönüşmüş olduğu gibi âlim de ârif olur. Marifetin amele dönük yüzünü anlatmak için Hz. Peygamber'in "Kim ki kırk sabah ihlâs üzere amel ederse Cenab-ı Hak onun ruhunu nur ile besler. Öyle ki hikmet evinden çeşme gibi akarak gönlünden diline doğru cereyan eder."¹⁵⁶⁵ hadisini örnek gösteren Sultan Veled, hâlis ve hayırlı ameller sonucunda marifet derecesinde hikmetin bir nur gibi tecelli edeceğini söyler. Burada amellerden kastın marifete erişmek olduğunu; marifetin bu bakımdan ağacın meyvesi olduğunu belirtir.¹⁵⁶⁶

İlme sahip olan alimler ile marifete sahip olan arifleri kıyaslayan Sultan Veled arifi, alimden üstün görür. Marifetin kapsayıcılığı açısından her ârifin âlim, fakat her âlimin ârif olamayacağı şeklinde vücut bulan görüşünü örneklerle anlatırken aynı zamanda marifetin elde edilme yollarına ilişkin verilere ulaşmamızı sağlar. Örneğin İmam Şafiî için anlatılan bir rivâyeti aktararak; İmam Şafiî'nin talebelerine ilim tedrisatı yaptıktan sonra, yalnız başına şehirden çıkıp, koyun güden ümmî bir çobanla buluşmak için dağlara gittiğini onun karşısında iki dizi üzerine çöküp bütün bildiklerini hatırlardan çıkararak, zihnini arındırdığını ve böylelikle gerçek ilme (marifete) muntazır olduğunu söyler.¹⁵⁶⁷ Buna benzer olarak İmam Gazzâlî'nin *el-Münkız*'da ömrünü boş ve faydasız ilimlerle harcamış olduğuna dair pişmanlığı, onun marifet hakkındaki düşüncelerini ortaya koymasından açısından önemlidir. Gazzâlî, kendi yaşadığı hayatı gözden geçirince İslamî ilimlerde tedris faaliyetleri de dâhil yaptığı işlerin âhiret yolunda faydasız olduğu sonucuna varmıştır.¹⁵⁶⁸ Fakat yaptıklarının faydasızlığını düşünmesi, bizatihi ilmî çabalarının

¹⁵⁶⁴ Sami Bayrakçı, "İlk Dönem Sûfilerin Vahyi Anlama Usûlleri: Muhâsibî ve İbn Atâ Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (27 Aralık 2023), 187.

¹⁵⁶⁵ Hadisin kaynağı bulunamadı.

¹⁵⁶⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 32-33; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 24.

¹⁵⁶⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 189; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 213.

¹⁵⁶⁸ Bk. Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, ed. Erhan Güngör, çev. Hikmet Gök (Ağaç Kitabevi Yayınları, 2001).

değersiz olduğu anlamına gelmez. Aynı zamanda niyet ve amacın yanlış olduğuna dair bir bilinçten kaynaklanır.¹⁵⁶⁹ Her iki örnekte de ilim bakımından üst seviyelere gelmiş âlimlerin, ilimlerini niyet ve netice bakımından sorgulamaları söz konusudur. Örneklerde belirtildiği üzere ilmin bizatihi değersiz olduğu sonucuna varmak doğru değildir. Zira ilim ve marifet arasında bir bağ olduğu, sûfiler arasında ilimsiz marifetin imkânsız; marifetsiz ilmin de vebal olduğu hususunda yaygın bir anlayışın var olduğu bilinmektedir.¹⁵⁷⁰ Asıl maksat ilmin marifete dönüşmesidir ki bu durum ancak keşf ve ilham yoluyla gerçekleşir.

3.2.2. İlimin Elde Edilme Yöntemleri

Marifete ulaşma noktasında felsefeden, nazarî tasavvuf anlayışına kadar birçok disiplinin kullandığı en temel yol, adına burhan denilen aklî delillerin kullanıldığı yöntemdir. Bununla beraber aklî delillerin yanı sıra muhakkikler, seyr ü sülûk neticesinde ortaya çıkan müşâhede yöntemini de benimser.¹⁵⁷¹ Bilgi çeşitli yollarla elde edilir. Bilginin kaynakları, duyulardan, akla, kalbe ve müşâhedeye doğru adeta somuttan soyuta bir ilerleme sergiler. Bilgi edinmede, kaynaklardaki değişime göre, bilginin mahiyeti de değişim gösterir.¹⁵⁷² Bilginin kaynağının anlaşılması Molla Câmi'ye göre marifetin dört mertebesi ile ilgilidir. İlk mertebede ârif, bulduğu ve gördüğü her eserin kaynağını mutlak failden bilir. İkinci mertebede failden gördüğü her eserin kaynağının Hakk'ın hangi sıfatıyla ilişkili olduğunu bilir. Üçüncü mertebede Hakk'ın her sıfatındaki murâdını ve maksadını kavrar; dördüncü mertebede ise kişi, kendi bilgisini Allah'ın ilmi şeklinde görür ve kendisini ilim, marifet ve hatta vücûd dairesinden siler.¹⁵⁷³

Nazarî tasavvuf anlayışı ilim-marifet bağı üzerine odaklanır. Bu yüzden ilmin elde edilme yolları ile marifetin elde edilme yollarının aynı noktadan başlayıp ilimden marifete doğru bir geçişten söz etmek mümkündür. Bu yüzden Sultan Veled'in marifetin elde edilme yöntemlerine ilişkin görüşlerini anlamak için

¹⁵⁶⁹ Reis, *Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet*, 218.

¹⁵⁷⁰ Câmi, *Nefahat'ül Üns*, 19.

¹⁵⁷¹ Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 372.

¹⁵⁷² Ali Bolat vd., *Tasavvuf: Tarih-Doktrin-Tenkit* (Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019), 239-247.

¹⁵⁷³ Câmi, *Nefahat'ül Üns*, 19.

somuttan soyuta doğru bir yol takip ederek duyular, akıl, kalp, aşk, keşf ve ilhâm düzeyinden marifete ilişkin genel kavramlara doğru bir seyir doğrultusunda ele almak faydalı olacaktır.

3.2.2.1. Zâhirî ve Bâtınî Duyular

Bedensel kuvvetler ve organlar vasıtasıyla gerçekleşen ve ilk idrâk basamakları olan duyular, insanın marifete erişme sürecine sundukları katkıdan dolayı önem arz ederler. Bilindiği üzere bedene ait beş duyu organı insanın dış dünyayı algıladığı güçlerdir. Bunlar, işitme, görme, tatma, koklama ve hissetme duyuları olup göz, kulak, dil, burun ve deriye hasredilmiştir. Bilimsel bir araştırmada duyu organları ile elde edilen bilgilerin öğrenmeye etkilerinin hangi oranlarda olduğu tespit edilmiş fakat bunun yanında bireysel özelliklerin de mühim bir faktör olduğu duyu organları arasındaki bağlantıların kişiden kişiye önemli ölçüde farklılık gösterebileceği ortaya konmuştur.¹⁵⁷⁴ Beş duyu organı bilgi edinmede önemli olmakla beraber, duyuların bir kapı vazifesi taşıdığı; hislerin anlamlandırılma merkezinin beyin olduğu bilinmektedir. İbn Sîna bu beş zâhirî duyunun yanında beş bâtınî duyudan bahseder. Bu bâtınî iç duyu güçleri ise ortak duyu, hayal, vehim, hâfıza ve mütahayyile olarak adlandırılır. İbn Sînâ'ya göre duyusal idrak, marifet hakkında bir katkıdan daha ötede bilgiyi elde etme noktasında bir zorunluluktur. Çünkü idrak ve marifet duyularla başlar. İrfânî gelenekte de kabul bulan ve Aristo'ya kadar uzanan bir cümlede “Bir kimse duyularından birini kaybederse, ilmin bir kısmından yoksun olmuş olur.” denilmektedir.¹⁵⁷⁵

İbn Sînâ bilgi noktasında duyuların işlevini hiçbir zaman inkâr etmediği gibi ona göre bir beden içerisinde varlığını elde etmiş olan nefis, ondan tam bağımsız hareket edemez. Bu yüzden nefis, bedenden ayrılıp yetkinliğini tam olarak elde edinceye kadar içinde var olduğu maddî âlemin verilerine muhtaçtır.¹⁵⁷⁶ Aristocu gelenekten İslâm düşünürlerine intikal eden bu yaygın anlayışa uygun olarak Gazzâlî

¹⁵⁷⁴ Literatürde öğrenilen bilgilerin beş duyuya oranı; görmede % 83, duymada % 11, koklamada % 3,5, dokunmada % 1,5 ve tatmada % 1 olarak belirtilmiştir. Bk. Arzu Yalçın - Mustafa Saygın, “Koku ve Uyku Kalitesi İlişkisinin Araştırılması”, *Uyku Bülteni* 2/2 (2021), 41.

¹⁵⁷⁵ Dînânî, *Mesnevi Söyleşileri*, 166.

¹⁵⁷⁶ Pekdoğru, “Bir Bilgi Olarak Sûfîlerin Marifet Anlayışı”, 34.

de nefsi; nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısımda değerlendirerek insanî nefsin güçleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuş ve insani nefsin güçlerinden biri olan kuvve-i müdrike içerisinde bu on duyudan söz etmiştir.¹⁵⁷⁷ Nitekim bu zâhirî ve bâtinî duyular Mevlânâ'nın eserlerinde de geçer; iç duyular (havâss-ı bâtine) ve dış duyular (havâss-ı zâhire) sayesinde, maddî ve aklî âlemleri idrâk ettiğimizi ifâde eden Mevlânâ “Bu beş duyu dışında beş duyu daha vardır. O beş duyu kırmızı altın gibiyken, bu beş duyu bakır gibidir.”¹⁵⁷⁸ diyerek özellikle beş bâtinî duyuyu, beş zâhirî duyudan üstün tutarak dış duyuların aldatıcı sonuçları üzerinde odaklanmaktadır.

Sultan Veled, Senâî'nin de “aklın beş şahnesi (zâbiti)” olarak ifade ettiği¹⁵⁷⁹ duyu organları hakkındaki görüşlerini, *Maârif* adlı eserinin bir faslını tamamen bu konuya ayırarak detaylı olarak açıklar. Dıştaki beş duyunun yanı sıra içteki duyuları; hissi müşterek (ortak duyu), hayal, vehim, hafıza ve düşünme (mütehayyile) olarak sıralayarak bu beş iç duyuyu kendine özgü bir üslupla tek tek detaylı olarak örnekendirerek açıklar. Ona göre içte bulunan beş duygudan ilkinde, dıştaki beş duygunun burada toplanmasından dolayı “müşterek his” yani ortak duyu denilmiştir. Müşterek hissin yeri insanın kafatası içinde beyindeki boşluklardan ilk boşluktur. Müşterek hissin özelliği dışarıdaki beş duygudan alınan sûretleri hızlı bir şekilde birleştirip aktarmaktır. Bu yüzden müşterek his bir kapıya benzetilir. Bundan sonra gelen ikinci his hayal kuvvetidir. Bu hissin vazifesi müşterek histen alınan sûretlerin aynen kabul edilip saklanmasıdır. Hayal veya sûret hazinesi olarak da adlandırılan bu kuvvet de sûretleri kabul edip saklaması itibarıyla bir muma benzetilmiştir. Bundan sonra gelen üçüncü kuvvet vehim kuvvetidir. Bu kuvvet hayal hazinesindeki sûretlerle mânâları ilişkilendirerek idraki sağlar. Zira sûreti olmayan şey, idrak edilemez. Bu sebeple vehim hem aklın yardımcısıdır hem de sûretten mücerret mânâları idrak ile akla karşıdır. Bu durumu hayatında hiç kurt görmemiş bir koyunun kurtla karşılaştığı zaman kaçmasıyla açıklayan Sultan Veled'e göre koyunun kurttan

¹⁵⁷⁷ Reis, *Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet*, 30-31.

¹⁵⁷⁸ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 180 (II/49).

¹⁵⁷⁹ Ebu'l Mecd Mecdüddin İbn Âdem Hakîm Senâî, *Hadikatü'l-Hakika ve Şeriatü't-Tarikâ* (Daru'l-Emin, 1995), 164.

korkmasına ve kaçmasına sebep aslında kurdun sûretine bağlı değil, kurdun sûretinde koyun için gizlenmiş olan düşmanlık algısındanandır. Çünkü koyun vehim kuvveti sayesinde bu düşmanlığı kurtta görerek kaçır. Dördüncü kuvvet hafıza olup bu kuvvetin yeri, kafada beynin içindedir. Hayallerin sûretleri saklaması gibi hafıza da mânâları saklar. Örneğin kara bir yılan tarafından sokulan bir adam, aradan uzun bir süre geçtikten sonra, kendisini sokan karayılanı benzer kara bir ip görse korkup kaçmaya teşebbüs eder. Bunun sebebi, bir sûret olarak karayılanın, adam tarafından görülmesiyle beraber, hayal hazinesinde bulunan sûretin peyda olmasıdır. Yani hayal âleminde saklı olan sûret ile hafızasında saklı bulunan çekmiş olduğu acıya ilişkin mânâ bir araya gelmiş ve bu acı düşünce; ipin, yılan olmasına hüküm vermiştir. Bunun en bariz delili kendisini hiç yılan sokmamış bir adamın kara ipten korkmamasıdır. Beşinci kuvvet muhayyile veya müfekkire olarak adlandırılan düşünme kuvvetidir. Bu duyunun yeri beynin ortası olup vazifesi bakımından bir terziye benzetilir. Tıpkı bir terzinin elbise yapmak için kumaş parçasının ölçüp biçmesi ve bunlar arasında bir bağ kurması gibi düşünce kuvveti de sûretler hazinesinden sûret, mânâ hazinesinden mânâ alarak, bunlar arasında ilişkiler kurar. Mesela bilmediği bir hayvanı tarif ederken farklı hayvanlarla açıklamalar yaparak başının öküz başına, ayağının deve ayağına, kanadının kuşun kanadına veya kuyruğunun atkuyruğuna benzediğini söyleyebilir. Dışarıda böyle bir sûret olmasa bile bu kuvvet ile bir sentez yapılır. Bu kuvvet, sultanına hizmet eden bir vezir gibi daima aklın hizmetindedir. Dışarıda ve içeride bulunan bütün diğer duyular, idrak ettikleri her şeyi bu son duyuya arz ederler, bu da akla arz eder. Aklın kabul ettiği her şeyi kabul, reddettiği her şeyi de reddeder.¹⁵⁸⁰

Sultan Veled de *İntihâ-nâme*'sinde; Hak Taâlâ Hazretleri'nin, insan vücudunu on pencerele bir köşk gibi yarattığını söyler. Bu on pencerenin beşini havâss-ı zâhire, beşini de havâss-ı batıne olarak tarif edip insanın her bir pencereden farklı farklı bağlar, bahçeler seyrettiğini açıklar. Bunların birinin diğerine benzemediğini göz ile sûretlerin, kulak ile ilmin, burun ile kokuların, ağız ile tatların, deri ile nesnelerin yumuşaklıklarının temaşa edildiğini ifade eder. İnsan bedenini baş ve

¹⁵⁸⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 277-279; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 313-315.

gövde olarak değerlendirerek, gövdeyi zemin başı ise semaya benzeten Sultan Veled'e göre zâhirî beş duyu gövdede iken bâtinî hisler insanın başının içinde yer alır. Bu bakımdan beş duyu gövdede ve zâhirî iken kıymetli olan beş bâtinî duyu insanın başında adeta semadaki yıldızlar gibi telakki edilir.¹⁵⁸¹ Bu yüzden zâhirî beş duyunun her ne kadar bilgi edinmede rolü olsa da aslında hakîkate perde olmaları sebebiyle bunlara itibar edilmeyeceği görüşü öne çıkar. Gerek Mevlânâ'da gerek Sultan Veled'de ön plana çıkan bu anlayış; Mevlânâ'nın "Senin yarasa kuşu olan hissin mağrib tarafına koşucudur; senin inci saçıcı olan hissin maşrik tarafına gidicidir." şeklindeki sözlerinde ortaya çıkar. Bu ifadelerin şerhini yapan Konuk; "Yarasa kuşu olan histen" murâdın, havâsss-ı zâhire, "İnci saçıcı olan histen" murâdın da sadece insana mahsus olan havâsss-i bâtine olduğunu söyler. Bu durumda zâhirî duyunun insanı mağribe yani cihet-i cismâniyye sevk ederken bâtinî hislerin insanı maşriğe yani rûh-ı insânîyye sevk ettiğini de ekler. Konuk'a göre bâtinî hisler galip oldukça rûhâniyyetin ahkâmı galip olur.¹⁵⁸² Devamında "Hisse ait gözüne toprak serp. His gözü, akla da düşmandır, dine de!" diyen¹⁵⁸³ Mevlânâ gibi Sultan Veled de marifet derecelerinin ilk basamağında zâhirî beş duyunun aklı yanıltıcı özelliklerini açıklar.

Sultan Veled'in duyu organları hakkında insan vücudunu, köşke benzetmesine çok benzer ifadeler Sühreverdî'nin *Burçlar Risalesi*'nde geçer. Sühreverdî eserinde on burcu olan bir kaleden bahsederek kalenin burçları ile beşi zahir, beşi batın on hissi anlatır. Eserin sonunda belirttiği üzere "Kişi ancak on şeyin kaydından azâde olarak, dostlar meclisine seçilir ve aşağıların aşağısından yücelere yükselerek marifete nail olur" der.¹⁵⁸⁴ Konuk'un şerhinde zikrettiğimiz üzere, zâhirî on his yerilip bâtinî on his yüceltilse de bu yeterli değildir. Nihâyetinde Sühreverdî'nin de belirttiği üzere marifete ulaşmak için on hissin tümünün kaydından kurtulmak gerekir. Zira bâtinî beş duyunun bilgi kaynağı, zâhirî beş duyu

¹⁵⁸¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 160; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 343.

¹⁵⁸² Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 3/28.

¹⁵⁸³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 231 (II/1598).

¹⁵⁸⁴ Sühreverdî el-Maktûl, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, 119.

olduğu için bunların da hakikat önünde perde oldukları Mevlânâ'nın da Sultan Veled'in de eserlerindeki salt akılcılığın eleştirisinden net bir şekilde anlaşılmaktadır.

İlimlerde yaptığı tasnifin kaynağı olarak herkesin yiyip içtiği gıdalardan tanınabileceğini ifade eden Sultan Veled'e göre gıdalar da duyu gıdası ve akıl gıdası olmakla iki çeşittir. Duyu organlarının gıdası ekmek, et, su ve bunlara benzeyen şeyler iken, aklın gıdası bilgi ve hikmettir.¹⁵⁸⁵ İlim ve hikmet aklın gıdası olduğu gibi meleklerin de gıdasıdır.¹⁵⁸⁶ Meleklerle akıllı bir tutan Sultan Veled'e göre aklın neşv ü nemâsı; ilim ve zikirden, semizlenmesi de fikrî gıdalardandır. Akıl bu büyümeyi muhafaza ettiği gibi ilelebet artmaya devam eder. Fakat bunun devamında dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta cisimlerin aklın mizâcını iktisâb etmesiyle, vücûdun gıdâsının da aklın gıdâsı gibi mânevi olacağıdır. Sultan Veled'e göre ilk yaratılışıyla Hz. Âdem'e ilmü'l-esmâ (isimlerin bilgisi) yerleştiği zaman gizli sırlar onda vücut bulmuş bu yüzden Âdem'de talimu'l-esmâ ile bir hikmet lokması oluşmuştur. Aklın ve meleklerin gıdası olan bu hikmet lokması meleklerle üstün gelmiş ve böylece Âdem meleklerin mescûdu olmuştur.¹⁵⁸⁷

Burada dikkat edilmesi gereken nokta; vücudun gıdasının da aklın gıdası gibi mânevî bir hale dönüşebileceğidir. Bu durum bir açıdan duyu organlarınca elde edilen en temel gündelik hissi bilgilerin insanın esmâ talimi ile bir kemâlâta ermesi ile açıklanabilir. Gıdaların hikmet lokmasına dönüşmesi; insanın, kâmil bir insana dönüşmesi ve ilmin marifete dönüşmesi aynı gerçekliğin üç farklı boyuttan açıklanması olarak düşünülebilir.

3.2.2.1.1. Konuşma, Söz ve Sükût

Söz, insanların birbirleri ile iletişim kurmaları noktasında birinci derecede ihtiyaç duydukları iletişim aracıdır. Söz olmadan insanların isteklerini anlatması veya anlaması oldukça zordur. Sözün önemine Kur'ân-ı Kerîm'de İbrâhîm Sûresi 24-26. âyetlerinde değinilmiş ve güzel söz; kökü yerde sabit, dalları gökte, meyve veren güzel bir ağaç olarak nitelenmiştir. Kötü söz de gövdesi yerden koparılmış, o yüzden

¹⁵⁸⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 165; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 278.

¹⁵⁸⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 41; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 37.

¹⁵⁸⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 189; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 378.

ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağaca benzetilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in kendisi de “en güzel” sözdür: “Sözü duyanlar ve en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah’ın hidâyete erdirdiği kimselerdir”¹⁵⁸⁸ âyeti de yine bu duruma işaret eder. Hz. Peygamber’in az söz ile çok mânâlar ifade etmesinden dolayı “cevâmîû’l-kelîm” olarak övülmesi de İslam’ın söze verdiği önemin bir göstergesidir.

Tasavvufta sözden çok özün kıymetli olduğu, bu yüzden sûfilerin genellikle az konuşmayı salık verdiği malumdur. İlk dönem sufilerinin sözden çok işaret yolunu tercih etmeleri, sonraki dönemlerde de az sözün daha makbul kabul edilmesi, ses ve sözün kabuk olarak addedilmesi sebebiyledir. Yine de özü koruyan kabuk gibi olması yönüyle söz, önemlidir.¹⁵⁸⁹ Mevlânâ ve Sultan Veled’in söz ile ilgili görüşleri de bu tasavvufî geleneğin sürdürülmesi bakımından önemlidir. Asıl olan mânâ olduğu için sözün mânâyı açıklayacak asgarî kısmı ile iktifa etmeyi tercih eden Mevlânâ genellikle sözü kısa kesmeyi tercih etmiştir.¹⁵⁹⁰ Sultan Veled de eserlerinde sık sık babasının tarzı üzere “Ârife bir işaret yeter”, “Evde kimse varsa bir tek söz de kâfidir.”¹⁵⁹¹ minvalindeki açıklamalar ile sözü kısa tutmayı yeğlemiştir.

Sultan Veled’e göre sözün üç tarzı vardır: Bunlar küçükten büyüğe doğru; nazım, nesir ve düşüncedir. Burada düşünceden kasıt insanın kendi zihnindeki sözleri olup bunlar sözün dile dökülmemiş halleridir. Bu bakımdan düşünce sözün en yüce makâmıdır. Zira Allah’tan dünyâyâ gelen şey, sözdür; söz, ledün bilgisinden gelmiştir. Dünyâda söze benzer başka bir mucize yoktur. Gerçek mucize olan Kur’an, baştanbaşa sözdür. Hatta dikkat edilirse bütün varlık sözdür. Âlemde sözden başka bir şey yoktur.¹⁵⁹² Sözün bu üç türünde; nazım, nesir denizinden bir katre; söz de susmaya karşı bir zerredir ancak. Bir insan susarken adeta bir deniz gibi olan düşüncelere sahiptir; ama dudağını açıp da söze başladı mı, çiğ tanesine döner. Bu bakımdan Sultan Veled’e göre susmak asalet, söylemekse onun küçük bir parçasıdır.

¹⁵⁸⁸ ez-Zümer, 39/18.

¹⁵⁸⁹ Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 77-79.

¹⁵⁹⁰ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 655 (V/1177).

¹⁵⁹¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 221; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 345.

¹⁵⁹² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 269; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 454.

Susmak ve söylemekle ilgili yaptığı bir benzetmede “Söz, şerîat; susmak Ahmet’tir.” diyerek susmayı öven Sultan Veled’e göre marifet, sözle öğrenilemez. Çünkü söz sadece mânânın cüz’î bir kısmını gösterebilir. Marifeti anlamak için mahv (fenâ) lazımdır. Mahv, derya iken; söz ancak bir gemi gibidir.¹⁵⁹³ Bu yüzden iş marifete geldi mi; söz, dilsiz ve dudaksız olur.¹⁵⁹⁴ Dilsiz, dudaksız söz ile ifade edilen susmak, gönül içinde bir denize benzetilir.¹⁵⁹⁵ Mevlânâ’nın üzerinde durduğu gibi sözü çoğaltmak sadece örtüleri çoğaltmaktır.¹⁵⁹⁶ Bu yüzden sükût tercih edilmelidir.

Fakat susmanın, söylemekten üstün oluşu kişiye göredir. Ârif olanın bilgisizlere sözüyle gerçeği anlatıp, onları bilgi sâhibi etmesi cömertlik bulutu gibi son derece kıymetlidir. Bu mânâda söz, susmaktan evlâ olup ölüyü diriltecek mahiyettedir. Böyle birinin susması da bilgisizliği yüzünden susup duran kişinin susması ile bir değildir. Cahil kişide bir bilgi kabiliyeti olmadığı için cahil kişinin susması cansızlık gibidir. Susması cansızlık olan cahil kişinin sözü de bir fayda vermez. Yani cahilin susması da konuşması da kötüdür. Bu bağlamda “Söz gümüş ise sükût altındır.” atasözünü hatırlatarak “haddi yüce kişinin” sözünün gümüş iken, susuşunun altın gibi olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber’in susması ve söylemesini de bu bağlamda örnek olarak gösteren Sultan Veled’e göre O’nun vahiy zamanındaki hâli susmak, o hâl geçtikten sonra söz söylemeye başlaması da konuşmaktır. Yani bir bakıma susma hali olan vahiy, konuşmayla harfler libâsına bürünüp de baş gösterir. Denizinin suyu kaplara girer ve Hz. Peygamber böylece Kur’an’la halka sâkîlik ederek sözleri ile halka şifâ dağıtır.¹⁵⁹⁷ Bu mânâda sözün en yücesi Allah’ın sözü olmakla beraber insanlar arasında söz, bir şey anlatmak için bir mânâ için söylenir. En geniş kapsamda düşünülecek olursa bütün kâinat söz, mânâ ise ancak Allah’tır. İncil’de, Tevrat’ta, Kur’an’da ve hafızalarda ne varsa hepsi burada kesin delil ve bir

¹⁵⁹³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 31; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 19; Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 190; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 294.

¹⁵⁹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 400; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 143.

¹⁵⁹⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 32; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 20.

¹⁵⁹⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, III/469.

¹⁵⁹⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 34; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 23-24.

büyük ispat ile birer birer açıklanmış, güneş gibi meydana çıkmış ve aydınlatılmıştır.¹⁵⁹⁸

Söz ve susmak arasında birbiri ile çelişkili görünen iki hadisi açıklayan Sultan Veled “Allah’ı bilip tanıyanın, dili tutulur.” ile “Allah’ı tanıyanın dili uzar.” sözlerinin¹⁵⁹⁹ yorumunuken birbirine zıt görünse de iki sözün ne zıt ne de yanlış olduğunu söyler. Ona göre burada “dili tutulmaktan” maksat, kişinin kendine ait sözlerden vazgeçmesi “dili uzamaktan” maksatsa Hak’tan söylemeye, sırdan dem vurmaya fazlasıyla devam etmesidir. Allah’ı bilen, yani marifete eren kişi kendinden konuşmayı bırakıp sadece Hak’tan konuşur.¹⁶⁰⁰ Bu durumda kişiye Hak’tan gelmediği sürece susmasının tavsiye edilmesi Hz. Peygamber’in “Ya hayır söyleyin ya da susun” şeklindeki emrini de hatırlatır.¹⁶⁰¹ Nitekim Mevlânâ “Herkes söz satmak hevesindedir. Ben, sükûtu sevenin kuluyum.”¹⁶⁰² şeklindeki sözleri ile Hz. Peygamber’i örnek aldığını bildirmiş ve bu doğrultuda “hamûş” (suskun) olmayı uygun görmüştür.

Sultan Veled’e göre dinlemek, söylemekten iyidir. Çünkü dil, kulaktan aldığını söyler. Bu açıdan sözün geliri kulaktandır. Söz masraf iken dinlemek tasarruftur. Kulaktan elde edilen gelir, söz ile harcandığı için kişinin israf edip gelirini harcamaması öğütlenir.¹⁶⁰³ Sembolik olarak sözü bir kaftana benzeten Sultan Veled’e göre söz kaftanı karşısındakinin boyuna göre biçip dikilmeli, israf edilmemelidir. Yani kişi söz söylerken, dikkatli olmalı, karşısındakinin aklına ve kapasitesine göre söz söylemelidir. Kişi sözü bu mânâda doğru kullanırsa Allah da buna göre, lâıygınca, kişiye dost olur ve o kişiye kadrince, kabiliyetince söz söyler.

¹⁵⁹⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 415-416; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 153-154.

¹⁵⁹⁹ Sultan Veled, eserinde bu iki sözü Hz Peygamberin sözü olduğunu söyler. Biz hadisin kaynağını bulamadık. Gölpınarlı, 198. dipnotta bu sözlerin sufilerin sözleri olduğunu yazar. Bk. Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 275.

¹⁶⁰⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 166-167; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 275.

¹⁶⁰¹ Buhârî, *Edeb*, 31.

¹⁶⁰² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 151; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 115.

¹⁶⁰³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 407; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 149.

Sözü çoğaltır; neden faydalanacaksa onu gösterir.¹⁶⁰⁴ Kişi bu mânâda görüş ehli olursa onun nazarında sükût, gül; söz, diken gibi görünür.¹⁶⁰⁵

Sultan Veled için harf, hece ve sözün marifete eriştirecek bir bilgi düzeyine gelebilmesi mânâyâ ulaştırması hedefiyle doğru orantılıdır. Faydasız söz dedikodudan başka bir şey olmayıp ancak yola perde olur. Fakat mânâ ve marifete erdirecek söz; zevk, safâ ve aşk gibi olup nadirdir.¹⁶⁰⁶ Benlikten kaynaklanan ve nefisten gelen söz, meyve vermez; nefsinden geçmeyen kişi de gerçeğe eremez.

Sultan Veled'e göre marifet ve hakikat yolu, söylemek yolu değil amel etmek yoludur. Önemli olan hal ile sözün uyumudur. “Dünyada hiç kimse, birinin “ekmek” demekle doyduğunu duymamıştır. Halsiz söz de böyledir. Hal ile uyuşmayan sözden kimse bir şey elde edemez.”¹⁶⁰⁷ diyen Sultan Veled; söz ve hal ilişkisi babında sözün marifetle ilişkisini anlatmak üzere; canı olmayan hiçbir aracın kendi kendine hareket etmeyip bir iş görmemesini hatırlatır. Sözü bedene; hali cana benzetir. Bu durumda söz, hâlden meydana gelir. Kişide hoş ve güzel bir hâl varsa can gözü onunla açılır, görür ve küpün içindekini sızdırması gibi ağızından da hali ile orantılı sözler çıkar.¹⁶⁰⁸ “Yaşanmadan söylenen söz, içinde su olmayan testiye benzer”¹⁶⁰⁹ diyen Sultan Veled, Hak erlerinin ahlâkının söz değil, davranış olduğunu¹⁶¹⁰ bu yüzden sözlerinin de tesirli olduğunu düşünür. Velinin bir duasının, binlerce duadan daha değerli olması da bu nedenledir. Sözde beliren bu fark, söz bakımından değil, hâl bakımındandır.¹⁶¹¹ Çünkü söz, adeta söyleyen insandan bir parça gibidir. Eğer söz söyleyen yapıcıysa onun parçası olan söz de dinleyenlerde yapıcı etki gösterir. “Bu yüzden ağızda sarımsak bulunan kişi misk dese de

¹⁶⁰⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 163; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 273.

¹⁶⁰⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 150; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 114.

¹⁶⁰⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 93; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 143.

¹⁶⁰⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 196-197; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 331-332.

¹⁶⁰⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 125; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 200.

¹⁶⁰⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 50; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 40.

¹⁶¹⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 51-52; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 42.

¹⁶¹¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 201-202; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 340-341.

ağızından çıkacak koku ancak sarımsak kokusudur.”¹⁶¹² diyerek sözün marifete dönük yüzünü sözün hal olması ile doğrudan ilişkilendirir.

3.2.2.1.2. İşitme

Kulak, çevremizi algılamamızı sağlayan duyu organlarımızdan biri olarak ses kaynaklarından çıkan ve havaya yayılan ses dalgalarını algılayan organımızdır. Ses dalgalarının bir anlam kazanması için kulaktan beyine iletilmesi gerekir. Seslerin algılanması açısından kulak, varlık için önemli bir değere sahiptir. Kulak fiziksel olarak belli bir ses frekansı aralığını işitme gücüne sahip olup sûfiler arasında mânevî anlamda çok geniş bir anlam yelpazesi içerisinde kullanılır. Kur'an'da kulak, bir duyu organı olmasının ötesinde insanın bilinç ve algı düzeyini yansıtan, farkındalığını ortaya koyan bir özellik ile anlatılır. Sadece seslerin işitilmesi değil söylenenin anlaşılması ve söylenen hususun yaşanmasında kulak, ayrı bir önem taşır. Söz konusu özelliğinden dolayı diğer duyu organları ve kalple birlikte zikredilir.¹⁶¹³ Muhâsibî'ye (ö. 243/857) göre işitme duyusu olan kulak, kalbe giden en süratli elçidir. Bu bakımdan fitneye düşmeye de en yakın organdır. Kulağın şükürü; Kur'an, öğüt dinleme ve hevaya kulak vermekten sakınma ile olur. Allah'ın kelâmını öğrenme açısından da işitme duyusunun özel bir yeri vardır.¹⁶¹⁴

Ankarâvî, *Mesnevî* şerhinde “bîşnev”i (dinle) açıklarken kulağın neden diğer organlar içinde üstün olduğu hakkında detaylı açıklamalar yapar. Öncelikle göz ve kulak arasındaki farklara değinen Ankarâvî gözün sadece bazı sınırlar dâhilinde maddî varlıkları görebilmesine rağmen “İşitme” organı kulağın ise soyut ve makûl birçok sonsuz hikmetleri işittiğini söyler. Gözün görebilmesi için ışığa ihtiyaç duyduğunu Kulağın ise güneş, mum, mehtap gibi şeklen aydınlatanlara muhtaç olmadığını belirtir. Kulak, işitme ve duyularak ulaşılabilecek çeşitli bilgilerle aklın nur ve kuvvetini, malumatını daima her şeyden çok artırır. Böylece insanın kadrini

¹⁶¹² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 96; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 76; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 290; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 506.

¹⁶¹³ Ayşe Betül Oruç, “‘Kulak’ ve ‘Ses’ İfadelerinin Kur'an Ayetlerindeki İzdüşümleri”, *Tasavvur* 4/1 (2018), 305-328.

¹⁶¹⁴ Ebû Abdillâh el-Hâris el-Muhâsibî, *Hakkı Arayanlara Nasihatler*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 145; Ali Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi kaynaklarına Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 371.

yüceltir ve yükseltir. Özellikle Kur'an'daki âyetlerde işitmenin, görmeden önce kullanılmış olmasının da nedeninin kulağın gözden üstünlüğüne bağlar. Çeşitli müfessirlerin tefsirleriyle iddiasını delillendiren Ankaravi görmenin değil ama işitmenin nübüvvet şartı olduğunu iddia eder. Ona göre körlüğe müptela peygamberler (Şuayb ve Yakup a.s.) olsa da hiç birisinin sağır olarak gönderilmemesi de bu durumun ispatıdır.¹⁶¹⁵ Ayrıca duymak yoksa konuşma da söz konusu olamaz. Kulaklar altı yönden gelenleri ayrıca karanlık ve aydınlıkta olanları duyar, oysa gözler sadece karşıda olanı ve ancak bir ışık marifetiyle görebilir. Fakat diğer taraftan kulaklar ancak sesler ve konuşulanları duyar. Gözlerle ise cisimler, renkler her şey idrak edilir. Gözlerle daha çok şey idrak edildiği için o daha üstündür, görme duyusu şerefliidir. Bununla birlikte görmek için nura, işitmek için ise havaya ihtiyaç olduğunu ve nurun havadan üstün olduğunu kabul edenler de vardır.¹⁶¹⁶

Duyu organlarının bilgiye erişim noktasında ilk sırada yer alması münasebetiyle Mevlânâ'nın önemli saydığı organlardan birinin kulak olduğu âşikârdır. *Mesnevî*'ye "dinle" diye başlamasının sebebi elbette bu yüzdendir. İşitme mânâsındaki semâ' da kulağa verilen kıymetin bir diğer delilidir. Fakat "Kulak çöpçatandır, göz ise vuslata eren. Göz, gönül ehli kulak söz ehlidir. Kulak dinleyince sıfatlar değişir. Oysa gözler görünce özler değişir. Kulak nüfuz elde ederse göze dönüşür. Yoksa söz, kulakta dolaşır durur." diyen¹⁶¹⁷ ve gözü kulaktan üstün tutan Mevlânâ'nın görmeyi işitmekten daha üstün kabul ettiği açıkça görülmektedir. Bu yüzden işitme ve görme arasındaki bu üstünlük iki açıdan değerlendirilebilir. Bilginin elde edilmesinde sıralama olarak gözün görmediklerini gözden önce algılaması açısından kulağın gözden önce geldiğini ve ilmi derecelerin ilki olan ilme'l-yakî olan ilk bilgi mertebesinin kulak ile başladığını söylemek mümkündür. Zira algı kapsamının genişliği bakımından kulak sıralama olarak en önde yer alan duyu organıdır. Bunun yanı sıra Mevlânâ, gözün bir üst bilgi makamı olan ayne'l-

¹⁶¹⁵ Rusûhî İsmâil b. Ahmed el-Ankaravî el-Mevlevî, *Mecmû'atü'l-Letâ'if ve Matmûratü'l-Ma'ârif* (Mısır, 1845.), 13; Tanyıldız, *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-letâyif ve Matmûratu'l-ma'ârif) (I Cilt) (inceleme-metin-sözlük)*, 202-204.

¹⁶¹⁶ Oruç, "Kulak ve Ses İfadelerinin Kur'an Ayetlerindeki İzdüşümleri", 315.

¹⁶¹⁷ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 207 (II/859).

yakî derecesinde olması münasebetiyle gözü, kulaktan daha üstün tutar. Bu fikirlerin Sultan Veled'deki izdüşümleri de babasının görüşlerine benzerdir. Önce söz gelir ardından görme gerçekleşir. Yani sözün işitilmesi hemen sonrasında algı görmeye yöneltilir. Bu mânâda kulak ile başlayan bilgi onu göze eriştirir. Bu anlamda kulak öncül olup asıl olan didâr yani görmedir. Söz kabul düzeyinde iken görmek öz ve iç düzeyindedir.¹⁶¹⁸

Sultan Veled insanın iyiye veya kötüye kulak yoluyla vâkıf olduğunu akıl ve idrâkin dinlemekle artacağını belirterek aynı zamanda kulağın söz ile münasebetine vurgu yapar. Ona göre dilin söylemesi de kulaktandır. Kulak bilgiyi akıl tarafına ulaştırmada bir yoldur.¹⁶¹⁹ Sultan Veled kelime ve sözlerin yanı sıra seslerin daha geniş mânâlar taşıdığını belirterek kulağa verilen değeri hatırlatır. Zira aşk âlemi hakkında birçok sözler ve sırlar vardır ki ifade ve anlatımlara sığmaz iken Hak Teâlâ onları ney ve rebap gibi müzik aletlerinden ortaya çıkarır. Âşıklar bu esrarı onların seslerinden anlayarak dertlerine derman ederler ki bunun için sağlam bir kulağa ihtiyaç vardır.¹⁶²⁰ Bu bağlamda rebap örneği üzerinden açıklama yaparak “Rebap terennüm ederken parçalarından her birinin ayrı ayrı zikir ve tespihlerine kulak ver! Eğer ruhunda gizlenmiş bir kulağa sahip değilsen, ondan alelade bir ses, bir çığlıktan başka bir şey duyamazsın.” diyen Sultan Veled, seslerin mânâyı yakınlığını vurguladığı gibi duyu organlarını da zâhirî ve bâtinî olanlar olarak birbirinden ayırır. Bu farkı göstermek için “ser kulağı” (baş kulağı) ve “sır kulağı” ayrımı¹⁶²¹ yaptığı gibi nârî ve nurî kulaklar gibi ayrımlar da yapar. Ona göre nârî olan kulaklar için eşyanın tespihlerini işitmeye imkân yoktur.¹⁶²² Bu bağlamda babası gibi Sultan Veled'in de gönülden söylediği hikmetli sözlerini ve mânevî bilgilerini anlatacağı bir kulak aradığı anlaşılmaktadır.¹⁶²³

3.2.2.1.3. Koklama

¹⁶¹⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 152-153; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 116-117.

¹⁶¹⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 64; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 223.

¹⁶²⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 12-13; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 9.

¹⁶²¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 444; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 315.

¹⁶²² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 8-9; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 6-7.

¹⁶²³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 444; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 315. Sultan Veled aradığı bu kulağı Türkçe şöyle ifade eder: “ol kulak kanı ki bu sırlar sığa” Bk. Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 449; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 318.

Koku, maddelerin havaya yaydıkları uçucu bir takım kimyasal gazların terkididir. Havaya dağılmış olan bu gaz molekülleri koklama hissi sayesinde burun içine çekilerek beyne iletilir. Kokunun insan hayatında önemli bir yer teşkil ettiği bilinmektedir. Bilgi edinme sürecinde çok fazla etkili olmasa da güncel bir tabir olarak mood (duygusal durum) açısından kokuların çok önemli olduğu hususunda bilimsel veriler bulunmaktadır. Konu ile ilgili yapılan bilimsel araştırmalarda bazı kokuların insanları duygusal olarak rahatlatığı ve modunu yükselttiği tespit edilmiştir.¹⁶²⁴ Tüm kültürlerde bilinen rahatlatıcı etkisinin yanı sıra tasavvufta kokunun maddî fonksiyonu ve etkisinden çok kokunun taşıdığı mânâya dikkat çekilir. Pek çok velinin âyet, hadis ve kelâm-ı kibârı kokusundan ayırt ettiği gündelik hayatta sûfiler arasında söylenegelmektedir. İstilahî bir mânâyâ sahip olan “koku” sadece duyu organları aracılığıyla alınan bir uyarıcı değil aynı zamanda metafizik özelliği de bulunan bir unsurdur.¹⁶²⁵ Zira Hz. Peygamber’in güneş batarken şehrin dışına çıkarak yüzünü Yemen tarafına döndürüp “Ben Yemen’den Rahman kokusunu duyuyorum” buyurması bu durumun en iyi örneklerindendir. Sultan Veled’in ifadesiyle Hz. Peygamber’in o kokuyla muaşaka edip coşarak o hoşlukla kendinden geçmesi ve başını sahabeden birinin dizine koyup uyuması üzerine gelişen bu olay¹⁶²⁶ kokunun metafizik anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Ruhsal ve dini seremonilerin yapıldığı ortamlarda tütsü ve benzeri yöntemlerle kokunun kullanılması, metafizik anlamda kişinin keşf ve ilhâma hazırlanması amacını taşır. Ayrıca diğer dinî geleneklerde olduğu gibi İslâmî gelenekte de latif varlıkların gıdasının yemek içmek değil koku olduğuna inanılmaktadır. Mevlânâ ve Sultan Veled’e göre melek, cin ve ruhani bir kısım yaratığın yeme içmesi koklamak sûretiyle olur, yani onların latif bedenleri kokularla gıdalanır.¹⁶²⁷

¹⁶²⁴ Cantürk Akben - Hamit Coşkun, “Aromatik Kokuların Bilişsel ve Duygusal Etkileri Üzerine Bir İnceleme”, *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 8 (15 Haziran 2018), 223.

¹⁶²⁵ Betül Gürer, “Mevlânâ’nın Eserlerinde ‘Yûsuf’un Gömleğinin Kokusu’”, *Mârife Dergisi*, (K 2013), 153.

¹⁶²⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 221; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 345.

¹⁶²⁷ Gürer, “Mevlânâ’nın Eserlerinde ‘Yûsuf’un Gömleğinin Kokusu’”, 152.

Kokunun, varlığın özüyle olan ilişkisi üzerine, Şems-i Tebrizi'nin Tanrı'nın tecellisinden önce yayılan ve insanı mânevî bir coşkuya sürükleyen, misk ve amberden daha güçlü bir kokudan bahsetmesi,¹⁶²⁸ Sultan Veled'in düşüncesine zemin hazırlamıştır. Sultan Veled, insanın fani varlığının da mutlak varlıkla koku merkezli bir ilişki içerisinde olduğunu öne sürer. "Sen kokunun, kokun da senin aynın olduğu gibi bu âlemin, o gülistandan aldığı ancak bir kokudur"¹⁶²⁹ şeklindeki sözleri ile bu insan varlık ilişkisine benzer olarak dünya ve âhiret arasında varlıkla ilişkili bir bağ olduğunu ifade eder. Bu baği buhurdanın anber kokusuna uzak olmaması ile açıklarken¹⁶³⁰ de vurguladığı nokta cisimlerin kokuları vasıtasıyla ayırt edilebileceği hakkındadır. Bu doğrultuda "Bil ki kokumuz, yüzümüzün aynıdır; gözü açık olan, kokumuzu aldığı gibi yüzümüzü de görür. Azıcık görününce adı kokudur; iyice göründü mü gerçek olarak bil ki adı yüzdür."¹⁶³¹ der. Bilimsel anlamda kokuların bir frekansı olduğu düşünülünce her varlıktan gelen kokunun da o varlığı ayırt edici bir özelliği olduğu düşünülebilir. Fakat insanın tıpkı ses ve görmede belli bir frekans aralığını algılaması durumu koku için de geçerli olup insan burnunun tüm kokuları alamadığı da bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda tüm sesleri ve görüntüleri net bir şekilde ayırt edemediğimiz gibi tüm kokuları da ayırt edemeyiz.

Sultan Veled maddi anlamda duyu organların hissettikleri dışında mânevî anlamda da tıpkı gönül gözü ve can kulağı tanımlamalarında olduğu gibi mânevî bir burun ile insanların mânevî kokuları alabileceğini iddia eder. İnsandaki mânevî hislerin güçlenmesi için hal ehli olmalarını şart koşarak bu durumu bilginin marifet düzeyine ulaşması ile ilişkilendirir. Ona göre şevk, rikkat (yürek yufkalığı), sûz ü güdâz (yanıp yakılma) o âlemden gelen birer koku gibidir. İnsanın halleri artıp diğer insanlara karşı daha merhametli davrandıkça gaybdan duyduğu kokuların da artmaya başlayacağını ifade eder. Böylece kokuların artması oranında kurbet hâsıl olur.¹⁶³² Kurbet yani yaklaşma arttıkça da kişiye Hakk'ın râyihası daha fazla erişir ve bu

¹⁶²⁸ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 73; Türkmen, *Şems-i Tebrîzî'nin Öğretileri*, 34.

¹⁶²⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 94; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 257-258.

¹⁶³⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 151; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 332.

¹⁶³¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 191-192; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 324.

¹⁶³² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 33; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 179.

râyiha o insanı Hak tarafına klavuzlar. Binâenaleyh koku, ru'yetin (görme) aynıdır. Koku ile ru'yet arasındaki tek fark kokunun derecesinin daha az olmasıdır. Koku fazlalaştığı zaman ru'yet adıyla anılır ki Yakûb'un gözleri Yûsuf'un kokusunu duyduğu cihetle açılmıştır. Yani koku o derece artmıştır ki ondan ru'yet yani görme hâsıl olmuştur.¹⁶³³

Sultan Veled'e göre kokunun en önemli özelliklerinden biri de insan için rehber olmasıdır. “Koku nihâyetinde köre göz bahşeder ve karıncayı Süleyman eder” diyen Sultan Veled'e göre koku da görmenin bir mertebesidir. Bu his azken koku adını alır fakat arttıkça bu koklama nihayetinde göze eşdeğer olur. Eğer kişide göz yok, koku hissi varsa bu ona bir güzellik getirir. Çünkü körün burnu da gülün kokusunu duyar ve koku onu o güzelliğe doğru klavuzlar. Bu hüsnün klavuzluğuyla kişi hem maddî hem mânevî olarak iki taraftan gül kokusu arar. İnsanda râyiha duygusu arttığı zaman bu terakki ona rehberlik ederek onu maksûduna eriştirir. Koku talibe göz bağışlar. Bu duygu ile gaybî olan şeyleri alenen görür. Bunun için de koku zevk ve şevktir.¹⁶³⁴ Kokunun menzile rehber olması kedinin ete yönelmesi gibidir. Mânevî olarak da bir kimsenin koku alma gücü varsa canın kokusundan cana erişir. Nitekim Mevlânâ'dan aktardığı; “Yusuf'un gömleğinden onun kokusu geliyor/ Bu ikisinin ardından kendisi gelecek/ Lâ'l renkli şarabın kokusu müjde veriyor/ Arkasından sürâhi ile bardak gelecek” anlamındaki gazelinden¹⁶³⁵ de anlaşılıyor ki koku, büyük bir rehberdir. Arzulayanı, arzulananın yüzüne kavuşturur. Güzel koku gözü nurlandırır, Kötü koku ise bilakis insanın gönlündeki iyiyi kötüden ayırma yeteneğini yok eder ve böylece körlük getirir. Güzel koku o âleme istek uyandırır. Fazlalaşınca da Hakk'a kavuşmaya sebep olur. Fenâ koku, kişinin şehvani istekleridir ki kişiyi daima harap eder.¹⁶³⁶ *Mesnevî*'de kokuya ilişkin birkaç hikâye geçer. Örneğin fil yavrusunu yiyenlerin hikâyesinde de anlatıldığı üzere anne fil

¹⁶³³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 58; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 214.

¹⁶³⁴ Elyazması çeviride düzgün bir şekilde yazılmış olan bu cümle, latinize edilirken; “Koku, nihâyet köre göz bahşetmez, karıncayı Süleyman edemez” şeklinde tam tersine olacak şekilde yazılmıştır. Bk. Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 214-215; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 58; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (5117)*, 100; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (2127)*, 41.

¹⁶³⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 45.

¹⁶³⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 390; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 137.

yavrusunu yiyenleri kokularından anlar ki çıkarılacak ders babında hile yapanları kokularının ele vereceği anlatılır.¹⁶³⁷ Bir diğer hikâyede aktarlar çarşısında güzel kokular yüzünden bayılan debbağı uyandırmak için kardeşine hayvan pisliği koklatan adamdan bahsedilir ve insanların koku ile olan münasebetlerine değinilir.¹⁶³⁸ Fakat hem Mevlânâ hem de Sultan Veled tarafından en çok değinilen mevzu Yusuf'un gömleği meselesidir. "Yusuf 'un gömleğinin kokusunu senet edin kendine. Gözü aydınlatır çünkü onun kokusu" beytini¹⁶³⁹ nazarî irfan geleneği üzere varlık mertebelerinin tenezzülü üzere şerh eden Avni Konuk'a göre beyitte "Yusuf'tan murât, "Hakk'ın hakîkî vücûdu"; "gömlek" ten murât, "taayyünât"; "koku"dan murât ise bu taayyünâtta hissedilebilen sıfat-ı ilahiyedir. Bu tertibe göre Yusuf, henüz hiçbir taayyünü bulunmayan zât mertebesini; gömlek, Mutlak Varlık'ın isim ve sıfatlarla tavsif edilerek temeyyüz ettiği vâhidiyet mertebesini, koku da Hakk'ın mutlaklığında hiçbir idrakin almadığı lâ taayyün mertebesinden çıkmasını sağlayan ilâhî isim ve sıfatları temsil etmektedir.¹⁶⁴⁰ Bu bağlamda koku Hakk'ın tezahürü olması hasebiyle marifetin de sembolü olarak kabul edilebilir.

Sultan Veled de güzel kokunun gözü nurlandıracağını Mevlânâ gibi Yusuf (a.s.)'ın gömleği meselesi üzerinden anlatarak her kimde Hudâ'ya kavuşma arzusu ve aşkı varsa o kişinin Yakup (a.s.) gibi bir koku almış olduğunu söyler. Kişinin özlem ve iştiyakı dolayısıyla aldığı kokunun sonunda gözünün açılarak Hakk'a kavuşacağı sonucunu çıkarır.¹⁶⁴¹ Hak Taâlâ Hazretleri'nin her canın içine bir nur koymuş olduğunu bunun alâmetinin de insanın Kur'ân'dan ve evliyâ kelâmından bir koku sezmesi olduğunu ifade eden Sultan Veled'e göre âriflerin hali Yusuf gibidir. Sözleri de gömleğine benzer. Her kimin burnu varsa kokuyu çeker ve gözlerine ilaç eder. Her kimin koku almak hissi yoksa âriflerin tebliğleri ona şaka gelir, mânâsız görünür.¹⁶⁴² Bu yüzden bir kimse velilerden bir koku alırsa onların nurundan

¹⁶³⁷ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 315 (III/160).

¹⁶³⁸ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 485 (IV/255).

¹⁶³⁹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 85 (IV/3215).

¹⁶⁴⁰ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/424.

¹⁶⁴¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 208; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 165.

¹⁶⁴² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 166; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 350.

kendinde bir cüz bulunuyor demektir.¹⁶⁴³ Fakat Mevlânâ'nın da dediği gibi burnuna gayptan koku gelmedikçe, kişi burnundan başka bir şey de göremez.¹⁶⁴⁴ Çünkü evliyânın şaşılacak bir âlemi vardır ve onların kokularını ancak edep sâhibi olanlar alır.¹⁶⁴⁵

3.2.2.2. Akıl

İlimden marifete doğru duyulardan alınan bilginin yorumlanması noktasında en önemli görev akla düşer. Arapça bir mastar olan akıl, sözlükte; bağlamak, tutmak, tutunmak, men etmek, engellemek, hapsetmek, sığınmak, korumak, alıkoymak anlamak, kavramak, idrak, zekâ, düşünme, anlama, us, tefekkür, mülahaza, fikir, hafıza kuvveti, istemek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶⁴⁶ Akıl, duyu organları vasıtasıyla varlıklarla ilgili elde edilen bilgilerin gerçekliğini kavrayan bir cevher olmakla maddeleri fiziki şekilleri ile kavramanın ötesinde madde-kavram ilişkisi kurarak; kavramlar arasında bağ oluşturma, yeni öneriler oluşturma ve kıyas yapabilme gücüne sahiptir. Bu güç ârifanın kabul ettiği on his içerisinde son duyu olan ‘mütehayyile’nin de üstünde bulunmakla tüm hissiyatın kendisinde toplandığı ve bilgi ulaştırdığı güçtür. Bu gücün en önemli fonksiyonu duyu organlarından alınan verilerle bilgi üretmektir. Bu durumda aklın marifete ulaşmaktaki potansiyeli zâhirî duyularının ölçüsü kadardır. Fakat bu kısıtlılığa rağmen akıl zâhirî duyulardan öteye geçip kendi bâtını ile hakîkate ulaşmak isterse kendisinin de ötesine geçerek tümel akla kadar yükselebilecek potansiyele de sahiptir.¹⁶⁴⁷ Sûfîler, aklın bu potansiyele erişmesi noktasında fıkıh ve kelâm ilimlerindeki yöntemlerin yanında seyr ü sülûk metodunu benimser. Fakat seyr ü sülûk sonucunda zorunlu olarak marifete ulaşılacağı da iddia edilemez. Çünkü burada Hakk’ın irâdesi devreye girer.¹⁶⁴⁸ Bu durumda hakîkate erişmenin ilk basamağı akıldır denilebileceği gibi marifetin vehbî olması yönüyle marifete akılla ulaşılamayacağı da söylenebilir.

¹⁶⁴³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 290; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 509.

¹⁶⁴⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 166 (I/3772).

¹⁶⁴⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 215; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 360.

¹⁶⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3046-3048; Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK, 1998), 34.

¹⁶⁴⁷ Dînânî, *Mesnevi Söyleşileri*, 183.

¹⁶⁴⁸ Pekdoğru, “Bir Bilgi Olarak Sûfîlerin Marifet Anlayışı”.

Sultan Veled âlemde her ne varsa canlı veya cansız bütün eşyanın Hak'tan haberdar olduğunu çünkü tüm mevcudatın Hak'tan aldıkları emirle hareket ettiğini belirtir. Zira Allah fesat ehlini canlı/cansız eşyanın agâhlığıyla helak etmiştir. İmanla bakıldığı zaman hayır, şer bütün eşyada bir türlü âgâhlık görülür ki insana bu durum akıl ile değil tâatlar vasıtasıyla keşfolunur.¹⁶⁴⁹ Fakat akı, nâkıs ve haleldâr olan kişi ezel sırlarını anlayamaz. Çünkü akı eksik olanın, iyi kötü her şey hakkındaki düşüncesi tam değildir. Sultan Veled bu bağlamda “Her nâkıs olan lanetlidir.” sözündeki lanetin mânâsını uzaklık olarak kabul eder. Uzaklık da körlük mefhûmunu anlatır. Buna göre nâkıslar, âlimlerin ilim ve keşflerine el ulaştıramazlar. Bu yüzden Cenâb-ı Hak, muğlak meseleleri kolayca halletmek kudretini kâmil âkillere vermiştir.¹⁶⁵⁰ Agâhlık tabiri üzerinden açıklanan bu durum aklın bir üst derecesi olarak düşünülebilir. Sultan Veled agâh olmayan kişileri kitap yüklü eşeklere benzetir. Ona göre bunlar, ilmi satmak için öğrenmişlerdir.¹⁶⁵¹ Bunların temyiz kabiliyeti yoktur. Temyizsiz adamın da iyiden, kötünden, küfürden ve dinden haberi yoktur. Sırtında şeker yüklü eşek gibi şeker yükünü arpa aşkıyla çeker durur.¹⁶⁵²

Sultan Veled insani akıl cevherinin yaradılışı hakkında bilgiler verir. Allah'ın akla ne dediyse aklın hemen her denileni yaptığını bunun üzerine akla; “Hakkıma, gerçekliğime andolsun ki senin ululuğunda, senin değerinde bir yaratığım yok.”¹⁶⁵³ diyerek hitap ettiğini ve bütün yaratıkları içinden akı seçerek âlemi akla uyar bir hale getirdiğini buyurur. Ardından halkın, cennete de cehenneme de akıl yoluyla varacağını söyleyerek¹⁶⁵⁴ aklın insan için kıymetini açıklama yoluna gider. Bu durumda yüceltilen aklın yaradılış ve fitrat ile ilgisi düşünüldüğünde aklın, varlığın

¹⁶⁴⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 301-302; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 524-525.

¹⁶⁵⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 211; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 407.

¹⁶⁵¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 197; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 299.

¹⁶⁵² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 202; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 158.

¹⁶⁵³ Hadisin tam hali şöyledir: Yüce Allah varlıkları yarattığı zaman gökleri, yeri, denizleri, bütün hayvanları, melekleri ve cinleri akılla tarttı ve akıl hepsinden ağır ve üstün geldi. Bunun üzerine: “İzzetime yemin ederim ki, benim katımda senden daha şerefli bir varlık yaratmadım, benim yanımda yaratılmışların en değerlisi akı en güzel olanıdır.” dedi İbn Arrâk, *Tenzihu’ş-Şeria*, I, 222

¹⁶⁵⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 38; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 31-32.

fitratında gizli olduğu düşünülebilir. Zira Allah'ın “Arıya vahyettik”¹⁶⁵⁵ buyurması arının fitrî olarak dağlarda dolaşıp bal toplayarak muhteşem altıgen petekler yapmasından tutun da Kâbil'in kardeşi Hâbil'i öldürdükten sonra onu toprağa gömmeyi bir kargadan öğrenmesine varıncaya dek tabiattaki tüm mevcudat fitrî olarak aklın idaresindedir. Bu bağlamda mevcudatı kuşatan ve yöneten akıldır.

“Eğer aklın sıfatı veya gölgesi olmasaydı, çocuklar ve hayvanlara da ibadet vacip olurdu ve onlar da bir teklife muhatap kalırlardı.”¹⁶⁵⁶ diyen Sultan Veled amellerin akılla olan ilişkisine değinirken akıllı amellerin ve ibadetlerin üstünde görür. Ona göre aslolan akıldır. Amel, aklın bir cüzüdür. Akıl, kuvvet bulur ve artarsa onun parçası olan amel de artar. Bu nedenle peygamber efendimizin Hz. Ali'ye; “İnsanlar iyiliğin çeşitlerini uygulayarak Rablerine yaklaşmak istediklerinde sen aklın çeşitlerini uygula, bu şekilde onları dünya ve ahirette geçersin.”¹⁶⁵⁷ dediğini aktarır. Başka bir sözünde de Hz. Peygamber'in: “Aklen ne kadar yükseldinse Allah'a o nispette yaklaştın.”¹⁶⁵⁸ buyurmuş olduğunu ifade eden Sultan Veled'e göre tâat ve içtihat, aklın bir meyvesidir. Bu bağlamda “akıl” asıl, tâatler onun gölgesidir. Akıl azizdir; Allah, aziz olarak yarattığı bu cevheri her kuluna vermez. Verdiklerinden de Allah ile meşgul olmayan akıl, akla benzese de gerçekten akıl sayılmaz.¹⁶⁵⁹ Çünkü akıllı ziyâde olanın dinî de kuvvetli olur. Akılsız olanın başı aşağı eğilir. Dinsiz olanın, akıllı yoktur. Çünkü akıl kişiyi daima din tarafına yönlendirir.¹⁶⁶⁰

Mevlânâ ve Sultan Veled'in eserlerinde sıklıkla karşılaşılan “akıl” kavramı, genellikle aklın yanıltıcılığına yönelik sert eleştiriler eşliğinde ele alınmaktadır. Bununla birlikte her iki müellif, kimi zaman akıllı yüceltici ifadelere de yer vermektedir. Bu durum, görünürde bir çelişki olarak değerlendirilebilse de aslında aklın cüz'î ve küllî olarak ikiye ayrılması anlayışının bir yansımasıdır. Sınırları itibariyle insanın günlük hayatını idâme etmesine yetecek olan akıl, akıllı meaş veya cüz'î akıl olarak adlandırılır ki bu akıl hayvanlarda da var olan hayvani ruhun

¹⁶⁵⁵ en-Nahl, 16/68.

¹⁶⁵⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 296-297; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 327.

¹⁶⁵⁷ İbn Arrâk, *Tenzihu's-Şerîa*, I, 222.

¹⁶⁵⁸ Kaynak bulunamadı.

¹⁶⁵⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 296-297; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 318-319.

¹⁶⁶⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 83; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 243.

özeliğidir. “Bu bahiste akıl yol gösterici olsaydı Fahr-i Râzî dinin sırrını bilirdi.” diyen Mevlânâ burada Fahreddin Razi'yi misal vererek aslında istidlâlî akı, cüz’î akıl olarak görür.¹⁶⁶¹ Yerilen ve küçümsenen akıl bu temsiliyet üzerinden cüz’î akıldır. Devamında “İstidalcilerin akı tahtadandır. Tahta ayak ise çok dayanıksızdır.” diyerek aslında cüz’î (istidlali) aklın yeterli olmamakla beraber bir ihtiyaç olduğuna da işaret eder.¹⁶⁶² Bir de bu aklın aksine insanlık cevherinin özünü oluşturan küllî, tümel olan kaynağını Hak’tan alan akı mead vardır ki her yerde her defasında övülen akıl budur. Mevlânâ bunu en açık bir şekilde *Mesnevi*’de şöylece ifade eder: “Akıl iki akıldır biri kazanılan akıldır ki sen onu çocuğun okulda öğrendiği gibi öğrenirsin (aklı meaş); öbür akıl (aklı mead) Allah vergisidir ki onun kaynağı candadır. Çabayla elde edilen birinci akıl, mahallelerde evlere giden su arklarına benzer. Suyun yolu kapanınca yoksun kalır.”¹⁶⁶³

Mevlânâ’nın düşüncelerinin bir yansıması olarak Sultan Veled cüz’î ve küllî akıl ayrımına dikkat çekmekte ve “Varlıkların Allah’ı anlamasına yönelik iki veche vardır.” ifadesini kullanmaktadır. Ona göre birinci veche, Allah’ın sıfatları aracılığıyla bilinmesine yöneliktir ve bu, cüz’î akla dayanır. İkinci vechede ise enbiyâ ve evliyâ, cüz’î akılla herhangi bir ilişki içinde değildir. Zira onlar, Hakk’ı O’nun sanatından değil bizzat Zât’ından tanırlar. Bu durum, denize dökülen bir testi suyun denize karışması fakat yok olmamasıyla benzetilebilir. Nitekim aklî müşâhede, kişiyi ilim ve marifette öyle bir mertebeye ulaştırır ki, kişi artık esere bakmaksızın sanatkârı doğrudan idrak eder.¹⁶⁶⁴ Bu durumdan insanların Allah’ı tanımlarına ilişkin sıfatların bilinmesi akıl yoluyla yapılan mülâhazalara dayanır ve bu cüz’î aklın da yapabileceği bir seviye olarak telakki edilir. Fakat bir de marifetin ikinci vechesi olarak enbiyâ ve evliyânın Allah’ın zatına dair müşâhedesı vardır. Deniz ve damla sembolizmi üzerinden açıklanan bu durumda cüz’î akıl, küllî akla erişerek küllî akıl içerisinde yok olarak varlık bulur. Başka bir ifade ile insandaki ilim, marifet düzeyine çıkar ve böylece insan fenâdan bekâyâ erer.

¹⁶⁶¹ Dînânî, *Mesnevi Söyleşileri*, 199.

¹⁶⁶² Dînânî, *Mesnevi Söyleşileri*, 203.

¹⁶⁶³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 544 (IV/1958).

¹⁶⁶⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 21-22; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 15.

Sultan Veled, Hakîm Senâî'nin dizelerindeki “vücûd şehri” tasvirinde aklı vezire, kalbi sultana ve diğer organları farklı mesleklerle sembolize eden ifadelerine benzer biçimde bedeni bir şehre, gönlü padişaha, aklı ise o ülkenin vezirine benzetmektedir. Düşünceler, bu bağlamda ülkenin askerleri olarak tasvir edilirken söz konusu ülkenin en zorlu düşmanı ise nefis olarak tanımlanır. Sultan Veled'in akılla ilgili yaptığı diğer bir karşılaştırma akıl nefis zıtlığı üzerinedir. Farklı sembollerle tanımladığı aklı; erkek, dost ve kılavuz olarak görüp gökyüzüne; nefsi ise dişi, yılan ve düşman olarak tarif edip yeryüzüne benzetir.¹⁶⁶⁵ En temel haliyle akıl, Allah'ın şahnesi ve naibi iken kötü nefis şeytanın şahnesidir.¹⁶⁶⁶ Sultan Veled'e göre aklın zıttı ve akla karşı olan şey aynı zamanda nefsanî bir duygu olan şehvettir. Zira Hz. Peygamber'in “Gerçekten de Allah melekleri yarattı, onlara akıl verdi; hayvanları yarattı, onlara şehvet verdi. İnsanları yarattı, onlara hem akıl verdi hem şehvet. Kimin aklı, şehvetinden üstün olursa o, meleklerden de yücedir; kimin şehveti, aklından üstün olursa o, hayvanlardan da aşağıdır” buyurmuştur.¹⁶⁶⁷ Bundan hareketle yaratıklar üç sınıfa ayrılır. Varlığın bir kısmı tümünden cisim, bir kısmı tümünden akıl bir kısmı ise ikisinin karışımı olarak yarı akıldan, yarı da cisimden meydana gelmiştir.¹⁶⁶⁸ Belirtilen bu üçlü varlık tasnifine bağlı olarak insanın iki şeyden terkîb edilmiş olup bunlardan birincisinin hasîs nefis, diğerinin azîz akıl olduğu anlaşılır. İnsanın yarısı âliden, yarısı süflîden, yansı iyiden, yarısı kötünden, yarısını nurdan, yarısı zulmetten yaratılmıştır ve bunlar birbiriyle imtizâç halindedir.¹⁶⁶⁹ Sultan Veled'in bu terkipteki benzetmelerinden beden, can, nur, akıl ve ruh kelimelerini birbirinin yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Bu zıtlık çerçevesinde nefsin dileği şehvettir; içinde bulunduğu hâlden zevk alır. Akla yardım ise melektendir çünkü akıl da melek gibi göğe mensuptur. Melek ve akıl, bir nurdan; şeytanla nefisse karanlıkların sarhoşudur.¹⁶⁷⁰ Hz. Peygamber'in; “Nefsin bineğindir;

¹⁶⁶⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 125; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 200.

¹⁶⁶⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 125; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 201.

¹⁶⁶⁷ Hadisin kaynağı bulunamadı.

¹⁶⁶⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 166-167; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 281.

¹⁶⁶⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 87; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 248.

¹⁶⁷⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 119; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 190-191.

ona yumuşaklıkla muamelede bulun” buyurmasından¹⁶⁷¹ hareketle beden binelik olduğunu, ruh veya aklın bu nitelemeye sığmayacağını ifade eden¹⁶⁷² Sultan Veled’e göre insanın bunu kavrayabilmesi mümkündür. Zira sûretler perdelerdir. Akıl, asla perdeyi mâbûd edinmez. Çünkü duygu gözü bedenlere bakarken akıl gözü canları görür.¹⁶⁷³ Akıl, bedende üst olunca arş ve ferş bedende görülür. Böylece gizlenmiş sırlar apaçık seyredilir. Fakat bunları yapmak cüz’î aklın işi değildir.¹⁶⁷⁴

Sultan Veled, güneş sembolü üzerinden âlemin görünür ve bilinir hâle gelmesi gibi, Allah’ın nurunun da insana bir temyiz kabiliyeti bahşettiğini ifade eder¹⁶⁷⁵ ve aklı “nur” olarak nitelendirir.¹⁶⁷⁶ Ona göre halkın aklı cüz’îdir ve velîlerin aklıyla aynı mahiyette değildir; zira halk, hakiki akıldan (küllî akıldan) uzaktır, karanlık ve ışıksızdır. Velîlerin aklı ise nurlanmış bir akıldır.¹⁶⁷⁷ Hakîm Senâî’nin belirttiği üzere, Hz. Peygamber’de inkişaf eden küllî aklın nuru bir cevher değerindedir.¹⁶⁷⁸ Mevlânâ’nın akılları genel olarak kandile benzetip bazılarını gökyüzünün ışığından nurlanmış kandiller olarak ayırmasında¹⁶⁷⁹ olduğu gibi, Sultan Veled’e göre de nurlanmış akıl diğerlerinden ayrılır. Hatta bu nurlanmış akıl, varlık âleminde görünür olsaydı gökteki güneş onun ışığı karşısında gece gibi simsiyah kalırdı.¹⁶⁸⁰

Sultan Veled’e göre su suyla çoğalır; akıl da akılla düzene girer. Akıl, akılla birleşti mi, yüce bilgiler meydana çıkar.¹⁶⁸¹ Bu durumda bir insanda akıl arttığında, hayvanî tabiatından ve bilgisizliğinden kaynaklanan davranışlar yerini akıldan doğan fiillere bırakır ve böylece kişi, aklın bir âleti hâline gelir. Veled’e göre “akıl hâkim olduktan sonra insan, bu âlet mesabesindeki bedeninde cemâli görür.” Burada

¹⁶⁷¹ Hadisin kaynağı bulunamadı.

¹⁶⁷² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 25; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 6-7.

¹⁶⁷³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 27; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 9-10.

¹⁶⁷⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 42; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 38-39.

¹⁶⁷⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 33; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 21.

¹⁶⁷⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 119; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 191. Sultan Veled’in bu görüşleri aklı, nurun konulduğu mişkat olarak kabul eden İşrâki ekol nazarîyesi ile uyumludur. Bk. Dinânî, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, 99-100.

¹⁶⁷⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 228; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 383.

¹⁶⁷⁸ Hakîm Senâî, *Hadikatü’l-Hakîka ve Şeriatü’l-Tarikâ*, 161.

¹⁶⁷⁹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, VI/867.

¹⁶⁸⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 198-199; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 335.

¹⁶⁸¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 226; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 380.

“cemâli görme” ifadesi, Allah’ın lütfuyla bir kapının açılmasını sembolize eder; bu, tasavvuf terminolojisinde müşâhede veya dîdâra vâsıl olma anlamına gelir. Sultan Veled, bu hâlin aklın artışıyla paralel olarak gerçekleştiğini düşünür.¹⁶⁸² Sultan Veled, aklın nasıl artırılabilirliğine dair açıklamalarda da bulunur. Ona göre akıllı bir kimse için gerekli olan, bedenın gıdasını azaltarak ruhun gıdasını artırmaktır. Bu ise zaruret hâli dışında uyku ve yeme ile sınırlı kalmamak suretiyle mümkündür. Zira beden ne ölçüde eksilir ve zayıflarsa akıl da o oranda melekîyet yönünden güç kazanır. Bu süreç devam ettikçe akıl, kendi mahiyetinden beslenerek kuvvet bulur; böylece melekîyet galip; hayvaniyet ise mağlup olur.¹⁶⁸³ Bu durum bir anlamda başlangıçta cüz’î olan aklın riyazetle arttırılarak küllî akla bir kanal açması anlamına gelir. Bu mânâda Sadreddin Şirazi aklın daima sahip olduğundan ötesine iştıyak olduğunu ve bu aklın hasletinin öteye gitmek olduğunu savunur. Akıl hırstan farklı olarak mânevî ve melekûtî bir iştaha sahiptir. Aklın bu yüceliği tümel akılla olan bağlantısı dolayısıyladır.¹⁶⁸⁴

Sultan Veled’e göre kişinin cüz’î aklının küllî akla ulaştırması mümkündür. Bunun yolu öncelikle dert sahibi olmaktan geçer. Çünkü derdi olmayan akıl, hamdır. Akıl, dertle eş oldu mu ondan sonra onun görüşü kuvvetlenir. Dertsiz akıl, sadece dünyaya kılavuzluk eder. Derde düşen akıl ise âhiretin Hayder’i olur. Akla, beğenilen yolu seçecek gözü, görüşü veren, derttir.”¹⁶⁸⁵ Seyr ü sülûk başlığı altında da değinildiği üzere kişinin bir derdi ve talebi ile çekildiği bu hakikat arayışı bir mânâda cüz’î aklın küllî akıllı arayışı söz konusudur. Mevlânâ’nın “Akıl iki gözünü de işin sonucuna dikmiştir. O gül için dikenin çilesini çeker.”¹⁶⁸⁶ demesi bunu destekler. Bunun bir diğer göstergesi de Sultan Veled’in “Akıl der ki; ben akıllı aramaktayım, boyuna akıllılardan söz rivâyet etmedeyim.”¹⁶⁸⁷ şeklinde ifade ettiği iştıyak cüz’î aklın, küllî akıllı arayışıdır. Bu bağlamda “Kimin akıllı fazlaysa onun anlayışı fazladır. Akıllı kişi, seçilmiş kişidir ve önderdir.” diyerek Allah dostlarını küllî akıl sahipleri

¹⁶⁸² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 270-271; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 457-458.

¹⁶⁸³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 142; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 320.

¹⁶⁸⁴ Dînânî, *Molla Sadra ve Sühreverdi Dersleri*, 99-100.

¹⁶⁸⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 125-126; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 201-202.

¹⁶⁸⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 520 (IV/1257).

¹⁶⁸⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 60; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 77.

olarak niteler.¹⁶⁸⁸ Allah dostlarının nezaretinde seyr ü sülûk vasıtasıyla aklın başka bir akılla birleşmesini kurtuluş olarak kabul eden Sultan Veled'e göre bunun aksine nefis, diğer bir nefisle yâr olursa nefis güç bulur ve akıldan daha üstün olur; akıl yalnız ve âtıl kalır.¹⁶⁸⁹ Bu yüzen akli bilmek için vahyi ve nakli temyiz eden akli gerekli görür.¹⁶⁹⁰ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "Cennet ehlinin çoğu abdaldır."¹⁶⁹¹ Hadisini şerh ederek cennet ehlinin abdal ve bilgisiz olmasını dünya işlerine yönelik olarak kabul eder. Bu bilgisizlik ve abdallık ise en büyük zekâ ve akıllılıktır. Çünkü bunlar akıllarını ve düşüncelerini, en iyi yerlere sarf edip başka değersiz şeylere sarf etmemişlerdir.¹⁶⁹²

İnsanın cüz'î aklının bu kuşatıcı küllî akılla bağlantı kurması mümkündür. Mevlânâ ve Sultan Veled akıllar arası bu bağın varlığını kabul eder. Mevlânâ'nın "Öbür akılsa Allah vergisi akıldır. O aklın kaynağı canın içindedir. Kalpten bilgi ırmağı kaynayınca ne kokuşur ne eskir ne de sararır" sözüyle¹⁶⁹³ ifade ettiği akıllar arası bağ şu örnekle açıklanır: İnsan akli kendisine beş duyuyu temsilen beş ırmağın döküldüğü bir havuz gibidir. Çünkü duyularla alınıyor olsa da bilgiler akla teslim edilir. Sonuçta bizim duyularımızla aldığımız şeyleri tahlil edip onu ilme dönüştüren akıldır. Eğer akıl devreye girmezse duyular ilme dönüşmez. Bu durum pozitif bilimlerde de geçerlidir ki eğer akıl devreye girmezse duyularla algılanan şeyler bir ilme dönüşmeyecektir. İşte bunlar suya dökülen beş ırmak gibidir. Eğer bu ırmakların akışı durursa bir süre sonra o suda bozulma ve kokuşma başlar. Yani insanın cüz'î akli küllî akılla bir bağ kuramazsa kokuşmaya başlar. Ancak eğer o havuzun kendi içinde de küllî akıldan kendisine açılan bir kaynak varsa ve o kaynaktan oraya su akışı oluyorsa o su orada milyarlarca yıl kalsa da o suda asla bir kokuşma olmaz.¹⁶⁹⁴ Çünkü küllî akıl, bu zemine arş-ı alâdan inmiştir. Hikmet, ilim, fikir gibi Rabbânî olan her şey bu akıldan gelir. Bu yüzden kişi ancak cüz'î olan

¹⁶⁸⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 118; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 188.

¹⁶⁸⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 296; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 326-327.

¹⁶⁹⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 186; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 375.

¹⁶⁹¹ Bezzâr, *Müsneâ*, 13/32-33; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, 2/497-498.

¹⁶⁹² Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 272; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 307-308.

¹⁶⁹³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 544 (IV/1958).

¹⁶⁹⁴ Dînânî, *Mesnevi Söyleşileri*, 208-222.

aklını küllî olana yükselerek gönül azabından kurtulur.¹⁶⁹⁵ Sultan Veled'in gönül azabından kurtuluş olarak kabul ettiği cüz'î akıldan küllî akla yükselme tasavvufta keşf, ilham ve işrak kavramlarıyla birlikte açıklanır.

3.2.2.3. Keşf-İlham-İşrâk

İlim-marifet ayrımında da değindiğimiz üzere zâhirî duyularla başlayıp batınî duyularla şekillenen bilgi, cüz'î aklın sınırlarına kadar varır. Tam da bu noktada ilimden marifetin hâsıl olabilmesinin mümkünatı için keşf ve ilhâma ihtiyaç vardır. Tasavvuf ehline göre âlem içindeki iyi kötü her şey hakîkate karşı bir perde hükmündedir. Perdelerin kalkmasının tek yolu da keşftir. Çünkü keşf, perdenin açılması ve yükselmesi sûretiyle bazı şeylere vâkıf olmak, gizli olan birtakım hususların zâhir ve açık hale gelmesi, gayb olan şeylerin meşhûd (görünür) olmasıdır. Yani karanlık bir gecede çakan bir şimşeğin ortalığı aydınlatması gibi keşf de ânî bir aydınlanma ile bazı örtülü ve karanlık şeyleri ortaya çıkarır. Keşf, genellikle belli riyâzat ve mücâhede sonucu bir takım kabiliyet ve melekelerin iyice geliştirilmesi ve rûhî bazı güçlerin meydana çıkarılmasıdır.¹⁶⁹⁶ Marifete varıncaya kadar duyulara ve cüz'î akla dayalı tüm bilgiler bir şekilde şüphe ile illetlidir. Gündelik hayatta kullanılmasında bir sakınca olmasa da hakîkatte bu bilgilerin bir geçerliliği yoktur. Oysa müşâhede ile kalbe inen nur olarak tanımlanan keşfî bilgi; taze, doğru ve kesin olan ledünnî bilgidir. Bu yüzden Sultan Veled'e göre insanın bilgide ilerlemesi için düşünceye, kıyâsa, nakil ve rivâyete dayanan bilgiye değil apaçık anlayışa, keşfe, görüşe dayanan bilgiye güvenmesi gerekir.¹⁶⁹⁷

Keşf ile ortaya çıkan ve güvenilirliği gereken bilgileri ihtiva eden ledün ilmi, Hakk'ın beşer vasıtası olmaksızın sözleri ve mânâları idrâk ettirmesidir. Bu ilmin kapsamına üç kavram girer. Bunlar; vahiy, ilhâm ve ferasettir. Vahiy, sadece enbiyâyâ has iken ilhâm; evliyânın seçkinlerine mahsustur. Feraset ise ilhâma benzer olarak, sûret eserlerini dikkatlice incelemek sonucunda gaybden açılan bir nurlu

¹⁶⁹⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 142-143; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 320-321.

¹⁶⁹⁶ Serrâc Tûsî, *El Lüma' İslam Tasavvufu*, 546.

¹⁶⁹⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 63; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 85.

bakış gibidir.¹⁶⁹⁸ Nitekim hadiste “Mü’minin ferasetinden sakının; zira o, Allah’ın nuruyla bakar”¹⁶⁹⁹ denilmiştir. Vahiy, sadece enbiyâya; ilhâm ayrıca evliyâyâ mahsusken feraset, daha geniş bir kapsamda mü’minlerin özelliği olarak düşünülebilir. Bunun yanı sıra feraset; sıfatlar aracılığıyla meydana gelen gaybî işlerin keşfi iken ilhâm vasıtasızdır. Evliyânın ilhâm mertebesine ulaşması, enbiyâyâ uyma vasıtasıyla gerçekleşirken enbiyânın vahyi ise başka bir şeye tabii değildir.¹⁷⁰⁰

Benzer ifadelerle vahiy ve ilhâm arasındaki farkı açıklayan Gazzâlî’ye göre ilhâm; küllî ruhun saflığına, kabiliyetine ve istidadına göre insanın ruhunu uyarmasıdır. İlham, vahyin kısmî bir yansımasıdır. Vahiyden hâsıl olan ilme nebevî ilim, ilhâmdan hâsıl olan ilme de ledünnî ilim denir. Ledünnî ilim, Hızır (a.s.)’da olduğu gibi nübüvvet ve velâyet ehline mahsustur. Allah bunu haber vererek, “Ona ledünnümüzden bir ilim öğrettik”¹⁷⁰¹ buyurmaktadır. “Allah hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilen kimseye çokça hayır verilmiştir. Bunu ancak akıl sahipleri kavrayabilir.”¹⁷⁰² âyeti mûcibince Allah, bu ilmi dilediğine verir. Ledûn ilmi, gayb lambasından ışıyan latif, saf ve cilalı bir kalbe düşen ziya gibidir. Küllî aklın feyiz saçmasıyla vahiy; küllî ruhun aydınlatmasıyla da ilhâm doğar. Öyleyse vahiy enbiyânın süsü, ilhâm evliyânın ziynetidir. Küllî ruhun nuru, insanları aydınlatmaya devam etmekte olup ilhâm kapısı kapanmamıştır. Çünkü insanların daima yardıma ve uyarılmaya ihtiyacı vardır. İnsanlar her an vesveselere kapıldıkları ve şehvete düştükleri için davet ve risalete değil tenbihe muhtaçtırlar. Bu sebeple Allah mucizevî nitelikte olan vahiy kapısını kapamış, hayatın idamesini kolaylaştırmak maksadıyla rahmetinin tecellisi olan ilhâm kapısını açık bırakmıştır.¹⁷⁰³

Gazzâlî’deki ilhâmın nur ile ilişkisi Sühreverdî’nin işrâk felsefesinde ele aldığı marifet düşüncesine de ışık tutmuştur. Sühreverdî marifeti “hakikatlerin nefiste

¹⁶⁹⁸ Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu’l-Hidâye ve Miftâhu’l-Kifâye*, 76.

¹⁶⁹⁹ Tirmizi, *Tefsiru’l-Kur’an*, 16; Suyûtî, *el-Câmi’us-Sağîr*, 1, 24.

¹⁷⁰⁰ Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu’l-Hidâye ve Miftâhu’l-Kifâye*, 75-78.

¹⁷⁰¹ el-Kehf, 18/65.

¹⁷⁰² “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.” “Kur’ân Yolu” (Erişim 01 Ekim 2022), el-Bakara 2/269.

¹⁷⁰³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tevhid ve Ledûn Risaleleri*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Yayınları, 1995), 66-101.

belirmesi” şeklinde tarif eder.¹⁷⁰⁴ Bu belirme onun tabiriyle işrâk şeklinde gerçekleşir. İşrak kavramı, akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (mânevî tecrübeye) dayanan bilgi için kullanılır. Güneşin, işrâkı ile eşyanın görünmesine imkân vermesi gibi mânevî işrâk yahut sezgi de insana birçok bilgiyi ilhâm yoluyla verir.¹⁷⁰⁵

Mevlânâ’ya keşf ve ilhâmın kaynağı göre küllî akıldır. Çünkü cüz’î akıl, küllî aklın öğretmesine muhtaçtır. Yeni bir şey keşfetme, cüz’î aklın küllî akla bağlanmasıyla gerçekleşebilir.¹⁷⁰⁶ Bu durumda ledün ilmi olarak da adlandırılan ilmin, hakke’l-yakîn mertebesi Mevlânâ’nın düşünceleriyle yorumlanırsa insanın cüz’î aklının küllî akılla ilişki kurması sonucu oluşan bir aydınlanma ile gerçekleşir. Gazzâlî’nin ruhun aslına dönüşü (Küllî ruhun nuru) ve Sühreverdî’nin işrâk dediği ilhâm ve keşf olmadan ortaya “yeni” bir şey çıkmaz. Bu yeni şeyin ortaya çıkması durumu tüm ilimler için geçerlidir. Zira nihai olarak bütün bilimsel buluşların yoğun çalışmalar sonucunda “kafada bir ışık parlaması” ile gerçekleştiği söylenebilir. Bu parlama ilhâmdan başka bir şey değildir. Bunun olabilmesi için Gazzâlî belirli şartlar öne sürer. Bunların ilki bütün ilimleri tahsîl edip aşk ve şevk ile onlardan bolca nasiplenmiş olmak; ikincisi gerçek bir riyazet ve sağlam bir murakabede bulunmak; üçüncüsü ise tefekkür etmektir.¹⁷⁰⁷

Sultan Veled, Hz. Peygamber’in ilmi; bedenler ilmi ve dinler ilmi diye ikiye ayırmış olmasını; fayda ekseninde değerlendirerek iki ilmin de faydalı olduğunu ve bu iki bilgiyi de ilhâm edenin Allah olduğunu söyler. Burada bilginin türünde bir ayırım olsa da iki bilgiyi de elde etme yöntemi olarak ilhâma işaret edilir.¹⁷⁰⁸ Sultan Veled, maddi olan bedenın kurban edilmesi ile Kur’an’ın sırlarının ilhâm edileceğini düşünür. Bu durumu varlık kuyusundan su çıkarmaya benzeten Sultan Veled, memedeki sütün artması için sütü nasıl çekmek gerekiyorsa insanın varlık kuyusunda da iman ve bağlılık suyu bulunduğunu bunu arttırmak için de kişinin; zikir, geceleri

¹⁷⁰⁴ Sühreverdî el-Maktûl, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, 107.

¹⁷⁰⁵ Adem Çatak, “Yahya b. Habeş Es-Sühreverdî’de Marifet Anlayışı”, *Journal of Turkish Studies* 10/Volume 10 Issue 10 (01 Ocak 2015), 291-291.

¹⁷⁰⁶ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi mâ Fih*, 188.

¹⁷⁰⁷ Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, 66-101.

¹⁷⁰⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 135; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 220.

namaz kılıp gündüz oruç tutmak, zekât vermek ve saire ibadetlere ihtiyaç olduğunu söyler. Eğer ibadetler terk edilirse bu su azalır; belki sonunda büsbütün kurur.¹⁷⁰⁹ Yani kişi bu dünyada zâhirî olarak ibadet ve tâatlarla bedensel olarak gayret ettikçe mânâyâ ait olan canı vasıtasıyla keşf ve ilhâma mazhar olabilir.¹⁷¹⁰ Fakat her ne kadar vahye, ilhâma kabiliyeti olan, can olsa da bütün canlar da bir değildir. Canların kıymeti de ilhâma mazhariyetleri derecesinde olur. Bu mertebelendirmede vahye, ilhâma mazhar olan can, arşa mensupken hayvani can en aşağıda yeryüzüne mensuptur.¹⁷¹¹

Keşfe mazhar olmayan can gibi akıl konusunda da benzer ifadelere yer veren Sultan Veled'e göre akıllı nakıs olanlar dünyayı bâkî sandıkları için ezel sırlarını ve keşfi anlayamazlar.¹⁷¹² Nitekim vahy-i ilahînin ruhlara tesiri de bunun gibidir. Vahyin tesiri, baharın zemine tesiri gibidir. Kimi gül gibi renk ve koku elde eder, kimi de diken gibi zehirli ve yırtıcı olur. Kimi samimi ve makbul ve latif kimi dinsiz ve kovulmuş ve cimridir. Fenâ kişiye isabet eden şeyler, iyi de olsa fenâlaşır. Nitekim hasta olan kimse, kebab yese dokunur, derdi artar. Aynı yemek sıhhatte olanların sıhhatini artırır. Onun kuvvetini alır, buna kuvvet verir, buna deva, ona dert olur.¹⁷¹³ Yani noksan akıldan da noksan marifet meydana gelir. O halde, her kimin korkusu ve duyduğu huşu fazla ise akıllı ve marifeti de o nispette fazladır.¹⁷¹⁴

3.2.2.4. Müşâhede

Şühud ve şehadet kelimelerinin masdarı olan müşâhede kelimesi sözlükte “bilmek, bildiğini ortaya koymak, şahitlik etmek, gözlemlemek” anlamlarına gelir. Ragıb el-İsfahanî'ye göre buradaki şahitlik göz veya basiret ile görerek hazır olmaktır.¹⁷¹⁵ Tasavvufî bir terim olarak müşâhede daha çok kalp ile görmeye dayalı olup topluluk içinde bile gerçekleşebilir.¹⁷¹⁶ Tûsî'ye göre; “Kişi kalbiyle Allah'ı

¹⁷⁰⁹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 235; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 263.

¹⁷¹⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 174; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 299.

¹⁷¹¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 184; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 317.

¹⁷¹² Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 46.

¹⁷¹³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 302; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 229.

¹⁷¹⁴ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 168; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 191.

¹⁷¹⁵ İsfahanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 564.

¹⁷¹⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 393; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 197.

müşâhede edince O'nun azametinin karşısında O'ndan başka her şey kalbinden kaybolur.”¹⁷¹⁷ Kuşeyrî de müşâhede; “Muhâdara ve mükâşefe sonunda elde edilen bir hal olarak kişinin kendini kaybederek Hakk'ı bulması” olarak ifade eder. Diğer bir ifade ile müşâhede; herhangi bir şüphe olmaksızın Hakk'ın, kulun kalbinde huzurudur.¹⁷¹⁸

Sultan Veled, Hakk'ın didârına (görülmesine) vâsıl olmak olarak ifade ettiği müşâhede; kişinin kendinden geçerek “âlemin aslının aslını, Âdem'in canının cânını, nurunun nurunu” görmek şeklinde tarif eder.¹⁷¹⁹ Ona göre evliyânın birtakım makamları vardır. İlk makam, mücâhede ve riyazette bulundukları zaman bir ayna gibi parlar. İnsanların kalpleri ve halleri bu aynada müşâhede edilir.¹⁷²⁰ Kişi değişip, bakır gibi olan ruhu altına dönünce tamamen taât ve müşâhede ehli olur.¹⁷²¹ Müşâhede halini, kişinin güneşin nurunu yerde ve gökte sürekli olarak görmesine benzeten Sultan Veled; “Güneşin ışığı hem ev içinde hem tavanda, duvarda, kapıda, hâsılı her yeredir, gözden kaybolmaz. Ziyâsı evleri sahraları, enginleri, yüksekleri, her yeri kaplamıştır. Müşâhede ehli güneşin nurunu sabahtan akşama kadar böyle görüp o nurla her şeyi seyrederek. Her taraf onların gözünde nur olur. Her şeyi kemâl derecede açıkça görürler” der. Ona göre; kişinin kalp gözü açık olursa kişiye mekânsızlık güneşi zâhir olur. Hudâ'yı yerde, gökte daima hicâbsız olarak müşâhede eder. Görmeyenler içinse yapılacak bir şey yoktur. Zira köre körlük ayıbı kâfidir.¹⁷²²

Sultan Veled müşâhede halini; Hak Taâlâ'nın kalbinde köşkleriyle, bahçeleriyle cennet mülkünü bahşettiği kimseye; bahşettiği bu cennetleri iç âleminde gece gündüz seyrettirmek olarak tarif eder. Ona göre Hakk'ın inâyetiyle nihâyetsiz âlemlerin müşâhedesinin haddi hesabı yoktur. Bunlar ancak kişinin gönlüne inkişâf edecek şeylerdir. Bu bakımdan müşâhedenin, lafız ile anlatılmasının mümkün

¹⁷¹⁷ Serrâc Tûsî, *El Lüma' İslam Tasavvufu*, 62-63.

¹⁷¹⁸ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 155.

¹⁷¹⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 79; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 238.

¹⁷²⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 289; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 375.

¹⁷²¹ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 66; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 88.

¹⁷²² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 205; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 399; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 6; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 262; Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 313; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 539.

olamayacağını ancak kıyâsen anlaşılabilirliğini¹⁷²³ savunan Sultan Veled; “Derûnunda onun atıyyelerini seziyor, nurunun lemasını hissediyorsan gönlünün içinde akılları hayrân eden bahçeler, cennetler görüyor orada baldan, süttten ırmaklar aktığını, ay parçası gibi hûrîler dolaştığını müşâhede ediyorsan O’nun gönlünde sana rıza husûle geldiğini anlarsın”¹⁷²⁴ diyerek müşâhede halini tarif etmeye çalışır. Bunun yanı sıra kişinin sun’u vâsıtasıyla sâni’ olan Hak Teâlâ’yı müşâhede edilebileceğini; böylelikle o anda büyük bir hayranlığın oluşacağını ve bu hayranlık sonucu Allah’ın masnû’undan ayânen yeniden müşâhededesi ile kişiye önceki halinin yüz misli daha fazla tecellî edileceğini vurgular.¹⁷²⁵

Mücâhede-müşâhede arasındaki bağlantıyı semboller yoluyla tasvir eden Sultan Veled; mucâhede halini bir tencerenin içindeki suyu kaynatmak için ateş yakarak tencereyi ısıtmak olarak açıklar. Tencerenin içindeki suyun kaynaması ise müşâhede halinin ortaya çıkması olarak düşünülebilir. Fakat bu küçük benzetmeden sonra müşâhede halinin derinlemesine anlaşılması için ayrıntılara inerek züht ve takva tenceresinin kaynamaya başlamasıyla ortaya korkulacak durumların da çıkma ihtimalinin olduğunu belirtir. Çünkü bu kaynama sonunda tencerenin içindekinin taşması veya tencerenin boş kalma ihtimali vardır. Bu tehlikelerin bertaraf edilmesi için tencereye soğuk su dökülerek soğutulmaya çalışılmasını salık veren Sultan Veled’e göre su soğutulsa da bu tencerenin kaynamasına mâni olunmaz. Bu durum aynı zamanda sûfilerin şatahatlı sözlerinin de anlaşılmasını kolaylaştırır. Bu bağlamda Bâyezid’in (ö. 234/848 [?]) “Beni ilk gören: Bâyezid, sıddîk oldu, son gören, Bâyezid, zındık oldu der.” mânâsındaki sözlerini hatırlatarak başlangıçta tencereyi ısıtmak için züht ve takva, mucâhede ve riyazette bulunan Bâyezid’in sonrasında, müşâhede âlemine erişmesi ile kaynayan tencereye ne kadar soğuk su dökse de bir türlü sakinleşmediğini belirtir. İşte müşâhede halindeki bu haddinden fazla taşkınlığa ve hararete, “zendeka” dendiğini ve sûfiye de “zındıklık” ithamının buradan kaynaklandığını öne süren Sultan Veled’e göre şatahatlı sözler söyleyen

¹⁷²³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 273; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 488.

¹⁷²⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 266; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 477-478.

¹⁷²⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 260; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 469.

sûfilerin aslında mücâhede halindeyken kendilerine “sıddık” yakıştırması zamandaki hararetlerinin, müşâhede halindeki hararetlerine oranla çok az olduğunu belirtir.¹⁷²⁶

Sultan Veled’e göre tencere misalinde anlatıldığı üzere aslında tüm deliller ve emeller esasında tencereyi kızdırmak “müşâhede haline kavuşmak” amacıyla yapılır. Yani nefisle mücâdelenin ve mücâhedenin amacı müşâhedeye vâsıl olmaktır. Fakat müşâhade halinin kişide daim olarak kalmayacağını ve kalmaması gerektiğinin altını çizen Sultan Veled; Hz. Peygamber’in, eşi Ayşe’ye: “Ey Hümeýra! Benimle konuş ki kendime geleyim ve yanmayayım” şeklindeki sözlerini anlattıklarına delil olarak sunar. Sultan Veled’e göre yukarıda da belirtilen kaynayan tencereye ilave olunan soğuk sudan maksat fîsk u fücürdür ki bu aynı zamanda dünya malı ve şehveti öldürüp taşkınlığı da durduran şeydir. Fakat bu fîsk u fücûr denen dünyevi zevkleri temsil eden bu soğuk su; tenceresi kaynayanlar için taşkınlığı durdurmaya vesile olurken kazanı zaten soğuk olan kimseler için sadece karanlık üzerine karanlık olarak değerlendirilir. Bununla beraber tenceresi kızmış ve taşmağa başlamış, dökülen soğuk suya rağmen sakinleşmeyen kimseler, o dereceye gelmişlerdir ki bu masiyet bunlar hakkında tâattır. Çünkü onların nuru, karanlıkları yenmiştir.¹⁷²⁷ Sultan Veled, Hz. Ayşe’ye söylenen sözlerin bir başka yorumu için Hz. Musa üzerinden A’râf Sûresi 143. âyetine değinerek; Hak Teâlâ’nın Hz. Mûsâ’yı müşâhededen men etmesini, cimrilik değil Allah’ın kereminin bir eseri olarak yorumlar.¹⁷²⁸

Müşâhede haliyle önce coşup kaynayan kazanın sonra adeta takatsiz kaldığı anlatan Sultan Veled, bu durumu renksizlik gibi bihüşluk olarak da ifade eder. Dîdârı temaşadan gelen bu bîhüşlukların (şuursuzluk hali) aslında bîhüşluk değil, hûşyârlık (şuur hali) olduğunu savunur. Bu durumu Yusuf’u (a.s) görünce parmaklarını kesen kadınların haline benzeten Sultan Veled “Onlar gerçi o mecliste istihfaf edildiler (hor görüldüler), fakat hakîkate vâkıf olarak cehaletten kurtuldular.” der. Çünkü bu habersizlik halleri, Yûsuf hakkında edindikleri ilimden doğmuştur. Zira onun cemâlini ve letâfetini müşâhede eden meclisteki kadınlar o güzelliği hesapsız

¹⁷²⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 308; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 391.

¹⁷²⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 308; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 392.

¹⁷²⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 90; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 252.

seyredince kendilerinden geçerek o güzel çehre karşısında mest olmuş ve parmaklarını kesmişlerdir.¹⁷²⁹

Sultan Veled'e göre müşâhede bir makam olarak herkese nasip olmaz. Gece gündüz çalışılsa dahi herkes o dîdâra mahrem olamaz. Hz. Muhammed'de tecellî eden ilâhî nuru, Ebu Leheb veya Ebu Cehil gibileri göremezken o mübârek cemâli, Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin gözleri görebilmiştir. O görme hali onlara inkişâf etmiştir. Kezâ, onların cinsinden olan sahabe O'nu korkusuz ve vasıtasız olarak müşâhede ederler.¹⁷³⁰

3.2.3. İlimden Marifete Geçişte Aklın Ötesi: Aşk

Aşk kelimesi Kur'ân'da kullanılmamış olmakla beraber âyetlerde geçen “hubb” kelimesinin şiddetli hali olarak yorumlanmış ve “eşeddu hubben lillâh” (Allah'a olan sevgileri ise her şeyden daha ileri ve daha kuvvetlidir) âyeti¹⁷³¹ tasavvuf ehline aşk için bir delil olarak kabul edilmiştir. Marifete ulaşma noktasında yolların sonsuz olduğu kabul edilmekle beraber, Necmeddin-i Kübrâ'nın *el-Usûlü'l-Aşere* adlı risâlesine dayalı olarak tarîkleri üç başlık altında sınıflandırılır.¹⁷³² Zikredilen eserde bunların ilki; zahitlerin yolu olan tarik-i ahyâr (hayırlılar yolu) olarak adlandırılır ve bu yolla marifete ulaşanların az olduğu ifade edilir. İkinci yol tarik-i ebrâr (iyiler yolu) olarak bilinen ibadet, mücâhede ve riyazet ile ahlakî güzelleştirmeyi ve nefsi temizlemeyi hedefleyen yoludur ki bu yolla Hakk'a erenler ilkinde göre daha fazladır. Üçüncü yol da aşk ve muhabbete dayalı olan tarik-i şüttar (neşeliler yolu)¹⁷³³ denilen cezbe yoludur.¹⁷³⁴ Tarik-i şüttar çatısı altında toplanabilecek olan sûfîlerce marifet bağlamında en önemli kavram aşktır. Bu bağlamda muhabbet ve marifete dair ilahi aşk kavramı daha çok Horasan erenleri

¹⁷²⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 242; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 446.

¹⁷³⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (5117)* (5117), 482; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 484; Sultan Veled, *İntihâ-nâme-i Sultan Veled Tercümesi* (103), 205. Not: El yazması ve Türkçe çeviride var olan bu bölüm, Farsça eser ve Farsça esere kaynak olan 2127 ve 2128 numaralı yazma eserlerde yer almamaktadır.

¹⁷³¹ el-Bakara, 2./165.

¹⁷³² Necmeddin-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 40-42.

¹⁷³³ Şâtir; neşeli, keyifli, şen. Bk. Taher Marzouk, *Mütercim Âsım'ın “Kâmus Tercümesi”ne Eklediği Türkçe Kelimelerin Etimolojik Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 163-164.

¹⁷³⁴ Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 218.

olarak bilinen Hallâc-ı Mansur, Bâyezîd Bestâmî, Ebu'l-Hasan Harakânî, ve Ebu Said Ebu'l-Hayr gibi isimler tarafından kullanılarak tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlanmıştır. Bu isimlerin sonrasında aşkın nazarî boyutuna da değinen ve *Sevânihu'l-Uşşâk* adlı eseriyle bilhassa teorik olarak şekillendirdiği aşkın halleri hakkındaki görüşleri ile Ahmed Gazzâlî bu tasavvufî bakış açısının zenginleşmesine büyük katkı sağlamıştır.¹⁷³⁵ Aşk kavramını bir varlık meselesi olarak nazarî tasavvuf açısından yorumlayan Ahmed Gazzâlî'nin izlerini Aynü'l-kudat Hemedânî, Ruzbihan Baklî, Evhadüddin Kirmânî, Necmeddin-i Dâye, Fahreddin-i Irakî gibi önemli sûfî müelliflerin eserlerinde takip etmek mümkündür.¹⁷³⁶ Aşkı varlığın kaynağı olarak gören nazarî tasavvuf ekolündeki sûfîlerin fikirleri temelde aşk, âşık ve maşuk birliğini¹⁷³⁷ savunmuş ve varlık meselesi hakkında önemli açılımlara sebep olmuştur. Bu bağlamda bu yolun ilk şehidi olarak kabul edilen Aynü'l-Kudat Hemedânî'ye göre tâlipler nezdinde Allah'a götüren her vasıta farz olduğu gibi bu yolda aşk farzdır. Aşkın şaşkınlığı dünyanın akıllılığından daha kıymetli ve aşkın deliliği bütün akıllardan daha güzeldir.¹⁷³⁸ Bu görüşlerin neredeyse aynısına Mevlânâ ve Sultan Veled'in eserlerinde rastlamak oldukça kolaydır. “Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı sevdim; bu yüzden yaratıkları var ettim ve onlara sevgimi nimetlerimle açtım; böylece onlar beni tanıdılar” hadisinden hareketle varlığın var oluş sebebini aşka dayandıran Dâvud-ı Kayserî de “Allah, kendisinin onları, onların da kendisini seveceği bir kavim getirecektir” âyetinden¹⁷³⁹ yola çıkarak sevginin, Allah'ın kendisine âit bir nitelik olarak ortaya koyduğunu, sıfata âit sevginin de bir bakıma zata âit olan sevgiden kaynaklandığını ifade eder. Öyle ki bütün varlıkların ortaya çıkmasının sebebi, ruhânî ve cismânî çeşitli oluş ve ilişkilerin râbıtası bu

¹⁷³⁵ Mecdüddin Ebü'l-Fütûh Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-uşşâk Âşıkların Halleri*, çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (Ankara: Hece Yayınları, 2012).

¹⁷³⁶ Halil Baltacı, “Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irakî Çizgisi”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 34 (2014), 23-44.

¹⁷³⁷ İbrâhîm b. Büzürcmihr Fahreddin-i Irakî, *Lemaat*, çev. Saffet Yetkin (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 18. Aynı ifadelere Sultan Veled'in eserinde şöyle ifade edilir. “Âşık, mâşûk ve aşkın hepsi bir olur. Âşıklar maşuklarının aşkında karar tutarak o aşk içinde mahv olunca, her hususta maşuklarının aynı olurlar. Tuz gölüne düşen bir hayvanın bir müddet sonra tamamen tuz olması yahut sadelin kamına düşen yağmur damlasının inci olduğu gibi” Bk. Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 268.

¹⁷³⁸ Hemedânî, *Temhîdât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 80.

¹⁷³⁹ el-Mâide, 5/ 54.

sıfatla ilgili sevgidir. Zâtî sevgi, Hakk’ın, zâtını ve zâtî kemâlâtını kendi zâtı ile idrâkından doğar. Bu sevgi ehadiyyet mertebesi ile ilgili bir şeydir. Bunun yanı sıra Zât’ın huzurunu, hayâl ve tasavvurdan dolayı ortaya çıkan sevinç dolu bir aydınlanma olarak tarif eden sevgi kavramı için kullanılan ibtihâc (sevgi dolu aydınlanma) kelimesi, seven için sevgilinin varlığı ile yüz yüze olduğunu tasavvur ettiği zaman ortaya çıkar. Bu kavram aynı zamanda müşâhedenin, nur ile bağlantısı olarak düşünülmesine de olanak sağlar.¹⁷⁴⁰

Aşkın metafizik öneminin tasavvufî alandaki bu alt yapısından hareketle İslam’ın özellikle bir aşk dini olduğunu iddia eden ve hayatında olduğu kadar yazılarında da gerçek bir âşık olarak karşımıza çıkan Mevlânâ’nın yeri ise şüphesiz bambaşkadır.¹⁷⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî*’sinde, vusûl ve yakîn sırlarının keşf ve izahında, dinin asıllarının asıllarından bahsetmiş; tasavvufun temel kavramları olan “şerîat, tarîkat, hakîkat ve marifet” kavramları arasındaki alâkayı, epistemolojik bir yöntem olarak kullandığı “aşk” kavramıyla formüle etmiştir.¹⁷⁴² Bilginin ulaşacağı son noktanın aşkın kıyısı olmasından¹⁷⁴³ hareketle Mevlânâ, marifetin akla değil, sezgi ve keşfe dayandığını söyleyerek, kişiyi marifetullah’a eristirecek tek yolun aşk yolu olduğunu savunmuş ve onun bu görüşleri yüzyıllar boyunca etkisini sürdürmüştür.

Kabrinin bulunduğu giriş kapısının üstündeki levhada yazıldığı üzere “kâ’betü’l-uşşâk”¹⁷⁴⁴ (Âşıkların Ka’besi) olarak yâd edilmiş olan makâmı, Mevlânâ’nın aşk ve âşıklar açısından değerinin en bariz göstergesidir. “Aşkın kendisi akıllıca bir iş değildir/ Akıl, aşk yolunda dîvanedir.” diyen Senâî gibi¹⁷⁴⁵ eserlerinde akıl ve aşk kıyaslamasına çokça yer veren ve (cüz’î) aklın aşk karşısındaki çaresizliğini; aşkın şerhinde akıllı, çamura saplanmış eşek benzetmesi ile¹⁷⁴⁶ tasvir

¹⁷⁴⁰ Dâvûd-i Kayserî, *Aşk Şarabı ve Hayat: Kaside-i Hamriyye Şerhi*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 36-42.

¹⁷⁴¹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânih’ul- Uşşâk Âşıkların Halleri*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 6-7.

¹⁷⁴² Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Mevlânâ’da Bilgi-Ahlâk İlişkisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 27 (Mart 2015), 107-130.

¹⁷⁴³ Gazzâlî, *Sevânih’ul-uşşâk Âşıkların Halleri*, 17.

¹⁷⁴⁴ “Kâ’betü’l-uşşâk bâşed in makam/Her ki nâkıs amed inca şod temâm” (Âşıkların Kâbe’si oldu bu makam/ Her kim eksik geldiyse oldu tamam)

¹⁷⁴⁵ Hakîm Senâî, *Hadikatü’l-Hakîka ve Şeriatü’l-Tarikâ*, 183.

¹⁷⁴⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 37 (I/115).

eden Mevlânâ gibi Sultan Veled de cüz'î aklın aşk karşısındaki çaresizliğinden söz eder. Ona göre Allah'ın insana akıllı vermesindeki muradı aslında insanın akıllı terk etmesidir: “Akıl verdi sana kim Mecnun olasın Leyl için/ Kendülüğü terk edüp mahzun olasın Leyl için/ Hûş verdi sana Hak bi-hûş olasın ışk için/ Aklunı edüp fida mey nûş edesin ışk-içün.”¹⁷⁴⁷ şeklinde manzum olarak çevrilen sözlerinden anlaşıldığı üzere Sultan Veled'e göre bu yolda aşka düşüp akıllı terk etmek, akıllıca bir iştir. Yani aslında aşk, cüz'î akıllı terk ederek küllî akıl içinde yok olmaktır. Zira (cüz'î) akıl, renc ve mihnete duçar olmakla mucip iken akılsızlık (kendinden geçip mest olmak) bir hazinedir. Bu anlamda akılsızlığı tercih eden sıkıntı ve kederinden kurtulur.¹⁷⁴⁸ Bâhusus marifeti anlamak âşık kişinin harcıdır. Akıllı kişi, burada Mevlânâ'nın belirttiği gibi ahmaktır. Akıl, bu dünyanın mimarı iken; aşk dükkân yıkımıdır. Akıl, perdeyi arttırırken aşk perdeden dışarıya çıkar. Akıl, ad-san, namus ve şeref bağına bağlıken; aşk ayıpla, arla bağdaşır. Akıl baş olmayı, başa geçmeyi isterken; aşk, her kula ve köleye toprak olur.¹⁷⁴⁹

Ekmek ve gıdalar yenmeyip vücutta tüketilmedikçe insanın aklının ve canın kuvveti olamayacağını ifade eden Sultan Veled'e göre akıl ve canın da tüketilerek, Hak'ta mahvolmak gibi bir amacı vardır ki kişi böylelikle yükselir. “Uruc” (yükselme) böyle halden hale değişmekle olur.¹⁷⁵⁰ Sultan Veled'in çokça zikrettiği gıdalarla beslenen beden; akılla beslenen ruhun binit olması meselesine benzer olarak Ahmed Gazzâlî, ruhun yokluktan var olduktan sonra varoluşun son sınırında aşkın bir binit olarak ruhu beklediğini ifade eder. Öyle ki ruhun kendisine giden yol aşktan geçer. Yani aşkı geçmedikçe ruh da kendisine ulaşamaz.¹⁷⁵¹ Sultan Veled'e göre bir kimsede ilim ve irfana, derdi Hudâ ve aşkı İlâhî galip olursa Allah onun bütün vücuduyla hevasını değiştirir. Çünkü ilim ve irfan ne kadar fazla olsa da

¹⁷⁴⁷ Konyalı Muhyî, *Tercüme-i İbtidânâme*, 274; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 105.

¹⁷⁴⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 95; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 258.

¹⁷⁴⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 183; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 310.

¹⁷⁵⁰ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 305; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 335.

¹⁷⁵¹ Gazzâlî, *Sevânih 'ul-uşşâk Âşıkların Halleri*, 13-14.

Hakk’a örtü olan perdeleri yakamaz. “İnne ibrahîme le evvâhun halîm” (muhakkak ki İbrahim çok içli ve halim birisi idi) âyeti¹⁷⁵² de bunun delilidir.¹⁷⁵³

Sultan Veled’e göre aşkı olmayan akıl, donmuştur, cansızdır; aksa bile gerçekte durmaktadır.¹⁷⁵⁴ Eserlerinde akıl ve aşkı karşılaştırarak cüz’î akla takılıp kalan kişinin sevdiğinden uzak olduğunu ifade eder. Çünkü kişinin varlığı ve benliği gibi akli da ona perdedir. Bu perde yüzünden aslında dilindeki söz gibi yakın olduğu sevgilisinden uzak kalmıştır. Âşıklar için perde, akıllı-fikirli oluşturmaz; zira kucaklaşmaya, kavuşup buluşmaya engeldir. Bu yüzden Hak erlerine göre akıl ve fikir, akılsızlıkta ve fikirsizliktedir.¹⁷⁵⁵ Mecazi aşkıta bile âşık kişi aşkını artırarak aklından vazgeçerse maşuku onu satın alır ve kendine kul eder. Hal böyle iken “Dünyâ aşkı için gam çekmek bârid (faydasız) iken ukbâ aşkıyla gam çekmek vâridir (faydalı)” diyen¹⁷⁵⁶ Sultan Veled, İlahî aşk deryasına testisiz giden aşığın o derya civarında ömür boyu kalabileceğini savunur.¹⁷⁵⁷ Burada testiden maksat insanın varlığından bir zerredir. Bu yüzden “Kendi varlığını dünyada iken aşk ile yak, zikirle tââtlere devam et, küfürle fısktan geç! Burada varlığın kalmayınca, gamsız, mihnetsiz yaşar, memnun olursun.” diyen Sultan Veled için aşk, pişmek ve yanmaktır. Çünkü kişi pişerse kendisinde, çiglik, hamlik kalmaz. Karanlıktan kurtulur, sabah gibi aydınlık olur. Zira ona göre insanın bu dünyadaki varlığı cehennem lokması iken Hakk’ın aşkıyla mest olmak cennet lokmasıdır.¹⁷⁵⁸ Bu yüzden bu yolda av olmayı avcı olmaktan daha evlâ görür.¹⁷⁵⁹ Bu durum elbette ki mihnetli ve zahmetlidir fakat her kim çok mihnet çektiyse, ecir de o nispette çok olur. Kişi aşk içinde ölürse, hayat bulur, Hudâ aşkıyla ölmek, zindeliklidir.¹⁷⁶⁰

Ahmed Gazzâlî’ye göre “Ene’l-Hak” diyen Hallac’ın “Ben sevdiğimim, sevdiğim de ben” dizesinde âşık ve maşuk birliğine ilişkin bir işaret vardır ki bu

¹⁷⁵² et-Tevbe, 9/114.

¹⁷⁵³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 424; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 302.

¹⁷⁵⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 287; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 483.

¹⁷⁵⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 285; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 479.

¹⁷⁵⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 158; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 338.

¹⁷⁵⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 279; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 495.

¹⁷⁵⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 133; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 309.

¹⁷⁵⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 293; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 513.

¹⁷⁶⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 262; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 472.

birlik aşkın maşukta yok olmasıyla gerçekleşir.¹⁷⁶¹ Sultan Veled, taaddüdü (adetlerin fazlalığını), varlık dünyasına atfeder. Aşk ve neşenin hâkim olduğu yerde taaddüd olmayacağını söyler.¹⁷⁶² Mevlânâ da bu birlik içinde yok olmayı aşkın “kahhar” (kahredici) sıfatına bağlar. Çünkü aşkın özelliklerinden biri de sevgiliden başkasını görmemesi sadece “bir”i görüp, “bir”e tapmasıdır. Aşk her nereye ayak basarsa maşuk dışındaki her şeyi yakar. Âriflerin “la”nın Arapça yazılışını süpürgeye benzetmesi gibi Mevlânâ Kelime-i Tevhid’in başındaki “la”yı bir kılıca benzetir ve böylece tevhid ile aşk arasında bir bağlantı kurmamıza olanak tanır. Ona göre tevhid kılıcı aynı zamanda aşkın kılıcıdır ve önce “la” ile başlayıp her şeyi kahhar sıfatıyla yok eder geriye sadece “illallah” kalır.¹⁷⁶³ Sultan Veled de babasının sözlerini kendi eserinde tekraren yorumlayarak “Aşk öyle bir şuledir ki parlamasıyla beraber mâşûktan geriye ne varsa yakar. “Lâ” kılıcını mâsivâyı öldürmek için çeker. “Lâ”dan sonra sadece “İllallah” kalır”¹⁷⁶⁴ der. Başka bir şiirinde aşkın kişiyi tamamen ele geçirmesini şöylece ifade eder: “Aşk geldi ve damarlarımın, derimin içindeki kanım gibi oldu. Beni, benliğimden boşaltıp dostla doldurdu. Vücudumda en ufak zerreye varıncaya kadar hepsini dost aldı. Benden bana kalan şey, yalnız bir isimdir. Geri kalan ne varsa hepsi O’dur.”¹⁷⁶⁵

Aşkı aynı zamanda fenâ ve bekâ kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklayan Sultan Veled, fenânın akılla gerçekleşmesini olanaksız görür ve bekâyâ ulaşmak için daima aşk ve şevke dalmaktan bahseder. Çünkü ona göre perdelerden kurtulmanın başka yolu yoktur. Kişi Allah’ın aşkından öldüğü zaman, aşk yüzünden yaşar ve bundan sonra aşktan doğan bir dirilik ve hareket başlar. Çünkü aşk, kadim ve ezelîdir.¹⁷⁶⁶ Fakat aşkın bir diğer özelliği de cezbe ile olan bağlıdır. Âşık olmak bir cezbeyle tutulmak gibi olup bunda aşkın bir tercihi veya isteği de söz konusu değildir. Aşkın yolunu tutmak, bir yeteneğe de bağlı değildir. Çünkü o, beşerin

¹⁷⁶¹ Gazzâlî, *Sevânih ’ul-uşşâk Âşıkların Halleri*, 14.

¹⁷⁶² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 79; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 238.

¹⁷⁶³ Dînânî, *Mesnevi Söyleşileri*, 250-265.

¹⁷⁶⁴ Aynı sözler hem *İntihâ-nâme*’de hem *Mesnevi*’de geçer. Bk. Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 545; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, V/633.

¹⁷⁶⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 29; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 32.

¹⁷⁶⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 292-293; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 512-513.

kudreti dışındadır. Kulluk, beşerin kudreti dâhilinde iken âşıklık vehbîdir.¹⁷⁶⁷ Herkeste bu aşk cezbese olmayabilir. Eğer kişide bu aşk yoksa kulluk vazifesini yerine getirmesi onun için yeterlidir. Çünkü Cenâb-ı Hak ecirlerinin ücretini verir. Kimseyi bâdehevâ (bedava) çalıştırmaz.¹⁷⁶⁸ Bu durumda zahitlik ve âşıklık arasındaki fark da ortaya çıkar ki Sultan Veled’e göre “Âşıklar, varlıklarını bırakarak daima Hakk’a yüz tutarlar. Zahitlerin yöntemi ise kulluğa yönelmektir. Zahit, yüklü iken âşık yüklenmiş; zahit kabul edici iken âşık kabul edilmiştir. Zahitlik, akıl yoluyla belli bir yere dek gelebilirken âşıklık ötelere yolculuktur.¹⁷⁶⁹ Fakat yine de kendinde Hudâ’yı talep şevki ve âhiret aşkı belirlediğini gören birisinin de bunu kendinden bilmesi doğru değildir. Bu cezbe Allah’tandır. Zira hakîkatte tâlib O’dur.¹⁷⁷⁰

Âşık ve maşuk kelimelerinin tanımlarını yapan Sultan Veled’e göre “âşık” nadir bulunurken maşuk, enderdir. Âşıklar “müntehîb” (seçen), maşuklar müntehâb yani seçilmiştir. Âşıklar nur iken mâşûklar, nurun nurudur. Bu yüzden mâşûkların Hakk’a kurbetleri (yakınlıkları), âşıklardan ziyadedir.¹⁷⁷¹ Âşıklık ve maşukluk makamları arasında belli farklardan söz etse de Sultan Veled de âşık, mâşûk ve aşkın birliğini kabul eder. Bu birliği âşıkların maşuklarının aşkında karar tutarak, aşk içinde mahvolmasıyla açıklar. Bu durumu tuz gölüne düşen bir hayvanın bir müddet sonra tamamen tuz olması, sedefin karnına düşen yağmur damlasının inci olması veya denizin acı suyunun buharlaştıktan sonra yere tatlı yağmur suyu olarak inmesi gibi birkaç örnek üzerinden açıklar.¹⁷⁷² Aynı zamanda tâlip, talep ve matlûpu bir görmesi de bu kabilden anlaşılmakta olup tasavvufî gelenekte Ahmed Gazzâlî ve aşk ekolündeki sûfilerin aşk, âşık ve maşuk birliğini kabul edişinin bir göstergesidir.

Aşkın müşâhede ile bağlantısına değinen Sultan Veled’e göre aşk, insanın gözünü açar ve hatta göz, aşıktır. Eğer Hudâ birine aşk bahşederse nuru hicapsız peyda olur ve hüsnü gün gibi aşikâr görünür. Esasında aşk, başlangıç itibariyle vâsf-ı

¹⁷⁶⁷ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 353; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 284.

¹⁷⁶⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 155; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 337.

¹⁷⁶⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 57; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 71.

¹⁷⁷⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 247-248; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 453.

¹⁷⁷¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 218; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 415.

¹⁷⁷² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 100-101; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 268.

Hudâ'yı işitmekle başlar. İşitmeyle beraber kişinin gönül bağında zikr-i Hak'la neşv ü nemâ bulur ve canlanmaya başlar. Fakat didâra vâsıl olunca yani görme derecesine ulaşmakla coşup çağıldamaya başlar. Sultan Veled'e göre bu durum müşâhede ile tarif olunur ama müşâhededeki sonraki aşk bambaşkadır. Onun sırrına her âşık muttali olamaz. Diğer aşkların fevkindeki bu aşk kişiyi mest ve medhûş eder. Böylece aşk insanın içinde güneş gibi parlayıp nur saçır. İşte Hak erlerinin aşkı böyle bir cemâledir. “Onların aşkları bilâ inkitâ (kesintisiz) devam ederek iştiaqlarını çoğaltır. Vücûd, Hudâ aşkıyla baştanbaşa can olur, ruh gibi dokuz feleğe kadar yükselir ki Hz. Peygamber'in mirâca mübârek cisimleriyle gitmesi, Hz. İsmâ'nın semânın üstüne bu unsûrî vücûduyla çıkması ve Hz. İdris'in mekânı âliye aynı sûretle ref olunması böyledir. O tenler, ten görünür ama ten değildir. Aşk-ı Hudâ ile tamamen can olmuşlardır.”¹⁷⁷³ Bu örneklerden yola çıkarak can kuşunun aşk kanadıyla uçtuğu zaman, bir anda her şeyi geride bırakıp kişiyi istediği yere götürebileceğini, her an yüzbinlerce mesafenin neşe ile kanat çırparak aşılabileceğini söyleyen¹⁷⁷⁴ Sultan Veled bedeni bir çadıra canı da orda gizli olan Ay gibi bir Türk olarak tasvir eder. Bedende canının farkına varıp onun güzelliğini gören kişi definenin kendinde olduğunu anlar ve Hak sırlarından haber alır. Fakat bu güzelliği görmek akli terk etmek ve deli dîvâne olmakla mümkündür.¹⁷⁷⁵

Aşkın mertebelerinden de bahseden Sultan Veled'e göre bu mertebeler seyr ü sülûk bahsinde de geçtiği üzere seyri illallah ve seyri fillah ile doğrudan ilişkilidir. Bir muhabbet ve taleple başlayan seyr ü sülûkun ilk basamağı Allah'a doğru olan bir yolculuktur. Bu yol boyunca muhabbette artma gerçekleşir ve son mertebeye yetişmiş ve erişmiş olan âşıklara “Siz her ne kadar seçkin kullardan iseniz de bu tuttuğunuz yolun daha ilerisinde bir yol, bir padişahlık, bir mel'ce ve sığınak vardır.” Şeklindeki hitapla aslında bu ilk yolun esası, aslı ve canı olan bir başka yoldan söz edilir. Seyr-i fillah olarak adlandırılan bu ikinci yol sırrın sırrıdır. Allah'ta yolculuk

¹⁷⁷³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 313-314; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 539-540.

¹⁷⁷⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 282-283; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 499-500.

¹⁷⁷⁵ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 251; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 423.

olarak tercüme edilecek bu yolda edep ve korkudan söz edilemez. Bu yol tamamen aşk yoludur.¹⁷⁷⁶ Sühreverdî'nin de belirttiği üzere marifet bir şekilde muhabbeti gerektirir.¹⁷⁷⁷ Bu durum ilmin artması ve marifetin tecellisi olarak cüz'î aklıdan küllî akla doğru bir yükseliş olarak düşünülürse İnsan ilk etapta çeşitli gıdalar yoluyla kuvvet kazanıp duylardan aldığı malumatı bilgiye çevirirken sonrasında insandan beklenen; akıl yoluyla hâsıl olan ilmi, marifete yükseltmesidir. Tam da bu noktada cüz'î aklın yetersizliği söz konusu olur. Bunun çözümü için keşf ve ilhâma ihtiyaç vardır ki cüz'î aklı bu vesile ile küllî akılla bir bağlantı kurar. Aşksa bu noktadan sonra devreye girer. Çünkü küllî akılla karşılaşan cüz'î akıl bu noktada idrakini kaybeder ve hayrete kapılır. Bu durumda cüz'î aklın çaresizliği söz konusu olur ki bu yolculukta devam etmek ancak şuursuzlukla, sarhoşlukla gerçekleşebilir ki bu sadece aşkın meselesidir. Âriflerin “hubbî hareket” adını da verdikleri dikey boyutta olan bu yükseliş hareketinden¹⁷⁷⁸ kasıt Sultan Veled'in “uruc” olarak nitelediği şekliyle aklın mahvolmasıyla aşkın kişiyi yükseltmesiyle gerçekleşen harekettir. Mebdei ve müntehâsı olmayan bu yolda akıl kaybolur ve ancak aşk-ı ilâhî kalır.¹⁷⁷⁹ Hakk'ın neliksiz niteliksiz tecellisinin apaçık müşâhede edildiği bu makamda kişi yok olmakla yokluktan kurtulur. O mertebede cüz'î aklın ne kadar hakir ve hor bir hâlde olduğu anlaşılır. Zira orada küllî akla erişilir.¹⁷⁸⁰ Bu durum bir nevi dönüşüm olarak düşünüldüğünde taşın güneşte bir halden diğer hâle geçip la'l olması, tâlibin Hudâ aşkıyla tağayyür ederek bir halden diğer hâle geçmesidir.¹⁷⁸¹

Aşkın mertebelerindeki son nokta Hak âşıklığıdır. Sultan Veled'e göre velâyet, kul ile Hâlık'ı arasındaki aşk ilişkisidir. Bu yüzden aşk velâyet, evliyâ da Hak aşığıdır.¹⁷⁸² Sultan Veled sermayesi aşk olan Hak aşığının özelliklerini de *İbtidâ-nâme* adlı eserinde şöylece sıralar:

“Hak aşığı, nurlar madenidir; yeryüzünde sırların kaynağıdır o.

¹⁷⁷⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 353; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 284.

¹⁷⁷⁷ Sühreverdî el-Maktûl, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, 112.

¹⁷⁷⁸ Dinânî, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, 160.

¹⁷⁷⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 150; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 330.

¹⁷⁸⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 286; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 480.

¹⁷⁸¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 145; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 348.

¹⁷⁸² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 283; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 501.

Hak aşığı, tek başına gezer tozar; sevgilinin yüzünden başka bir şey ne görür ne anlar.

Hak aşığı, boyuna hayrandır, onun ruhu, sevgilinin şarabıyla sarhoştur.

Hak aşığı, boyuna ah eder; o, aşkta boğulup gitmiştir.

Hak aşığı, ölüyü diriltir; ruhu nereye gittiyse orda ölü, hayata kavuşur.

Hak aşığı, yarışı kazanan binicidir. Başkaları onu hevaya uymuş, koşup duruyor sanır.

Hak aşığı, ruhlara şarap sunar, onları sarhoş eder; ruhu, bedenlerin elinden kurtarır.

Hak aşığının nuru, balkır durur; kılıç gibi parlar, keser.

Hak aşığı, gözleri acar; münkirlerle hayırlı kişileri ayırt eder, gösterir.

Hak aşığı, Allah’la kaimdir; yakınlık mertebesinde daima Allah’ladır.

Hak aşığının arşı yücedir; Hak gibi hükmünü yürütür, buyruğunu sürer.

Hak aşığı olgundur, vefalıdır; ama onu sevmeyen de cefa eder.

Hak aşığı, varlığın özüdür, özetidir. Onun varlığı, bütün varlığın sırrının aslıdır.

Odur kalan, ondan başkası yok olur gider; odur en yüce, haşalarıysa aşağılıktır.

Hak aşığı Rahman emiridir; âşıktan başkasıysa, şeytana tutsaktır.”¹⁷⁸³

3.2.4. Marifete Dair Bazı Kavramlar

Sultan Veled’e göre Hakk’a dair bilgiye ulaşma noktasında marifetin kaynağı nübüvvet ve velayettir. Eserlerinde enbiya ve evliya kavramlarını neredeyse daima yanyana kullanan Sultan Veled’in eserlerinin tümünde veliler ve velilerin özellikleri konularında oldukça fazla bilgiye rastlamak mümkündür. Bu bağlamda enbiyanın mucizeleri ile evliyanın kerametlerine değinen Sultan Veled, hakikate ilişkin sırlar ve bu sırların ifade biçimleri üzerine açıklamalar da yapar. Marifetin zirve noktası olarak kabul ettiği hayret mevzusu da onun bakış açısı altında önemli bir yer tutar. Bu bakımdan bu konular ayrı ayrı müstakil başlıklar halinde sunulmuştur.

3.2.4.1. Nübüvvet

Farsça “peyam” (haber) ve “avorden” (getirmek) kelimelerinin birleşimi ile elde edilen ve haber getirmek anlamındaki “peygamber” kelimesi dilimizde iki ayrı

¹⁷⁸³ Şiirin bu kısmı Arapçadır. Bk. Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 288; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 485.

kelime ile ifade edilmiştir. Bunlardan birisi “risalet” kökünden türemiş ve elçi anlamına gelen “resul” diğeri de haber anlamına gelen “nebe” kelimesinin kökünden türemiş “haberci” anlamındaki “nebi” dir. İstilahî olarak peygamber; Allah’ın kulları arasından seçtiği ve vahiyle şereflendirerek ilâhî hüküm ve bilgileri insanlara ulaştırmak üzere görevlendirdiği elçidir.¹⁷⁸⁴ Resul ve nebi kavramları arasında fark olup olmadığı hakkındaki tartışmalar¹⁷⁸⁵ olsa da bu kavramların ikisini de kapsayan kelimeye peygamber, peygamberlik makamını temsil eden terime de nübüvvet denir. Nübüvvet, veda hutbesinde bildirildiği üzere¹⁷⁸⁶ Hz. Peygamber ile son bulmuştur. Fakat İbn Arabî’ye göre Hz. Peygamber’in varlığıyla kesilmiş olan peygamberlik, teşri’ (yasa koyucu) peygamberliğidir. Yani şerîat anlamında Hz. Peygamber’in şerîatını geçersiz kılacak bir şerîat olmayacağı gibi onun hükmüne yeni bir yasa ekleyecek şerîat de yoktur. Fakat Hz. Peygamber’in şerîatı dâhilinde makam olarak nübüvvet makamı son bulmamıştır.¹⁷⁸⁷

İslam felsefesinde nübüvvet konusu, Kindî (ö. 870’ten sonra), Fârâbî (ö. 950), Ebu’l-Hasan el-Amirî (ö. 991), İhvan-ı Safâ ve diğer filozoflar tarafından bir felsefî konu olarak tartışılmıştır. İsimleri zikredilen bu filozoflarda nübüvvetle ilişkilendirilen farklı anlam ve işleve sahip olan kutsî akıl kavramı, İbn Sînâ’nın elinde seleflerine nispetle yeni ve kapsamlı bir muhteva kazanarak nübüvvet teorisinin merkezî kavramı haline gelmiştir.¹⁷⁸⁸ Nazarî anlamda akıl ve nübüvvet ilişkisi üzerinde duran Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına göre nübüvvet

¹⁷⁸⁴ Dilâver Gürer, *Füsusü’l-Hikem ve Mesnevi’de Peygamberlerin Öyküleri* (İnsan Yayınları, 2011), 51-52.

¹⁷⁸⁵ Kur’an’da bazı peygamberlerden sadece nebi, bazı peygamberlerden sadece resul, bazı peygamberlerdense hem nebi hem resul olarak bahsedilmektedir. Bununla beraber Allah’ın meleklerden ve insanlardan resuller seçtiği belirtilmiş (el-Hac 22/75), Cebrâil’in yanı sıra insanların ruhlarını almak ve ilâhî emirlere isyan edenleri helâk etmek gibi işlerle görevlendirilen meleklerden resul diye söz edilmiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007). “Bu yüzden her nebi, resul fakat her resul nebi değil” demek mümkündür. M. Avni Özansur, *Kur’an Işığında Altın Nasihatler* (İstanbul: Özansur Vakfı Yayınları, 2018), 243. İbn Arabî de kapsam bakımından büyüklük sıralamasını velî, nebi sonra resul olarak ele alır. Bk. Toshihiko Izutsu, *İbnü’l Arabî’nin Füsüs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (Kaknüs Yayınları, 2005), 345.

¹⁷⁸⁶ Buhârî, *Hac*, 132; Müslim, *Hac*, 147; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 56, 61; İbn Mâce, *Menâsik*, 76, 84.

¹⁷⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, VI/104.

¹⁷⁸⁸ Gürsoy, Adnan, “İbn Sînâ’nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014).

olağan öğretme ve öğrenme araçlarına başvurmada sahip olunan bilgi algılama gücüdür. Nebvî güce sahip olan insan “faal akıl”la doğrudan ilişki kurmasını sağlayan aklî, hayalî ve nefsî güçleri sayesinde bilinmeyen hususlara ulaşır, görünmeyen sûretleri algılar ve nesneleri değişikliğe uğratabilir.¹⁷⁸⁹ İbn Arabî’ye göre “Aklın ve açık delilin gücü, Allah’ın bize gönderdiği peygamberinin sözlerini doğrulamaya akli mecbur kılar. Peygamber, Allah’ın yaratıkları hakkındaki fiili ile Allah’ın kendiliğinde bulunduğu hali ve kendisini nitelediği durumları bize bildirir. Bunların (bir kısmı), Şâri olmaksızın, kendi deliliyle hareket eden aklın imkânsız saydığı şeylerdir. Fakat üstün akıl sahibi, şerîatin hizmetinde hor ve el pençe divan durur.”¹⁷⁹⁰ Bu anlamda Mevlânâ ve Sultan Veled’in peygamberlerin ve üstün akıl sahiplerinin küllî akıldan beslendiklerine dair yorumları bu görüşlerle uyumludur.

Sultan Veled’e göre Allah’ın insanlara peygamberi gönderilmesinin çeşitli amaçları vardır. Bunlardan biri insanların gulyabânî gibi olan nefsin mekrinden kurtulmaları,¹⁷⁹¹ bir diğeri; insanların dünyaya bağlanıp kalmaması ve onlara asıl vatanlarını hatırlatarak akıllarını başlarına almalarını sağlamak¹⁷⁹² olarak gösterilir. Cenâb-ı Peygamber’in “Ben size muallim gönderildim” buyurmuş olmasından hareketle peygamberler Hak ilmini öğretmek üzere insanlığa fayda sağlamak için gönderilmiştir.¹⁷⁹³ Buradan peygamberlerin temel vazifelerinden birinin de insanların dertlerine derman olmak olduğu anlaşılmaktadır. Zira Allah insanoğluna yerin ve göğün padişahlığını vermiş ve onu meleklerden daha üstün bir mertebede halife olarak seçmiştir. Kur’ân’da Allah; “Onu sizin üzerinize halife kıldım.” Buyurmaktadır ki insan, zübde-i mahlûkattır. Herkes onun suffasından bâkî nimet alır.¹⁷⁹⁴ Bu yüzden peygamber insanların derdine derman olmak için gönderilmiştir. Peygamberlerin bir diğer gönderiliş sebebi de insanlara yaşadıkları dünyadaki haberlerin mânâlarını açıklamaktır. Allah her peygamberin lisanından bu mânâları

¹⁷⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz - Mustafa Sinanoğlu, “Nübüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007).

¹⁷⁹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, II/93.

¹⁷⁹¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 110; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 281.

¹⁷⁹² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 162-163; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 346.

¹⁷⁹³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 287; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 506.

¹⁷⁹⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 243; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 447.

tebliğ ve tefhim etmiş ve bu sözler bütün dünya halkına söylenmiştir ki o müthiş tufanda enbiyâ insanlığa gemi olsun.¹⁷⁹⁵

Hakk'ın nebilerden seslenmesindeki hikmeti halkın, kendi cinsini görünce kaçmaması, tez ve kolay uzlaşması olarak ifade eden Sultan Veled bu durumu dudu kuşunun önüne bir ayna konarak söz bellemesi üzerinden örneklendirir. Fakat bilinmesi gereken şudur ki sözlerin sahibi nebiler değil Allah'tır. "Kur'an, her ne kadar Ahmed'in dilinden söylene de şüphe yok ki Ahmed'in Rabbi'ndendir. Kim Kur'an'ı Muhammed söyledi derse, kâfirdir." Sultan Veled'e göre bilgisizliğinden Kur'an'ı Mustafa söyledi, Kur'an onun sözüdür diyen kişi de köpektir. Bu çeşit söz, gerçekten küfürdür; kim böyle bir söz söylerse o solukta kâfirler bölüğüne karışır. Meğerki yeniden Müslüman olup hemencecik tekrar imânâ gelsin.¹⁷⁹⁶ Kur'an'ın Hz. Peygamber'in dilinden belirmesi yani vahyin, harfler libasına bürünüp de baş göstermesi Sultan Veled'in tabiriyle denizinin suyunun kaplara girmesi gibidir ki böylece Hz. Peygamber Kuran'la halka sâkîlik etmiş; halka şifa böyle verilmiştir.¹⁷⁹⁷

3.2.4.2. Velâyet

Arapçada veli kelimesi "yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan" anlamlarına gelir. Evliyâ, veli kelimesinin çoğulu olup dilimizde tekil anlamda da kullanılır.¹⁷⁹⁸ Kur'an'da, arasına başka bir şey girmeksizin iki şey arasındaki yakınlığı ifade eden ve bu yakınlığın mekân, soy, din, dostluk, dayanışma ve inanç açısından gerçekleştiği görülen veli kavramının en az iki varlık arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Allah'a, peygamberlere, cinlere, şeytana, kâfirlere, müşriklere, münafıklara, putlara, Müslümanlara, Yahudi ve Hristiyanlara nispet edildiği görülmektedir.¹⁷⁹⁹ Birine yakın olmak demek, onun dostu olmak demektir ve güçlü birinin dostu olmak sûretiyle herhangi bir kişi belli bir kudrete malik olmuş olur. Bu sayede güç (kudret) de (vekâleten) devredilebilir

¹⁷⁹⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 242; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 470.

¹⁷⁹⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 67-68; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 94.

¹⁷⁹⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 34; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 24.

¹⁷⁹⁸ Süleyman Uludağ, "Veli", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2013.

¹⁷⁹⁹ İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1181; Musa Koçar, "Kur'an'da Veli Kavramı", *Arayışlar* 9-10 (2003), 182.

olmaktadır. Arapçada vilâyet/velâyet kelimelerinin her ikisi de bu devir (vekâlet verme) işini ve devredilen şeyi ifade eder. O halde biz şöyle diyebiliriz: Müspet mânâda veli ya da veliyullâh, Allah ile özel ve ayrıcalıklı bir ilişkisi olan kimseyi tanımlamaktadır ve bu ilişki velâyet olarak isimlendirilmektedir.¹⁸⁰⁰ Kuşeyrî'ye göre “veli” kelimesinin iki anlamı vardır. Birinci anlam “feil” veznine binâen mef’ul anlamında; İşleri Allah tarafından görülen demektir. İkinci mânâ olarak “fe’il” vezninde mübalağalı ismi fail olarak Allah’a ibadet ve tâati kâmilten yerine getiren demektir. Bir kimsenin veli olması için iki mânâyı da şümülü gereklidir.¹⁸⁰¹

Tasavvuf bir bina olarak düşünüldüğünde bu binanın taşıyıcı ana kolonlarından biri velâyet inancıdır. Şöyle ki: Hücvirî'ye göre marifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı tamamen velâyet ve velâyetin kabul edilmesi konusuna dayanır.¹⁸⁰² Velâyet kavramı, tasavvuf alanında ilk dönemlerden beri üzerine en çok konuşulmuş ve tartışılmış konuların arasında gelir. Velâyet konusu ile ilgili bilinen en eski verilerin bir kısmı Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Hatmü'l-Evliyâ* adlı eserine dayanır. Tasavvufun yanı sıra Kelam alanında da üzerinde durulan velâyet konusu, öncelikle nübüvvet ve velâyet bağlamında değerlendirilmiş nübüvvetin velâyet ile ilişkisi İbn Arabî ile nazarî tasavvuf ekollerinin neredeyse odak noktası haline gelmiştir.

Mevlevîliğin velâyete ilişkin görüşlerini¹⁸⁰³ anlamak için Mevlânâ'nın; “Hakk’ın vahyinin mahalli, enbiyâ ve evliyânın gönlüdür.”¹⁸⁰⁴ mânâsındaki sözü ile Sultan Veled’in nurun tecelligahı olan mişkâtı, evliyânın vücûdu olarak

¹⁸⁰⁰ Bernd Rudolf Radtke, “İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri Hakîm Tirmizî ve Velayet Görüşü”, çev. Salih Çift, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1* 21 (2008), 501-507.

¹⁸⁰¹ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 422; Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 553.

¹⁸⁰² Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 273; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 130.

¹⁸⁰³ Mevlânâ'nın nübüvvet-velâyet ilişkisi hakkındaki görüşleri için Bk. Abdulnasır Süt, “Mevlânâ'da Nübüvvet ve Velâyet”, *EKEV Akademi Dergisi* 66 (28 Nisan 2016), 1-20. Söz konusu makalenin 27. Dipnotunda Sultan Veled'in nübüvvet-velâyet ilişkisine dair şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Risalet ve nübüvvet, hatem-i risaletin zahiridir ve varlıktaki havadise dair ahvali bildirmekten ibarettir. Açık ki bunlar, dünyanın son bulmasıyla son bulur. Ama velâyet ebediyen sona ermez. Velâyetin en kâmil hali de hatem-i velâyettir. Sultan Veled'in bu ifadelerinden Mevlevî gelenekte velâyetin bir tür risalet olarak değerlendirildiği söylenebilir.” Oysa Sultan Veled'e yapılan bu ithaf hatalıdır, zira söz konusu ifadeler Sultan Veled'in eserlerinde yer almayıp A. Avni Konuk'un *Füsusu'l Hikem* şerhinden alınmıştır.

¹⁸⁰⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi mâ Fih*, 150.

tanımlamasını¹⁸⁰⁵ analiz etmek yeterlidir. Sultan Veled'in eserlerinden yola çıkılarak velâyetin ne olduğu, kimlerin veli olduğu, velilerin özelliklerinin neler olduğu ve mertebelerine göre velilerin nasıl sınıflandırdığından tutun da bir Müslümanın velilere karşı takınması gereken tutumuna kadar pek çok sorunun cevabı bulunabilir. Sultan Veled'in velayete ilişkin görüşleri hususunda iki değerli çalışma yapılmıştır.¹⁸⁰⁶ Bu yüzden biz bu başlık altında velâyet özelinde yoğunlaşarak konuyu kısa bir çerçeve içinde sunmayı uygun bulduk. Bu bağlamda velâyetin anlaşılabilmesi için öncelikle nübüvvet-velâyet ilişkisini anlamak gerekir.

Sultan Veled velâyeti farklı eserlerinde farklı kelimelerle tanımlar. Ona göre velâyet; Hakk'ı bilmek, Hakk'ı görmek, göz (su kaynağı), zikir, sır veya aşk'tır. Bu kısa tanımlar ardından detaylı bir şekilde yer yer örneklerle başvurarak velâyetin mahiyetine ilişkin görüşlerini derinlemesine açıklar. Fakat Sultan Veled tüm bu tanım ve açıklamaları yaparken eserlerindeki genel üslubuna binâen Kur'an ve hadislerden deliller sunar. Abdülkâdir Geylânî'nin velâyetin alâmeti olarak evliyâyı, halktan gördüğüne kör, işittiğine sağır olarak nitelemesindeki¹⁸⁰⁷ "halktan gördüğüne kör olmak" durumu Sultan Veled nezdinde Hakk'ı gönül gözü ile görmektir. Bu makama erişen kişi için geriye kalan her şey oyuncak mesabesindedir. Çünkü veli, Hak nurunun revan olduğu gözdür.¹⁸⁰⁸ Başka bir eserinde nübüvvet ve velâyeti Hudâ-şinâslık (Allah'ı bilmek) olarak tanımlayan Sultan Veled, Hudâ ile meşgul olmayı da aşk ile bir tutar. Yani velayet aşk olup, kul ile Hâlık'ı arasında muâşakadır (karşılıklı aşklaşma, sevişme)¹⁸⁰⁹ Bir başka yerde "Veli ile zikri bir bil (şey-i vâhid bil)! Çünkü aralarında hiç fark yoktur. Hâssiyet itibariyle o, bunun; bu, onun aynıdır. Çünkü ikisinin de mahiyeti birdir"¹⁸¹⁰ der.

Sultan Veled'in eserlerinde enbiyâ ve evliyâ kelimelerini neredeyse her zaman arda arda ve yan yana kullanılmıştır. Cenâb-ı Hak her ne kadar enbiyayı

¹⁸⁰⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 80; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 108..

¹⁸⁰⁶ Davud Vasıgı Khundai, "Derengi der Nüendişehayi Sultan Veled der Arsay Velâyet", *Zebanu Edebiyat i Farisi* 96 (2017), 235; Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 66-77.

¹⁸⁰⁷ Dilaver Güner, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri II* (Konya: Mebkam / Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi, 2007), 260.

¹⁸⁰⁸ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 268; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 480.

¹⁸⁰⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 283; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 501.

¹⁸¹⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 233; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 435.

“sâlih” ve “mümin” isimleri ile nitelendirip evliyâyı “sadık” ve “mûkin” isimleri ile nitelendirse de mânên ikisi de bir nurdur.¹⁸¹¹ Ona göre şekil olarak farklı olsa da mânâ olarak velâyet nübüvvetle eşdeğerdir. Çünkü evliyâ ve enbiyâ tek bir nurdan yaratılmıştır. Onlar kendi varlıklarından kurtulmuşlardır. Sultan Veled’in eserinde aktardığı bu durum Mevlânâ’nın dile getirdiği haliyle “Kendilerinden yok olmuşlardır onlar Dost ile var/ Şaşılacak şeydir ki hem yoktur onlar hem var.”¹⁸¹² Şeklinde özetlenebilir. Zira evliya, kendi varlığını Hak Teâlâ’nın varlığında eritmişlerdir. Onlarda Allah’ı anıştan, O’nu ululamaktan başka bir şey kalmamıştır. Ondandır her şeyden yok olmuş ve yine O’nunla var olmuştur. Enbiyâ ve evliyâ aletlerdir, onları kullanan Cenâb-ı Hak’tır. “Her kim bunların arasında ikilik gözetirse kesin olarak bilmelidir ki o kimsenin onlardan haberi yoktur.”¹⁸¹³ diyen Sultan Veled bu konuda daha keskin ifadeler kullanmaktan da çekinmez. Ona göre enbiya ve evliyâyı bir nurdandır. Bu yüzden onları ayrı gören kâfirdir.¹⁸¹⁴

Sultan Veled’e göre peygamberlerle veliler, mihenk taşına benzerler; kalp (sahte) ile gerçek olan, onlarla belirir.¹⁸¹⁵ Çünkü enbiyâ ve evliyanın ikisi de insanın mânevîyatını düzeltmeye çalışan din doktorlarıdır.¹⁸¹⁶ Nübüvvet sona erdiği için bu vazifelerin devamı veliler yoluyla idame edilmektedir. Bu bağlamda veliler, nebilerin varisleri olarak kıyâmete kadar onların yaptıkları icraatları sürdüren kişilerdir. *İbtidâ-nâme*’de “O erlerin hepsi de peygamberlerden mirasa konmuşlardır; her yolun dosdoğru giden kılavuzu kesilmişlerdir. Peygamberlerin mirasçıları onlardır; onlar söz yoluyla nur saçarlar.”¹⁸¹⁷ diyen Sultan Veled enbiyaya varis olan evliyanın veraset durumunun ispatı olarak “Âlimler, nebilerin vârisleridirler” mânâsındaki hadisi öne sürer. Sultan Veled’e göre zikredilen hadisteki âlimlerden maksat, veliler ve âşıklardır. Çünkü gerçek ilim sahibi olan kişiler marifetullaha ulaşmış evliyâdır.

¹⁸¹¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 233; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 435.

¹⁸¹² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 34; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 25. Bu beyit Mevlânâ’ya ait olup Mecâlis-i Seba’da geçer Bk.Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mecâlis-i Seba*, ed. Tefik Subhânî (Tahran: İntişârât-i Kiyân, 1372), 89.

¹⁸¹³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 203; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 161.

¹⁸¹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 305; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 231.

¹⁸¹⁵ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 459; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 309.

¹⁸¹⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 223; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 248..

¹⁸¹⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 70; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 99.

Zira evliyânın ilmi âlimlerin ilminden farklı ve üstün olarak başka bir vesile olmadan kendiliğinden edinilmiştir.¹⁸¹⁸

Sultan Veled, velilerin varlığını peygamberlerin haber verdiğini, Musa ve Hızır kıssası üzerinden açıklayarak velileri görmeye herkese müsaade olmadığını Hz. Musa'nın Hak Teâlâ'ya "Hızır'ı bana göster!" diye yıllarca yalvarması¹⁸¹⁹ üzerinden ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in "kardeşlerimi özledim" nidasını Hakk'ın gizli velilerinin varlığı üzerinden açıklar.¹⁸²⁰ Nebilerin varisi olan velilerin, peygamberlere benzediğini; "Mustafa (s.a.v.); veliler, benim, varislerimdir. Kıyâmet günü şefaattir onlar diye haber vermiştir; İnsanlara onlar şefaattir ederler. Toplumu içinde şeyh, ümmeti içindeki peygambere benzer buyurmuştur."¹⁸²¹ Şeklindeki sözleri ile ifade eden Sultan Veled, benzer görüşlerini farklı eserlerinde de sıklıkla vurgulayarak velilerin de tıpkı peygamberler gibi kıyâmet günü insanlara şefaattir olacağına değinir.

3.2.4.3. Mucize-Keramet

Mucize, "acız" kökünden türemiştir. "acız" kelimesi de sözlükte "bir şeye güç yetirememek; öne geçmek, başkalarını âciz bırakmak; engel olmak, hızını kesmek; kararsızlık; bir şeyin sonu ve arkası" gibi anlamlara gelir.¹⁸²² Mucize peygamberlere mahsus olup herhangi bir kimsede görülen olağanüstü duruma mucize denmez. Pek çok kelimeli mucizeleri aklî ve hissî olmak üzere iki kısımda inceler. Hissî mucize duyu organlarına hitap ettiği için (Ay'ın yarılması, asanın ejderhaya dönüşmesi gibi) belli bir zaman dilimine hasredilirken, aklî mucize ise muhatapların daha ziyade akıllarına hitap eden, üzerinde düşünmek ve değerlendirme yapmak sûretiyle olağanüstülüğü anlaşılan ve belli bir zaman dilimine sığmayan (âyetler gibi) mucizelerdir.¹⁸²³ Keramet kelimesi ise "kerem" kökünden gelir ve bir terim olarak

¹⁸¹⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 307; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 233.

¹⁸¹⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 223; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 422.

¹⁸²⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 146; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 326.

¹⁸²¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 318; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 471.

¹⁸²² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 369-373.

¹⁸²³ Adil Bebek, "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed' e Nisbet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara İlahiyat Dergisi* 18 (2000), 128.

“Allah’ın sâlih, takvâ sahibi, veli kullarından zuhur eden olağanüstü hal” şeklinde tanımlanabilir.¹⁸²⁴

Serrac’a göre âyet, mucize ve keramet birdir. Mucizenin bu adı almalarının sebebi halkın bir benzerini meydana getirmekten aciz olmasıdır. Mucizeyi peygamberlerden başkasına isnat eden kimse peygamberlerle bu kimseleri aynı seviyeye koymuş olur. Peygamberler mucize izhar ederek insanları kulluğa çağırır ve mucizeyi müşriklere karşı delil olarak kullanır. Keramet ise dünyayı terk etmiş kimselere verilmiş bir ikram olarak kulların rızık konusundaki endişelerini izâle etsinler diye verilmiştir. Veliler için de nefislerin te’dibi ve ahlakların güzelleşmesi için verilen birer ikramdır. Mucize ve keramet arasındaki fark Peygamberlerin mucizeyle kemâl ve faziletleri artarken velilerin kerametle vecd ve ürpermeleri artar. Çünkü mucizelerde yanılma olmazken kerametlerin bir mekr-i ilâhî ve istidrac olma ihtimali vardır.¹⁸²⁵ Benzer açıklamalar Kuşeyrî’de; “Peygamberlik iddiası dışında mucizede bulunan şartların tamamı keramet için de söz konusu olmakla beraber; Peygamber, mucizesini mucize olarak takdim eder ve ona kesin olarak inanmak gerekir. Veli ise, gösterdiği harikulâdeliğin keramet olduğunu iddia edemeyeceği gibi başkası da kesin olarak, bu keramettir diyemez. Zira bu meydana gelen harikulâdelik bir aldatmaca olabilir. Mucize, peygamberin peygamberliğini ispat ettiğinden gerekli olduğu halde keramette aslanan kerametın gizlenmesi ve açığa vurulmamasıdır.”¹⁸²⁶ Şeklinde geçer.

Sultan Veled bu konuda Kuşeyrî gibi mucize ve kerameti mânâca birbirinden ayırmaz. Mucizelerin halkı mihnetlerden kurtarmak için enbiyâdan vücuda gelip kerametlerin evliyâdan zuhûr ettiğine değinmekle¹⁸²⁷ beraber her peygamberin ve velinin bütün mucizelere ve kerametlere gücü yettiğini belirtir. Bununla beraber çağa ve gereksinime göre hepsi değil sadece birkaç tanesi izhar edilir. Bu durum bir doktorun her hastaya, sadece hastalığına gereken ilacı vermesi gibidir. Doktorun bir ilaç vermesi sadece o kadar bilgisi olduğunu göstermez. Peygamberler ve erenler,

¹⁸²⁴ el-İsfahani, *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*.

¹⁸²⁵ Serrâc Tûsî, *El Lüma’ İslam Tasavvufu*, 372-374.

¹⁸²⁶ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*, 558.

¹⁸²⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 57; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 211.

Hakk'ın mazharları, âletlerdir, âletin yaptığı şey, gerçekte, onu kullanan sanatkârın yaptığı şeydir. Kalem, yazanın elinde, dilediğini yazamaz; dilediğini yazmak, yazanın elindedir. Şu hâlde mucize ve kerametleri Hak Teâlâ göstermekte olup Hakk'ın bazısına gücü yeter, bazısına yetmez demek küfürdür.¹⁸²⁸

“Mucizelerin en büyüğü velilerin sözleridir” demekle¹⁸²⁹ beraber Allah kelamı olan Kuran-ı Kerim'e de işaret eden Sultan Veled'in aklî mucizeleri daha fazla önemseydiği anlaşılmaktadır.¹⁸³⁰ Keramet konusunda da şeyhin en büyük kerametinin müridini irşâ etmek olduğunu belirterek “Bir müride baktı mı onun taş gönlü inci kesilir. Bir yerde kalakalmış bir katreye benzeyen canı, o bakışla bir deniz gibi dalgalanmaya başlar. Mürit kör bile olsa ona görüş bağışlar.” der. Fakat bazen şeyhinden bu çeşit kerametler gören, bu çeşit gayb sırları duyan mürit; yine de bundan daha güçlü bir keramet, bundan daha güzel bir nişane arar. Aslında bu istek mübtedi yani yolun başındaki müridin isteği olup faydasızdır. Zira şeyh, müritlerinin, yabancılarla ve yakınlarıyla neler konuşup yaptığını tümünden bilir ama örter, söylemez. Söylememesi bunu bilmediği anlamına gelmez. Yine de Sultan Veled'in nazarında bu gibi kerametler, pek o kadar büyük keramet değildir; bu keramet, bedenlerin payıdır. Asıl keramet, müridin gözünden gizli olan şeyin söylenmesidir. Kişinin bildiğini kişiye söylemek faydasızdır.¹⁸³¹ Yoksa şeyh, tepeden tırnağa keramettir; şeyhten bir keramet görmeyen, şeyhin kerameti olmadığından görmemiş değildir. Şeyh, o müridi istemediğinden kendi güzelliğini, kerametini ondan gizlemiştir.¹⁸³²

Her velinin her kerameti gösterebilecek donanımda olduğunu söylese bile Sultan Veled her velinin, kendine lâıyk bir durağı olduğuna ve bu yüzden her velinin kerametlerinin de kendi mertebesine uygun olduğunu da ifade eder. Ona göre denizlerden maksat, duraklardır; Şeyhlerin de her birinin onlarca kerametleri vardır.

¹⁸²⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 133-135; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 216-219.

¹⁸²⁹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 304; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 454.

¹⁸³⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 96-97; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 77.

¹⁸³¹ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 90-91; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 136-137.

¹⁸³² Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 168-169; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 285.

Her denizin kerameti, dalga gibi kabarır; bölük bölük baş gösterir, yücelere ağır.¹⁸³³
 Bu bağlamda vâsıl-ı ilallah olan veli, zaman zaman halk ile meşgul olup halkın gönlünden geçenleri ne yediğini ne yapacağını söyler. Fakat Hakk'ın seyrine daldıkları zaman dünya halleriyle alâkalı bu türden kerametlerden haber vermezler. Kendilerini onlarla meşgul etmezler ki bunlar müşâhede halinde onlara göre yükseliş değil iniştir. Zira bu gibi kerametleri papazlar riyazetle ve hatta bazı gaybları müneccimler, falcılar, cinler, periler de tutturabilirler.¹⁸³⁴

Mucizelerin yabancılar için olup haberdar olanlar için olmadığına değinen Sultan Veled, ârif olan kimsenin iyiyi, kötüyü; güzeli ve çirkini daima Allah'tan bilmekle her gördüğü şeyin mucize olduğunu belirtir. Fakat cahil kavim için bu böyle değildir. İnkârcılar, mucizeyi görerek iman ederler, mucizeyle Hakk'a dair kesin bilgi oluştururlar. Çünkü onlar başlangıçta kördürler. Söylenenleri ispat ve delillerle kabul ederler. Mesela, körler güneşi görmedikleri halde deliller ve ispatlarıyla ve anlatıldığı kadarıyla güneşin varlığını kabul ederler. Fakat kör olmayanlar için bir delile ihtiyaç yoktur. Bu bağlamda mü'minlerin hakîkati kabullerinde inkâr şüphesi yoktur.¹⁸³⁵ Ebu Bekir gibi derûnu Hakk'ın nuru ile dolu olanlar mucize ve burhan talebinde bulunmaz. Peygamber'in mübarek cemâli onlar için bizzat keramettir.¹⁸³⁶ Nihâyetinde peygamberler tarihine bakıldığında mucizeleri görenlerden bazılarının iyiliği artmışken fenâların sadece kibrini artırmıştır. Yani ezeli kahırla kahredilmiş olanlara ne mucize tesir etmiş ne de vahiy etki etmiştir. Nitekim vahy-i ilahinin ruhlara tesirini açıklayan Sultan Veled'e göre Kur'an'ın ruhlara tesiri, baharın zemine tesiri gibidir. Kimi gül gibi renk ve koku elde ederken kimi de diken gibi zehirli ve yırtıcı olur. Fenâ kişiye isabet eden şeyler, iyi de olsa fenâlaşır. Nitekim hasta olan kimse, kebab yese dokunur, derdi artar. Aynı yemek sıhhatte olanların sıhhatini artırır. Onun kuvvetini alır, buna kuvvet verir; buna deva, ona dert olur.¹⁸³⁷

¹⁸³³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 194; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 328.

¹⁸³⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 312-313; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 235.

¹⁸³⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 248-249; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 191-192.

¹⁸³⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 91; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 254.

¹⁸³⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 301-302; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 228-229.

Bu açıklamalar doğrultusunda Sultan Veled'e göre sırf kerametlerinden dolayı evliyâya inanmak doğru değildir. Eğer mürit sırf kerametinden dolayı evliyâya itikat ediyorsa bu bağlılık, geçicidir. Bu zayıf bağlar da pek çabuk kopar. Oysa hakikî bir şeyhin bundan daha yüksek, daha değerli ve güzel meşguliyetleri vardır ki bu makam herkesin makamı olamaz. Öte yandan bazı şeyhler de vardır ki bir şey söyler, o da dediği gibi vâki olursa keramet davasında bulunup bunu halkı yoldan çıkarmak için bir âlet olarak kullanır. İşte bu gibi şeyhler fâsıklardan ve fâcirlerden daha beterdirler. Bu durumda keramet göstermek, kalpteki gizli sırları bilmek kabiliyeti kendilerine Tanrı tarafından verilen kimseler, gerçek evliyâya nazaran çocuk sayılırlar. Çünkü hakikî evliyânın sermayesi aşktır.¹⁸³⁸

3.2.4.4. Sır

Gizli olan şey mânâsındaki sır kelimesi, sûfî terminolojide kalp ve ruh gibi insanın letâiflerden biri olarak tanımlanır. Ama bunun yanı sıra mutmaine derecesine ulaşmış nefsi yönlendiren ruhanî bir nur, hakîkat, öz, iç ve “mânâ” gibi anlamlara da sahiptir.¹⁸³⁹ Ayrıca diğer birçok tasavvufî kavramda olduğu gibi sırrın ötesinde sırrın da sırrı olarak ifade edilen Allah'tan başkasının bilmediği sır mânâsında sırru's-sır kavramı da kullanılmaktadır.¹⁸⁴⁰ Sır, gizli olması münasebetiyle perdeler arkasında olan hakîkatleri temsil eder ki perdelerin açılması hususu keşf ve ilhâm ile bağlantılıdır. Gerek Mevlânâ gerekse Sultan Veled için; tek kelime ile mânâ, sırların sırrı olan Allah'tan ibarettir.¹⁸⁴¹ Sırlar, hakîkate ilişkin bilgiler bağlamında marifet olarak telakki edilirse, sırların sırrı da mutlak bilinmezlik mertebesi olan Allah'ın zatını ifade eder. Bu durumda sır kelimesinin de tıpkı nur kelimesi gibi dereceli bir yapısı olduğu sırrın da dereceleri vardır. Zira Sultan Veled'in “Bizim söz ve fiilimiz dıştaki sırrdır. Bâtını sır, belirtisizdir.”¹⁸⁴² veya “Her makamın ayrı sırları, her mekânın başka nurları vardır.”¹⁸⁴³ şeklindeki sözleri bu meyanda anlaşılabilir. Bu

¹⁸³⁸ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 262-268; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 295-303; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 454-455.

¹⁸³⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 27; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 20.

¹⁸⁴⁰ Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 86-88.

¹⁸⁴¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 151 (I/3338).

¹⁸⁴² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 151; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 115.

¹⁸⁴³ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 318; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 238.

derecelendirmeler ışığında sırlara ancak belli makamlarda ve belli oranlarda ulaşılabilirken sırru's-sır makamı, la taayyün mertebesindeki mutlak bilinmezlik, adem-i mutlak veya ama' kelimesi ile ifade edilen ulaşılmaz bir makam olarak kabul edilir.

İlimlerin marifet derecesine erişmesi; cüz'î aklın, duyular vasıtasıyla elde ettiği bilginin akıl tarafından belli bir yere kadar ilerletilmesi sonucu hakîkati örten perdelerin açılması böylece cüz'î akıldan küllî akla geçişin sağlanmasıdır. Keşf ve ilhâm yoluyla gerçekleşen bu durum sır perdelerinin açılmasıyla eşdeğerdir. “Akıl zekîdir, âlimdir ama yok olmuş, mahv-ı vücûd eylemiş değildir. Varlık o kadar kötü bir şeydir ki melek bile yok olmayınca şeytandan sayılır.” diyen¹⁸⁴⁴ Mevlânâ'nın ifade ettiği üzere; cüz'î aklın küllî akla doğru bir yol bulması ancak yokluk ile gerçekleşebilir ki aynı zamanda hakikat sırlarına ermenin de en kısa yolu olan bu yol aşktır. Cüz'î aklın, küllî akıl tarafından çekilmesi dolayısıyla aşkın başlaması bir cezbe (çekim) ile başlar. Bunun için aşk, cezbe ile de ifade edilir. Sultan Veled'e göre cezbe, kişiyi ayrılıktan ve ayrılık kusurlarından kurtarır. Cezbe sebebiyle ilim, açık (ayan) olur. Kulak yoluyla duyulan ve öğrenilen her ne ise artık göz onları açıkça görür ve ilme'l-yakî artık ayne'l-yakî dönüşür. Böylece aşk yoluyla kişi vasıtasız olarak yedinci kat semanın üstüne ayak basar. Çünkü cezbe yani aşk, ibadetlerin sultanı, belki sırrın sırrı ve dinin özüne ermektir.¹⁸⁴⁵ Aşk içindeki makamlarda da âşık ile maşuğun farkına değinen Sultan Veled'e göre aşk içindeki son makamı mâşûklardan başkası bilmez. Âşıklar oraya yol bulamazlar. Çünkü mâşûkların kurbiyeti âşıklardan ötedir. “Vakıa maşukluk makamındaki Cenâb-ı Peygamber, Üveys el Karanî'nin kulağına bir sır söylemiştir ki onunla Üveys'in aklı muzâaf olmuştur.” Hz. Peygamber canında saklı olan o sırrı, Üveys'e söyleyerek o sırda onu visale erdirmiştir. Her ne kadar sûretâ görmediyse de Üveys o sırrı ondan mânen işitmiştir.¹⁸⁴⁶

¹⁸⁴⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 103 (I/1983).

¹⁸⁴⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 178-179; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 293.

¹⁸⁴⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 218; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 415.

Sûfiler, tıpkı keramet gibi sırların da açığa vurulmasını hoş karşılamazlar. Bilhassa Tasavvufun ilk dönemlerinde yanlış anlaşılmaktan ve birtakım siyasi tartışmalara malzeme olmaktan çekinen sûfiler tasavvufu sır olarak saklamayı ve sadece işaret ve remizlerle ifade etmeyi uygun bulmuşlardır. Fakat tasavvufun toplum içinde yaygınlaşmasıyla birlikte insanlardaki bilinmeyen öğrenme isteği, merak ve iştiağı da artınca belli bir dereceye kadar sıralardan haber vermek neredeyse zorunlu bir hal almıştır. Yine de ehlinin anlaması tercih edilmiş ve sûfiler çeşitli rumuzlar, işari tefsirler ya da huruf ilmi yoluyla bazı hakikatleri anlatma yoluna yönelmişlerdir. *Mesnevî*'de de geçen Hz. Musa'dan hayvanların dilini öğrenmek isteyen adam meselesi üzerine örnek veren Sultan Veled'e göre ehil olmayana sır söylemek doğru değildir. Çünkü bu sır öğrenene zarar verebilir. Her sözün bir sırrı, her sırrın da başka bir sırrı vardır. Sözü bilen, ama sözdeki sırrı bilmeyen kişi, çaresiz eğri yola düşer. Sır da sırrın sırrına karşı, söz gibidir. Sırrın sırrını bilmeyen kişiye sır, ziyan verir. Zira kuşların dilini bilip de ondan ziyan görmemek için Süleyman gibi hakikat ehli olmak gerekir. Aksi takdirde sırlar, ehil olmayanlar için öldürücü bir zehir gibidir.¹⁸⁴⁷

Sultan Veled sırları sadece hâl sâhibi, münevver akıl sahipleri velilerin ve havâssın anlayabileceğini önemle belirtmektedir. Bu sebeple o, "sırrı açıklama" yoluna fazla başvurmadan "sır" olarak nitelendirdiği birtakım hakikatlere sâdece işaretlerle değinir.¹⁸⁴⁸ Zira ona göre bu dilin şifrelerini herkes anlayamaz. Bu yüzden sözü uzun tutmayı tercih etmez. Çünkü sırların veciz olmasını daha değerli görür.¹⁸⁴⁹ Ona göre; sırları sadece duyup da icabet edecek kulaklara söylemek gerekir.¹⁸⁵⁰ Sırları duyup da icabet edecek olan "sır kulağı" da avâmda yoktur. Sırların beyanı onların kulağına sığmaz. Çünkü onların ruhlarında o kabiliyet yoktur. Avâm "ser kulağıyla" (baş kulağı) duysa bile anlayışları sırrı anlamaktan noksandır.¹⁸⁵¹ Zira avâmın akli nakıs ve haleldardır.¹⁸⁵² Ezel sırlarını anlamak ancak münevver akıl

¹⁸⁴⁷ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 207; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 349.

¹⁸⁴⁸ Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 547.

¹⁸⁴⁹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 473; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 335.

¹⁸⁵⁰ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 25; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 18.

¹⁸⁵¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 387; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 285.

¹⁸⁵² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 211; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 407.

sahiplerinin işidir. Eğer kişide münevver bir akıl yoksa kişi cismiyle hiçbir sırra vâkif olamaz.¹⁸⁵³ Cisimden kasıt bedendeki kulaktır ki bu kulak sırları idrak edemeyeceği gibi icabet de edemez. Çünkü sır kulağına, ser kulağı perdedir. Sır kulağı da sadece sâliklere hastır.¹⁸⁵⁴ Anlaşıldığı üzere Sultan Veled'in nazarında avâmdan kasıt ruhlarında sırları işitecek kabiliyeti ortaya çıkaramayanlardır. Yoksa kişi sır kulağını sülûk yoluyla açabilir. Eğer hakkıyla ararsa gizli sırlar ona alenen görülebilir.¹⁸⁵⁵

Sultan Veled'in "sır" diye nitelendirdiği şeyler, temelde varlık düşüncesine ait ve vahdet-i vücûd düşüncesinin halkın anlayabileceği bir üslûpla ifadesinden ibarettir. Ona göre hakîkatte Hak'tan başka mevcûd yoktur.¹⁸⁵⁶ Gönüldeki şeylerin özü ve özeti varoluş hakkındaki sırlardır. Bu anlamda kişideki sır, sütün içindeki yağ gibi cisimden ibaret olmayıp canların canıdır. Bunu fark etmesi için kişinin tensiz ve cansız olarak kendinden kendine sefer etmesi gerekir. Çünkü insanın kendisi bizzat varlık deryasının incisine sahiptir.¹⁸⁵⁷ Esasında herkes, kendisindeki sırla övünür; bu yüzden de her varlık sırrını gönlünde saklar. Sultan Veled'e göre sır, padişaha benzer, geri kalanlar ordudur; bunu ruhla bedene kıyaslamak gerekir. Bu mânâda sadece insan değil ağaçlar misali her varlık onun sırrı yüzünden diri ve meyvelerle dopdoludur. Her varlık derununda var olan ve "ne yücelen ne de alçalan" kendi sırrıyla sarhoştur.¹⁸⁵⁸

"Bu sırların îzâhı güçtür. Fakat ben bu çetin yola adım atacağım" dedikten sonra sırları açıklamak üzere "Cân deryası, kendi kendine aşkbâzlık etti. Bir cevheri yüz türlü, belki daha ziyâde gösterdi. Bir zulmetten beşerî yarattı." gibi ifadelerle âlemin yaratılışına ilişkin konulara giren¹⁸⁵⁹ Sultan Veled, sırları söyleme konusundaki isteğini *İntihâ-nâme*'sinin çeşitli bölümlerinde dile getirir. Peygamber Efendimizin "Men kâne lilâhi kânellâhu lehu" (Her kim Hak içirse, Hak da onun içindir) buyurmuş olmasından hareketle "Ene'l-Hak" lafzının sırrının sırrı olarak iki,

¹⁸⁵³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 234; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 437.

¹⁸⁵⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 444; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 315.

¹⁸⁵⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 6-7; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 263.

¹⁸⁵⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 204; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 398.;Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 309; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 534.

¹⁸⁵⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 391; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 137.

¹⁸⁵⁸ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 171; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 290.

¹⁸⁵⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 114; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 285.

bir olduktan sonra artık bire iki demenin beyhude olduğunu belirtir. Ona göre bu sırra ermek ancak fenâ ile gerçekleşir ki buna ne akıl ne de kulak mahremdir.¹⁸⁶⁰ Zira sözün hulâsası şudur ki sûretten tamamıyla geçilmedikçe mânânın sırrı anlaşılmaz.¹⁸⁶¹

Sultan Veled, ilahi sırların kelimelerle tam olarak ifade edilemeyeceğini ve açıklamanın ötesinde olduğunu belirtir. Ona göre hakikat, gözle görülemeyen ve dil ile tam olarak izah edilemeyen bir mahiyete sahiptir. Buna rağmen bu sırları anlatan sözlerin, hakikat arayışında olan kişide yeni bir arzu ve coşku uyandırabileceğini düşünür. Bu yüzden izahı güç olsa da “İsterim ki bence âşikâr olan bu sır, benimle beraber olanlarca da bilinsin. Bu maksada olan hırsım, bana güçten güç olan bu işi kolay gösteriyor” diyerek aynı zamanda müridânda bir coşkunluk oluşturmak için bazı sırları açıklamaya girişir.¹⁸⁶² Sultan Veled, varlık âleminin sırlarını, insanın yaradılışına dayandırır. Bu bağlamda sır, insanlık cevheri olan Hz. Peygamber’in varlığında Allah’ın birliğini farkedebilmek yani “Muhahmed” kelimesi içindeki “Ahed” i görebilmektir.¹⁸⁶³ Ona göre Allah su ile çamurdan, mahlûklar cinsinden bir kul yaratmış ve ona kendi sırrını nakşetmiş, onun kalbini kendine taht edinerek kendi muhabbetine mazhar kılmıştır.¹⁸⁶⁴ Cenab-ı Hak, ezelden göstermediği şeyleri Âdem’den göstermeye başlamış, o bağlı kapının kilitlerini Âdem ile açmıştır. İblis, Âdem’den evvel feleklerde meleklerin serdari olmasına rağmen Âdem’in gelmesiyle onun melek cinsinden olmadığı sırrı ortaya çıkmıştır. Âdem’den önce üzerinde görülen iman nakşı onda emanettir ve onun hakiki mahiyeti küfürdür. İşte bu durum keşfedilmemiş, bilinmez bir sır iken Âdem (a.s.) ile ortaya çıkmıştır.¹⁸⁶⁵ İnsanın yaratılışı ile meleklerle gizlenen sır, meydana çıkmış, nihâyet meleklerin cümlesi de bu sırrı âşikâr olarak görmüşlerdir.¹⁸⁶⁶ Bu gizli sırların ayân olması ilk yaradılışıyla

¹⁸⁶⁰ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 171; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 290.

¹⁸⁶¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 257-258; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 466.

¹⁸⁶² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 116; Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 14,115.

¹⁸⁶³ Sultan Veled, *Divanı Sultan Veled*, 553.

¹⁸⁶⁴ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 263-264; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 474.

¹⁸⁶⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 115-116; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 90.

¹⁸⁶⁶ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 77-78; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 60-61.

Âdem’e ilmü’l-Esmâ’nın yerleşmesi ile ortaya çıkmıştır.¹⁸⁶⁷ Yani Allah, ilahî sırrını insanın cisminde yerleştirmiş ve bakışları (nazarı) daima ona dönmüştür. Allah’ın gizli bir hazine iken bilinmeyi murât etmesi bu mânâda anlaşılabilir ki Cenab-ı Hak gizli iken, bu yaratış sebebiyle aşikâr olmuştur.¹⁸⁶⁸

Sultan Veled yaratışta daha yüz binlerce sır ve hikmet olduğunu bunların bir kısmının sadece Allah tarafından bilindiğini vurgular. Ona göre Yezdân’ın sırrı beşerde derc olunmuştur. Fakat demir içindeki kıvılcım gibi katı ve gizlidir. O kıvılcımlar taşla demire gizlenmiştir. Onlara katiyen su tesir etmez. Sular o ateşe yol bulamaz. Bu en gizli sırlar sırrına Hudâ’dan başka âgâh olan yoktur.¹⁸⁶⁹ Yine de cânın Hak’tan başka penâhı olmayınca sırların keşf olunacağını belirten¹⁸⁷⁰ Sultan Veled’e göre bu sırlara yaklaşmanın bazı yolları vardır. Bunlar; sûretten geçip mânâyâ yönelmek, beyana sığmayan sözleri müzik vasıtasıyla mutriplerin sazından dinlemek¹⁸⁷¹ ve evliya ile birlikte olmaktır.¹⁸⁷² Zira evliyâ insan sûretinde temsiliyet bulmuş olan Hak Teâlâ’nın sırrıdır.¹⁸⁷³

3.2.4.4.1. Hurûf İlmi

Tasavvufun tarihsel süreç içerisinde ortaya çıktığı dönemlerin başında sûfiler, hem tasavvuf ilminin bir gereği olarak hem de sosyolojik bazı nedenlerden dolayı halk içinde bazı konuların konuşulması hakkında ihtiyatlı davranmışlardır. Sûfilerin konuşma hakkındaki bu ihtiyatlı tutumu tasavvufun bir hal ilmi olmasının yanında aynı zamanda marifet düzeyindeki bilginin beyana sığmayan durumuyla da ilişkilidir. Marifetin, sır olarak ifadesinin bir sebebi de budur. Bununla beraber halk arasında fazla konuşmamaya özen gösteren sûfiler gerek kendi aralarındaki diyaloglarda gerekse marifete ilişkin yazdıkları eserlerde anlaşılması zor birtakım konularda rumuzlar (işaretler) kullanmayı tercih etmişlerdir. Zira sûfilere göre ilim

¹⁸⁶⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 189; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 378.

¹⁸⁶⁸ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 295-296; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 224.

¹⁸⁶⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 166; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 350.

¹⁸⁷⁰ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 282; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 499.

¹⁸⁷¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 220; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 418-419.

¹⁸⁷² Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 205; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 398.

¹⁸⁷³ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 182-183; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 368-371.

halka mübah iken marifet evliyaya tahsis edilmiştir.¹⁸⁷⁴ Bu rumuzlar genel olarak tasavvufî ıstılahlar olarak kabul edilen terimlerden, sembolik hikâyelere ve renklerden, harflere kadar uzanır. Bu doğrultuda diğer İslami ilimler arasında en fazla tasavvuf içinde yer bulan ve “ilm-i hurûf” olarak adlandırılan harfler hakkında bir bilgi birikiminden bahsetmek mümkündür. Bu bilgi birikiminin tasavvuf içerisinde farklı bir konumunun olmasının en büyük sebebi ise şüphesiz ki Kur’an-ı Kerim’de yirmi dokuz surenin başında geçen ve mânâları tam olarak bilinmeyen “Hurûf-ı mukattaa”dır.¹⁸⁷⁵ Gizemli olmaları hasebiyle sır vasfı taşıyan bu harf ve harf terkipleri, âlimler ve ârifler açısından farklı bakış açıları ışığında değerlendirilmişlerdir. Bu durumdan mülhem nazarî tasavvuf anlayışı çerçevesinde varlık konusunda bazı tasvirler de harfler aracılığıyla yapılmıştır. Harflerin gizemi bahsinde huruf-u mukattaa’nın yanı sıra başlangıcı Hz. Âdem’e kadar dayandırılan Arap alfabesindeki harflerin hatırdaki tutulmasını sağlamak için harf sayı ilişkisi üzerine geliştirilmiş bir formül olarak “ebced” tertibinin de yeri önemlidir. Harfler ve bu harflerin sayılarla ifade edilmesi sonucu bir takım izah edilmesi güç, şaşırtıcı eşitlikler ve benzerlikler bulunarak konu ile uğraşanlarla halk tarafından bu kelime ve rakamların bazı sırlara ve fevkalâde özelliklere sahip oldukları inancı benimsenmiştir.¹⁸⁷⁶ Hakîm et-Tirmizî’nin “ilmu’l evliyâ”, İbn Arabî’nin “İsevî ilim” diye isimlendirdiği¹⁸⁷⁷ bu “hurûf ilmi” içinde ebced, vefk, cefr gibi bazı kavramları barındıran harflerin ilmi de tüm bu birikimlerin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Esasında İslam dünyasında harflerin bazı gizli özelliklere sahip olduğu düşüncesi hayli eski bir tarihsel sürece ve terminolojiye sahiptir. Fakat Tasavvufî literatür kapsamında tasavvuf ilminde konuya doğrudan değinen eserlerin başında

¹⁸⁷⁴ Serrâc Tûsî, *El Lüma’ İslam Tasavvufu*, 15-16; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 101.

¹⁸⁷⁵ Hurûf-ı mukattaa Arap alfabesindeki on dört harften (ا, ح, ر, س, ص, ط, ع, ق, ك, ل, م, ن, ه, ي) teşekkül etmiş olup bunların üçü tek, dördü iki, üçü üç, ikisi dört, ikisi de beş harflidir. Tekrarlarıyla birlikte yirmi dokuz ünite oluşturan hurûf-ı mukattaa, ikisi Medenî olmak üzere yirmi dokuz sürenin başında yer alır. Bk. M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998).

¹⁸⁷⁶ Bu formülde yer alan kelimeler şunlardır: ebced (أبجد), hevvez (هوز), hutfî (حطى), kelemen (كلمن), sa’fes (سففص), karaşet (قرشت), sehz (ثخذ), dazağ (ضظغ). Bk. Mustafa İsmet Uzun, “Ebced”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994).

¹⁸⁷⁷ Hülya Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 50-51.

Sehl et-Tusterî'nin (ö. 283/896) *Risâletü'l-Hurûf* adlı eseri gelir. Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Luma'* adlı eseri de konuya özel bir başlık ayırır. *El-Luma'* da Serrâc, ilimlerin kavradığı, idrâklerin anladığı işaret ve tabirlerle anlatılan her şeyin kaynağını iki harf olarak kabul eder. Bu harflerin ilki bismillah kelimesinin başındaki “bâ” ikincisi de elhamdulillah kelimesindeki “lam” harfidir. Ayrıca özellikle elif harfinin, Allah'ı ve O'nun ehad (bir) oluşunu göstermek için kullanıldığı, “bâ” harfinin yaratılış ve vücûd bulmaya, yâni varlığın Allah'la ortaya çıktığına işaret ettiği, “Allah” lafzındaki “he” harfinin de bütün sırları içine alır durumda olduğundan söz edilir.¹⁸⁷⁸ Hatta el-Esmâü'l-Hüsna'nın (Allah'ın Güzel İsimleri) şerhlerinin uzun zamanlardan beri bu konunun bir parçası olduğunu, buradaki “Harf ve İsimleri Anlamak” başlığından kolayca anlamak mümkündür. Esmâü'l-Hüsna şerhleri hususunda önemli katkıları olan diğer sûfler arasında Gazzâlî, İbn Berracân ve Kuşeyrî gibi şahsiyetler yer alır.¹⁸⁷⁹

Tasavvuf çerçevesinde Mevlevîlik ve Ekberîliğe katkıları olması bakımından hurûf ilmi ile ilgili görüşler sunan önemli sûflilerden biri de Necmeddin-i Kübrâ'dır. Ona göre harfler, kamer-i felek denilen birinci gökyüzünden doğmaktadır. Kur'an'da belirtilen yedi semânın birinci katı harflere aittir. Bundan dolayı harfler hem sûret hem de manâ olarak ayın menzillerindeki inhırafları nakleder ve aksettirirler. Ayın kendi ekseni etrafında dönüşünün zamanı ile harflerin çıkış yeri olan ağızdaki dişlerin otuz tane olmasında da yine aynı konuya işâret vardır. Gayb âleminde Allah'ın noktalardan, harekelerden ve harflerden oluşmuş kitaplarının olduğunu belirten Necmeddin-i Kübrâ bir terimi açıklamak için o kelimenin harflerini tek tek açıklamak üzere¹⁸⁸⁰ bir üslupla harflerin sırlarına değinir.¹⁸⁸¹ Necmeddin-i Kübrâ'nın

¹⁸⁷⁸ Serrâc Tûsî, *El Lüma' İslam Tasavvufu*, 92-93.

¹⁸⁷⁹ Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 108.

¹⁸⁸⁰ Örneğin hırka ve murakka kelimelerini açıklarken; Hırka kelimesini dört harf üzerinden açıklar. H: Dünyayı harap etmeye ve Mevlâ'ya hizmete yönelmek, R: Kalbin riyâzeti ve nefsin mücâhedesini K: Gönülün Allah'a kurbîyeti ve halka şefkat göstermek, H: Dünyayı küçük görmek ve her şeyden Mevlâ'ya kaçmaktır. “murakka” için de buna benzer yorumlarda bulunmaktadır. Murakka giyen şahıs, kendi içinde Allah'la bozuk, sökükle olan her şeyi tekrar dikme girişimini beslemelidir. Murakkanın M. Harfî; kişinin kendisinden marifet, muhabbet, mezellet, mücâhedât; R. harfî, riyâzet, rızâ ve rikkat; K. harfî kanaat, kabul ve kuvvet; ayn harfî aşk, uluvv-i himmet ve ahd-i dürüst talep etmesi demektir. Bk. Süleyman Gökbulut, Süleyman Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ ve Kübrevîlik* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Doktora, 2009), 233.

kelimeleri açıklamak için harflere doğru uzanan bu üslubuna benzer bir şekilde harfler üzerine derin analizler yapmakla büyük bir bilgi birikimi oluşturan bir diğer önemli isim İbn Arabî'dir. Aynı zamanda Vahdet-i Vücûd'un anlaşılması için harf sembolizmini de kullanan İbn Arabî'ye göre harfler de muhatap ve mükellef olmakla ümmetlerden bir ümmettir. Harflerin yalnızca keşf ehline malum ceberût (azamet), melekût, esfel, şehadet, imtizaç gibi âlemleri; bu âlemler içerisinde kendi cinslerinden peygamberleri, avâm kesimi, havâss ve havâssu'l havâss olanları vardır.¹⁸⁸²

Mevlânâ, eserlerinde nazari tasavvuf bağlamında hurûf ilmine çok fazla yer vermemiştir. Harfleri bazen bir belirti ya da alâmet olarak; "Sende, "kâfirler" sözünde bir "kef" (ك) bulundukça, uyluktaki yarık gibi pis koku ve şehvet yerisin"¹⁸⁸³ bazen "Sen, pek boşu boşuna yol alan bir sûfisin, Kûfî yazıdaki "kef" harfi gibi bomboşsun"¹⁸⁸⁴ diyerek harfleri şekilleri açısından benzetmelerde kullanır. Bazen de harfleri kelimelerle ilişkilendirerek; "Allah, "kef-hâ-yâ-ayn-sâd"¹⁸⁸⁵ (كهيعص) vaadini doğrulayıp kullar için "kâfi"deki "kef" oldu"¹⁸⁸⁶ şeklinde kullanır. Mevlânâ için genel olarak harfler birer sembol olmaları itibari ile değersizdir. "Harfleri sûret ve mânâ ilişkisi içinde değerlendiren Mevlânâ için "Mim, vav, mim ve nun (م، و، ن) harflerinde tek başına bir şeref yoktur. Mü'min (مؤمن) sözü ancak tanımlamak içindir. Harf kaba benzer, ondaki anlam ise su gibidir. Anlam denizi ise "Ümmü'l-Kitâb"ı katında bulundurandır."¹⁸⁸⁷ Fakat Mevlânâ genel olarak harfler için takındığı bu tavrı Kur'an'ı Kerim'deki mukattaa harfleri için tamamen tersine çevirir. Zira ona göre mukattaa harfleri diğer harflere göre peygamberler hükmündedirler. "Şu "Elif lâm mim" (الم) ve "Hâ mim" (حم) gibi harfler; bilgide, anlayışta Musa'nın esasına benzer. Öteki harfler de dışarıdan bu harflere benzerler ama bunların sıfatlarına karşı âcizdir onlar. Hz. Muhammed de etten, deriden meydana gelmiştir. Nitekim her

¹⁸⁸¹ Süleyman Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ ve Kübrevîlik*, 279-280.

¹⁸⁸² İbn Arabî, *Harflerin İlmi*, 95-96.

¹⁸⁸³ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 77 (I/1231).

¹⁸⁸⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 833 (VI/1651).

¹⁸⁸⁵ Meryem, 19/1.

¹⁸⁸⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 595 (IV/3510).

¹⁸⁸⁷ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 43 (I/292).

beden terkip bakımından onun cinsindendir. Eti vardır, derisi vardır, kemiği vardır. Ama hiç bu [bedenin] terkihiyle ötekiler bir olur mu? Kitap'taki "Hâ mim" terkihi de bunun gibi pek yücedir; ötekilerse aşağıda. Çünkü bu terkipten, çaresizlik, âcizlik zamanında sura üfürülmüş gibi hayat meydana gelir. "Hâ mim", Allah'ın yardımıyla Musa'nın asası gibi ejderhaya döner, denizi yarar."¹⁸⁸⁸ gibi sözleriyle genel olarak Mevlânâ, harfler üzerinden de sûretten mânâyâ ermeyi ve fenâ bulmayı açıklayıcı örnekler üzerinde durur. "Onun zatının hakikatlerine git de yok ol. "Bismi" içindeki (بسم) elif gibi, içine gir, ona katıl. O elif, bismi'de gizlenmiştir; O hem bismi içindedir hem de "bismi"de değildir. [Bir diğerine] bağlanmak üzere aradan bir harf çıkarıldığında yok olan bütün harfler gibi yok olmuştur. O, bağdır, "be" (ب) ve "sin" (س) harfleri onunla bağlanmıştır. "Be" ile "sin" in bitişmesi arada elifin bulanmasına tahammül etmez. Bir harf bile "sin" ile "be" yi ayırıyorsa, burada daha önemli, daha gerekli. Elif, gizlenip kendinden yok olur ama "be" ve "sin" onun yokluğunda "elif" der dururlar. "Attığın zaman sen atmadın" âyeti¹⁸⁸⁹ de onsuzdu. "Allah dedi ki" sözü de onun suskunluğundan doğmuştur. İlâç yerinde durdukça etki edemez; içilip yok olunca hastalığı giderir."¹⁸⁹⁰

Mevlânâ gibi Sultan Veled'in de genel olarak harf sembolizmini sûret mânâ ilişkisini açıklamak üzere kullandığı ve daha çok harflerin sembolleri ve şekilleri ile ilgili betimlemeler yaptığı görülmektedir. Sultan Veled harf ilmi konusunda Necmeddin-i Kübrâ'nın özellikle "he" harfinin ismi azam olması¹⁸⁹¹ gibi derin açıklamalara ve İbn Arabî gibi her harfin mertebesi ve âlemine dair ayrıntılı tetkiklere yer vermez. Yine de elif harfi ile Allah'ın varlığına "be" harfi ile kulluğa ve böylelikle küllî ve cüz'î akla dair tespitlerine yer mermesi son derece manidârdır. Mevlevî geleneğinde Hurûf ilminden ilk defa çokça söz edenin Şems-i Tebrîzî

¹⁸⁸⁸ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 661 (V/1315).

¹⁸⁸⁹ el-Enfâl, 8/17.

¹⁸⁹⁰ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 854 (VI/2239).

¹⁸⁹¹ Necmeddin-i Kübrâ, *Fevâihu'l Cemal ve Fevâihu'l Celal*, ed. İsmail Hakkı Altuntaş, ts. , 102-111.

olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸⁹² Şems-i Tebrîzî “elif” harfinin vahdeti gösterdiğini şöyle izâh eder: “O, elifi anlayanlar her şeyi anladılar. Onu anlamayanlar da hiçbir şey anlayamadılar. Hak yolunun yolcuları söğüt dalı gibi titrerler ki o elifi anlasınlar.”¹⁸⁹³ Mevlânâ’da hiçliği sembolize eden “elif”¹⁸⁹⁴ Sultan Veled için varlığın temsilidir. Ona göre şekilleri farklı olsa da harfler farklı değildir. Bütün harfler “elif” ten oluşur. Bu yüzden ârif olan bütün harflerde “elif”i görür.¹⁸⁹⁵ Şems, “Eğer bu harfleri okumak zevkini kendinde bulamazsan bu Allah erlerinin gelmesi sana ayıp değildir. Bir hikmet içindir.”¹⁸⁹⁶ diyerek harfler ilminin herkesçe bilinmemesinin çok doğal olduğunu ifade eder. “Birkaç kimse Hz. Peygambere vahiy kâtibi yani ilâhi emirler yazıcısı oldular; birkaç kişi de vahyin indiği yer, yani onun muhatabı oldular. Çalış ki her ikisi de sen olasın! Yani vahyin hem muhatabı hem de kalbe gelen vahyin kâtibi olasın. Harfleri arasında “elif” ile “nun” (ن) bulunmayan şeyin vasıflarını söyleyemem. “Vav” (و), “Kaf” (ك) ve “Te” (ت) bulunmadığı zaman da böylece eliften bir ışık belirir. Yere düştüğün zaman niçin yoksun kalasın! Niçin onun tev’ili kendini buraya atmak olmasın? Âyette¹⁸⁹⁷ “İbrahim’in makamına giren güven bulur” buyurulmuştur.”¹⁸⁹⁸ diyen Şems de elifin tüm harfler içinde gizli ve asıl varlık nezdinde olduğuna değinir ve harflerin ilmi konusunda teşvik edici bir tavır takınır.

Sultan Veled, Allah Teâlâ’nın “ve nahnu akrebu ileyhi min hablil verîdi” âyetinde¹⁸⁹⁹ buyurmuş olduğu boyun damarının bir mekân olmakla Cenab-ı Hakk’ın bulunmadığı, kudretinin ermediği hiçbir makam olmadığını belirtir. Hak Teâlâ ile varlık bulmayan hiçbir şey olmadığına “Huvel evvelu vel âhiru vez zâhiru vel

¹⁸⁹² Küçük’e göre Mevlevîlik içinde Şems, huruf ilminden en fazla söz eden kişidir. Oysa Sultan Veled’in eserlerinde bu konuya en az Şems kadar yer verdiği görülmektedir. Fakat bu hususunda gerek üslup gerekse Sultan Veled’in görüşlerine kaynaklık etmesi bakımından huruf ilmine ilk defa fazlaca değinen Şems-i Tebrîzî’dir denilebilir. Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 113-114.

¹⁸⁹³ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 32.

¹⁸⁹⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 87 (I/1515).

¹⁸⁹⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 58; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 48.

¹⁸⁹⁶ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 178.

¹⁸⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/97.

¹⁸⁹⁸ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 211.

¹⁸⁹⁹ “Biz ona şah damarından daha yakınız.” Kaf, 50/16.

bâtın”¹⁹⁰⁰ Âyetinden iktibasla Allah’ın, varlıkların özü olduğuna ilişkin sırlardan bahsederken, sırların anlaşılması için de harflere işaret eder. Zira sırlar gibi olan harfler; öyle nadir ve acayip incelikleri taşır ki gözler onlar vasıtasıyla Allah’ın yüzüne bakar ve onu seyrederek. Necmedddin-i Kübrâ ve İbn Arabî’nin harfleri bir ümmet olarak görmesi gibi Sultan Veled de insanların her birinin muhtelif ahlak ve yaratılışları, muhtelif şekillerde olmasını elif-bâ harflerine benzeterek her birinin yiyeceği, içeceği, farklılığından hareketle âlemlerinin başkılığına değinir. Fakat bu durum her ne kadar bedenlerde farklılık olarak görünse de ruhların görünürdeki farklılığı öz ve aslın bir olduğuna hâlel getirmez. Bu yüzden “Sûret ehli bir takım âlemlerden habersiz olmakla harflerin de hallerini bilmezler”¹⁹⁰¹ der. Sultan Veled’e göre diğerleriyle birleşmeden önce dahi her harfin tek başına ayrı bir mânâsı vardır. Eğer öyle olmasaydı, Cenab-ı Hak Kur’an’da elif, lam, mim, ha, mim, yasin, kaf, sad, nun gibi mukattaa harflerini zikir buyurmazdı. Ancak onların mânâsını “Ve ma ya’lem te’vili illallah ve’r-rasihûn fi’l-ilm” âyetinden¹⁹⁰² hareketle Cenab-ı Hak ve ilimde derinlik sahibi olanların (kâmil evliyâların) bildiğini ifade eder. Zira onlar sır mesabesindeki medrese ve kitaplardan öğrenilemeyecek ilmi (marifet) zâhire öğretmişlerdir. Onlara Kur’an’ı öğreten Hak Teâlâ’dır ki “Er-Rahman alleme’l-Kur’an” bunu beyan eder.¹⁹⁰³ Nitekim Senâî de “Aşk râ bu Hanife ders nekerd/ Şafîî ra der u rivâyet nist” (Aşk Ebu Hanife okutmadı, onun hakkında Şafîî’nin de bir duası yoktur.)¹⁹⁰⁴ diyerek aşk ve sır bahsinde gizli olan marifeti öğrenmenin sadece evliyâyâ mahsus kılındığına işaret vardır.

Harflerin ilmi hakkında ilk olarak “elif” ten başlayan Sultan Veled’e göre “elif” Hudâ’nın evvel ve âhir sıfatlarını temsil eder. Harflerin tertibinde “elif” şunun için başta gelmiştir ki Cenab-ı Hak evveldir. Sonradan gerçekleşen hiçbir şeye bağlı değildir. Gerçi “elif”in evvel oluşu “ba”ya nispetledir. Fakat Cenab-ı Hakk’ın evvelliği böyle nisbî değildir. O’nun evvel vasfı, başlangıcı olmayan evveldir. Öncesi

¹⁹⁰⁰ “O, Evvel’dir. Âhir’dir. Zâhir’dir. Bâtın’dır” el-Hadid, 57/3.

¹⁹⁰¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 217; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 414.

¹⁹⁰² “Onun tevilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler “Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁹⁰³ er-Rahmân, 55/1-2.

¹⁹⁰⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 57; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 46.

gibi sonrası da herhangi bir şeye bağlı değildir. Elif harfi, harflerin adeta özü ve mânâsı olmakla hangi renk kalemle hangi kâğıda yazılırsa yazılsın elif yine eliftir. Çünkü elif, Hakk'ın tecellisidir.¹⁹⁰⁵ Benzer açıklamalar *Rebab-nâme*'de de geçer; elifin harflerin tertibinde evvelce gelmesinin sebebi elifin bütün harflerin nakşında (bünyesinde) mevcut olmasıdır. “O, imamdır. Diğer harfler onun ardında saf bağlamışlardır. Sonra saflar ona tâbi olmuşlardır ki o hem hidâyet eden hem edilendir.” diyen Sultan Veled “evvel ma halekallah el-akl” (Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı, akıldır) buyrulmuş¹⁹⁰⁶ olmasından hareketle elifi anlayanların tüm harfleri anlayacağını söyler. Zira elif; evveldir, ahirdir. Elif, Hak veya küllî akıldır. Çünkü diğer harfler şeklen elife benzemiyor olsa da dikkat edilirse hepsinde elif mevcuttur. Örneğin Sultan Veled'e göre “ba” da “ta” da ve “sa” da ve “cim” de üç elif gizlidir.¹⁹⁰⁷

Harfler ilminde eliften sonra gelen “ba” (ب) harfi hakkında Hz. Ali'ye nispet edilen “İlim bir nokta idi, onu cahiller çoğalttı” ve “Ben bâ harfinin altındaki noktayı” gibi sözlerin de etkisiyle İbn Arabî, “ba” harfini varlık mertebelerinden ilki olan “Ta'ayyün-i evvel/ Hakikat-i Muhammediye” ile sembolize eder.¹⁹⁰⁸ Buna benzer olarak Şems'in bu harf hakkındaki açıklamaları Sultan Veled'in üzerinde etkilidir. Şems; “Sonra ba harfi geldi, elifin ayaklarına kapandı.” şeklindeki hikâye cümlesiyle başlayan bir diyalogla anlattığı ve “ba”nın “Altımda bir noktam var ki o senin aşkındır. Özümde o var.” şeklindeki ifadeleri ile harfin altındaki noktanın elifin ve varlığın sırrı olan aşka delil olduğunu anlatır. Diyalogun devamında ba'dan sonra “ta”nın gelip “Başımda iki noktam var; bunları dünya ve âhirete atarım” dediğini sonra da üç noktalı “sa” harfinin kendisini araya soktuğunu ifade eder.¹⁹⁰⁹ Sultan

¹⁹⁰⁵ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 202; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 229.

¹⁹⁰⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Kâri, *el-Mevzûâtül-kübrâ*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Said b. Besyuni Zağlûl, Karaçi, 82. Hadisin detaylı tahlili için Bk. Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 4 (01 Haziran 1998), 171-189.

¹⁹⁰⁷ Yazma ve Farsça basılı eserde ba (ب), ta (ت) ve sa (س) elif ile birlikte yazılmış olsa da muhtemelen şiir düzeni içinde veznin bozulması amaçlanmıştır. Kastedilen ب harflerin yalın halidir. Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 57; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 46; Sultan Veled, *Mesnevî-i Veledî* (2128), 155.

¹⁹⁰⁸ Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle*, 115.

¹⁹⁰⁹ Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, 188; Türkmen, *Şems-i Tebrizî'nin Öğretileri*, 167.

Veled de Şems gibi hikâyeci bir üslupla “Eliften sonra “ba” gelir ki eliften ayrı “ta” ve “sa” gibi birer zarf-ı Hudâ’dır. “Ba” elifin huzurunda secde ederek hayretinden yüzünü semâya çevirmiştir.” der. Bu harfin secdesi onun kulluğu hakkındadır. Normalde secdenin şekli başın yere konmasını gerektirir. Fakat “ba” harfi şekil olarak aşağıya değil yukarıya bakar. Sultan Veled bunu mânevî bir secde olarak kabul eder ama bu secdedeki mânâ daha derindir. Ba (ب) harfindeki secde aklın Allah’a secde etmesidir. Aklın secdesi ister istemez yapılan bir secde olup¹⁹¹⁰ aklın yükümlü olduğu ilk iş bu secdedir. “Elif”in küllî akıl olarak kabul edilmesinden hareketle “ba” cüz’î aklı temsil eder ve cüz’î aklın küllî akla secdesi onu bilmek ve tanımakla başlar. Hakk’ın huzurunda akıl, başsız olarak secde etmiştir. Hudâ’nın emriyle huzurunda secde ederken akıl daima Hak’la konuşur. Bu yüzden ba şekil olarak yukarıya baksa da akıl gibi secde halindedir.¹⁹¹¹

Harfleri şekil olarak gruplandığı için “ba” hakkındaki açıklamalar üzerine “ta” ve “sa” ya fazla değinmeden “ha” (ح) ile “hı” (ح) yı “cim” (ج) gibi sevgiden dolayı (korkudan değil)¹⁹¹² huşu halinde ve rükûda olarak tasvir eder. Şems de şeklen değerlendirmeler yaparak “Cim, ta ve sa ya göre daha uzakta idi. Tevriye sanatı (iki anlamlılık) daha çok belirsin diye cim iki yönden eliften üstündür. Ama elif yolunda beline kemer bağlamıştır” der. Şems’in yorumları göz önüne alındığında elif üzerinde çok durulmasına rağmen diğer harflere az ve daha çok şekilleri üzerinden anlam verilir. Şems bu harflerde mânâ ve temsiliyet boyutuna çokça değinmez. Harfler hakkında, harflerin şekilsel farklılığı üzerine benzetmelerin odak noktasında “elif” (ل) ve “dal” (د) zıtlığı gelir. Dal harfinin fiziksel açıdan iki Elif demek olduğunu ve bir topluluğun dal harfini düşman bilerek aralarında birbirlerinin gırtlaklarına sarılarak kavgaya tutuştuğunu söyleyen Sultan Veled, bu betimleme ile mânâ ehli

¹⁹¹⁰ Hakkı Eroğlu çevirisinde “ba” harfinin secde etmesi hayretten kaynaklı olarak yorumlanmıştır. Değirmençay’ın çevirisinde “Semâya yüz tutmuştur istemeyerek” şeklinde çevrilmiştir. Sultan Veled’in insanın secdesi ile harfin secdesini farklı açıklaması mânîdardır. Zira İnsanın secdesi iradi ve isteyerek yapılırken harfin secdesi, aklın secdesine benzetilerek ister istemez yapılan bir secde olarak ifade edilmiştir. Sultan Veled, *Rebâbnâme*, 256; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 46.

¹⁹¹¹ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 57-58; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 47.

¹⁹¹² Değirmençay, cim harfinin rükusunun korkudan değil, sevgiden dolayı olduğunu vurgulayarak el yazmasına uygun çevirmişken, Eroğlu çevirisinde bu kısım “cim, rükudadır. Korku ve ümitle huşu halindedir” şeklinde aktarılmıştır. Bk. Sultan Veled, *Rebabnâme*, 48; Sultan Veled, *Rebâbnâme*, 258.

olmayan insanların düşmanlıklarının sebebinin dış görünüş, kabuk, sûret olduğuna vurgu yapar.¹⁹¹³ Elif ve dal ayrımı üzerine verilen örneklerin çoğu elifin düz dal harfinin ise bükülmüş olması üzerinedir. Hz. Musa kıssası üzerinden; “Musa (a.s.) farketti ki Hızır’la arası açıldı. “Elif” harfiyle “dal” harfi gibi görünüşte ayrı düştüler.”¹⁹¹⁴ veya “Fakat duvarının biri “dal” gibi eğilmişti, Hızır onu “elif” gibi doğrulttu.”¹⁹¹⁵ Şeklinde aktarılır. “Elif” teki düz duruş ile “dal” daki eğrilik farklı yerlerde; “Elif gibi dümdüz boyumuz şimdi dala döndü; ağlayıp inlememiz de buna delil.”¹⁹¹⁶ Şeklinde de geçer. Yer yer sırları açıklama konusunda harflerden yola çıkarak “Burada “dal” ile “zal”ı (ذ) misal olarak getirilişim, gelişigüzel değildir. Onlarda gömülü, saklı olan mânâları söylemek isterim.” dese de Sultan Veled’in ketum davranarak detaylı açıklamalara gitmeyip harflerin derin mânâları olduğunu bunun delilinin de mukattaa harfleri olması üzerine yorumlarını kısa keser. Ona göre haşmetli bir zatın köhne, yırtık bir elbise içinde gizlendiği gibi eğer harflerde böyle mânâlar gizli olmasaydı, Kuran-ı Kerim’de zikrolunmazlardı. Âlemin sırrı olan Cenab-ı Yezdan; “elif, lam, ra, ha, mim” gibi harfleri kendi kelamında şundan dolayı zikir buyurmuştur ki zarfa bakarak içinde saklanana anlayasınız. Taha ve Yasin de böyledir. Harflerdeki benzerlikler üzerine “re” (ر) ile “ze” (ز) hakkında tevazu ve alçak gönüllülük temsiliyeti bulunduğu her iki harfin de Huda’yı çağırmakta olduğunu belirtir. Harfleri “ya” (ي) ya kadar bu şekilde gözden geçiren kimsenin tüm harflerin mânâlarının bir olduğunu anlayacağını ifade eder.¹⁹¹⁷

3.2.4.5. Hayret

Sultan Veled’in bilgi konusundaki görüşlerine bakılınca sistematik olarak insanda duyu organları vasıtasıyla elde edilen akli bilginin, ameller sonrasında Allah’ın inâyetiyle marifet ve hikmet nuruna dönüştüğü anlaşılmaktadır. Keşf ve

¹⁹¹³ Küçük’e göre Şems, Mevlevîlik içinde huruf ilminden en fazla söz eden kişidir. Oysa Sultan Veled’in eserlerinde bu konuya daha fazla yer verdiği görülmektedir. Fakat bu hususunda gerek üslup gerekse Sultan Veled’in görüşlerine kaynaklık etmesi bakımından huruf ilmine ilk defa çokça değinen Şems-i Tebrizi’dir denilebilir. Küçük, *Küpten Sızan Sırlar*, 113-114.

¹⁹¹⁴ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 225; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 174.

¹⁹¹⁵ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 226; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 176.

¹⁹¹⁶ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 51; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 59.

¹⁹¹⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 57; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 46; Sultan Veled, *Mesnevî-i Veledî* (2128), 155.

ilhâmla erişilebilen marifet ve hikmetin anlaşılmasında cüz'î aklın yetersizliğine ve aşkın önemine değinen Sultan Veled için marifet son noktada hayret makamına ulaşır. Hayret, aklın şaşırması mânâsına yakın olan tasavvufî bir ıstılah olarak marifet kavramı içerisinde değerlendirilir. Hayret; marifetin hakîkati olarak kabul edilir.¹⁹¹⁸ Abdullah b. Mübarek'in marifet tanımını; "hiçbir şeye hayret etmemek" şeklinde aktaran Hücvirî, Şıblî'den rivâyetle hayretin devamlı olmasıyla marifete erileceğini söyler. Hücvirî'ye göre hayret iki çeşittir. Birincisi bir şeyin varlığı ve mahiyeti hakkında, ikincisi ise bir şeyin keyfiyeti hakkındadır. Allah'ın varlığındaki hayret şirk ve küfür iken; keyfiyeti hakkındaki hayret, marifettir. Çünkü Allah'ın mahiyetine akıl ermeyeceği için ârif olan kişi Allah'ın varlığı hakkında şüpheye düşmez. Bu durumda ortada sadece keyfiyet kalır ki "Ârifan vücûdta yakîn, keyfiyette ise hayrette kalmışlardır" denilir.¹⁹¹⁹ Allah'ın keyfiyetinin hayret ile ilişkisine dair bir bağ da "Allah" lafzının kökeni üzerinedir. Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebu Amr b. Âlâ (ö. 154/771) Allah lafzının kökeni olarak "elehe" kelimesini kabul eder. Ona göre "Elehtü's-şey (O şeye hayret ettim) tabirinden hareketle insanlar Allah'ın sıfatlarının künhünde, onun büyüklüğü karşısında ve keyfiyetini kavramakta hayrete düştükleri için O'na "İlah" demişlerdir.¹⁹²⁰ Sultan Veled de aynı duruma işaret ederek "Hakîkatte sun'u Hudâ'da acayip olmaktan başka şey yoktur." diyerek "Allah" lafz-ı celilinin hayret etmek mânâsında "veleh" den müştak olduğuna değinir. Zira Allah'ın hiçbir yarattığı yoktur ki "veleh"i (hayreti) mucip olmasın. Yani âlemler içinde hayreti gerektirmeyen hiçbir şey yoktur. Hz. Peygaamber bundan dolayı: "Ya Rabbi! Hayretimi artır" ki akıl ve beden kaydından kurtulayım diye dua etmiştir. Çünkü hayret, kurbet ve rü'yettir. Her kimin hayreti ziyade ise Hakk'a kurbiyeti (yakınlığı) o nispette artmıştır.¹⁹²¹

¹⁹¹⁸ Câmi, *Nefahat'ül Üns*, 29.

¹⁹¹⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 339-340; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 161-165.

¹⁹²⁰ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 105.

¹⁹²¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme* (2127), 191; Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 279; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 495.

İbn Arabî, Hz. Peygamber'in "Allah'ım, sende hayretimi artır"¹⁹²² meâlindeki hadisini şerh ederken duanın mahiyetine binâen kulun Allah'tan öyle bir şekilde tenezzül umması beklenir ki Allah'ın şanına yaraşan nitelikleri algılamaktan acizliği öğrenen akıl onu her bakımdan imkânsız saysın ve böylece kul, kulluğunun idrakine ersin.¹⁹²³ Zünnûn'a "Ârifin yükseldiği ilk derece hangisidir?" diye sorulunca şöyle demiştir: "Önce tahayyür (hayret), sonra iftikar (Allah'a muhtaç olma), sonra ittisal (ulaşmak), sonra tekrar tahayyür."¹⁹²⁴ Yani ârifin derecesindeki terakkiyet hayret ile başladığı gibi yine hayret ile biter. Sultan Veled'e göre ilk hayret derecesi kulların "Yarab! Bu sanat eserlerini yersiz ve faydasız olarak yaratmadın" demesi ve bu sanatları gördükçe hayrette kalmalarıyla başlar. Bu derecede bunlardan faydalar, nimetler, hadsiz hesapsız hikmetler elde edilir. Sonra bu durum devam eder ve kullar henüz elde etmedikleri başka faydalar ararlar ve zaman geçtikçe bunlardan da faydalar sağlarlar. Böylelikle onların marifetleri, bilgi ve görüşleri artar. Böylece hayret ile başlayan bu durum hayret ile sürüp gider. Zira bu hususta Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur; "İki günü bir olan kimse aldanmıştır."¹⁹²⁵ Yani, her kim ki onun iki günü faydasından fazla olmazsa o kimse bu dünya pazarında, dünya mallarını verip âhiret kumaşları satın alan âhiret tüccarları arasında aldanır ve zarara uğrar.¹⁹²⁶ Allah'ın kulları üzerine murâdı odur ki kulları O'nun kudretinin sonsuzluğunu bilsin, akıllar hayran kalsınlar. Sanatı hakkındaki hayretleri artsın, onları seyretsinler de padişahlık nasıl olurmuş anlasınlar. Böylece kesin inançları ve sadakatleri dem be dem artsın ki bu kafes gibi olan dünyadan kurtularak, bir deryaya doğru gitsinler.¹⁹²⁷

Sultan Veled'in bu görüşleri Necmeddin-i Kübrâ'nın hayret hakkındaki düşüncelerini anımsatır. Necmeddin-i Kübrâ'ya göre seyyâr (sâlik veya tâlip) zâhirî ve bâtinî âyetlerden hazzını alıp zat ve sıfatların tecellisine mazhar olduktan sonra

¹⁹²² Allah'ım, hakkındaki hayretimi artır!" (Heysemi, VII, 201). Bk. Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 886; Hücvirî'nin eserinde; Şıblî'nin "Ey hayrete düşenlere yol gösteren! Hayretimi artır!" şeklinde geçmekte ve hadis olarak belirtilmemektedir. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 432; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 222. Fakat hem İbn Arabî hem de Sultan Veled tarafından hadis olarak kabul edilmektedir.

¹⁹²³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 3/324.

¹⁹²⁴ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 115.

¹⁹²⁵ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/276.

¹⁹²⁶ Sultan Veled, *Maârif (Farsça)*, 50; Sultan Veled, *Maarif*, 1985, 55.

¹⁹²⁷ Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 119-120; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 92-93.

hayret hâline ulaşır. Hayret ile O'na olan iştihakı daha da arttığı zaman, artık yer ve gök, kendisinin içinde mahkûm ve mahpus olarak kaldığı bir hapishane, bir zindan, bir kuyu, bir hisar, bir kale hâline dönüşür. Oradan kaçmak, firar etmek ve kurtulmak için bir çıkış yeri bulmaya teşebbüs ettikçe yer, gök ve bu ikisinde bulunan ateş, nur, hayvan, bitki, taş, toprak gibi âyet ve alâmetlerin perdeleri seyyârın karşısına çıkar. Bir türlü oradan dışarı çıkamaz ve halden hale girer. Bazen gökyüzünü gönlünün içinde hisseder, bazen de kendini gökyüzünün üstünde görür. Fakat nihâyetinde o, sıdk ve ihlâs kalesinde kendisini korur ve sonunda kudret dairesinde arz fâni olur.¹⁹²⁸ Binâenaleyh Sultan Veled de evliyânın bu bâbdaki yolunu hayranlık olarak tanımlar. Bu yüzden Hak yolunda ilim değil hayret istenmeli ki kişinin dergâhı hâssu'l-havâss olsun. Zira bütün tâatlerin gayesi hayranlıktır. Hak'tan istenilen büyük derece budur. Hakk'a kurbîyet ziyadeleştikçe hayret artar. Hayretsiz vuslat olamaz. Her kim o likaya (hayranlığa) ererse fâni olur ve henüz fenâ âleminde iken bekâ bulur.¹⁹²⁹ Kurbîyet arttıkça hayret, hayret arttıkça da kurbîyetin artacağını öngören Sultan Veled'e göre hayret bir mânâda kurbet (yakınlık) istemek demektir. Çünkü hayranlık, en yüce mertebedir. Hayretten maksat, kişiyi Hak'tan uzaklaştıran değil kişiyi nur-ı mahz (nurun kaynağı) eden hayrettir. Sultan Veled'e göre herkes bir şeye hayrandır. Âşıkın hayranlığı da maşuku hakkındadır. Bu kabilden olan hayret, diğer türlü hayretlerden ayrıdır. Bu, enbiyâ ve evliyânın nasibidir. Çünkü bu tahayyür "leyse kemislihi şeyun" den¹⁹³⁰ neş'et eder ve talibin aklını, fikrini yağma eder.¹⁹³¹

Hayreti hem marifet hem de aşk ile ilişkilendiren Sultan Veled'e göre sûretlerin güzellikleri kendilerinden değildir. Mânâsız sûret güzel olmadığı gibi istenen bir şey de değildir. Güzellik içinde güzellik olan can sofrasının da belli bir yeri ve evi yoktur. Fakat o sofrada ancak sarhoşluk verici bir hayret vardır.¹⁹³² Hayretin marifetle ilişkisi keşf sonucu oluşan şaşkınlık ile doğrudan ilişkili olup bu, aynı zamanda aşk için de bir sebep olarak kabul edilir. Zira Sultan Veled'e göre

¹⁹²⁸ Necmeddin-i Kübrâ, *Fevâihu'l Cemal ve Fevâtihu'l Celal*, 140-142.

¹⁹²⁹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 202; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 396.

¹⁹³⁰ "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." (Şûrâ, 42/11).

¹⁹³¹ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 45; Sultan Veled, "İntihâ-nâme-i Sultan Veled", 194-195.

¹⁹³² Sultan Veled, *Rebab-nâme (Farsça)*, 84; Sultan Veled, *Rebabnâme*, 65-66.

âşıkların şiirleri hayretten ve sarhoşluktan doğar.¹⁹³³ Hayreti arttıkça kişi bu düşünceyle başını, ayağını yitirerek Mecnun gibi halktan uzaklaşır.¹⁹³⁴ Marifet bağlamında da “Hakk’ın cemâlini temâşâ, insanı hayrân ederken âkilleri câhil eder. Bu yüzden Mısır’ın hanımları Yûsuf’u görünce hayretlerinden ellerini kesmişlerdir.” diyen Sultan Veled için marifet bizzat aşktır.¹⁹³⁵ Bu yüzden evliyâ, marifete ermekle âşık olup su ile dolu bardak gibi hayretle dolmuştur.¹⁹³⁶ Bu yüzden evliyâ’nın ilmi; hayret içinde hayrettir. Zira Hz. Resul bile “Yâ Rabbi! Hayretimi arttır.” diye dua etmiştir. Bu yüzden kişi O’na ilticâ ederek küllîyen fâni olmalıdır. Ayıklık karşılığında hayranlığı alan insan, ihsanın sırrını tâatsiz bulur. Dîdârı müşâhede, hayranlığı mucip olduğu gibi gözün nurlanmasına da sebep olur.¹⁹³⁷

¹⁹³³ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 54; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 66.

¹⁹³⁴ Sultan Veled, *Veled-nâme (Farsça)*, 167; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 2014, 283.

¹⁹³⁵ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 241; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 445.

¹⁹³⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 45; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 194-195.

¹⁹³⁷ Sultan Veled, *İntihâ-nâme (Farsça)*, 202; Sultan Veled, “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”, 396.

SONUÇ

Sultan Veled, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin oğlu, halifesi ve onun fikirlerinin en önemli temsilcisidir. Bu önemine rağmen günümüze kadar Sultan Veled hakkında onun tasavvufî görüşlerini ele alan bütüncül ve kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bunun sebeplerinden biri eserlerinde sürekli olarak babasına atıflarda bulunmuş ve onun fikirlerini açıklamayı tercih etmiş olmasıdır. Onun bu titiz ve fedakâr tavrı, Mevlânâ'nın eser ve görüşlerinin günümüze aktarılmasında oldukça etkili olduğu için çoğunlukla övgü ile anılmış olsa da yer yer Mevlânâ ile kıyaslanan Sultan Veled, önemsiz ve yok sayılmıştır. Eserlerinin tamamı Türkçe'ye çevrilmiş olsa da yapılan çevirilerin bazılarında eksiklikler ve hataların olduğu fark edilmemiştir. Tüm eserleri bütünlük içerisinde değerlendirilmediği için özgün fikirleri dahi gölgede kalmıştır.

Yaşamış olduğu zor ve karmaşık dönemde babası Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin görüşleri çerçevesinde Mevlevîliğin bir tarikat haline gelmesini sağlayan Sultan Veled, babasının eserlerinin düzenlenip çoğaltılmasından tekke ve vakıfların kurulması ile tarikat âdâb ve erkânının şekillenmesine kadar hemen her alanda rol almıştır. Bu bakımdan Sultan Veled, Mevlevîliğin mütemmim cüzü ve ayrılmaz bir parçasıdır. Babası henüz hayatta iken bir tarikat kurma düşüncesi ile hareket etmiş olan Sultan Veled babası vefat ettikten sonra Çelebi Hüsameddin'in döneminden itibaren aktif bir şekilde bu uğurda faaliyet göstermiştir. Posta oturduktan sonra tarikatın yönetsel alanda bütünlüğünü korumak üzere çelebilik müessesesinin temellerini atmış böylece Mevlevîliğin diğer tarikatlar gibi kol ve şubelere bölünmesinin önünü almıştır. Yetiştirdiği halifeleri farklı bölgelere göndererek Mevlevîliğin geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır.

Sultan Veled, edebiyat tarihinde öncü bir şair olarak göze çarpmaktadır. Eserlerinde aruz ölçüsünü ustalıkla kullanarak Farsçanın yanı sıra Arapça, Türkçe ve Rumca şiirler kaleme almıştır. Özellikle muvaşşah nazım şeklindeki (akrostiş barındıran) şiirleriyle edebi yeteneğini sergilemiş, çok dilli ve yenilikçi bir poetik anlayış benimsemiştir. Bu yönüyle, erken dönem Türk edebiyatında aruzun Türkçe şiire adaptasyonunda ve farklı dillerdeki şiirsel ifade olanaklarının keşfinde önemli

bir rol oynamıştır. Yine de yazdığı şiirleri edebi kaygılardan uzak tutarak insanların düşünce dünyasına hitap edecek birer araç olarak görmüştür.

Din kavramını peygamberlere ittibâ olarak şeriatle özdeşleştirdiği gibi şeriatlerin hakikatleri bağlamında dinleri mânâyâ kavuşmak husunda ortak bir amaç içerisinde değerlendiren Sultan Veled, dine dair tüm düşüncelerini sûret ve mânâ kavramları üzerinden açıklar. Varlık sahasına sürülmüş insanın sadece bedenden ibaret olmadığı üzerinde ısrarla duran Sultan Veled eserlerinin tümünde mânânın ne kadar kıymetli olduğuna dair çok çeşitli örnekler vererek nihayetinde, mânânın Allah olduğu sonucuna varır. Müteaddid olan sûretleri ise hem mânâyâ erişme noktasında birer araç olarak kabul edip kıymeti haiz kabul eder hem de mânâ ile kıyaslanamayacak kadar kıymetsiz görür. Beden-ruh açısından yorumladığı sûret-mânâ ilişkisine dair görüşlerini detaylı olarak açıklayan Sultan Veled, sûretler arasındaki ince farklara değinerek Sühreverdi el-Maktûl'ün “melekûtta gelen nakışlar” tarifine benzer olarak gaybî sûretlerden dahi söz eder.

Şeriat bakımından kulluğu; abdiyyet, ubûdiyyet ve ubûdet mertebeleri üzerinden açıklayarak dinin amellere yönelik yüzü hakkında ibadetlerin sûret ve mânâ açısından özelliklerine değinen Sultan Veled, insanın bu dünyada huzur bulması için tek yolun “Ölmeden önce ölmek” olduğunu ifade eder. Aynı zamanda bir tarikat şeyhi olarak bir yandan nefis ile mücadelenin önemine değinerek bu hususta yapılması gereken mücâhede konusunda yol ve yöntemleri anlatırken diğer yandan, insanın bezm-i elestten beri sahip olduğu öz cevherinin farkına varabilmesi için gerekli olan zikir, sohbet ve semâ' talimi gibi konular hakkında bilgiler verir. Genel olarak bir mânâ arayışı olarak kabul ettiği seyr ü sülûk kavramını seyr ilallah ve seyr fillah olarak ikiye ayıran Sultan Veled, bu hakikat yolculuğunu talep, tâlip ve matlup terimleri üzerinden açıklayarak tarikat yolunda müritlerin edeplerinden, mürşidin makamları hakkında bilgilere kadar geniş bir yelpaze açar.

Sultan Veled'in tasavvufi düşüncesindeki temel kavramları üzerine yapılan analizler, onun vücûd (varlık), nur, ilim ve aşk gibi merkezi tasavvufi terimleri kendine has bir yaklaşımla yorumladığını ortaya koymaktadır. Vücûd kavramını asıl ve izafi olarak ikiye ayırması, onun ontolojik görüşünün temelini oluşturur. Sultan

Veled felsefi bir dil kullanmamakla birlikte, varlığı Allah'ın asli ve taayyün edilemez varlığı ile yaratılmışların geçici/gölge varlığı şeklinde ayırtmıştır. Bu geçici varlığı “cahillik ve körlükten ibaret” olarak nitelemesi, mutlak varlığa ulaşmanın önemini vurgulayan güçlü bir imâdır. Bu bağlamda nur kavramına hakkında detaylı açıklamaları, Sultan Veled'in nazari tasavvuf alanındaki görüşlerinin önemli bir parçasını teşkil eder. Nuru, teşkikî bir yapı olarak kabul etmesi ve Allah'ın zatını nur üzerinden tasvir etmesi; onun akıl, ruh, nefis ve nâr gibi kavramlar üzerinden varlık meselesini sûret ve mânâ düzleminde açıklamasına olanak tanımıştır. Bu yaklaşım, onun düşüncesindeki sembolik anlatımın gücünü de gözler önüne sermektedir.

Marifet ve ilim mertebelendirmeleri ise Sultan Veled'in bilgi teorisine ilişkin önemli ipuçları sunar. Kesbî ilmi marifetten ayırarak, din âlimlerinin dahi Kur'an'ı ancak belirli bir derinliğe kadar tefsir edebileceğini oysa batın âlimlerinin (evliya) marifet sırrına sahip oldukları için çok daha ileri düzeyde bir tefsir kabiliyetine sahip olduklarını iddia etmesi, onun bilgiye erişim hiyerarşisini net bir şekilde ortaya koyar. İbn Sinâ'nın yaklaşımlarıyla benzerlik gösteren on duyu ve akıl yoluyla bilginin başlangıcını açıklarken, sır perdelerinin açılmasını keşf ve ilham ile ilişkilendirmesi, onun rasyonel bilginin ötesindeki sezgisel ve ilahi ilhamın önemine vurgu yaptığını gösterir.

Sultan Veled'in aşk kavramına atfettiği merkezi rol, onun tasavvufi yolculuğundaki nihai hedefi işaret eder. Mevlânâ'nın "cüz'î aklın, küllî akla yol bulması" ifadesine paralel olarak, aşkı, keşf ve ilhama ermenin en kestirme yolu olarak görmesi dikkat çekicidir. Aşkın bir cezbe (çekim) ile başlayıp gizli ilimleri açığa çıkardığı ve kişiyi vasıtasız olarak yücelttiği fikri, onun tasavvufi sisteminde aşkın dönüştürücü gücüne olan inancını pekiştirmektedir. "Cezbe, yani aşk; ibadetlerin sultanı, sırrın sırrı ve dinin özüdür" tespiti, aşkı tüm ibadetlerin ve mânevî kemâlatın zirvesine yerleştirmesi bakımından oldukça önemlidir.

Sultan Veled'in düşünce dünyası incelendiğinde, onun marifeti yalnızca belli bir mânevî seviyeye ulaşmış, aydınlanmış akla sahip velîlerin ve havâss ehlinin idrak edebileceğini vurguladığı görülmektedir. Bu yaklaşım, onun marifete erme noktasında insanlar arasında hiyerarşik bir düzen öngördüğünü ortaya koymaktadır.

Sultan Veled'e göre mânevî sırların dilini herkes anlayamaz; bu nedenle sözü gereksiz yere uzatmaz, özlü ve veciz ifadeleri daha değerli görür. Bu açıdan harf sembolizmine de başvuran Sultan Veled, “elif” harfini Allah’ın varlığına, “bâ” harfini ise kulluğa işaret etmek için kullanmış; buradan hareketle küllî ve cüz’î akla dair tespitlerde bulunmuştur. Ayrıca, keşf ve ilhâm yoluyla ulaşılan marifet ve hikmetin anlaşılmasında cüz’î aklın yetersizliğini vurgulamış, aşkın önemine dikkat çekmiş ve marifetin nihai mertebesini “hayret makamı” olarak tanımlamıştır.

Sultan Veled’in enbiya ve evliyâyâ ilişkin değerlendirmeleri de dikkat çekicidir. Ona göre nebî ve velîlerin büyüklüğü, mucize yahut keramet göstermekle sınırlı değildir. Zira gayb âlemine dair birtakım sırları bilmek ya da olağanüstü hâlleri müşahede etmek, başka varlıklar için de mümkün olabilir. Ancak velîlerin sözleri, hiçbir şekilde taklit edilemeyen, eşsiz bir değere sahiptir. Bu nedenle Sultan Veled, dünyadaki en önemli hakikatin evliyâyâ muhabbet beslemek olduğunu vurgular. Ona göre bir Müslüman binlerce ibadetle meşgul olsa, ilim ve ahlâk ile donansa bile, eğer evliyâyı inkâr ederse Allah katında makbul değildir. Doğru ve hakiki bir velî mevcutken onun rızasını ve hizmetini gözetmeden yapılan her şey dalâlet olarak değerlendirilir. Bu noktada Sultan Veled, evliyâullahı vaktin Nuh’u gibi görür ve onların gemisine sığınanların korunacağını belirtir. Bu sonuçlar, Sultan Veled’in marifet, aşk, hayret makamı, nebî ve velî tasavvuru, harf sembolizmi ve evliyâyâ muhabbet anlayışını bir bütünlük içinde değerlendirmemize imkân tanımaktadır. Böylelikle onun düşünce sisteminde, İslam tasavvuf geleneğinin temel meselelerinin özgün yorumlarla yeniden ele alındığı açıkça görülmektedir.

Mevlevîlik içerisinde kendisini babası Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin ve diğer Mevlevî şeyhlerinin görüşlerini şerh ve izaha adayan Sultan Veled, özgün bir üsluba ve dikkate değer tasavvufî fikirlere sahiptir. Neredeyse bütün meselelerde Kur’an’daki ayetler ve hadislerden hareketle tefsir ve te’vil yöntemini tercih eden Sultan Veled, bu yaklaşımıyla kendine has derin bir mânevî anlayış geliştirmiştir. Onun bazı ayet tefsirleri, klasik müfessirlerden farklı yorum boyutları ortaya koymakta; ayet ve hadislerin yalnızca zahirî yönleriyle sınırlı kalmayıp bâtınî boyutlarını da öne çıkarmaktadır. Fikirlerinin genel olarak babasıninkilerle paralellik arz ettiği ileri sürülse de, Sultan Veled’in şeriat ve tarikat konularında geleneksel

tasavvufla çelişmeyen özgün açıklamalarının kaynağında Seyyid Burhâneddin ve Şems-i Tebrîzî'nin tesirleri ile Mevlânâ'nın da işaret ettiği Hâkim Senâî'ye duyduğu hayranlık ve ondan aldığı ilham açıkça görülmektedir. Özellikle varlığın sembolik anlatımı çerçevesinde ortaya koyduğu “nur” anlayışı, İbn Sînâ'dan Muhammed ve Ahmed Gazzâlî'ye, Necmeddîn-i Kübrâ'dan Şems-i Tebrîzî ve Sühreverdî el-Maktûl'e kadar uzanan geniş bir irfan geleneğinin Sultan Veled'in düşüncesinde sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu yönüyle yapılacak yeni çalışmaların, Mevlevîliğin entelektüel temellerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Bununla birlikte, Sultan Veled'in eserlerinden biri olan İntihâ-nâme, eksik kısımları ve karışmış bölümleriyle yeniden güvenilir ve tam bir Türkçe çeviriye muhtaçtır. Ayrıca hem Sultan Veled'in hem de Mevlânâ'nın görüşlerinde önemli bir kaynak konumunda olan Hâkim Senâî'nin özellikle Hadîkatü'l-Hakîka ve Şerîatü't-Tarîka adlı eserlerinin henüz Türkçeye kazandırılmamış olması, Senâî'nin Sultan Veled ve Mevlevîlik üzerindeki etkisinin yeterince ortaya konulamamasına neden olmaktadır. Sultan Veled'in nur kavramı üzerine yaptığı değerlendirmeler, İşrâkîlik ile tasavvuf arasında yeni bir bakış açısı kazandırabilecek niteliktedir. Dolayısıyla İşrâkîlik-Mevlevîlik bağı üzerine yapılacak araştırmaların tasavvuf alanına ışık tutacağı açıktır. Bu doğrultuda Sebzevârî'nin nazarî tasavvuf ekseninde kaleme aldığı Mesnevî Şerhinin Türkçeye kazandırılması, hem Mevlânâ hem de Sultan Veled'in düşünce dünyasının daha kapsamlı şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Son olarak, Sultan Veled'in halifeleri aracılığıyla Mevlevîliği farklı bölgelere taşıdığı dikkate alındığında, bu coğrafyalara ait vakfiyelerin incelenmesi ve yeni belgelerin ortaya çıkarılması da Mevlevîlik tarihi açısından son derece önemli bir boşluğu dolduracaktır. Bütün bu tespitler ışığında, Sultan Veled'in yalnızca Mevlânâ'nın fikirlerini açıklayan bir şârih değil, aynı zamanda kendine has yorum ve katkılarıyla tasavvufî düşünce geleneğinin özgün bir temsilcisi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bağlamda önerilen yeni çalışmaların, hem Sultan Veled'in tasavvuf tarihindeki yerini daha görünür kılacağı hem de Mevlevîliğin entelektüel yapısını daha sağlam temellere oturtacağı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Addas, Claude. *Quite For The Red Sulphur, The İslamic Texts Society*. Cambridge, 1993.
- Ahmed Dede, Seyyid Sahîh. *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Akben, Cantürk - Coşkun, Hamit. "Aromatik Kokuların Bilişsel ve Duygusal Etkileri Üzerine Bir İnceleme". *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 8 (15 Haziran 2018), 215-235. <https://doi.org/10.23863/kalem.2018.101>
- Akdoğan, Mustafa Said. *Ahmed Gazzâlî ve Bevâriku'l-İlmâ' Fî Tekfîri Men Yuharrimu's-Semâ' İsimli Eserinin İncelenmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Akgül, Mehmet. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Değişme; Yaşama Pratiği, Kültür ve Din İlişkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (31 Mayıs 2001), 225-234. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343084>
- Akot, Bülent. "Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 31.
- Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud. *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: KB yayınları, 2000.
- Akyürek, Ahmed Remzi. *Tarihçe-i Akteb*. Şam, 1333.
- Alkış, Abdurrahim. "Mesnevî'nin İnşasında ve Mevlevîliğin Müessesleşmesi Sürecinde Çelebi Hüsameddin'in Yeri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011).
- Altuntaş, Hayrani. "Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri". *İbn Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1984.
- , *Mecmû'atü'l-Letâ'if ve Matmûratü'l-Ma'ârif*. Mısır, 1845.
- , *Minhâcu'l-Fukara*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2005.
- , *Nisâbü'l-Mevlevî*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Arasteh, A. Reza. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*. çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir. Kitabiyat, 2007.
- Arpaguş, Sâfi. *Mevlânâ'nın Dîni Anlatım Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- , "Mevlevî İstılahları". *Keşkül Dergisi* 33 (2014), 42.

- Ataç, Nergis. *Onikinci ve Onüçüncü Yüzyıllarda Anadolu'da Bizans-Selçuklu Kültürel İlişkileri ve Yerel (yerleşik) Sanat*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ateş, İbrahim. “Hz. Mevlânâ Dergahı İle İlgili Vakıf ve Vakfiyeler”. <http://acikerisim.fsm.edu.tr/xmlui/handle/11352/942>
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliya*. çev. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim Ve Kültür Yayınları, 1984.
- Avcı, Seyit. “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/4 (2004), 161-193.
- Ayni, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Ayverdi, İlhan - Topaloğlu, Ahmet. İstanbul: Kubbealtı, 2008.
- Bahâeddin Veled, Muhammed İbn Hüseyin. *Maârif*. çev. Şadi Aydın - Elvir Musiç. İstanbul: Rûmî Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Baltacı, Cahid. *Tasavvuf Lügatı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2011.
- Baltacı, Halil. “Aşkın Kazandığı Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve İrâkî Çizgisi”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 34 (2014), 23-44.
- Basrî, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr. *Zühed*. çev. İshak Doğan. Hüner Yayınevi, 2017.
- Bayrakçı, Sami. “İlk Dönem Sûfilerin Vahyi Anlama Usûlleri: Muhâsibî ve İbn Atâ Örneği”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (27 Aralık 2023), 169-191. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1377225>
- Bayraktar, Mehmet. “Davud el-Kayserî'nin Felsefesi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (01 Temmuz 2015), 6-29.
- Bayram, Mikail. *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi*. Konya, 2008.
- Baysal, Ali Fuat - Ertunç, Çiğdem Önkol. “Mevlânâ Türbesi Kalemışlerinde Ortaya Çıkartılan Resimlerin Eflatun ve İshrakilik Bağlamında Bir Analiz Denemesi”. *Art-Sanat* 0/15 (2021), 35-60. <https://doi.org/10.26650/artsanat.2021.15.0002>
- Baz, İbrahim. “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 136-144. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Bebek, Adil. “Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed' e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”. *Marmara İlahiyat Dergisi* 18 (2000), 121-148.
- Beytur, Midhat Bahari. *Mihrab-ı Aşk*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1964.

- . “Sultan Veled”. *Mevlânâ Güldestesi*. Konya: Konya Turizm Derneği, 1965.
- Bîbî, Hüseyin b. Muhammed İbn. *El Evamirü'l-Ala'ye Fi'l-umuri'l-Ala'ye (Selçuk Name)*. çev. Mürsel Öztürk. T.C. Kültür Bakanlığı, Millî Kütüphane Basımevi, 1996.
- Bilgiz, Musa. “Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı” 25 (2006), 209-236.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- . “Muhasibi'nin Bilgi kaynaklarına Bakışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001).
- Bolat, Ali vd. *Tasavvuf: Tarih-Doktrin-Tenkit*. Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019.
- Bozyiğit, Ahmet. “İslâm Felsefesinde Ruh - Beden İlişkisi”. *Turkish Studies-Social Sciences* Volume 15 Issue 6/Volume 15 Issue 6 (2020), 2851.
- Büşra Arslan Meçin. “Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'da Varlık Düşüncesi”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, 1091-1111. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.627200>
- Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu*. çev. Erol Üyepazarcı. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Câmi, Nûrüddin Abdurrahmân. *Nefahat'ül Üns*. çev. Mahmud b. Osman b. Ali Lâmiî. İstanbul: Fatih Yayınları, 2015.
- Can, Şefik. *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*. Ötüken Neşriyat, 2013.
- . *Mevlânâ ve Eflatun*. İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih. “Mesnevî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara, 2004.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm b. Abdilkerîm. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim, 6. bsk., 2013.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- . *Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- . *Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

- Çakır, Abdullah. “Rifâiyyenin Pîri Seyyid Ahmet Er-Rifâî’de Fakr Ve Pratik Tezâhürü Fütüvvet”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 4 / 1 (2019), 71-72.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Mevlânâ’ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”. *Marife Dergisi* Kış 3 (2007), 7-28.
- Çam, Mevlüt. “Mevlânâ Celâleddin Rûmî (Celâliye) Vakıfları”. *Konya Kitabı XVIII: Konya Vakıfları* 1 (2021), 389-399.
- Çatak, Adem. *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayış*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- . “Yahya b. Habeş Es-Sühreverdî’de Marifet Anlayışı”. *Journal of Turkish Studies* 10/Volume 10 Issue 10 (01 Ocak 2015), 291-291. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.8352>
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. İstanbul: Everest Yayınları, 2020.
- Çelebi, Celâleddin. “Çelebi Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1993.
- Çelebi, Ulu Arif. *Ulu Ârif Çelebi Dîvânı*. çev. İbrahim Kunt, Mehmet Vanlıoğlu. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Çiçekler, Mustafa. “Mesnevi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/320-322. Ankara. Erişim 17 Ocak 2024.
- Dâvûd-i Kayserî. *Aşk Şarabı ve Hayat: Kaside-i Hamriyye Şerhi*. çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- . *Tasavvuf İlmine Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Dedes, D. “Greek Verses of Rûmî&Sultan Walad”. 1993. Erişim 25 Haziran 2023. <https://www.opoudjis.net/Play/Rûmîwalad.html>
- Değerli, Ayşe. “Bir Ritüel Pratiği Üretme Denemesi: Şeyh Gâlib İçin Düzenlenen İlk İhtifal”. *Journal of Turkish Studies* 8/Volume 8 Issue 4 (17 Ekim 2019), 573-587. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.4613>
- Değirmençay, Veyis. *Sultan Veled ve Rebabname*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- . “Sultan Veled’in Anadolu Selçuklu Sultanlarına Methiyeleri”. *Mevlânâ Araştırmaları* 5. ed. Adnan Karaismailoğlu. Araştırma-inceleme 56, 62. Kızılay, Ankara: Akçağ, 1. baskı., 2007.
- Demir, Arif. “İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları” 15/2 (2015.), 65-87.

- Demirci, Mehmet. “Mesnevî Şerhleri ve Şarihleri Hakkında Birkaç Not”. ed. Ünal Şenel. 39-45. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Demirli, Ekrem. “İbnü’l Arabî ve Mevlânâ Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 16 (19 Nisan 2012), 229-247.
- , *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*. İz Yayıncılık, 2005.
- Demirtaş, Mehmet. “Çelebi Hüsameddin ve Mevlevîlik-Ahîlik İlişkisi”. *Journal of Turkish Studies*.
- Dînânî, Gholamhossein Ebrahimi. *Felsefî ve İrfânî Söyleşiler*. önsöz yayıncılık, 2021.
- , *Mesnevi Söyleşileri*. ed. Ozan Kemal Sarıalioğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- , *Molla Sadra ve Sühreverdi Dersleri*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz yayıncılık, 2019.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı Mukattaa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huruf-i-mukattaa>
- Ebu’l-Vefâ. *Menâkıb-ı Tâcü’l-Ârifîn*. çev. Kemâl b. İbrâhim. Beyazıt Devlet Ktp: Veliyüddin Efendi, 3695.
- Eflâkî, Şemseddin Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- , *Manâqib al-ârifîn (Metin)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1980.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Erdeğer, Melek Göksu. *III. Alaeddin Keykubad ve Türkiye Selçuklu Devleti’nin Sonu*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Erkaya, Mahmut Esad. “Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuuvvetin Temel İlkeleri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17 (2017), 249-276.
- Esrar Dede. *Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevlevîyye (inceleme-metin)*. ed. İlhan Genç. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.
- Eyice, Semavi. “Eflâtun Mescidi”. 10/477-488. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994.

- Eyüp Öztürk. *İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. “Risale fi me’ânî’l-akl”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefî Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Firûzanfer, Bediüzzaman. *Mevlânâ Celâleddin*. çev. Feridun Nazif Uzluk. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005.
- Frager, Robert. *Kalp Nefs ve Ruh*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2014.
- Furat, Ahmet Subhi. “Abul Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub adlı Risalesi”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 339-356.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkatü’l-Envar*. Lübnan: Alemu’l-Ketab, 1986.
- , *Mişkatü’l-Envar*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- , *Tevhid ve Ledün Risaleleri*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Mecdüddin Ebü’l-Fütûh Ahmed. *Sevânih’ul-uşşâk Âşıkların Halleri*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Geylânî, Abdülkadir. *el-Fethu’r-Rabbânî İlâhi Armağan*. çev. Abdulkadir Akçiçek. Bedir Yayınları, 1980.
- , *Sırr’ul-Esrâr Ötelerden Haberler*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Bahar Yayınları, 1964.
- , *Sırru’l-Esrâr Sırların Sırrı*. çev. Mehmet Eren. Gelenek Yayıncılık, 2006.
- Gordlevskiy, Vladimir Aleksandroviç. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. Onur Yayınları, 1988.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddin Kübrâ ve Kübrevîlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Göktaş, Vahit - Tenik, Ali. *Allah’la Varolmanın Yolu Zikir*. İlahiyat Kitap, 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “Mevlânâ Şems-i Tebrîzî ile Altmış İki Yaşında Buluştu”. *Şarkiyat Mecmuası* 3 (1959), 156-161.
- , *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953.
- , *Mevlevî Adâb ve Erkânı*. İstanbul: İA Kitabevi, 1963.

- Güçlü, Betül. “Mevlânâ’nın Eserlerinde ‘Yûsuf’un Gömleğinin Kokusu’”. *Marife Dergisi*, 17.
- Güleç, İsmail. “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler”. *İlmi Araştırmalar* 22 (19 Şubat 2014), 135-154.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazari İrfan Geleneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Güntay, Hacı Mehmet. “Vakıf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul, 2012.
- Gürer, Betül. “Dîvân-ı Hikmet’te Ârifliğin Gerekleri ve Marifetin Tahsili”. 104-105. Konya: Konya Kültür A.Ş., 2018.
- , *İbn Atâ Tefsiri*. ed. Hamide Ulupınar. İstanbul: H Yayınları, 2018.
- , *Molla Fenârî’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- , “Nazari Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî’nin Miftâhu’l-Gayb’ı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* Mayıs (2017).
- Gürer, Dilaver. *Abdülkâdir Geylânî / Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İnsan Yayınları, 2016.
- , *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- , *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de Peygamber Öyküleri II*. Konya: Mebkam / Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi, 2007.
- , *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de Peygamberlerin Öyküleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- , *Füsusu’l-Hikem ve Mesnevi’de Peygamberlerin Öyküleri*. İnsan Yayınları, 2011.
- , “‘İbn Arabî’de ‘Dinlerin (Aşkın) Birliği’ ve ‘ibadet’ Meselesi’ Hakkında Bir Değerlendirme”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* IV/11 (2003).
- , “İbnü’l-Arabî’de Lügat, Istilâh ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı”. *Marife Dergisi* 1/3 (2002), 43-44.
- , “Osmanlılar’da Semâ’, Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhulislam Risalesi”. *Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (Şubat 2010), 1-23.
- , *Sufi İbn Sina ve Makamatü’l-Arifin*. Gelenek Yayıncılık, 2012.

- Gürsoy, Adnan. “İbn Sînâ’nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014).
- Hakîm Senâî, Ebu’l Mecd Mecdüddin İbn Âdem. *Hadikatü’l-Hakîka ve Şeriatü’l-Tarikâ*. Daru’l Emin, 1995.
- Hakim, Suad. *İbnü’l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Hakîm Tirmizî. *Hatmu’l Evliya Veliliğin Sonu / Velayet - Nübüvvet Tartışması*. ed. Salih Çift. İnsan Yayınları, 2018.
- Haksever, Ahmet Cahit. “Çorum’da Mevlevîlik: Tarihsel Süreci ve Son Temsilcileri”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007).
- Hâllac-ı Mansûr, Ebü’l-Mugîs el-Hüseyn. *Tavasın*. çev. Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba Yayınları, 2002.
- Hâris el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed. *Kitabu’l-ilm*. Tunus: ed-Dâru’tTûnisiyye li’n-Neşr, 1975.
- Harman, Vezir. “Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2 (2014).
- Hasluck, F. W. *Christianity and Islam Under the Sultans*. ed. Margaret M. Hasluck. 2 Cilt. Londra: Oxford University Press, 1929.
- Hemedânî, Aynü’l-Kudât. *Temhîdât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Hücvîrî, Ebü’l-Hasen Alî. *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- , *Keşfu’l-Mahcûb*. İran: Sange Mil, 2007.
- İrakî, İbrâhîm b. Büzürce-mihr Fahreddin-i. *Lemaat*. çev. Saffet Yetkin. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Işın, Ekrem. “Mevlevîliğin Tarihsel Temelleri: Sultan Veled ve Çelebilik Makamının Kuruluşu”. 95-98. Konya, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *İbnü’l Arabî’nin Fûsus’undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2005.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- , *Harflerin İlmi*. çev. Mahmut Kanık. Asa Kitabevi, 2006.
- İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullâh Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah. *Kitabu'l-Hudud - Tanımlar Kitabı*. çev. Aygün Akyol - İclal Arslan. Elis Yayınları, 2013.
- . *Kitabu's-Şifâ Metafizik*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- . *et-Ta'likat*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İlgar, Yusuf. "Afyonkarahisar Mevlevîhânesi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (01 Haziran 1996), 107-141.
- İsfahani, Ragıb. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Pınar Yayınları, 2018.
- İsfahânî, Ragıb el-. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. Çıra Yayınları, 2022.
- İzbudak, Veled Çelebi. *Konya Ahvâl-i Umûmiyye-i Târihiyesinden Mevlânâ ile Ricâli*, ts.
- . *Tekke'den Meclis'e Sıradışı Bir Çelebi'nin Anıları*. İstanbul: Timaş, 2009.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Sözlük Farsça-Türkçe*. İstanbul: Birim Yayınları, 1998.
- Karakoç, Sezai. *Mevlânâ*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2019.
- Karamustafa, Ahmet T. "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1958.
- Kâşânî, İzzeddin Muhammed b. Ali. *Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2010.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî el-kutub ve-l-fünûn*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Kaval, Musa. *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Dönemin Sosyo-dini Yapısı ve Tasavvufî Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011.
- Kayaoğlu, İsmet. "Semâ''ın Menşei Hakkında Birkaç Söz". 89. Konya, 1998.
- Kazvîni, Hamdullah Müstevfî. *Târih-i Güzide*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 6. bsk., 2019.
- . *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2011.

- Khundâbî, Davûd Vâsîgî. “Kâr kardhâye erfâniye talmihât u eqtebâshâye Kur’âni-ye Sultan Walad dar arseye ghazal”. *Kâvosh-nâmeye Zebâne Edabiyâte Fârsi* 47 (2021 1399), 67-88.
- , “Negâhi tahlili be rabete-ye ma’navi-ye Sultan Walad va meşayikhe tarikate Mawleviye”. *Motâle’ât-e Erfâni* 20 (2014), 33-52.
- , “Pajuheshi dar nûandishihâye Sultan Walad dar arseye ta’vile ahâdis”. *Pajuheshe Zebân u Edabiyâte Fârsi* 50 (2018), 211-232.
- , “Derengi der Nüendişehayi Sultan Veled der Arsai Velayet”. *Zeban u Edebiyat-ı Farisî* 96 (2017).
- Khundâbî, Davûd Vâsîgî - Meleksabet, Mehdi. “Darangî dar naw-andîşî-hâ-yi Sulţân Valad dar ‘arşa-yi wilâyat”. *Zeban u Edebiyat-ı Farisî* 70/235 (01 Ocak 2017), 203-227.
- , “İşâ Rathâye nûgerâyâneye Sultan Walad der arseye ta’vile âyâte Kur’ân bâ tavaccûh be âsâre erfâniye mutaqqadem”. *Metne Şenâsiye Edebe Fârsi* 3/47 (2020), 71-88.
- Kılıç, Atabey. “Sultan Veled’in Türkçe Şiirlerinde Aruz Kullanımı”. Manisa, 2006.
- Kılıç, Cevdet. “Sühreverdî’nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşai Felsefe ile Karşılaştırılması”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2008).
- Kılıç, Mahmud Erol. *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar 1*. Sufi Kitap Yayınları, 2016.
- , *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar 1 - Osmanlı Dönemi – Cumhuriyet Dönemi*. Sufi Kitap Yayınları, 2016.
- , “Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1/1 (2004), 105.
- , *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2015.
- Kindî, Yakub b. İshak. *Resailü’l Kindî el-Felsefiyye*. ed. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride. Kahire: Daru’l Fikri’l Arabî, 1950.
- , “Risâle fi’n-nefs”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefi Risâleler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kirmânî, Evhadüddin. *Rubâiler*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Koçar, Musa. “Kur’an’da Veli Kavramı”. *Araştırmalar* 9-10 (2003), 182.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK, 1998.

- Konevî, Sadreddin. *Fatiha Sûresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- , *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017.
- , *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- , *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: İz Yayınları, 1992.
- , *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017.
- Konur, Himmet. “Mesnevî’de Mürîd-Mürşid İlişkisi”. *Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi* Mevlânâ Özel Sayısı (2005), 149-157.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Karaman Tarihi*. İstanbul: Baha Matbaası, 1967.
<https://www.nadirkıtap.com/karaman-tarihi-ibrahim-hakki-konyali-kitap9416153.html>
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1976.
- Kucur, Sadi Süleyman. “Eğirdir Mevlevîhanesi ve Germiyanoglu Musa Bey’in Temliki ile Sultan Veled’in Vakfı”. 575-596. Eğirdir, 2001.
- Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed el-. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Beyrut-İstanbul: Darul Kütübul İlmiye, 2005.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Tasavvufun İlkeleri Risale-i Kuşeyrî*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1978.
- , *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Daru'l-Minhac, 2017.
- , *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Muhammed Coşkun. İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Küçük, Hülya. *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- , *Küpten Sızan Sırlar: İntihâ-nâme-i Sultan Veled*. İstanbul: Ataç Yayınları, 1. baskı., 2010.
- , *Sultan Veled ve Maârif'i: Kitâbu'l Hikemiyye Adlı Maârif Tercüme ve Şerhi (İnceleme-Metin)*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.

- , “Sultân Walad’s Role in the Foundation of the Mevlevî Sufi Order”. *Mawlana Rûmî Review* 3 (14 Kasım 2018), 22-50. <https://doi.org/10.1163/25898566-00301004>
- Küçük, Hülya - Gamard, İbrahim W. *Sultan Walad in The Footsteps of Rûmî and Shams*. Fons Vitae, 2022.
- Küçük, Osman Nuri. *Fihi Ma Fih Ekseninde Mevlânâ’nın Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Rûmî Yayınları, 2006.
- , *Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Küçük, Sezai. “Mevlevîlerde Mânevî Eğitim”. *Keşkül Dergisi* 5 (2005).
- , *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul, 1. bsk., 2007.
- Lewis, Franklin Dekan. *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*. çev. Gül Çağalı Güven - Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1.basım., 2010.
- , “Soltan Valad and the Poetical Order”. *Persian Language, Literature and Culture Ne leaves, Fresh Looks*,. ed. Kamran Talattof. 25-26. Londra: Routledge Taylor & Francis Group, 2015.
- Malikov, Alaaddin - Baghirov, İbrahim. “Sadreddin Şîrâzî’ye Göre Nefsin Hudûsu ve Onun Bedenle İlişkisi”. *Metafizika Jurnalı* 4/14 (2021), 8-32.
- Mansuroğlu, Mecdut. *Sultan Veled’in Türkçe Manzumeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn. *Lisânu’l-Arab*. Kahire, 1986.
- Marzouk, Taher. *Mütercim Âsım’ın “Kâmus Tercümesi”ne Eklediği Türkçe Kelimelerin Etimolojik Açıdan İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Meçin, Büşra Arslan. *Misal Alemi*. Sufi Yayınları, 2021.
- Mehmet İpşirli. “Çelebi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/259, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/celebi>
- Mehr, Rahman Moshtagh. “Mevlânâ’ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı”. çev. Kadir Turgut, 24.
- Meleksabet, Mehdi - Khundâbî, Davûd Wâsıgî. “Berresi ve Tehlil-i ‘Mufahere’ der Cehannegari Sultan Veled bâ Temerkuz ber Ğazaliyâte u”. *Faslnameyi Metne Şenasiye Edebiye Farisi* 11/3 (2019).

- Mensûrî, Seyid Emir. “Masnevî Vâled-neh be hatt-i Veled (Bahsi-ye pîrâmûn-i entesâb-i daftar-e chahârum-i masnevî, mahfûz dar Mûze-ye Konya be Sultan Veled”. *Nâmê-i Ferhengistân* 22/1 (01 Ocak 2023), 86-99.
- Mesnevîhân Mahmûd Dede. *Menakibelerin Parlak Yıldızları: Sevâkıb-ı Menâkıb*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. baskı., 2019.
- , *Sevâkıb-ı Menâkıb Mevlânâ’dan Hatıralar*. İstanbul: Organon, 1973.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957.
- , *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- , *Fîhî mâ Fih*. çev. Meliha Ülker Tarıkahya. İstanbul: Maarif Basımevi, 2. Basım, 1958.
- , *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*. Tahran: İntişârat-ı Emir Kebir, 1376.
- , *Mecâlis-i Seba*. ed. Tevfik Subhânî. Tahran: İntişârât-ı Kiyhân, 1372.
- , *Mesnevî*. çev. Tâhirü’l-Mevlevî. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2012.
- , *Mesnevî-i Ma’nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2015.
- , *Mesnevî-i Şerîf*. çev. Süleyman Nâhîfî. Timaş, 2007.
- , *Mesnevî-i Şerîf (Aslı ve Sadeleştirilmesiyle Manzum Nahîfî Tercümesi)*. çev. Süleyman Mehmed Nahîfî. Sönmez Neşriyat, 1967.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi, 1963.
- Mevlevî, Derviş Sâkıb. *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*. Mısır: Matbaa-i Vehbiyye, 1283.
- Muhammed b. Münevver. *Tevhidin Sırları*. çev. Süleyman Uludağ. Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris el-. *Hakkı Arayanlara Nasihatler*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Muhyî, Konyalı. *Tercüme-i İbtidânâme*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Mustafa, İbrahim vd. *Mu’cemü’l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today”, 35.
- Necmeddin-i Kübrâ. *Fevâihu’l Cemal ve Fevâtihu’l Celal*. ed. İsmail Hakkı Altuntaş, ts.

- , *Tasavvufî Hayat*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Nesefî, Azizüddin. *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*. çev. Ahmet Avni Konuk. Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Nicholson, Reynold A. *İslam Süfileri (The Mystics Of İslam)*. çev. Mehmet Dağ vd. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Nurbaki, Haluk. *İnsan Bilinmezi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Bir XIII. Yüzyıl Sufisi Olarak Mevlânâ Celâleddin Rûmî”. 139-146. Konya, 1989.
- Ocak, Fatma Tulga. “Sultan Veled’in Rebâb-nâmesi”. *Erdem* 5/11 (1988), 541-592.
- Okudan, Rifat. *İşrak Filozofu Sühreverdî el- Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- , Rifat. “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 179-205. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Olgun, Tahir. *Mevlevî Çilesi*. Vefa Yayınları, 2008.
- Oruç, Ayşe Betül. “‘Kulak’ ve ‘Ses’ İfadelerinin Kur’an Ayetlerindeki İzdüşümleri”. *Tasavvur* 4/1 (2018), 305-328.
- Öğke, Ahmet. “Mevlânâ’nın Mecâlis-i Seb’a’daki Sohbet Metodu”. *Tasavvuf Dergisi*. 251-266, 2005.
- Önder, Mehmet. “2. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)”. *Mevlânâ’dan sonra Çelebi Hüsameddin*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987.
- , Mehmet. *Hazreti Mevlânâ (Hayatı ve Eserleri)*. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1987.
- , Mehmet. “Mevlevîliği Temsil Eden Eşyalar”. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi* 85 (1956).
- , Mehmet. “Tarih Boyunca Mevlânâ Soyu-Fatih Sultan Mehmet Mevlânâ’nın Altıncı Göbekten Torunudur”. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2003.
- Özköse, Kadir. *Dervişin Günlüğü*. Mavi Yayıncılık, 2020.
- , *Ten Kafesinden Kurtuluş*. İzmir: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010.
- Özmansur, M. Avni. *Kur’an Işığında Altın Nasihatler*. İstanbul: Özmansur Vakfı Yayınları, 3.baskı., 2018.
- Özmen, Ahmet. *Sultan Veled Divanı’nın tahlili*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Özönder, Hasan. “Afyon Mevlevî-Hânesi”. 97-123. Konya, 2003.

- Özsoy, B Sami. “Tarihçe-i Aktab”. 179-204, 1985.
- Özşenel, Mehmet. “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 4 (01 Haziran 1998), 171-189.
- Partalcı, Emre. *13. ve 14. Yüzyılda Anadolu’da Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. “Mevlânâ’da Bilgi-Ahlâk İlişkisi”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 27 (Mart 2015), 107-130.
- Pekdoğru, Yakup. “Bir Bilgi Olarak Sûfilerin Marifet Anlayışı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (2021), 339-358.
- Poyraz, Figen. *Sultan Veled’in hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Pürcevadi, Nasrullah. “İbn Arabî ve Mevlânâ Ekolünde Teşbih ve Tenzih Meselesinin Dil ve Anlatım Tarzı Açısından Karşılaştırılması”. çev. Derya Örs. *Mevlânâ Araştırmaları* 3. ed. Adnan Karaismailoğlu. Araştırma-inceleme 56, 62. Kızılay, Ankara: Akçağ, 1. baskı., 2007.
- Radtke, Bernd Rudolf. “İbnü’l-Arabî’nin Öncülerinden Biri Hakîm Tirmizî ve Velayet Görüşü”. çev. Salih Çift. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1* 21 (2008), 501-507.
- Ramsey, W.M. *The Cities of St. Paul: their influence on his life and thought: the cities of Eastern Asia Minor*. Londra: Hodder and Stoughton, 1907.
- Reis, Bedriye. *Gazâlî’ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Sa’deddin, Müstakimzâde Süleymân. *Şerh-i İbârât Mevlevîlik, Mûsiki ve Semâ’ (İnceleme-Tenkitli Metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sadık, Hüseyin Muhammedzâde. *Sultan Veled Ferzende-i zîr Sâye-i Peder?* Tahran: İntişârât-ı Tekdraht, 2016.
- Sâkib Dede, Mustafa. *Sâkib Dede Dîvânı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Salih Çift. “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 139-157.
- Sarıkaya, Mehmet. “Hacı Bektaş Veli ve Yaşadığı Dönemde Türkiye’de Dini-Tasavvufî Zümreler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (15 Haziran 2022), 211-233. <https://doi.org/10.34189/hbv.102.010>

- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “13. Yüzyıl Türkiye’inde Dini-Tasavvufi Hayat ve Hacı Bektaş Veli”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* Yaz 2022/102 (2022).
- Saylan, Betül. *Mevlânâ Âilesi Ve Mevlevîlik’te Çelebilik Makâmı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Schimmel, Annemarie. “Mevlânâ Celâleddin Rûmî’ye Göre Konya’daki Gündelik Hayat”. *Bildiriler Mevlânâ’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*. ed. Mehmet Önder. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.
- , Annemarie. *Rûmî’s World*. Londra: Shambhala, 2001.
- Schuon, Frithjof. *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*. çev. Veysel Sezigen. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Sebzevârî, Mollâ Hâdî b. Mehdî. *Şerh-i Mesnevî*. Tahran: Vezârat Ferheng u İrşad-ı İslamî, 1995.
- Serrâc Tûsî, Ebû Nasr. *El Lûma’ İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İbadet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/248-252. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Sipehsâlâr, Ferîdun b. Ahmed. *Mevlânâ ve Etrafindakiler*. çev. Tahsin Yazıcı. Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Sirhindî, Ebü’l-Berekât Ahmed. *Rabbani İlhamlar - Mebde ve Mead*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sufi Yayınları, 2005.
- Soğukoğlu, Fehmi. “Tasavvuf’ta Mârifetullah Düşüncesinin Hicrî V. Yüzyıla Kadar Gelişimi”. *International Journal of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)* 6 (01 Ocak 2019), 4665-4669. <https://doi.org/10.26450/jshsr.1702>
- Subaşı, Ömer. “Türkiye Selçuklu Devleti’nde Güçlü Bir Kadın: Gürcü Hatun Tamara”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (14 Nisan 2016), 384-401.
- Sûdûnî, Ebü’l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa. *Tacü’t-Teracim*. Lübnan: Darü’l-Kalem, 1996.
- , Bahâeddin Muhammed. *Bir Oruç Hediyesi Tuhfetü’s-Sâimîn*. çev. Ahmed Remzi Akyürek. İstanbul: İnsan ve İrfan Vakfı, 2021.
- , Bahâeddin Muhammed. *Divan*. Mevlânâ Müzesi, 4696.
- , Bahâeddin Muhammed. *Dîvân*. Mevlânâ Müzesi, 6654.

- , Bahâeddin Muhammed. *Dîvân (Farsça)*. Tahran: Ketab Furuşi Rudegi, 1338.
- , Bahâeddin Muhammed. *Divanı Sultan Veled*. Konya: Uzluk Basımevi, 1941.
- , Bahâeddin Muhammed. *Dîvân-ı Türkî-i Sultân Veled*. ed. Veled Çelebi İzbudak, Kilisli Muallim Rıfat. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- , Bahâeddin Muhammed. *İbtidâ-nâme*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Konya Turizm Derneği, 1976.
- , Bahâeddin Muhammed. *İbtidâ-nâme*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.
- , Bahâeddin Muhammed. *İbtidâ-nâme*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 2014.
- , Bahâeddin Muhammed. *İntihâ-nâme (2127)*. Mevlânâ Müzesi, 2127.
- , Bahâeddin Muhammed. *İntihâ-nâme (5117)*. Konya: Mevlânâ Müzesi, 5117.
- , Bahâeddin Muhammed. *İntihâ-nâme (Farsça)*. Tahran: İntişârât-i Rovzene, 1376.
- , Bahâeddin Muhammed. “İntihâ-nâme-i Sultan Veled”. çev. İbrahim Hakkı Eroğlu. *Küpten Sızan Sırlar*. kitap editörü Hülya Küçük, çeviren İbrahim Hakkı Eroğlu. Tasavvuf serisi 17. İstanbul: Ataç Yayınları, 1. baskı., 2010.
- , Bahâeddin Muhammed. *İntihâ-nâme-i Sultan Veled Tercümesi*. çev. İbrahim Hakkı Eroğlu. Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 103.
- Sultan Veled, Bahâeddin Muhammed. *Maarif*. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985.
- , Bahâeddin Muhammed. *Maarif*. çev. Melahat Tarıkâhya. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985.
- , Bahâeddin Muhammed. *Maârif*. Mevlânâ Müzesi, 5428.
- , Bahâeddin Muhammed. *Maârif (Farsça)*. Tahran: Movla, 1377.
- , Bahâeddin Muhammed. *Mesnevi-i Veleđi*. ed. Celal Hümai. Tahran: Kitabhane-i İkbâl, 1355.
- , Bahâeddin Muhammed. *Mesnevî-i Veleđi*. Mevlânâ Müzesi, 2128.
- , Bahâeddin Muhammed. *Rebabnâme*. çev. İbrahim Hakkı Eroğlu. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2. bsk., 2012.

- , Bahâeddin Muhammed. *Rebâbnâme*. çev. Veyis Değirmençay. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.
- , Bahâeddin Muhammed. *Rebab-nâme (Farsça)*. Tahran: Mu'essese-i Mutâla'ât-i İslâmî-i Dânişgâh-i Tehrân – Dânişgâh-i McGill, 1377.
- , Bahâeddin Muhammed. *Sefîne-i Nûhî ve Mecnû'a-i Rûhî*. çev. Veyis Değirmençay. Konya: Çizgi Kitabevi, 2023.
- , Bahâeddin Muhammed. *Sefîne-i Nûhî ve Mecnû'a-i Rûhî*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 6932.
- , Bahâeddin Muhammed. *Sûfîlerin Sırları / Velednâme*. çev. Cemal Aydın. Sufi Kitap Yayınları, 2020.
- , Bahâeddin Muhammed. *Sultan Veled Divanı*. çev. Veyis Değirmençay. İstanbul: Demavend Yayınları, 1. bsk., 2016.
- , Bahâeddin Muhammed. *Veled-nâme (Farsça)*. Tahran: Çâphâne-yi Stâre-yi Kum, 1376.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer b Muhammed. *Avârifü'l-Meârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- , Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed b. Abdillâh. *İrşâdü'l-Müridin Müritleğîn Temel Öğretileri*. çev. Mehmet Emin Fidan. İstanbul: Hacegan Yayınları, 2000.
- Sühreverdî, Ebü'n-Necîb Abdülkâhir b. Abdullah. *Dervişliğin Âdâbı*. çev. Hamide Ulupınar. Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Sühreverdî el-Maktûl, Şihâbüddin Yahyâ. *El-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*. çev. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- , *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*. ed. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- , *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- , *Heyakilü'n-Nur*. çev. Saffet Yetkin. Ankara: Maarif Vekaleti, 1949.
- Sümer, Faruk. "Mevlânâ ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile İlişkileri". *Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü*. ed. Mehmet Önder. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.
- Süt, Abdulnasır. "Mevlânâ'da Nübüvvet ve Velâyet". *EKEV Akademi Dergisi* 66 (28 Nisan 2016), 1-20.

- Şafak, Yakup. “Mevlevî Ayinlerinde Sultan Veled’den Alınan Şiirler”. *Doğu Esintileri* 6 (21 Haziran 2017), 147-173.
- Şahin, Harun. “Karaman Mader-i Mevlânâ (Aktekke) Camisi Haziresinde Bulunan Mezar Taşları”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 44 (15 Aralık 2017), 297-343.
- Şahin, Haşim. *Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Şems-i Tebrîzî, Şemsüddin Muhammed b. Alî. *Makâlât*. çev. Mehmet Nuri Gençosman. Ataç Yayınları, 2009.
- , Şemsüddin Muhammed b. Alî. *Makâlât*. nşr. Muhammed Ali Muvahhid. Tahran: İntişârât-ı Hârezmî, 1369.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsîri*. çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Tafazzulî, Ebu’l Kasım. *Mevlânâ Dergâhı’nda Dervişlerin Sema’ı*, 2007.
- Tahralı, Mustafa. “Dâvûd-ı Kayserî’nin Füsûsu’l Hikem Şerhi Mukaddimesi”. 28-35. Kayseri: Kubbealtı Akademi Mecmûası, 1997.
- , “Rifâiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. c. 35. İstanbul, 2008.
- Tanyıldız, Ahmet. *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû’atu’l-letâyif ve Matmûratu’l-ma’ârif) (1 Cilt) (inceleme-metin-sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Taşköprüzade, Ebü’l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzû’âtı’l-’ulûm*. çev. Kemaleddin Muhammed. Lübnan: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- , İstanbul, 1313.
- Tenik, Ali - Göktaş, Vahit. “Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşasına Etkisi”. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 24.
- Tirmizî, Burhaneddin Muhakkık Maarif. *Maarif*. çev. Abdalbaki Gölpınarlı. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.
- Tok, Eda. *17.Yüzyıl Mevlevî Şairlerinin Şiirlerinde Mevlânâ ve Mevlevîlik*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Top, H. Hüseyin. *Mevlevî Usûl ve Adâbı*. İstanbul: Ötüken, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. “Esmâ-i Hüsnâ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/404-418. Ankara, 1995.

- Topatan, Mustafa. *Mevlevîliğin Teşekkül Dönemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Topci, Çağla Barikan. *Eski Oğuz Türkçesi eserlerinde alıntı sözlerin yapı ve anlam bakımından incelenmesi (Çarh-nâme, kıssa-yı Yûsuf, Risâletü'n-Nushiyye, Sultan Veled'in Türkçe manzumeleri)*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf*. Dergah Yayınları, 2008.
- Turan, Osman. *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- , Osman. *Türkiye Seçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1958.
- Türker, Ömer. “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof ve Kelamcılara Yönelttiği Eleştiriler”. İznik, 2005.
- Türkmen, Erkan. *Şems-i Tebrizî'nin Öğretileri*. Konya: NKM Yayınları, 2009.
- Türkyılmaz, Hilmi. *Konya'da Dini Hayat*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru't-Tüsterî*. ed. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Uludağ, Süleyman. “Halvet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15/386-387. İstanbul, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Hazreti Mevlânâ ve Mevlevîlik”. *Keşkül Dergisi* 33 (2014).
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Musiki ve Sema'*. Marifet Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef/Kelâm/Tasavvuf/Felsefe*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara, 2003.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Kabalcı Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. “Velî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/25-28, 2013.
- Ulupınar, Hamide. “Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ”. *Bilimname; Düşünce Platformu*, 228-234.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*. Ensar Nesriyat, 2012.
- Uzluk, Feridun Nazif. *Mevlânâ Mevlevîlik ve Türk Dili*. “Sultan Veled”. *Atatürk Dil ve Tarih Kurumu Yayınları* 6/4b (2017).

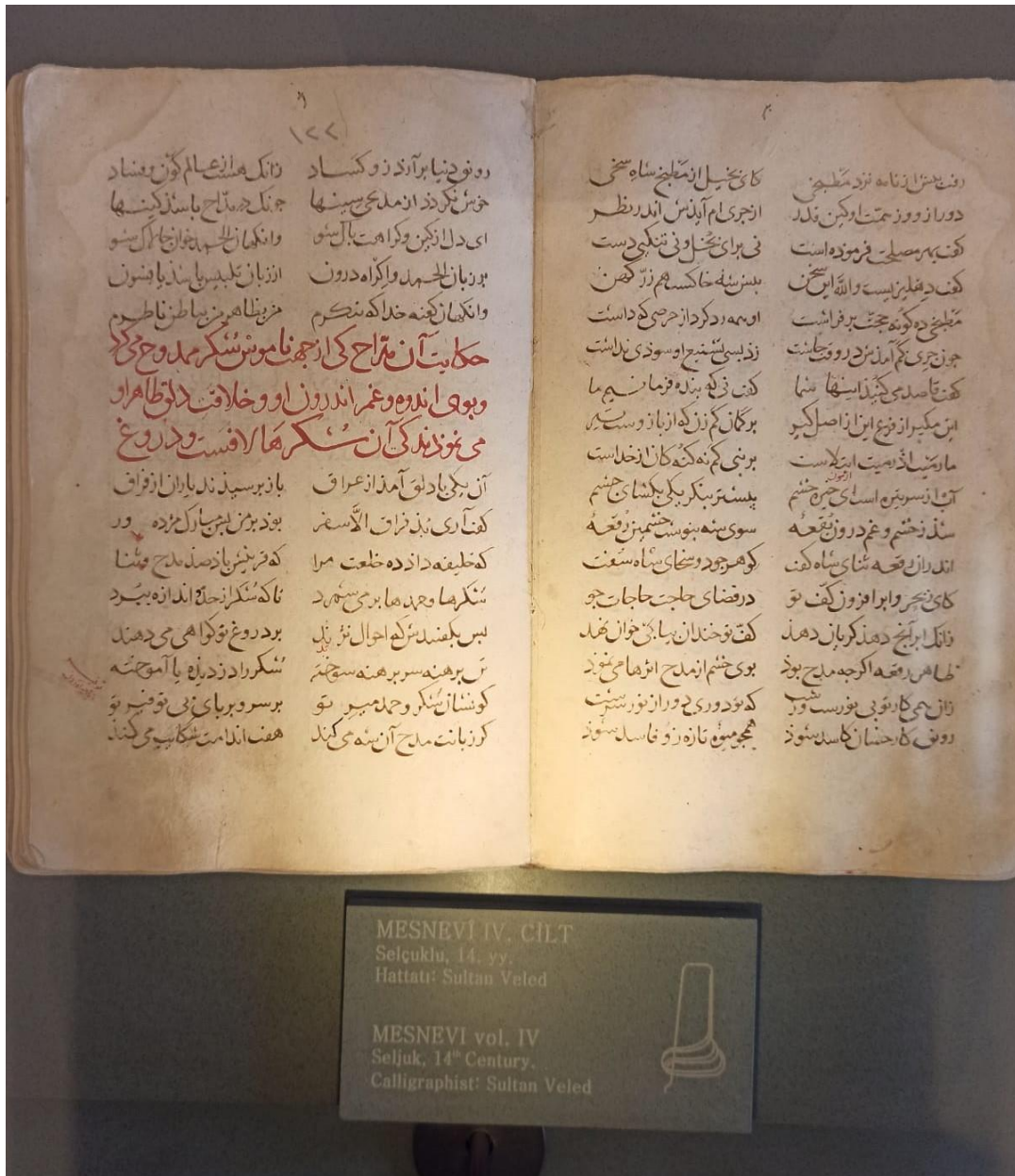
- Uzluk, Şehabettin. *Mevlânâ'nın Türbesi*. Konya: Konya Halkevi Güzel Sanatlar Komitesi, 1946.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/68-70. İstanbul, 1994.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1969.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, haz. Mehmet Akkuş – Abdullah Kartal (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017).
- Vitray-Meyerovitch, Eva De. *Konya Hz. Mevlânâ ve Semâ*. çev. Abdullah Öztürk, Melek Öztürk. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1997.
- Walad, Sultan. *El lenguaje secreto*. çev. Jesús García Muro. Madrid: Editorial Sufi, 2003.
- , Sultan. *La parola segreta. L'insegnamento del maestro sufî Rûmî*. çev. Norge Russo. Torino: Psiche, 1993.
- , Sultan. *La Parole secrète : L'Enseignement du maître Soufî Rûmî*. çev. Eva De Vitray-Meyerovitch. Paris: Editions du Rocher, 1988.
- , Sultan. *Maestro y discípulo*. çev. Jesús García Muro. Madrid: Editorial Sufi, 2003.
- , Sultan. *Maitre et Disciple. Kitâb el-Ma'ârif*. çev. Eva De Vitray-Meyerovitch. Paris: Sindbad, 1982.
- Yalçın, Arzu - Saygın, Mustafa. "Koku ve Uyku Kalitesi İlişkisinin Araştırılması". *Uyku Bülteni* 2/2 (2021), 38-48.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. c. 34. İstanbul, 2007.
- , Yusuf Şevki - Sinanoğlu, Mustafa. "Nübüvvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul, 2007.
- Yaylı, Gülşen. "Mevlânâ Düşüncesinde Felsefe ve Hakikat". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (27 Temmuz 2020), 659-669.
- Yazıcı, Tahsin. "Ahmed Eflâkî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/62. İstanbul, 1989.
- , Tahsin. "Menâkibu'l-Ârifin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/114-115. Ankara, 2004.
- Yıldırım, Ali. "Mevlânâ'nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi". *Erdem* 50 (01 Nisan 2008), 223-232.

- Yıldırım, Enbiya. “Beyhaki ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2001), 169-190.
- Yıldırım, Münevver Peçinkaya. *Batı Anadolu Beyliklerinde Mevlevîlik ve Mevlevîhaneler (Menteşeoğulları, Saruhanogulları ve Aydınogulları)*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neşriyat, 2022.
- Yiğit, Fevzi. “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ’da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020).
- Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Medreseden Kaçış İmam Gazzali’nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*. ed. Erhan Güngör. çev. Hikmet Gök. Ağaç Kitabevi Yayınları, 2001.
- IHA. “Son Selçuklu Sultanı 2. Mesut’un mezarı Samsun’da” (2015). <https://www.iha.com.tr/haber-son-selcuklu-sultani-2-mesutun-mezari-samsunda-466236>
- “Tarih Çevirme Kılavuzu – Türk Tarih Kurumu Başkanlığı”. Erişim 19 Mart 2023. <https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>

EKLER

A.YAZMA NÜSHALARDAN ÖRNEKLER

1. Mevlânâ Müzesi'nde Sergilenen Mesnevî IV. Cilt (Sultan Veled Nüshası)



2. Sultan Veled'in Dîvan'ı (Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi No:6654)



3. Sulan Veled'in İbtidâ-nâme, Rebâb-nâme ve İntihâ-nâme'sini içeren Veled-nâme
(Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi no:2128)



4. Sultan Veled'in Maârif adlı eseri (Mevlânâ Müzesi no: 2149)



B. SULTAN VELED İLE İLGİLİ RESİMLER

1. MİNYATÜRLER:

Süheyl Ünver, *Sevâkıb-ı Menâkıb (Mevlânâ'dan Hatıralar)*, Organon Yay., İstanbul, 1973.

a. Mevlânâ ve Oğulları (s. 43.)



b. Mevlânâ ve oğlu Sultan Veled (s. 29.)



c. Mevlânâ, Sultan Veled ve oğlu Ulu Arif Çelebi'nin bebekliği (s. 45.)

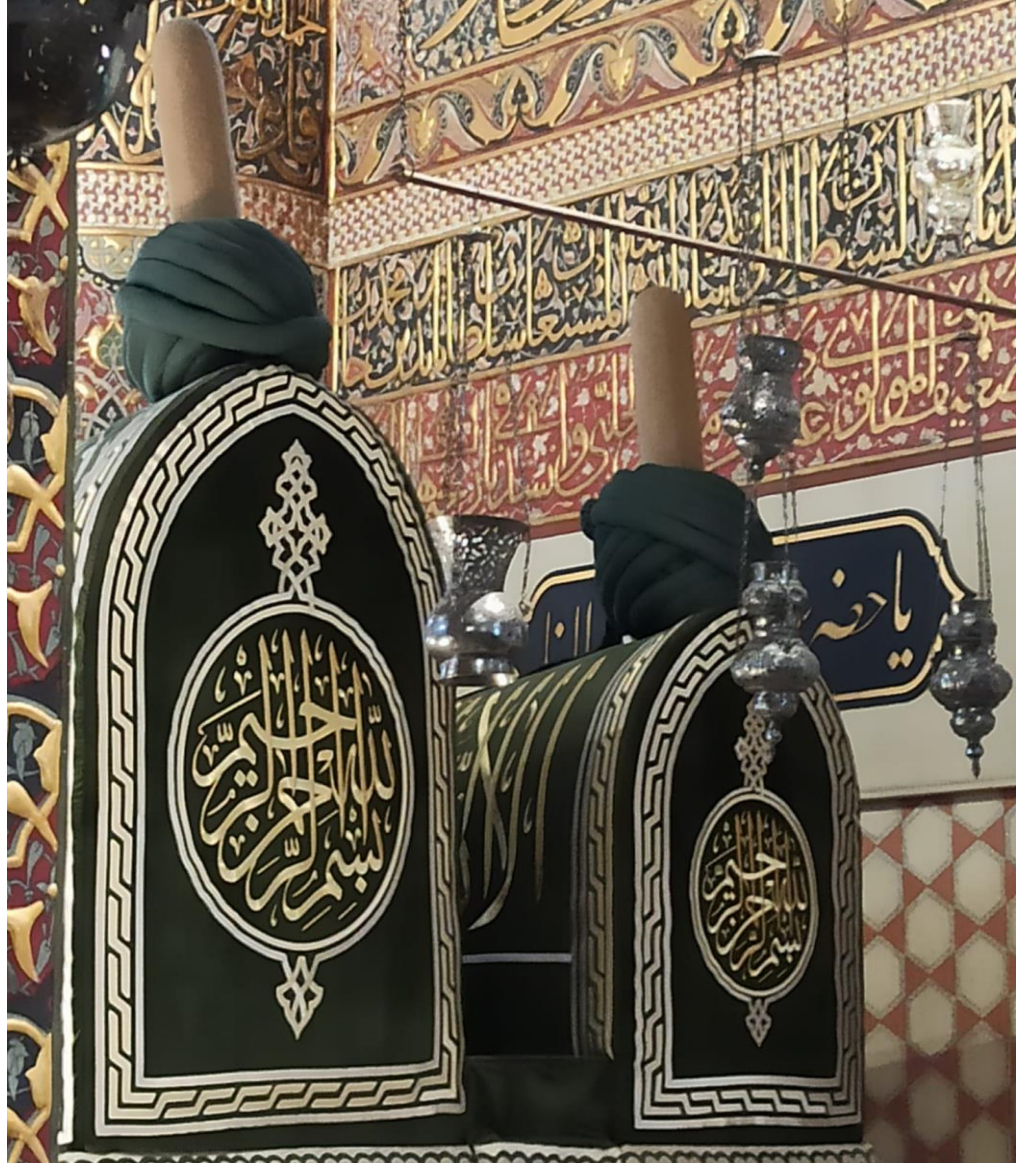


2. DİĞER RESİMLER

a. Mevlânâ ve Sultan Veled'in kabirlerinin tek sanduka altındaki eski hali



- b. Mevlânâ ve Sultan Veled'in kabir sandukalarının ayrılmış yeni hali



c. Sultan Veled'in Mevlânâ Müzesi'nde sergilenen tılsımlı gömleği

